

RELIGIJOS FILOSOFIJA

PIRMA DALIS

RELIGIJOS ESMĒ

RELIGIJOS DIEVAS

Dominus pro me perficiet coepta
Ps 135

G a r b i n g a i
PRELATO PRANCIŠKAUS M. JURO
85-erių metų amžiaus sukakčiai paminėti
šią knygą su giliu nuoširdumu ir didžiu dėkingumu
skiria

Autorius

P R A T A R T I S

Religinei šiandienos sąmonei svyruojant tarp „Dievo mirties“ (F. Nietzsche) ir „Dievo išnirimo“ (J. Ortega) mūsų akirytyje, žmogaus santykis su šiuo „mirusiuoju“ ar „vos išžiūrimu“ Dievu savaime esti svarstomas arba psichologiškai, ieškant jo pergyvenimo sieloje, arba sociologiškai, klausiant jo vertės mūsų būklės gerovei. Be abejo, tai išvaduoja šį santykį iš sekmadienio iškilnių pirmenybės ir perkelia jį į šiokiadienio kančios bei neteisybės plotmę. Šia prasme psichologinė bei sociologinė religijos sklaida gali būti mūsų amžiaus laimėjimas.

Tačiau kaip senoji metafizika religiją buvo per daug nuo žmogaus atsiėjusi, taip dabartinė psichologija bei sociologija religiją per daug su žmogumi susieja — net tiek, jog Dievas virsta tik antruoju žmogaus vardu. Senajame religijos apmąstyme vyravo Aristotelis, naujajame vyrauja Feuerbachas: pirmasis iškėlė Dievą į nejudančiojo judintojo rangą, tarsi šventybė susiteptą, įsijungusi į pasaulio judesius; antrasis nuleido Dievą į kasdienos judesius, tarsi šventybė būtų patys šie judesiai. Šia prasme psichologinis bei sociologinis religijos svarstymas gali būti mūsų amžiaus pralaimėjimas. Aristoteliškoji prieiga prie religijos pralaimėjo žmogų, feuerbachiškoji prieiga prie tos pačios religijos graso pavojumi pralaimėti Dievą.

Ir vis dėlto Dievas — ne žmogus — yra religijos pradininkas. Ir vis dėlto žmogus — ne Dievas — atsiliepia į šią pradžią, padarydamas religiją sava būseną. Religija laikosi tik Dievo ir žmogaus sąveika. Suvokti gi šios sąveikos esmę bei prasmę galima tik filosofinio klausimo būdu. Religija atsiskleidžia tik religijos filosofijoje, niekad ne religijos moksluose, nors šie jai būtų ir labai naudingi.

Tai gairė, kurios vedamas autorius ir mėgina šioje knygoje apmąstyti religiją santykio kategorijos šviesoje:

Dievą žmogaus atžvilgiu ir žmogų Dievo atžvilgiu. Užtat metodiškai religijos apmąstymas ir suskyla į dvi dalis: pirmoji svarsto Dievą, kuris kuriamuoju savo veiksmu santykį su žmogumi pagrindžia ir savo ištikimybe jį aln-žinai palaiko; antroji sklaido žmogų, kiek jis laisvu savo apsisprendimu Dievą kaip santykio narį priima ir savo tikėjimu šį priėmimą regimai išreiškia.

Pradžioje autorius buvo norėjęs abi dalis suimti į vieną tomą. Tačiau berašant paaiškėjo, kad vieno tomo rė- mai yra per siauri išvystyti klausimams taip, jog jie ne- virstų sausa bei nuobodžia santrauka. Dėl šios priežasties „Religijos filosofija“ yra leidžiama dviem tomais, kurių pirmasis svarsto „Religijos esmę ir religijos Dievą“, o antrasis — „Žmogaus laisvę ir tikėjimą“.

Tuo būdu autorius tikisi mūsų meto psichologinį bei sociologinį susidomėjimą religija papildysiąs viena kita filosofine išvalga ir kritine pastaba.

Šia proga autorius nuoširdžiai dėkoja Lietuvių Kata- likų Mokslo Akademijai, kuri įglaudė knygą į savo lei- dinių rinkinį „Krikščionis gyvenime“.

Antanas Maceina

Muensteris, 1975 m. gruodžio 1 d.

I v a d a s

RELIGIJA IR JOS FILOSOFIJA

Kas yra religijos filosofija? — Atsakyti į šį klausimą reiškia spręsti daug žadančią, sykiu ir gana painią filosofinę užduotį: ji gali atskleisti mums nelauktų akiračių, bet ji gali įvilioti mus ir į neišbrendamus klystkelius.

Religija, kaip ją vadina F. Heileris, yra „bendravimas su giliausia bei galutine tikrove“¹. Kas ši tikrovė yra savyje, galima, kaip matysime vėliau, suvokti labai įvairiai. Tačiau niekas neneigia, kad tai pati gilioji ir pati paskutinioji tikrovė. Nuosekliai tad ir bendravimas su ja savaime virsta irgi pačia pastarąją žmogaus sąsaja: užu religijos nebėra nieko, ko reikėtų dar ieškoti ir ką būtų galima dar rasti. *Religija yra nebeperžengiama*. Užtat ir jos filosofija, vaizdingu E. Brunnerio posakiu, sudaro „visos filosofijos iškilią viršūnę“². Įvairios filosofinės šakos, gretinamos su religijos filosofija, pasirodo esančios tik paruoša bei pakopa šiai viršūnei pasiekti — bent Vakarų mąstymo erdvėje, kurioje nuo pat pradžios yra ieškoma daiktų pradmens (archè); tai nuolatinė pastanga, sudaranti, pasak W. Weischedelio, „pagrindinių filosofijos istorijos vyksmą“³ ir apsprendžianti metafiziką, nes ši pajėgianti aprėpti būtybę jos visumoje tik todėl, kad randanti tašką, iš kurio ana visuma skleidžiasi ir kuriuo ji laikosi. O tasai ieškomas pradmuo ir tasai rastas taškas Vakarų mąstymui visados yra buvęs dievybė: „Didieji mąstytojai mielai tapatino savus aukščiausius pradmenis su dievybe“⁴ kaip galutiniu filosofavimo laimikiu. Vakarų metafizika, pasiekusi tam tikrą aukštį, savaime virsdavusi, W. Weischedelio žodžiais tariant, „filosofine teologija“⁵, vadinasi, Dievo apmąstymu prigimtojo proto priemonėmis. Ir atvirksčiai, Dievo apmąstymo nuosmukis

visados rodęs ir į pačios filosofijos nuosmukį⁶. Tai įgalina W. Weischedelį daryti reikšmingą išvadą: „Filosofinė teologija yra metafizika savo esmė, ir metafizika yra filosofinė teologija savo siekiu“⁷. Kitaip sakant, religijos filosofija slypi metafizikoje ir išsiskleidžia kaip jos viršūnė.

Formali religijos filosofijos apibrėžtis yra labai paprasta. Kaip jau pats pavadinimas rodo, ji yra ne kas kita, tik filosofinis religijos svarstymas. Būdamas vykdomas *filosofiškai*, šis svarstymas savaime jungiasi į filosofavimo vyksmą ir į filosofijos sąrangą, paversdamas religijos filosofiją vienu iš filosofijos istorijos klausimų ir viena iš filosofijos sistemos dalių. Kiek tačiau šis svarstymas atsideda *religijai*, tiek jis religijos filosofiją skiria nuo visų kitų filosofavimo rūpesčių ir nuo visų kitų filosofijos šakų, kurios religijos arba visiškai negvaldo, arba ją liečia tik kaip antrinį joms dalyką. Šia prasme religijos filosofija yra nuosekli filosofavimo pasėka ir teisėtas sudedamasis filosofijos pradas: ji laikosi bendrojo filosofinio kelio ir turi savitą objektą. O atsimenant, kad vidinė metafizikos slinktis savaime eina Dievo kaip pradmens linkui, aiškėja ir religijos filosofijos svarba: religijos filosofija yra metafizikos slinkties susiklostymas sąvokiniu pavidalu; metafizika įvykdo joje savą siekį. Visa tai didesnių neaiškumų nesudaro ir painesnių abejonių nekelti.

Sunkenybės betgi prasideda atsikreipus į anos formalios apibrėžties turinį. Religijos filosofija, kaip sakyta, yra filosofinis religijos svarstymas. Tačiau kas gi yra religija? Ir ką reiškia religiją svarstyti *filosofiškai*?

Religijos sąvoka nėra tokia vienaprasmė, jog be niekur nieko galėtų būti laikoma savaime suprantamu filosofijos objektu. Dialektinei protestantų teologijai paskelbus, kad religija esanti žmogaus sukilimas prieš Dievą, pasidarė iš viso nebeaišku, kas gali ar privalo būti vadinama „religijos“ vardu. Anksčiau buvo tikima, esą Krikščionybė yra aukščiausia religinio reiškinių lytis ir todėl geriausiai gali atskleisti šio reiškinių esmę. Nūnai gi, jeigu „religija yra netikėjimas“ (K. Barthas), jeigu ji yra „Dievo apgrobimas ir tuo pačiu atkritimas nuo Dievo“ (K- Barthas), jeigu „Dievo apreiškimas yra religijos panaikinimas“ ir tuo pačiu visiška jos negalimybė po Kristaus, nes „Kristus yra kiekvienos religijos teismas“ (E. Brunneris), — tai suprantama, kad tokiu atveju Krikščionybė nebegali jungtis į religiją kaip bendrinę kategoriją ir reikšti šios kategorijos aukščiausią laipsnį⁸. Tokiu

atveju „Krikščionybė yra bereliginė“ (D. Bonhoefferis). Tuomet ir religijos filosofija yra nebe Dievo ir žmogaus bendravimo, o greičiau žmogaus sukilėlio apmąstymas, išreiškias ne tiek metafizikos, kiek antropologijos slinktį. Religijos filosofijos likimas visados priklauso nuo jos objekto sampratos. Šiai temstant, silpsta ir atida kiek giliau patį objektą pasklaidyti. Štai kodėl pastaraisiais dešimtmečiais religijos filosofija vis labiau traukėsi filosofavimo užnugarin; net patys jos rėmai kažkaip išbluko, taip kad šiandien tiesiog nedrįstama svarstyti religijos jos visumoje: religijos esmės apmąstymo vieton dabar vis ryškiau braunasi religinių apraiškų kritika⁹.

Dar painesnis yra antrasis klausimas, ką reiškia religiją svarstyti filosofškai. Formaliai žiūrint, tai reiškia padaryti ją filosofijos objektu. Bet štai P. Tillichas kreipia mūsų dėmesį į tai, kad religija kaip tik nesiduodanti „būti filosofijos objektu“; ji užsisklendžianti filosofiniam mąstymui; ir juo arčiau ji stovinti prie pradžios, juo primygtiniau ji spiriantis „apibendrinančioms sąvokoms“¹⁰. Tuo būdu religijos filosofija patenkanti į labai keblią padėtį: arba ji sunaikinanti savą objektą, kuri norėtų apmąstyti, arba pati esanti šio objekto sunaikinama, nes „jeigu religijos filosofija nepaiso apreiškimo reikmės (Anspruch), ji prasilenkia su savo objektu ir kalba ne apie tikrovinę religiją; jeigu betgi ji apreiškimo reikmę pripažįsta, ji virsta teologija“ (p. 8). Apreiškimas dieviškosios valios skelbimo prasme grindžia kiekvieną, net ir labiausiai neišsivysčiusią religiją. Tikrovinė religija be apreiškimo — ta ar kita lytimi — yra suvis neįmanoma, kadangi apreiškimu kaip tik ir byloja ana giliausia bei galutinė tikrovė, su kuria bendraujame. Be apreiškimo, kaip matysime vėliau, ši tikrovė būtų bežadė, ir joks bendravimas su ja arba religija būtų neįmanomi. Užtat „visos religijos ir remiasi tikru ar tariamu apreiškimu“; jo turinys visad įvairus; jo buvojimas betgi niekad neabejojamas; „kur tik esama religijos, ten esama ir ištikinimo apreiškimu; apreiškimo sąvoka — nesvarbu koku pavidalu — yra tiek pat paplitusi, kiek ir Dievo sąvoka“¹¹.

Šisai ankštas religijos ryšys su apreiškimu ir sukuria religijos filosofijai *aklavietés* (aporia) būklę. Jeigu religijos filosofija apreiškimo nepaiso, tai ji tuo pačiu nepaiso nė savo objekto pobūdžio ir todėl jį nutikrovina kalbėdama apie religiją ne tokią, kokia ji yra, o apie tokią, kokią ją savo sąvokomis yra surentęs pats mąstyto-

jas. Jeigu tačiau religijos filosofija įtraukia apreiškimą į savo svarstybas, padarydama jį savo objektu, tai ji virsta teologija, kadangi teologijos objektas ir yra anos galutinės tikrovės atsiskleidimas gamtoje bei istorijoje ir šio atsiskleidimo skelbimas religijos atstovų lūpomis. Tai tikra, pasak P. Tillichio, aklavietė, „kadangi religijos filosofija neprivalo rinktis nė vieno kelio“ (p. 8): ji neprivalo apreiškimo svarstyti kaip savo objekto, bet ji neprivalo nė praeiti pro jį, tarsi jo iš viso nebūtų.

Kur rasti išeitį iš šios aklavietės? — Tai klausimas, nuo kurio, P. Tillichio pažiūra, priklauso ne tik pačios religijos filosofijos, bet ir filosofijos apskritai likimas, nes „jeigu esama bent vieno objekto, filosofijai esmiškai neprieinamo, tuomet tampa abejotina ir jos teisė į bet kokią objektą“ (p. 9). Ši pastaba visu ryškumu atskleidžia dviprasmią filosofijos vaidmenį religijos atžvilgiu. Juk apreiškimas ir yra toksai filosofijai esmiškai neprieinamas objektas. Bet jeigu apreiškimas lieka už filosofinio mąstymo sienų, tuomet susvyruoja ir patys filosofijos pagrindai. P. Tillichas teisingai pastebi, kad apreiškimas nėra dalinis: „jo reikšmė apima visas sritis“ (p. 9). Apreiškimas skelbia bei reikalauja besąlyginiu ir visuotiniu būdu. Tad jei apreiškimas yra filosofijai užsklęstas, tai jis užsklendžia jai ir visa, ką apima. O jis apima *visa*. Besąlyginės reikmės valdomoje erdvėje filosofijai vietos nebelieka, nes čia nebelieka objekto, kuris būtų laisvas nuo šios reikmės ir todėl filosofijai prieinamas. Tokioje erdvėje yra galima tik teologija — tiek bendrine dogmatikos, tiek skirtina pavienių sričių prasme, pvz., pažinimo teologija, meno teologija, technikos bei darbo teologija, revoliucijos bei išlaisvinimo teologija ir įvairių įvairiausios kitos teologinės atšakos, kurių gausa mūsų dienomis kaip tik ir liudija apreiškimo reikmės visuotinumą.

Šiuo atžvilgiu religijos filosofijai tenka sunkus uždavinys: įgalinti save pačią, įgalinant tuo ir filosofiją apskritai. Jeigu mums pasisektų pripažinti besąlyginę bei visuotinę apreiškimo reikmę ir sykiu sukurti religijos filosofiją kaip neabejotinai tikrą filosofinę šaką, tuomet ji savaime išsilaisvintų iš minėtos aklavietės ir tuo pačiu iš teologijos grėsmės. Bet jau iš anksto galima nujauti, kad šisai uždavinys nėra lengvas. Atrodo, kad jį įveikti būtų galima tik kitaip keliant pačius klausimus ir einant kitokiu keliu, negu yra ėjusi įprastinė religijos filosofija, nes kol P. Tillichio teiginys, esą religija nesiduoda filo-

sofiškai svarstoma, kadangi apreiškimas yra filosofijai užsklęstas,— kol šis teiginys nėra atremtas, tol religijos filosofijai visados grės pavojus nešioti filosofijos kaukę, o savo viduje būti slapta teologija. Todėl mes toliau ir mėginsime visu įtaigumu ryškinti čia dėstomų minčių *filosofinį* pobūdį, nes tik tai padarius bus galima šias mintis vadinti bent religijos filosofijos apmatais, neturinčiais teologinių ataudų.

1. RELIGIJA KAIP ATOVEIKSMIS

a. *Religijos nuovoka*

Būdama istorinė žmonijos apraiška, religija tuo pačiu yra akivaizdybė: galima klausti jos kilmės, jos sąrangos, jos lyčių bei apraiškų, tačiau negalima klausti jos buvimo. Senas teiginys, kad nesą tautos be religijos, yra sąvokinė šios akivaizdybės išraiška. Sykiu ji nurodo, kad religija ne tik iš viso yra, bet kad ji ir gausingai yra: religija buvoja daugybe pavidalų. Istorikas regi ne religiją, o religijas ir susiduria su nemaža sunkenybių jas rūšiuodamas, nes jos tiek skiriasi viena nuo kitos, jog kaskart priešinasi būti apjungiamos tuo ar kitu vardikliu.

Šisai religijos buvojimas istorijoje gausos būdu kaip tik ir kelia abejonių, ar tokiu atveju yra apskritai įmanoma bendrinė religijos sąvoka, vadinasi, loginė jos apibrėžtis. Ar įmanoma apibrėžtis, kuri rastų ir savin įimtų tokių religijų pradą, kuris glūdi jų visų pagrinduose ir be kurio kiekviena būtų nereligija? Ne vienas yra linkęs atsakyti į tai neigiamai¹². Tai esą patvirtinanti ir religijos apibrėžčių aibė (apie 150!), užtinkama religiją gvildeinančiuose įvairaus pobūdžio veikaluose. Kitaip tariant, religijų daugybė pridengianti religijos esmę, ir nesą būdo šiai esmei išlukštenti iš skirtingiausių, ne syki tiesiog priešingų ir net prieštaraujančių jos apraiškų.

Ši pažiūra yra, be abejo, teisi, kiek ji teigia religijų gausą ir iš jos kylančius kliuvinius susivokti šioje gausoje. Tačiau ji yra neteisi, kiek ji neigia galimybę religijų įvairybėje rasti religijos esmę; neteisi todėl, kad išleidžia iš akių mūsų turimą religijos *nuovoką*. Iš kur žinotume, kad istorijoje esama religijų gausos, jei nenuvoktume, kas yra religija pati savyje? Kodėl kai kuriuos istorijos reiškinius jungtume į vienį ir vadintume juos

religiniais, skirdami juos nuo ūkinių, techninių, teisinių, mokslinių, meninių reiškinių? Kas būtų šios jungties ir šios skirties mastas? Jei neturėtume religijos nuovokos, iš kur žinotume, kad, sakysime, aukojimas yra religinis, o ne estetinis veiksmas, juoba kad jis beveik visur ir višados esti apvelkamas meninio pobūdžio lytimis: giesmėmis, muzika, šokiais, eitynėmis? Religija kaip istorinė akivaizdybė savaime atsiremia į mūsų sąmonėje esančią religijos nuovoką, be kurios nebūtų galimas joks religijos pažinimas ar tyrimas, nes nebūtų suvokiama, kas gi čia pažįstama ar tiriama. Teigti tad religijų gausą ir sykiu neigti galimybę suvokti religijos esmę yra prieštaravimas, nes norint tarti apie tą ar kitą reiškinį, kad jis esąs *religinis* — religijų gausos teigimas kaip tik ir yra toksai tarimas,—reikia jau nuvokti, kas yra pati religija.

Be abejo, nuovoka dar nėra sąvoka. Nuovoka yra tikra, tačiau logiškai dar neišskleista ir nepagrįsta pažintis. Ji išreiškia dialektinį mūsų pažinimo pobūdį: mes klausiamo, kad galėtume žinoti; bet mes žinome, kad galėtume klausyti¹³. Jau Platonas „Menone“ yra pastebėjęs, kad dalykas, kurio nepažįstame, tačiau kuri klausiamo, kas esąs, turi savotišką sąrangą, nusakomą nuovokos ir sąvokos dvilypumu (plg. 86c). Klausimas jungia nuovoką su sąvoka, pervesdamas jas vieną į kitą. Joks klausimas negalėtų kilti, jei nežinotume, ko klausiamo, vadinasi, jei neturėtume klausiamojo dalyko nuovokos. Nuovoka slypi kiekviename klausime kaip jo grindėja bei vedėja, teikdama jam ir objektą, ir kryptį. Ši gi nuovokos vedamą klausimą logiškai išgvaldžius, nušvietus bei pagrindus, susidaro sąvoka kaip atsakymas. Sąvoka yra nuovokos savimonė. Klausimu nuovoka atsigrįžta pati į save ir persikelia loginio vyksmo eigon, tuo įgydama ir loginį pavidalą. Tai, kas nuovokoje glūdi kaip neišskaidyta vienybė, įgyja sąvokoje sudėtinę sąrangą, turinčią pagrindinius apibrėžties pradus: bendrąją giminę ir rūšinį skirtumą.

Religijų gausos akivaizdoje kylas klausimas, kas yra religija savyje, kaip tik ir atskleidžia šią Platono minimą pažinimo dialektiką. Religinė gausa iš tikro pridengia religijos esmę, ir mes klausiamo, kad šią esmę atskleistume. Tačiau mes galime klausiti tik todėl, kad jau nuvokiame šią esmę slypint religiniuose reiškiniuose, kurių anaipol netapatiname su įvairiais kitais, tuo aiškiai parodydami, kad žinome, kas religija yra. Tiesa, šis nuovokinis mūsų žinojimas prašosi sąvokos pavidalo bei apibrėžties tikslu-

mo. Užtat mes ir susimąstome religinių reiškinių akivaizdoje. Ir vis dėlto šisai mūsų susimąstymas yra galimas tik tuo atveju, kai žinome, aplinkui *ka* jisai telkiasi. Nuosekliai tad religijos filosofija anaipol nėra sugluminama religijų gausos. Priešingai, ji regi joje išėjusią tašką saviems svarstymams, prasidedantiems religijos nuovoka ir užsibaigiantiems religijos sąvoka bei jos apibrėžtimi.

Nūn. religijos, kaip ir bet kurio kito reiškinio nuovoka yra jausta į jos pavadinimą, nes, anot M. Heideggerio, „žodžiai ir kalba nėra tūtelės, į kurias būtų sukaišioti daiktai kalbamajam ar rašomajam vartojimui; žodyje bei kalboje daiktai kaip tik tampa ir būna“¹⁴. Žinoma, kasdieninis žodžio naudojimas blukina gramatinės lytis, paversdamas jas, kaip M. Heideggeris sako, „savotiškais mechanizmais“, kurie suveržia esmę „tarsi plieno vielų tinklas“ (p. 40). Tačiau prasiskverbę pro šį tinklą, tenai giliau, anapus anų mechanizmų, paregime daikto esmę, tūnančią kalbiniame jo varde, ypač tuo atveju, kai šis vardas žymi pačius pirmųjų žmogiškojo gyvenimo reiškinius, kaip gimimą ir mirtį, sąžinę ir teisę, meilę ir šeimą, tiesą ir teisybę, grožį ir meną. Todėl kelias iš nuovokos į sąvoką ir eina per daikto pavadinimo sklaidą. O kadangi religija, be jokios abejonės, priklauso pačių pradinių žmogaus būklės reiškinų sričiai, tai visai pagrįstai galime tikėtis, kad jos vardas atskleis mums jos nuovokos prigimtį, tapdamas nuoroda ir į jos esmę.

Kas tad glūdi žodyje „religija“? Ką mes iš tikro manome, šį žodį tardami? Savo metu E. Husserlis reikalavo, kad kiekviena teorinė pastanga, siekianti pažinti esmę, visų pirma išsiaiškintų pagrindines prielaidas, ant kurių ji rymo, arba, paties E. Husserlio žodžiais tariant, „noeminį pagrindinių sąvokų turinį“, vadinasi, „tai, kas pradžioje buvo manyta“¹⁵. Tai tinka ir religijai. Ir čia, norint patirti, kaip yra buvęs suprastas religijos dalykas, reikia kelti aikštėn pradinę prasmę, įdiegtą religijos „noemoje“ arba jos pavadinime. Šiuo keliu tad ir mėginsime dabar eiti klausdami: kas manyta pradžioje, vadinant tam tikrus reiškinius „religija“?

b. Religijos vardo reikšmė

Žodis „religio“ yra veiksmažodinis lotynų kalbos veidins. Iš kokio veiksmažodžio jis išvestas, yra betgi neaišku. Šiuo klausimu turime tris senovės etimologinius

bandymus, kurių kalbotyra ligi šiolei nėra nei patvirtinusi, nei paneigusi, būtent Cicerono, Laktancijaus ir Augustino.

Savo rašte „De natura deorum“ Ciceronas žodį „religio“ kildina iš veiksmažodžio „relegere“, kuris, kaip lotynų kalbos veiksmažodžiams įprasta, turi daugybę viena nuo kitos stipriai nutolusių reikšmių: surinkti, siūlą suvynioti, praeiti, pravažiuoti, perskaityti, apsvarstyti, paisyti... Ciceronas turi galvoje pastarąsias tris reikšmes ir todėl teigia, kad žmonės, kurie visa, kas priklauso dievų garbinimui, rūpestingai svarsto ir tarsi vis iš naujo skaito, yra pavadinti religininkais: „Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegere“ (lib. II, 28). Tai aiškinimas, teikias „religijos“ žodžiui daugiau formalios drausmės prasmę: religija esanti rūpestingas kulto taisyklių svarstymas bei jų vykdymas.

Laktancijus rašte „Divinae institutiones“ sąmoningai neigia šią Cicerono etimologiją: žodis „religio“ kyla ne iš „relegere“, o iš „religare“: surišti, pririšti, apvynioti, pakinkyti... Kaip rodanti pirmųjų dviejų vertinių prasmė, religija esanti žmogaus ryšys su Dievu: „Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde et ipsa religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est a relegendo, sed a religando“ (lib. IV, 28). Šiuo aiškinimu Laktancijus pagilina stabmeldiškąją grynai drausminę religijos sampratą, regėdamas jos esmę ne kulto taisyklių taikyme, o žmogaus sąsajoje su Dievu, kuri vienintelį pažinome ir kuriuo todėl turime sekti: „Hunc solum noverimus, hunc sequamur“ (t. p.). Be abejo, ir Laktancijus reikalauja, kad žmogus teiktų Dievui tai, ką privalo: „Nos Deo justa et debita obsequia praebeamus“ (t. p.). Tačiau teikti ką nors Dievui jau yra išvestinis dalykas, kylas iš ano gilesnio ryšio kaip iš pirmykščio savo šaltinio.

Augustinas svyruoja tarp Laktancijaus etimologijos ir savosios. Raštuose „De vera religione“ ir „Retractationes“ jis pasisako už „religio“ kilmę iš „religare“, abejur tais pačiais žodžiais kalbėdamas, esą mes savo sielas rišame su Dievu; šis ryšys ir esąs vadinamas religijos vardu: „Religantes animas nostras Deo, unde religio dieta creditur“ (De vera relig. cap. 55; Retr. I, cap. 13, nr. 9). Tuo tarpu veikale „De civitate Dei“ Augustinas mėgina eiti jau kitu keliu. Čia jam „religio“ kyla iš veiksmažodžio „reeligere“: išrauti, išravėti, iš naujo rinktis... Būdamas

Dievo sukurtas ir pripažindamas savą kūriniškumą, žmogus buvęs Dievą pasirinkęs iš pat pradžios. Tačiau puolimu jis vėl jį praradęs. Dabar, Kristui atpirkus žmoniją, žmogus turįs Dievą iš naujo rinktis, meile jo siekdamas ir jame nurimdamas. Religija tad ir esanti šisai naujasis Dievo rinkimasis ir už jį apsisprendimas: „Hunc ergo religentes, unde et religio diu perhiberetur, ad eum dilectione tendimus, ut perseverando quiescamus“ (lib. X, cap. 3). Tai aiškinimas, įnešas į religiją naują pradą, būtent išganymą, kuri, tiesa, kiekviena religija skelbianči, bet tiktai Kristus įvykdas. Šio tad istorijoje vykdomo išganymo akivaizdoje žmogus ir turįs Dievą iš naujo rinktis, kad šiuo pasirinkimu ir pats išjungtų iš išganomųjų vyksmą. Religija todėl esanti atnaujintas Dievo pasirinkimas ir paties žmogaus atgimimas.

Lygindami šiuos tris etimologinius religijos vardo aiškinimus vieną su kitu, lengvai pastebime, kad jie skiriasi ne tiek filologiškai, kiek visų pirma filosofikai: juose jausti vis gilėjanti religijos esmės nuovoka. Cicero sampratoje religija išsiesemia kulto taisyklių vykdymu; todėl jis ir veda žodį „religio“ iš veiksmazodžio „relegere“. Laktancijui religija jau yra žmogaus sąryšis su Dievu; tuomet, be abejo, žodis „religio“ turįs kilti iš veiksmazodžio „religare“. Augustinas apibūdina aną ryšį kaip atnaujintą žmogaus apsisprendimą už Dievą, todėl elgiasi nuosekliai, tikėdamas žodį „religio“ kilus iš veiksmazodžio „reeligere“. Visi šie aiškinimai vienas kito neneigia, o greičiau papildo, vis giliau nuvokdami religijos esmę ir vis aiškiau atskleisdami religijos vaidmenį, einantį nuo rūpestingai atliekamo kulto iki likiminio žmogaus apsisprendimo. Tačiau kalbiškai žodis „religio“ lieka ir toliau neišaiškintas. Kalbotyros šviesoje kiekviena minėta etimologija gali būti tikra ir netikra, kadangi nė viena iš jų nėra skirtingai filologinė. Jų visų esmėje slypi ne kas kita, kaip jų autorių turimos sampratos, perkeltos į žodį „religio“, pasiieškant paskiau šiai sampratai reikalingo atitikmens veiksmazodžių srityje.

Ar tai reiškia, kad religijos vardas mums nieko negali pasakyti apie jame glūdinčią pradinę religijos nuovoką? Iš sykio atrodo, kad taip. Išižiūrėję betgi geriau į žodį „religio“, rasime vieną būdingą jo požymį, galintį būti kelrodžiu mūsų ieškamai pirminei šio žodžio prasmei: tai priešdėlis „re-“. Ar daiktavardis „religio“ yra kilęs iš veiksmazodžio „relegere“, ar iš „religare“, ar iš „reeli-

gere", ar iš kurio kito, tikrai pasakyti negalime. Kiekvienu tačiau atveju tasai veiksmažodis, iš kurio „religio“ kilo, turės turėti priešdėlį „re-“, kadangi jį turi ir šis jo vedinys. O jei kas manytų, kad galgi žodis „religio“ priklauso anai labai mažai lotynų kalbos žodžių grupei, kur skiemuo „re“ yra ne priešdėlinis, bet kamieninis, kaip: rēmus — irklas, renes — inkstai, res — dalykas, restis — lynas, rete — tinklas, reus — kaltininkas, rex — karalius, — tai šią prielaidą paneigtų Cicerono autoritetas: būdamas didelis kalbos žinovas bei stiliaus kūrėjas, jis jauste jau-tė, kad žodyje „religio“ skiemuo „re“ yra ne kamieninis, o priešdėlinis, nes kaip tik todėl ir galėjo ši daiktavardį kildinti iš veiksmažodžio „relegere“, kuriame „re-“ yra aiškus priešdėlis.

Ką tad sako šis priešdėlis? — Priešdėlinis lotynų kalbos skiemuo „re“ geriausiai atitinka lietuviškąjį priešdėlį „at-“ grįžtamojo veiksmo prasme¹⁶: recalefacere — atšildyti, recantare — atsišaukti, recedere — atsitraukti, recellere — atšokti, reddere — atiduoti, reducere — atvesti, referre — atnešti, relaxare — atpalaiduoti, remittere — atsiųsti, renovare — atnaujinti, replicare — atsukti, respicere — atsižvelgti, restituere — atstatyti, revalescere — atsigauti ir t.t. Šių žodžių šaknys reiškia vis ką kita. Tačiau priešdėlis „re-“ teikia joms — net ir didžiai skirtingoms savo reikšme — bendrą vardiklį arba jas jungiančią bendrą žymę, būtent *atoveiksmiai pobūdį*. Lotynų kalbos veiksmažodžiai, turį priešdėlį „re-“, nusako veiksmo ryšį su kuo nors kitu: mes atveikiame todėl, kad kitas savo ruožtu veikia mus. Užtat atoveiksmis nėra tik paprastas jau sykį atlikto veiksmo pakartojimas: „ateiti“ anaiptol nereiškia antrą kartą „eiti“. Atoveiksmis yra *santykinis* veiksmas, kryptas į kitą, kuris yra jo šaltinis, paskata ar bent proga. Veiksmažodis priešdėliu „re-“ taria, kad juo reiškiamas veiksmas apima du polius, buvojančius ryšium vienas su kitu ir kaip tik šiuo ryšiu įtaigaujančius vienas kitą. Sakysime, mes negalėtume tam tikro veiksmo vadinti veiksmažodžiu „reddere — atiduoti“, jei nebūtu-me nieko iš kito gavę ir jei šis kitas mūsų neskatinėtų — nors ir tik tyliu mūsų pačių išipareigojimu — gautą dalyką jam gražinti. Be abejo, kasdienos kalboje kito poliaus įtaka ne visados esti priešdėlyje „re-“ sugaunama pirmu žvilgsniu. Bet svarstant šį priešdėlį giliau atoveiksminis jo pobūdis visados išina aikštėn ir nurodo į juo reiškiamą dvipolį veiksmą.

Jeigu dabar šią priešdėlio „re-“ reikšmę pritaikinsime religijos žodžiui, tai bus aišku, kad ir šiojo skiemuo „re“ nešasi su savimi atoveiksmio prasmę. Religijos filosofijai yra vis tiek, iš kokio veiksmazodžio žodis „religio“ yra kilęs, nes, turėdamas priešdėlį „re-“, šis žodis kiekvienu atveju žymi veiksmą, kuris yra kito poliaus žadinamas. Religijos vardas sako, kad religijos dalykas nėra uždaras ir vienašalis, bet atremtas į du polius, tarp kurių susikuria grįžtamasis veiksmas. Šie gi poliai yra Dievas ir žmogus. Štai religijos nuovoka, įausta į kalbinį jos pavadinimą. Pagal šią nuovoką religija nėra nei tik dieviškasis, nei tik žmogiškasis, bet *dievažmogiškasis* dalykas. Tai Dievo ir žmogaus susitikimas tam tikroje erdvėje, kurią įprasta vadinti šventa. Tai anasai E. Husserlio reikalaujamas noeminis turinys arba tai, kas manyta pradžioje, tariant žodį „religija“.

Be abejo, pats šis žodis dar nieko nesako apie Dievo ir žmogaus susitikimą arba jų ryšio atoveiksmį patį savyje. Tai atskleisti yra tolimesnio svarstymo uždavinys. Tačiau religijos varde glūdinti jos nuovoka nurodo šiam svarstymui kryptį, būtent: jeigu religija yra dievažmogiškasis atoveiksmis, tai jo esmė negalės būti pažinta apmąstant anuos du polius skyrium vieną nuo kito. Tai pagrindinė nuoroda, kylanti iš religijos nuovokos, kaip ją mums atskleidžia religijos vardas. Religija yra „dvi-
pusis dydis“ (F. Heileris), ir šis jos pobūdis yra gairė jos turiniui sklaidyti. Net ir metodinis vieno katro poliaus apmąstymas skyrium turi būti vykdomas su didele bei nuolatine atodaira į kitą polių, nes tik šitaip gali būti išsaugota tikroji religijos kaip atoveiksmio sąranga.

Šiuo atžvilgiu religijos filosofijai gresia nuolatinis pavojus neižvelgti religijos dvilypumo ir todėl nesugauti nė jos esmės. F. Heileris teisingai priekaišioja dabartiniams religijos tyrinėtojams, esą „jie suvokia religijos esmę vis per siaurai“¹⁷; ta prasme per siaurai, kad ją suveda arba į vieno tik Dievo, arba į vieno tik žmogaus veiklą. Iš šios sąsiauros tad ir kyla arba grynai transcendentinė, arba grynai imanentinė religijos samprata, kurioje dingsta arba žmogus, arba Dievas; dingsta todėl, kad čia religija esti suvokiama kaip kažkoks substancinis, vadinasi, pats savyje buvąs dalykas (subsistens), kuris, žinoma, tokiu atveju tegalįs būti arba dieviškas, arba žmogiškas. Tokiu atveju arba dieviškoji substancija susiurbia savin žmogiškąją ligi visiško šiosios neveiklumo, arba žmogiškoji sub-

stancija pastumi šalin dievišką ligi visiško šiosios nepaisymo ir net neradimo.

Transcendentinę religijos sampratą gražiai apibūdina P. Tillichio žodžiai: „Religija yra ne žmogaus padaras, o Šventosios Dvasios dovana. Žmogaus dvasia gali sueiti į santykių su savimi pačia ir su savu pasauliu, bet ne su Dievu. Dievo atžvilgiu žmogus yra gaunantysis ir tik gaunantysis. Jis neturi laisvės kreiptis į Dievą“¹⁸. Todėl Tillichas ir norėtų regėti religiją buvojančią „anapus kultūros“¹⁹, vadinasi, anapus bet kokio kūrybinio žmogaus veikimo bei šiojo pasėkų. Imanentinę religijos sampratą būdingai išreiškia D. Bonhoefferio reikalavimas veikti pasaulyje taip, tarsi Dievo nebūtų, nes „Dievas skelbia mums, kad mes turime gyventi taip, jog susidorotume su gyvenimu ir be Dievo. Dievas, kuris yra su mumis, yra Dievas, kuris yra nuo mūsų pasitraukęs. Dievas, kuris mums leidžia gyventi pasaulyje be Dievo kaip darbo hipotezės, yra Dievas, kurio akivaizdoje nuolatos stovime. Dievo akivaizdoje ir su Dievu gyvename be Dievo“²⁰. Kaip Tillichio sampratoje žmogus yra tik gaunantysis, taip Bonhoefferio sampratoje žmogus yra tik veikiantysis. Transcendentinėje religijoje neveikia žmogus, imanentinėje neveikia Dievas. Abiejų šių sampratų išėitės taškas yra ne religijos nuovokoje glūdįs atoveiksmis, bet tiktai vieno ar kito poliaus — Dievo ar žmogaus — vienašalis veikimas.

Suardžius betgi religijos dvilypumą ir pabrėžiant arba tik Dievo malonę, arba tik žmogaus veiklą, ir pats religijos apmąstymas netenka *filosofinio* pobūdžio: transcendentinėje sampratoje jis virsta teologija, o imanentinėje — psichologija bei sociologija. Nes Dievas, atitrauktas nuo žmogaus, gali būti pažintas tik apreiškimo dėka ir todėl apmąstomas tik teologiškai tikėjimo lytimis, o žmogus, atitrauktas nuo Dievo, virsta „psichinių daiktų“ (G. Marcelis) bei socialiniu padaru, kurio pažinimas išsisemia psichologija ir sociologija. Filosofinis religijos svarstymas yra galimas tik tuo atveju, kai religija išsilaiko dievažmogiškojo atoveiksmio matmenyje, netapdama nei „žmogiškąja gyvenimo lytimi“ (E. Brunneris), nei nebuvodama „anapus kultūros“ (P. Tillichas), nes tik dievažmogiškumo/plotmėje religija įgyja ontologinį pobūdį ir tuo pačiu tampa tikru filosofijos objektu, o jos apmąstymas — tikru filosofavimu.

2. RELIGIJA KAIP SANTYKIS

a. *Santykio dvipoliškumas*

Radę pradinėje religijos nuovokoje atoveiksmį kaip tai, kas manoma, tariant žodį „religio“, galime dabar pradėti pamažu sklaidyti anos nuovokos reikšmę ir artėti prie religijos sąvokos. Pirmas žingsnis šiuo keliu yra nustatyti atoveiksmio vietą filosofinių kategorijų eilėje ir tuo suvokti, kas jis iš tikro yra.

Atoveiksmis, kaip minėta, nėra paprastas veiksmas — net nė pakartoto veiksmo prasme. Jis yra atsakytasis veiksmas, vadinasi, toks veiksmas, kuris yra kito kildinamas bei laikomas: atoveiksmio kilmė bei trukmė yra apsprendžiamos kito. Kitaip tariant, *atoveiksmis būna kitam*. Ir štai šis atoveiksmio buvimas kitam kaip tik ir įjungia jį į *santykio* kategoriją, nes santykis, kaip Aristotelis yra išvelgęs, yra polinkis kitam (pros ti): „Habitudo vel respectus ad aliquid“²¹; polinkis, suprastas pačia tiesioginią veiksmožodžio „linkti“ reikšme: santykio apsprendžiamas dalykas savu buvimu linksta arba svyra į aną kitką, kas ir sudaro santykinės būsenos esmę. Nuosekliai tad atoveiksmis yra pačia savo prigimtimi santykis. Jis tik skirtingiau nusako santykio kategorijos pobūdį, keldamas aiškėn veikliają jos pusę.

Nūn, jeigu atoveiksmis slypi pradinėje religijos nuovokoje ir jeigu jis visu plotu telpa santykio kategorijoje, tai savaime aišku, kad ir religija plačiausia prasme yra santykis, būtent santykis tarp Dievo ir žmogaus. Tai bendriausia ir tuo tarpu dar tik grynai formali religijos aptartis. Tiesa, ne sykį jai prikišama, kad ji jau pačioje pradžioje įvedanti Dievą, kurio samprata juk kiekvienoje religijoje esanti vis kitokia: todėl ši aptartis neištengianti išreikšti religijos kaip tokios²². Priekaištas iš tikro būtų pagrįstas, jei minėta aptartis jau teiktų Dievui kokį nors išskirtinį turinį. Tačiau „Dievas“ čia žymi tik anąjį „kitką“, į kurį žmogus linksta bei svyra kurdamasis religinę būseną. Kiekviena religija šį „kitką“ aiškinasi, be abejo, daugiau ar mažiau savotiškai, tačiau kiekviena pripažįsta jo buvimą ir laiko jį anuo antruoju poliumi, kuris įtaigauja žmogų, kad šis atveiktų. Todėl Dievas minėtos aptarties nė kiek nesiaurina.

Priešingai, pakeitus žodį „Dievas“ kuriuo kitu, yra anam „kitkam“ kaip tik teikiama jau skirtina prasmė ir

tuo būdu žalojama pati pradinė religijos apibrėžtis. Sakysime, religijos aptartyse užuot Dievo neretai sutinkame žodžius „begalybė“, „galutinybė“, „gelmė“, „nelygstamybė“, „neregimybė“, „šventenybė“, „visuma“ ir daugelis kitų, iš kur kaip tik ir kyla beveik neapbrėpiama religijos apibrėžčių daugybė. Bet kiekvienas šis žodis jau nusako aną antrąjį santykio polių išskirtine prasme, kuri galioja vienai religijai, o negalioja kitai, padarydamas ir pačią aptartį netinkamą religijai kaip tokiai. Tuo tarpu žodis „Dievas“ taria tik tai, kad anas antrasis polius arba anas „kitkas“ yra ir kad jis yra ne pats žmogus. Štai kodėl žodžiui „Dievas“ mes ir teikiame pirmenybę formalioje religijos apibrėžtyje. Jis tinka visoms religijoms, kadangi jose visose Dievas yra tikrovinis *kitas* polius, nepaisant Muriinės šio poliaus sampratų įvairybės. Kiek pačios šios sampratos gali būti kritiškai pateisintos ir koks anasai „kitkas“ turi būti, kad įtaigautų žmogų, nepažeisdamas jo kaip asmens, svarstysime vėliau gana plačiai. Šioje vietoje tik teigiame, kad žodis „Dievas“ yra pats tinkamiausias formaliai religijos apibrėžčiai, kadangi jis yra bendriausias ir todėl įgalinąs šią apibrėžtį apimti visas religijas.

Religijos pavadinimas „santykiu“ paprastai esti pripažįstamas. Tik dažnai mėginama santykis, kaip ir Dievas, irgi skirtiniau nusakyti, keičiant šį bendro pobūdžio žodį kuriais nors šiauresniais, pvz., „atsidavimas“, „bendravimas“, „įsitikinimas“, „pagavimas“, „patyrimas“, „pergyvenimas“, „pripažinimas“, „susitikimas“, „tarpininkavimas“, ir įvedant juos į religijos aptartį. Nėra abejonės, kad visi šie pavadinimai išreiškia tą ar kitą žmogaus santykio su Dievu *savybę*: religijos žmogus Dievui iš tikro ir atsiduoda, ir su juo bendrauja, ir jį pripažįsta, ir jį pergyvena, ir su juo susitinka, ir vykdo visą eilę dar kitų veiksmų. Tačiau taip pat nėra abejonės, kad nė vienas iš šių pavadinimų neišreiškia santykio pilnatvės. Būdamas santykis, religija savaime yra visuma, vadinasi, nenusakoma jokių skirtinų žodžiu. Mėginant gi bendrinį žodį „santykis“ keisti kuriuo kitu, religija esti suvedama į vieną kurią savo ypatybę ir tuo užsklendžiama, netekdama pilnatvės pobūdžio. Štai kodėl visos apibrėžtys, kuriose nėra žodžio „santykis“, yra taip lygiai ydingos, kaip ir tos, kuriose nėra žodžio „Dievas“. Be abejo, tolimesnėje šios formalios apibrėžties sklaidoje mėginsime turiniškai atskleisti, ir kas yra Dievas, ir kas yra santykis. Tačiau pradžioje religijos apibrėžtis tegali būti tik bendriausio pobūdžio, kad ap-

imtų visą ja nusakomą reiškinių plotą. Bendriausia tad prasme *religija yra Dievo ir žmogaus santykis*.

Imantis nūn kiek išakmiau sklaidyti šios aptarties turinį, visų pirma kyla klausimas, ką reiškia, kad Dievas ir žmogus, yra susiję tarp savęs santykiu? Kas yra šis santykis ir kaip jis riša Dievą ir žmogų?

Santykis yra būtinė kategorija ir todėl viena iš pagrindinių ontologijos problemų²³. Tačiau religijos filosofijoje jis nėra buvęs kiek giliau apmąstomas — gal todėl, kad jam vis būdavo teikiamas dorinis pobūdis, aiškinant jį pareigos Dievui prasme. Nuo to laiko, kai Tomas Akvinietis įrikiavo religiją į dorybių eilę, pavadindamas ją teisingumo dorybe, reikalaujančia atiduoti Dievui tai, kas jam priklauso²⁴, Dievo ir žmogaus santykis aiškiai pakrypo antropologijos linkui, netekdamas ontologinio pobūdžio ir virsdamas arba dorinių, sielovadinių, kultinių veiksmų suma (scholastikoje), arba kategoriniu pareigos jausmu (kantizme), arba psichiniu vertės pergyvenimu (vertybių filosofijoje). Kiekvienu atveju būdavo žvelgiama į šį santykį iš *žmogaus* taško, klausiant, kuriuo būdu žmogus jį vykdo, tačiau beveik neklausiant, kokių vaidmenį jame turi Dievas. Kitaip sakant, religija buvo paversta *religingumu* nepastebint, kad religingumas Dievo ir žmogaus santykio anaip tol negrindžia, o pats yra šiojo grindžiamas. Žmogaus pareigos Dievui — garbinimas, aukojimas, įsakymų vykdymas, šventumo puoselėjimas — įgyja prasmės tik tada, kai jos esti santykio su Dievu išraiškos, vadinasi, kai jos šį jau esantį santykį regimai vykdo. Pats gi santykis glūdi žymiai giliau negu visa antropologinė jo regimybė. Religija yra „gelmės matmuo“ (P. Tillichas), o religingumas — tik antropologinis šios gelmės paviršius. Jeigu tad norime suvokti, ką reiškia, kad žmogus siejasi su Dievu, turime prasilaužti pro šį antropologinį paviršių ir leistis į aną gelmės matmenį.

b. Ontologinė religijos pusė

Savo visumoje religija gali būti tiriami įvairiais atžvilgiais. Tai rodo gana greitas atsiradimas bei išsivystymas tokių religijos tirties šakų, kaip religijos fenomenologija, religijos psichologija, religijos sociologija, religijų istorija, religijų etnologija ir t.t. Savo santykį su Dievu žmogus juk gali pergyventi sieloje, apipavidalinti visuomenėje, išvystyti laiko eigoje; jis gali teikti jam dogmos,

įstatymo, apeigos lytis; jis gali kurti šias lytis pagal savo amžiaus ar tautos dvasią; jis gali jas kritiškai vertinti ir keisti. Visa tai ir tiria įvairūs religijos mokslai. Vis dėlto nė vienas religijos mokslų pasirinktas religijos atžvilgis netinka religijos filosofijai, nes nė vienas šis atžvilgis nėra filosofavimo objektas. Tas ar kitas dalykas — tegu jis būtų ir santykis su Dievu — gali tapti filosofavimo objektu tik tada, kai yra susiejamas su pagrindiniu ir pradiniu filosofijos klausimu, būtent *su būties klausimu*. Bet kuri skirtina bei dalinė filosofijos šaka visados yra tik šio bendriausio klausimo išskleidimas. Tai tinka ir religijos filosofijai. Ir religijos filosofija esmėje sklaido ne ką kita, kaip būties klausimą: ji tik ryškina šį klausimą Dievo ir žmogaus santykiu, klausdama, kaip siejasi Dievas ir žmogus būties atžvilgiu ir kas yra ši sąsaja būties šviesoje, nes tik ryšys su būtimi atskleidžia religiją kaip gelmės matmenį ir tik būties akivaizdoje ryškėja, kas yra anie du poliai — Dievas ir žmogus — sujungti santykiu kaip butine kategorija.

Atsakymas į klausimą, kas yra religija kaip Dievo ir žmogaus sąsaja, pasirodo esąs dvijulė (dilema): Dievas ir žmogus siejasi arba dviejų būtybių, arba būties ir būtybės santykiu. Religijos filosofijoje nėra vietos plačiau dėstyti vad. „ontologinę skirtybę“ tarp būties ir būtybės: tai metafizikos ar ontologijos uždavinys. Todėl čia pasitenkinsime tik priminę ją pačią ir su ja susijusias artimiausias išvadas. Kiekviena būtybė yra būtybė tuo, kad *būna*. Tai reiškia: kiekviena būtybė yra būtybė ne kuo kitu, kaip tik būtimi; tai būtis daro, kad būtybė iš viso yra. Kitaip sakant, būtis grindžia būtybę šiosios buvime. Tačiau grįsti ir būti grindžiamam anaipol nėra tas pat dalykas: pagrindas neišsisemia pagrįstuoju, todėl ir būtis neišsisemia būtybe; patys jų buvimai nėra tapatūs, kadangi vyksta ne toje pačioje plotmėje. Tarp būties ir būtybės esama ontologinio skirtumo. Sykiu tarp jų esama ir ontologinio ryšio. Būdamos grindžias ir pagrįstasis, buvimai, būtis ir būtybė niekad nesutampa. Bet kaip tik todėl, kad pagrįstasis buvimas laikosi grindžiančiuoju buvimu, būtis ir būtybė niekad nė nepersiskiria. Aiškindamiesi toliau Dievo ir žmogaus santykį, atskleisime ryškiau būties bei būtybės ir skirtumą, ir ryšį. O tuo tarpu grįžkime prie minėtos dvijulės.

Jeigu Dievas ir žmogus santykiauja vienas su kitu kaip dvi būtybės, tai juodu buvoja toje pačioje ontologi-

nėje plotmėje ir yra to paties ontologinio rango — net ir tuo atveju, jeigu Dievą suvoktume kaip pirmąją, aukščiausiąją, tobuliausiąją, galutinę būtybę, nes jokia būtybei teikiama savybė ar šių savybių gausa nepakelia jos į kitą ontologinę plotmę. Jau Spinoza yra išvalgiai pastebėjęs, kad žmogaus negalima aptarti, priskiriant jam dramblio ar asilo savybes aukščiausiame laipsnyje; net ir tobuliausias dramblys ar asilas netaptų žmogumi, nors jo tobulybės paverstume ir begalinėmis²⁵. Būtybę galima statyti eilės pradžioje ar pabaigoje, kiekvienu atveju ji šios eilės neperžengs, nes kiekvienu atveju ji liks būtybė, ontologiškai lygi visoms kitoms būtybėms, kadangi būnanti būtybės buvimu. Buvimo gi laipsniuoti negalima. Buvimas nėra požymis (praedicatum) ar savybė (qualitas), todėl negali būti nei didinamas, nei mažinamas: negalima „daugiau“ ar „mažiau“, „geriau“ ar „blogiau“ *būti*. Buvimas yra visas kartu. Būtybės skiriasi viena nuo kitos ne buvimu (*kad* yra), bet esme (*kas* yra). Esmė, be abejo, gali turėti įvairių įvairiausių savybių bei savos išraiškos tobulumo laipsnių. Tačiau dėl šio įvairumo ji niekad neperžengia esmės matmens ir nepereina į kitokią buvimo matmenį. Vis dėlto esmės savybių laipsniavimas ne sykiū mus suvilioja, ir mes linkstame manyti, esą ir buvimas gali įvairėti, kurdamas ontologinių rangų būtybės kategorijoje. Tačiau tai apgaulė, kylanti iš buvimo ir esmės sankaitos. Užtat filosofškai yra nepateisinama kalbėti apie Dievą kaip būtybę ir apie jo skirtumą nuo kitų būtybių tuo, kad jis suima savin jų tobulumą. Net ir būdamas tobuliausia būtybė, Dievas liktų vis dėlto būtybė ir stovėtų su mumis toje pačioje ontologinėje plotmėje. Dievo ir žmogaus santykis būtų tokiu atveju tik dviejų būtybių santykis, vargu ar vadintinas „religija“, kurioje, kaip vėliau matysime, garbinimas sudaro esminį pradą. Tačiau kaipgi būtų galima garbinti būtybę, kuri yra mums ontologiškai lygiaprasmi ir lygiateisė, nors ir pralenkianti mus mūsų savybių laipsniu? Pirmoji tad minėtos dvijulės pusė yra religiškai neįmanoma: ji sunaikina pačią religiją.

Visiškas kas kita, jeigu Dievo ir žmogaus santykis yra būtis ir būtybės santykis, nes būtis, kaip minėta, santykiauja su būtybe kaip grindėjas su grindžiamuoju, kaip nešėjas su nešamuoju, kaip kūrėjas su kuriamuoju. Abu jie, tiesa, būna. Tačiau grindėjo buvimas pačiu savimi skiriasi nuo pagrįstojo buvimo, taip kad šiuodu nesiduoda

net palyginamu, kadangi kiekvienas palyginimas reikalauja tapatybės bent vienu kuriuo atžvilgiu. Tuo tarpu būties ir būtybės buvimai neturi jokio to paties atžvilgio, kadangi buvimas kaip tokio negalima skaldyti atžvilgiais. Būdamas vientisas jis ir lyginamas gali būti tik kaip vientisas. O šitaip lyginamas būties kaip grindėjos buvimas visu savimi peržengia buvimą būtybės kaip pagrįstosios. Nusakyti teigiamai šį peržengimą yra iš viso neįmanoma, nes tai reikštų perskverbti mūsų pagrindą, komąstymas neištengia, kadangi jis ir pats yra pagrįstas, todėl negali suimti savin to, kas jį grindžia. Aną peržengimą galima nusakyti tik neigiamai: lyginant būties buvimą su būtybės buvimu, šiajam paneigti visa, kas anam teigiama, kaip tai yra daręs Augustinas, kuriam daiktai, palyginti su jų kūrėju, nėra nei gražūs, nei geri, nei iš viso esantieji: „Cui comparata, nec pulchra sunt, nec bona sunt, nec sunt” (Conf. XI, 4, 1). Tai reiškia: nė vienas iš šių buvimų negali būti mastas kitam, nes vienas; išmatuotas kitu, pasirodo esąs niekis. Jei būties buvimas yra *tikras* buvimas, tuomet būtybės buvimas yra nebuvimas, nes pagrindo buvimas niekad negali rasti atitiktens pagrįstajame buvime. Ir atvirkščiai, jei būtybės buvimas yra *tikras* buvimas, tuomet būties buvimas yra niekis, nes pagrindo buvimas niekad negali išsitemkti pagrįstojo buvime. Tai ir yra M. Heideggerio pabrėžtoji „ontologinė skirtybė”²⁶, nors jis pats jos ligi galo ir neišvystė — kaip tik todėl, kad būtybės buvimą laikė mastu ir tuo būdu būties buvimą sutapatino su grindimo veiksmu: būtis esanti, ne būtybės *grindėja*, būnanti viršum būtybės, o tiktai būtybės *grindimas*, neperžengiąs būtybės matmens. Nuosekliai tad, nepaisant ontologinės skirtybės tarp būties ir būtybės,, Heideggeris transcendencijos nepažįsta²⁷.

Jeigu tad klausiamo, kokio pobūdžio yra Dievo ir žmogaus santykis, tai tiek filosofiskai, tiek religiškai atsakymas tegali būti vienas: *Dievas taip santykiauja su žmogumi, kaip būtis su būtybe*. Tai reiškia: Dievas yra žmogaus buvimo pagrindas, o žmogus Dievo atžvilgiu yra pagrįstasis buvimas. Šioje vietoje paliekame dar neiškinę, kas yra šis grindimas pats savyje. Tai padarysime vėliau, nes tai atskleisti yra iš tikro visos religijos filosofijos prasmė. Tačiau jau ir šioje vietoje yra pakankamai aišku, kad Dievo ir žmogaus santykis yra ontologinio pobūdžio, nes tai paties buvimo santykis, kuriame pagrindas susitinka su pagrįstuoju. Tai susitikimas tarp žmogaus ir

tojo, kuris jį grindžia jo buvime; susitikimas kaip nuolatinė abiejų polių būseną: būtis kaip būtybės pagrindas buvimo šioje nuolatos, nes kitaip būtybė liautųsi buvusi. Kiek būtybė būna, tiek ji būna būtimi. Būtybės buvimo trukmė yra jos "grindimo būtimi trukmė: būti apskritai ir būti grindžiamam yra būtybei vienas ir tas pats dalykas. Religijos sampratai tai turi didžią reikšmę.

Visų pirma, būdama Dievo ir žmogaus kaip būties ir būtybės santykis, religija atsiskleidžia kaip pats *pradinis dalykas*. Ji nėra žmogui kokia nors savybė, net jeigu šią vadintume ir esmine, kuri jam būtų atėjusi paskiau negu jis pats. Nėra taip, kad žmogus jau būtų — nors ir „natūra prius“, — o tik paskiau sueitų į santykį su Dievu: *pats žmogaus buvimas yra šis santykis*. Ne žmogus grindžia savo santykį su Dievu, bet santykis su Dievu grindžia žmogų jo buvime. Tai suvokti mums truputį kliudo įprastinė santykio kaip prietapos (accidens) samprata scholastinėje filosofijoje. Perkeldama santykį į prietapos kategoriją²⁸, scholastika jį aptemdė tuo, kad žmogui perskyrė santykio nešėją ir patį santykį: santykio nešėjas esąs substancija, pats gi santykis — tik prietapa šiai substancijai. Šitokia betgi santykio samprata yra galima ir pateisinama tikrai būtybės plotmėje: santykis tarp būtybių iš tikro yra šioms prietapa, vėlesnė — bent prigimtimi — už jų substanciją. Tačiau šitokia samprata yra visiškai neįmanoma būties ir būtybės ryšio plotmėje, nes būtybė būties atžvilgiu anaipol nebuvimo savyje ir savimi: „in se et per se“, todėl ir nėra „ens in se stans“, kaip paprastai substancija esti aptariama²⁹. Būties ir būtybės ryšio plotmėje būtybė ne sueina į santykį, bet *yra* santykis ir tik šiuo santykiu su būtimi ji laikosi savame buvime. Todėl negalima kalbėti apie būtybės santykį su būtimi kaip apie prietapa būtybės substancijai: pati būtybės substancija yra santykis. Būtybės substancija nėra „ens in se stans“ (J. B. Lotzas), o „ens in relatione stans“. *Būtybė būna santykiškai*. Santykis yra jos būseną.

Nuosekliai tad ir religija kaip Dievo ir žmogaus santykis jokia būdu nėra prietapa žmogaus substancijai. Atvirkščiai, religija yra jo substancijos grindimas ir jos buvimo trukmė. Žmogui religija nėra kažkas, kas jį papildytų, patobulintų, atbaigtų, bet *jis pats yra religija*, vadinasi, Dievu pagrįstasis buvimas. Per maža yra tarti, kaip norėtų M. Scheleris, esą „žmogaus santykis su dievybe“ yra „sudedamoji jo esmės dalis (constitutivum)“³⁰. Reli-

gija yra ne sudedamasis pradas (elementum), o pats *pradmuo* (principium, arché), vadinasi, pati žmogiškojo buvimo pradžia ir pasiliekanči jo būseną (modus essendi): žmogus būna' religiška, kaip kad būtybė būna santykiška. Tik antropologiniu atžvilgiu (apie tai netrukus) galima kalbėti, kad žmogus religiją turi arba kad jis jos neturi. Ontologiškai tačiau jis visados yra religinis, nes visados yra santykiyje su Dievu kaip su savo buvimo grindėju. Ontologiškai nėra įmanomas nei žmogus prieš religiją, nei žmogus po religijos. Šia prasme religijų istorikai yra teisingai išvelgę, kad „religijos pradžia sutampa su žmonijos pradžia“ ir kad „žmonijos tarpsnis be religijos yra gryna išmonė“³¹.

Religija kaip santykis riša šio santykio polius tarp savęs ir sąlygoja juos šiuo ryšiu. Tai skamba supranta- mai žmogaus atžvilgiu, tačiau tai skamba neįprastai Dievo atžvilgiu. O vis dėlto šitaip yra. Juk jeigu religija yra Dievo kaip būties ir žmogaus kaip būtybės santykis, tai tik šiame santykiyje atsiskleidžia ir Dievas kaip grindėjas, ir žmogus kaip grindžiamasis. Be šio santykio Dievas iš viso negalėtų būti pažintas, nes jį esant sužinome tik iš jo grindimo. Dievas yra prieinamas mūsų suvokimui tikta, kaip būtis, grindžianti būtybės buvimą. Atsietas nuo grindimo, jis išnyksta iš mūsų akiračio. Šis teiginys taps mums aiškesnis, jei užbėgsime saviems svarstymams kiek už akių ir pastebėsime, kad būtybės grindimas jos buvime yra tapatus kūrimumi iš nebūties. Tai reiškia: religija kaip santykis padaro Dievą kūrėju, o žmogų — kūriniu. Tai sąlyga tiek Dievui sueiti į santykį su žmogumi, tiek žmogui Dievą pažinti ir jo atžvilgiu atitinkamai nusistatyti. Tuo būdu tarp Dievo ir žmogaus susidaro tam tikra sąsaja, sąlygojanti juodu abu: Dievą, kad taptų prieinamas, žmogų, kad susivoktų, kas esąs.

c. Antropologinė religijos pusė

Žmogus betgi yra būtybė, kuriai savita ne tik būti, bet ir sąmoningai būti, vadinasi, atsigręžti į patį save ir susivokti, kad jis yra ir kas jis yra. Ir ši atogrąža savęsi esti žmogaus vykdoma visose jo būklės srityse. Ji esti vykdoma ir religijoje. Atsigręžęs į religiją, žmogus suvokia, kad jis yra pagrįstasis buvimas ir kad Dievas yra šio buvimo grindėjas; kad žmogus savimi pačiu yra santykis, vadinasi, ne savyje esanti ir savimi besilaikanti uždara

substancija, bet pati atvirybė savam pagrindui. Nūn jis gali šią religinę savimonę apmąstyti logiškai, skleisti visuomeniškai, apipavidalinti meniškai. Kitaip sakant, jis gali religiją arba savo santykį su Dievu reikšti savoje kasdienoje arba vad. kosmologinėje plotmėje, teikdamas religijai *religingumo* pobūdį. Savo buvimu žmogus yra *religinis*, vadinasi, priklausęs santykio su Dievu matmeniui ir niekad negalįs iš šio matmens iškristi. Savo sąmone jis gali pasidaryti *religingas*, vadinasi, sava laikysena atitikti aną santykį ir jį regimai išreikšti. Tarp „religinis“ ir „religingas“ esama tokio pat ryšio kaip ir tarp „vaisinis“ ir „vaisingas“. Vaisinis yra medis, kuris priklauso vaismedžių rūšiai. Vaisingas yra medis, kuris šią priklausomybę apreiškia vaisių gausa kasdienoje. Taip ir su žmogumi. Religinis yra žmogus, kadangi jis priklauso būtimi arba Dievu pagrįstajam buvimui. Religingas yra žmogus, kai jis šią priklausomybę sąmoningai paverčia savos kasdienos būseną.

Tačiau žmogus, būdamas laisvas, gali šią priklausomybę ir paneigti. Kitaip sakant, jis gali likti religinis, bet netapti religingas. Kadangi religija kaip ontologinis santykis yra pirmesnė už bet kokią pažinimą bei apsisprendimą, tai žmogus gali jaustis esąs šio santykio savo kasdienoje nepaliestas ir šią kasdieną taip tvarkyti, tarsi ano santykio iš viso nebūtų. Nereikia nė aiškinti, kad religijos pripažinimas ar nepripažinimas, vadinasi, jos pavertimas religingumu ar nepavertimas, ontologinio žmogaus santykio su Dievu nei sukuria, nei sunaikina. Net ir įtampiausio teigimo (šventumas) ar neigimo (ateizmas) atveju religija kaip būties santykis su būtybe pasilieka ta pati, nes žmogaus laisvė ontologinės plotmės neįtaigauja. Laisvė tik padaro, kad religija kaip ontologinis dalykas antropologinėje plotmėje įgyja arba religingumo, arba bedievybės pavidalą. Religingumas yra teigiamoji, bedievybė — neigiamoji būtybės ryšio su būtimi regimybė. Štai kodėl religingumas gali virsti bedievybe ir bedievybė pereiti į religingumą, kadangi anasai ontologinis santykis pasilieka kiekvienu atveju nepajudintas.

Pripažindamas religiją, žmogus gelmės matmenį paverčia *kasdienos* matmeniu. Religija kaip ontologinis santykis tokiu atveju pasidaro istorinė, tautinė, individualinė žmogiškosios būklės lytis. Ji susiklosto tam tikrų tiesų skelbimu, tam tikrų visuomeninių pavidalų organizavimu, tam tikrų garbinimo bei aukojimo, prašymo bei dė-

kojirno apeigų kūrimu. Religijoje kaip ontologiniame santykyje vienintelis veikėjas yra Dievas: tai jis grindžia žmogaus buvimą, juo padarydamas religiją gryna dovana arba malone, kuriai gauti žmogus visiškai nieko neįneša — ničnieko, kadangi jis pats būna šia malone. Tuo tarpu religijoje kaip kosmologinėje kasdienos apraiškoje svarbiausias veikėjas jau yra žmogus — tiek mąstyme, tiek veikime, tiek estetinėje kūryboje. Antropologinė religijos pusė yra paties žmogaus padaras. Tai žmogaus atsakymas į aną jam Dievo suteiktą dovaną bei malonę. Šiuo atžvilgiu pagrįstasis buvimas nelieka grynai priimantysis, kaip jį norėtų suprasti dialektinė teologija. Grynai priimantysis jis yra tik ontologinėje plotmėje. Tačiau suvokęs savo pagrįstumą žmogus darosi veiklus kosmologinėje plotmėje ir čia prabildo savo pagrįstumą įvairių įvairiausiai būdais. Religingumas, kaip jis reiškiasi istorijoje, yra ne kas kita, kaip pagrįstojo buvimo išskleidimas kasdienoje. Iš tiesų, juk jeigu esame grindžiami savo buvime ir jeigu šį grindimą suvokiame, tai pati žmogiškoji mūsų garbė reikalauja paisyti pagrįstumo sąmonės ir savą kasdieną taip tvarkyti, jog mūsų buvimo pagrįstumas išeitų aikštėn. Kitaip mėgintume buvoti taip, tarsi būtume nepagrįsti, vadinasi, būną patys savimi. Šia

prasmė galima ir reikia kalbėti apie religiją *kaip pareigą*, kuri mūsų kasdieną paverčia tiesa, vadinasi, atitikmeniu tarp ontologinės ir antropologinės mūsų buvimo plotmės. Kitaip ši kasdiena būtų melas. Religingumas kaip tik ir yra šios tiesos, o bedievybė — šio melo lytis.

Antropologinė tad religijos pusė priklauso religijos sąrangai taip lygiai, kaip ir ontologinė pusė, nes anoji iš tikro yra ne kas kita, kaip šiosios proveržis sąmonės švieson bei valinga išraiška regimais pavidalais — visų pirma *malda* kaip sudedamuoju kiekvienos religijos pradū, kuriuo pagrįstasis buvimas geriausiai atskleidžia savą pagrįstumą bei jo laikymąsi Dievu kaip pagrindu. Šios dvi pusės sudaro vieną vienintelį religinį reiškinių ir negali buvoti skyrium viena nuo kitos. *Religingumas yra religijos regimybė*. Atsipalaidavęs nuo religijos, vadinasi, nuo ontologinio santykio su Dievu, religingumas virsta šmėkla, kaip tai yra, sakysime, Feuerbacho ar dabartinės vad. „ateistinės krikščionybės“ (D. Solle) atvejais. Religinginga bedievybė yra iš tikro didžiausia žmogaus išjuoka. Bet išjuoka yra ir nereliginga religija, vadinasi, ontologinio žmogaus santykio su Dievu pripažinimas, nerandąs

regimos išraiškos kasdienoje. Pirmuoju atveju žmogus elgiasi *nenuosekliai*: neigdamas savo ryšį su Dievu kaip nesančiuoju, jis vis dėlto pasilaiko šio ryšio kaukę kasdienoje. Antruoju atveju žmogus elgiasi *nenuoširdžiai*: pripažindamas savo ryšį su Dievu kaip grindžiančiuoju jo buvimą, jis vis dėlto savą kasdieną apipavidalina taip, tarsi ano ryšio nebūtų.

Sujungę nūn ontologinę ir antropologinę religijos puses, gausime mūsų ieškomą religijos aptartį: *religija yra pažinias ir pripažintas santykis tarp Dievo kaip būties ir žmogaus kaip būtybės*. Vienas tik pažinimas bei pripažinimas religijos neišsemia, nes religija yra daugiau negu tik sąmoninga bei valinga žmogaus laikysena Dievo atžvilgiu, kadangi ir Dievas žmogaus atžvilgiu yra daugiau negu tik tikslas, prasmė, laimė, teisybė, atbaiga ir kiti antropologinio matmens pradai. *Dievas yra žmogui būtis*. Kas tad išleidžia iš akių ontologinę religijos pusę arba jos tinkamai nepabrėžia bei nevertina, tas išsekina ir antropologinę jos pusę: tokiu atveju religinga žmogaus būseną darosi lėkšta ir net tuščia. Malda kaip ryškiausia antropologinės pusės išraiška yra prasminga tik tada, kai ji esti pagrįstojo buvimo savimonė, o ne tik pagalbos šūksnis, siunčiamas į „stipresnę“ būtybę. Štai kodėl pilnutinėje religijos sampratoje ir žmogus Dievo atžvilgiu yra daugiau negu tik ieškantysis, klystantysis, nelaimingasis, kenčiantysis, netobulasis. *Žmogus yra Dievui būtybė*. Todėl ir žmogaus atžvilgiu ontologinė religijos pusė turi grindžiamąją reikšmę, nes Dievo akivaizdoje būti būtybe yra nepalyginamai daugiau negu būti ieškančiam ar klystančiam, nusidėjusiam ar atgailaujančiam. Būties ir būtybės santykiyje kaip tik ir slypi mūsų minimas religijos kaip gelmės matmuo. O šiame matmenyje keroja šaknys ir religijos kaip kasdienybės religingumo pavidalu.

3. RELIGIJOS FILOSOFIJOS KLYSTKELIAI

Suvokę, kad religija yra Dievo ir žmogaus santykis, galime klausti toliau, kas yra religijos filosofija arba filosofinis šio santykio apmąstymas. Tai klausimas, kuris, kaip ir kiekvienas kitas, esti apsprendžiamas savo objekto ne tik materialiai, bet ir formaliai: nuo atsakymo, kas yra religija, priklauso ne tik tai, kad mes ją, o ne ką kitą, svarstome, bet ir tai, kaip mes ją svarstome, būtent *kaip*

santyki. Šia prasme religijos filosofijai graso tas pat pavojus kaip ir religijos sampratai: užuot apmaščius religiją kaip santykį, apmaštyti kiekvieną šio santykio polių skyrium. Tokiu atveju religijos filosofija ima žygiuoti dviem klystkeliais, atsidėdama arba tik Dievui, arba tik žmogui ir todėl religijos esmės ne tik neatskleisdama, bet ją dar net aptemdydama bei nustumdama į šalį. Nes kaip religijos nesudaro nei vienas tik Dievas, nei vienas tik žmogus, taip ir religijos filosofijos neišsemia nei vieno tik Dievo, nei vieno tik žmogaus svarstymai. Šiuodu klystkeliu vadiname: Dievo metafizika ir religijos fenomenologija.

a. Dievo metafizika

Jau esame minėję, kad Vakarų metafizika, pasiekusi tinkamą aukštį, savaime virsdavusi Dievo apmaštymu arba „filosofine teologija“ (Weischedelis). Kitaip sakant, Dievas Vakarų metafizikai tapdavęs šiosios objektu. Tai betgi gali reikšti du dalyku: 1) mąstymas peržengia būtybės plotmę ir pereina į būties matmenį, pereidamas tuo pačiu iš metafizikos į ontologiją (apie jų skirtumą kalbėsime truputį vėliau); 2) mąstymas žengia būtybių sąrangos laiptais aukštyn ir randa Dievą šios pakopos viršūnėje, pasilikdamas tačiau metafizikos rėmuose. Vakarų mąstymas yra vykęs ir tebevyksta šiuo antruoju būdu. Jis neperžengia metafizikos Dievo apmaštymo dėlei; priešingai, jis nutraukia Dievą į metafiziką ir kuria skirtiną filosofijos šaką, vadinamą įvairiais vardais: prigimtoji teologija, filosofinė teologija, o nuo Leibnizo laikų ir teodicėja. Tuo būdu Dievo metafizika atsistoja šalia gamtos metafizikos ir sielos metafizikos. Pasaulis, žmogus ir Dievas— štai Vakarų metafizikos skirtinų klausimų bendrasis laukas arba ana „metafizinė trejybė“ (K. Löwithas), kurios rėmuose, pasak M. Heideggerio, sukasi visa, kas metafiziškai mąstoma apie būtybę jos visumoje³². Ne visur ir ne visados ši trejybė buvo įgijusi aiškiai išvystytą pavidalą, tačiau visur ir visados ji yra buvusi gyva problema.

Kokiu betgi būdu yra galima įjungti Dievą į metafizikos rėmus, nesusprogdinus jų *tokiu* objektu? Kokios rūšies yra tasai mąstymas, jei jis, svarstydamas Dievą, susiklosto skirtina metafizikos dalimi *šalia* kitų dalių, nevirdamas visiškai kitokiu, kaip kad ir Dievas yra visišk-

kai kitoks — pasak Augustino: „Aliud est, longe aliud est” (Conf. XI, 6, 1)? Štai klausimas, kurį atsakius paaiškės Dievo metafizikos pobūdis ir jos skirtumas nuo religijos filosofijos.

Dievo metafizikos pradininkas yra *Aristotelis*. Remdamasis savo mąstymo prielaidomis, kad kiekvienas judėjimas turįs turėti judintoją, esantį šalia judančioje ir kad šių judintojų eilė negalinti eiti ligi begalybės, jis daro visiškai logišką išvadą, esą turįs būti pirmasis nejudąs judintojas (Met. XII: „proton kinoun akineton”), kurį tiek jis pats, tiek vėlesnieji jo aiškintojai bei sekėjai vadiną dievybe. Šitoks judintojas turįs *būti*, nes kitaip nebūtų pasaulyje jokio judėjimo, kuris juk esąs akivaizdus; tačiau šisai judintojas turįs būti *nejudąs*, nes priešingu atveju klaustume toliau, kas judina jį patį. Pirmasis tad judintojas buvo šalia bet kokio judėjimo, užtat įtaigojās kiekvieną judėjimą. „Kas yra judėjimo pradžia sieloje?” — klausia Aristotelis ir čia pat atsako: „Aišku, Dievas; kaip pasaulyje, taip ir joje” (Eth. Eud. 1248; A 20—29).

Tačiau kaip gali dievybė visa judinti, pati buvudama šalia bet kokio judėjimo? Atsakymą į tai Aristotelis randa medžiagos kaip grynos galimybės polinkyje pereiti į

formą kaip gryną tikrėnybę: tapsmas esąs formos siekimas. Visa stengiasi virsti forma. O kadangi anasai pirmasis judintojas esąs pati tikrėnybė be jokių galimybių, tai jis stovįs visų būtybių akivaizdoje kaip jų siekinys (telos) ir tikslo trauka judinąs šiąsias savęspi. Dievas judinąs pasaulį taip, kaip mus judinanti idėja: mes esame, sakysime, judinami gėrio, grožio, teisybės, kadangi visa tai mums patinka. Šitai judinąs visa ir pirmasis judintojas, kadangi jis, būdamas gryna forma, viskam patinkas, tapdamas visų siekiniu. Vaizdingai tariant, Dievas judina pasaulį ne jį stumdamas, bet jį traukdamas, tarsi būtų magnetas medžiagos pasaulyje ar mylimasis bei mylimoji dvasios pasaulyje. Platoniškoji eros galia, I. Dueringo pažiūra, esanti čia įausta į dievybės sampratą³³. Todėl Aristotelis ir galėjo pirmąjį judintoją vadinti protu bei gyvenimu, o vidurinių amžių mąstytojai teikti jam net asmens bruožų.

Tai betgi, kas šioje Dievo metafizikoje yra likę nepakankamai išmąstyta, yra Aristotelio mintis, esą *pirmasis judintojas neturįs jokio veiklaus santykio su pasauliu*: jis nei grindžias jo buvimo krikščioniškojo kūrėjo pras-

me, nei kildinaš jo sąrangos platoniškojo žiedėjo (demiurgo) prasme. Pasaulis, Aristotelio pažiūra, esąs amžinas ne tik kaip pirminė medžiaga (prote hylē), bet ir kaip regima tvarka su savais dėsniais bei pavidalais. Būtybės kilimas iš nebūties Aristoteliui yra neišmanomas ir nereikalingas, kadangi ir pati nebūtis jam esanti tik gryna atrauka (ens rationis), neturinti atitiktens anapus sąmonės. Dievas ir pasaulis stovį šalia vienas kito kaip du amžini pradmenys, tarp kurių esama tik tobulybės skirtumo: pasaulis tikrenybe tapęs, Dievas tikrenybė esąs. Tačiau ontologiškai, vadinasi, paties buvimo atžvilgiu šiedu pradmenys yra vienas nuo kito nepriklausomi: tarp jų nesą būties ir būtybės skirtumo arba anos, jau minėtos, ontologinės skirtybės, kadangi šios skirtybės Aristotelis nepažino, nepažindamas nė būtybės grindimo būtimi. Klausimas, kurį savo metu kėlė Leibnizas, „kodėl yra kas nors, o ne greičiau niekis“, ir kurį M. Heideggeris laiko „pagrindiniu metafizikos klausimu“³⁴, Aristotelio mąstyme vietos nerado. O kol ontologinė skirtybė tarp būties ir būtybės lieka neatskleista, tol Dievas ir pasaulis neišvengiamai buvoja toje pačioje plotmėje: juodu abu tada yra būtybės, nors ir skirtingos savo tobulybėmis. Tačiau tobulybių sancaupa, net ir pakelta į begalybės laipsnį, nieko, kaip jau sakyta, nekeičia ontologiškai, nes ji įtaigauja tik būtybės esmę, bet ne jos buvimą. Net ir be galo tobula būtybė buvoja vis dėlto kaip būtybė. Nuosekliai tad Aristotelio mąstymas tebevyko *būtybės plotmėje* ir todėl susiklostė metafizika kaip būtybės mokslu (epistēmē tou ontos hē on). Tai ir įgalino Aristotelį įjungti Dievą į metafizikos plotą. Aristoteliškoji Dievo metafizika yra baigiamoji būtybės apmąstymo išvada. Čia metafizika iš tikro savaime virsta filosofine teologija, vis tiek kokių vardu ją vadintume.

Pagrindiniai aristoteliškosios Dievo metafizikos bruožai yra pasilikę kiekvienoje vėlesnėje Dievo metafizikoje, ypač scholastinėje: „Dievo metafizika jai, kaip ir Aristoteliui, yra būtybės mokslo tęsinys“,—teigia filosofijos istorikas J. Hirschbergeris³⁵. Sakysime: kosmologiniai Dievo buvimo įrodymai (ex motu, ex ratione causae sufficientis, ex possibili et necessario) yra esmėje aristoteliški, nors ir papildyti Avicenos ir Maimonido mintimis. Nuostabiausia tačiau, kad scholastinėje Dievo metafizikoje yra pasilikęs ir Aristotelio teiginys, esą dievybė neturinti veiklaus santykio su pasauliu. Šį teiginį Tomas Ak-

vinietis net praplētē mokydamas, kad Dievas iš viso neturīs *tikrovinio* (realis) santykio su būtybėmis; tokį santykį turinčios tik būtybės su Dievu, bet ne Dievas su jomis: „Dievo santykiai su kūriniais nėra jame tikroviniai — non sunt realiter in ipso“ (S. c. gent II, 18). Ši mintis, nors ir sudarydama nepergalimų sunkenybių, yra išlikusi scholastiniame mąstyme ligi pat mūsų dienų: „Iš savęs esančioje Būtybėje (in Esse subsistenti), — rašo jėzuitas J. B. Lotzas, — nėra jokio pagrindo tikroviniam santykiui, todėl nėra nė paties santykio, nes iš savęs esanti Būtybė, jungdamasi su aprėžtomis būtybėmis, nekinta ir tuo būdu neturi jokio tikroviniam santykiui pagrindo. Savyje esanti Būtybė kiekvienam atžvilgiu ir tiesioginiu būdu (simpliciter) yra atsieti (ab-solutum)“³⁶. Kitaip tariant, Dievas pasaulio atžvilgiu yra be santykio³⁷. Kaip „atsietasis“ (absolvere = atsieti, atjungti, atišti) „jis buvo visiškai tik sau pačiam ir nieku būdu ne kitam, todėl nėra nė nukreiptas į ką nors kita (ad aliud ordinatur)“³⁸.

Ši mintis, tokia nuosekli Aristotelio mąstyme, nes čia Dievas pasaulio buvimo negrindžia ir jo tvarkos nekildina, yra visiškai svetimas kūnas scholastikai, kuri į savą Dievo metafiziką yra įėmusi M. Maimonido teiginį, esą kūrimas iš nebūties yra ne tik apreiškimo tiesa, bet ir prigimtojo proto išvada iš būtybės sklaidos. Tai reiškia: scholastinei Dievo metafizikai Dievas yra ir būtybės grindėjas jos buvime, o ne tik jos judintojas kaip siekinys. Tuo tarpu buvimo grindimas, būdamas kūrimas iš nebūties ir todėl nesiliaujantis Dievo veiksmas, susieja Dievą su kūriniais kuo labiausiai tikroviškai: nėra ir negali būti tikroviškesnės ir ankštesnės sąsajos, kaip teikti kam nors buvimą arba daryti, kad kas nors būtų. Jeigu tad Dievas yra pasaulio kūrėjas jo buvime, tai kaip jis galėtų neturėti tikrovinio santykio su tuo, ką jis pats iš nebūties pašaukia ir buvime laiko? Neturint kūrėjui tikrovinio santykio su savo kūriniais, ir pats kūrimas virstų netikroviniu, vadinasi, nesantčiu už mūsų sąmonės. Jeigu kuriamasis santykis yra tik „ens rationis“, tuomet „ens rationis“ yra ir pats kūrimas. Tuomet ir kūrinys nėra savarankiška tikrovinė būtybė, o tik Dievo santykio su savimi pačiu apraiška. Dievo santykio su pasauliu paneigimas, išmąstytas ligi galo, neišvengiamai veda į plotiniškąją emanaciją. Visa tai svarstysime vėliau išsamiai. Šioje vietoje norime tik parodyti, kad teiginiai „Dievas neturi tikrovinio santykio su pasauliu“ ir „Dievas kuria pasaulį iš nebūties“

prieštarauja vienas kitam ir todėl negali būti suvesti vienybėn toje pačioje mąstymo sistemoje. Štai kodėl scholastinėje Dievo metafizikoje juodu ir stovi visiškai skyrimum ir padaro šią metafiziką suskilusią savo pagrinduose.

Dievo metafizika, kaip matome, apmąsto Dievą savyje arba atsietai — net ir tuo atveju, kai jis suvokiamas kaip pasaulio kūrėjas. Tiesa, jau nuo Aristotelio laikų metafizika priskiria Dievui eilę mūsosios plotmės savybių, kaip tiesa, gėris, grožis, meilė, galybė, protas, valia, laisvė ir t.t. Tačiau visos šios savybės yra ir gali būti Dievui teikiamos tik analogiškai. Tuo tarpu analogija įgyja prasmę tik tada, kai tai, kam ji taikoma, tam tikru būdu buvoja mūsų plotmėje: kas mūsų plotmės nepaliečia, to nėra analogija nepaliečia. Kitaip sakant, kalbėti apie Dievą analogiškai galima tik tada, kai jis yra *santykiyje* su žmogumi, iš kurio plotmės juk visos analogijos ir yra imamos. Be santykio su žmogumi Dievas būtų svarstomas tik kaip grynai transcendentus ir todėl visiškai nesuvokiamas, nes transcendencija ir reiškia bet kokio suvokimo nei būvimo peržengimą. Žmogus niekaip — net nė mąstymu — negali pakilti Dievo plotmėn ir svarstyti Dievą iš jojo pusės. Žmogus gali apmąstyti Dievą tik iš savo pusės, vadinasi, tik tokiu atveju, kai Dievas nusileidžia žmogaus plotmėn, sueidamas su juo į santykį ir kaip tik šiame santykiuje randamas. Tai reiškia: *pažinias gali būti liktai religijos Dievas*. Metafizikos Dievas kaip gryna atotrauka greičiau išreiškia paties žmogaus negu Dievo būseną. Visos analogijos apie Dievą transcendencijoje nieko nepasako, nes visos jos Dievo, nesančio santykiuje, nepaliečia ir negali paliesti. Dievo metafizika yra nesėkmė ne tik istoriškai, bet ir esmiškai. Neapmąstydamą Dievo ryšium su žmogumi, ji jo neatskleidžia nė kaip tikrovinio bei gyvojo.

Šia prasme M. Heideggeris teisingai pastebi: „Tokiam Dievui žmogus negali nei melstis, nei aukoti. Prieš Causa sui žmogus negali nei nusizeminęs pulti ant kelių, nei tokio Dievo akivaizdoje groti bei šokti“³⁹. Tiesa, Tomas Akviniėtis mėgino kiekvieną metafizikos prieitą pradmenį — pirmąjį judintoją, pirmąją priežastį, būtybę iš savęs, būtina būtybę — tapatinti su Dievu, nuolatos pastebėdamas, esą kiekvieną iš šių pradmenų visi suvokia, nusaką ir žymi *kaip Dievą*: „Hoc omnes intelligunt Deum <...>, omnes Deum nominant <...>, omnes dicunt Deum“ (plg. S. Th. I, 2). Nepaisant tačiau šių pastangų, liko

neatsakytas klausimas, kuo gi grindžiamas šisai šuolis nuo atitrauktinių pradmenų į gyvąjį Dievą, kuriam meldžiamės, aukojame, grojame ir šokame? Kokiu būdu žmogus galėtų sueiti į tokią santykį su anais pradmenimis, jog tarp jų ir Dievo jis galėtų be niekur nieko dėti lygybės ženklą? Kas yra anie pradmenys *man*, jei jie yra *mano* Dievas, kadangi religijos Dievas ir tegali būti „mano Viešpats ir mano Dievas“ (*Jn 20, 28*)? Šio klausimo Dievo metafizika neatsakė ir todėl minėto šuolio logiškai nepateisino bei nepagrindė. Jei Tomas Akviniėtis ir būtų teisus tvirtindamas, esą pirmąjį judintoją visi *vadina* Dievu, tai tas anaip tol dar nereikštų, kad jis ir yra Dievas. Tai tinka visiems metafizikos pradmenims, kurių ji pasiekia sklaidydama visatą. Kol metafizikos Dievas lieka esmiškai nesuistietas su žmogumi, tol jis lieka anapus žmogiškojo buvimo ir tuo pačiu anapus religijos.

Čia tad ir glūdi priežastis, kodėl nuo B. Pascalio laikų vis aštriau imama skirti religijos Dievą nuo metafizikos Dievo. „Abraomo, Jokūbo, Izaoko Dievas, bet ne filosofų ir mokytojų Dievas“, — šis įrašas Pascalio „Memorial'e“ (1654) yra virtęs gaire pastarajam mąstymui Dievo atžvilgiu. Tai mąstymas, pradėtas Augustino, ejęs per Bonaventūrą, Malebranche ir Pascalį, o Kierkegaard'o, Newmano ir Schelerio mintimi pasiekęs ir mūsų dienas. Jis yra buvęs ir religijos filosofijos šaltinis, nes, kaip teisingai sako M. Scheleris, „kol buvo atsidedama skirtinai metafizikos šakai, kurios tiesioginis objektas yra Dievo esmė bei buvimas, tol apie religijos filosofiją nebuvo nė kalbos“⁴⁰. Dievo metafizika yra kliūtis religijos filosofijai ta prasme, kad ji neįstengia suvesti Dievo į santykį su žmogumi ir tuo nutiesti pagrindus apmąstyti šio santykio esmei bei jo apraiškoms.

b. *Religijos fenomenologija*

Tą patį — tik atvirkštiniu būdu — užtinkame ir pastangose kurti religijos filosofiją, sklaidant konkrečias religijų apraiškas tiek istorijoje, tiek asmeniniame žmogaus gyvenime. Eidama šiuo keliu, religijos filosofija, sakoma, esanti „reikalinga nefilosofinių mokslų, visų pirma religijų istorijos ir religijos psichologijos, į kurias atsirėmusi ji mėgina kelti aikštėn tai, kas savita religiniam pergyvenimui bei veikimui“⁴¹. Šiais žodžiais yra tiksliai nusakomas vad. fenomenologinio metodo taikymas religi-

jos sričiai, būtent: nuo apraiškų (phainoinena) sklaidos eiti prie esmės sampratos; metodo, kuris, pasivadinęs „religijos fenomenologija“, nustūmė pastaruoju metu Dievo metafiziką visiškai į šalį, pats užimdamas religijos apmąstymo vidurkį. Religijos fenomenologija yra atoveika svarstymui Dievo, kaip jis yra savyje. Bet ar iš tikro ji pajėgia atskleisti Dievo ir žmogaus atoveiksminių santykių?

Fenomenologijos pradininkas yra *Edmundas Husserlis* (1859–1936). Buvęs matematikas, vėliau perėjęs į filosofiją, jis pastebėjo, kad tarp grynosios matematikos ir formaliosios logikos esama vidinio giminingumo: abi šios žmogaus mąstymo sritys augančios savo pačių dėsningumu. Ar tad nebūtų galima šitokio dėsningumo rasti ir kituose moksluose, tarp jų ir filosofijoje? Nepaisant viršinių laimėjimų, mokslai, Husserlio nuomone, gyvena vidinę krizę ta prasme, kad jie neapmąstą savų prielaidų ir todėl nesukuria tvirtų pagrindų, ant kurių jie nepajudinamai rymotų; jie didžiuojasi tik savo duomenimis, virsdami tuo būdu pozityvistiniais ir net pragmatistiniais, kadangi nesirūpina kritiškai persvarstyti prielaidų, iš kurių jie anuos duomenis laimi. Užtat filosofijos uždavinys, pasak Husserlio, ir būtų perkratinėti mokslų, pagrindus, išaiškinti esmines jų sąvokas ir tuo būdu padaryti mokslus tikrais mokslais, o ne tik priemonėmis technikai. Nuosekliai tad filosofija šiuo atžvilgiu virsta pažinimo kritika, „tiksliau sakant, gamtinio pažinimo kritika visų gamtos mokslų atveju; ji įgalina mus gamtos mokslų duomenis interpretuoti būtybės atžvilgiu teisingai ir galutinai“⁴².

Tai įvykdyti filosofija galinti betgi tik tada, kai ji susikurianti tinkamą šiam kritiniam uždaviniui metodą, kurio ligi šiol ji vis dar nesanti radusi; griežtai mokslinį metodą, vadinasi, galimą patikrinti bei pakartoti, kuriame nebūtų jokios maštančiojo sauvalės ir kurio duomenys jungtųsi su praėjusiomis mąstytojų kartomis bei tiestų ranką būsimosioms, tuo laiduodamos filosofijai pažangą kaip ir visoms kitoms žmogiškojo pažinimo sritims. Husserlis manėsi tokį metodą radęs: „Fenomenologija reiškia mokslą arba visų mokslinių sričių sąsają; fenomenologija reiškia tačiau kartu ir net visų pirma metodą bei mąstyseną; tai skirtingai filosofinė laikysena ir skirtingai filosofinis metodas“ (p. 23).

Kaip šis metodas esti naudojamas? — Visų pirma čia klausama daikto pavadinimo reikšmės. Sakysime: gamtos mokslai vartoja tokius žodžius, kaip „medžiaga“,

„energija“, „erdvė“, „laikas“; istorijos mokslai kalba apie „asmenis“, „tautas“, „valstybes“, „žmoniją“. Tačiau nei gamtos, nei istorijos mokslai nenagrinėja, ką gi galų gale reiškia žodžiai „medžiaga“, „energija“, „erdvė“, „laikas“, „asmuo“, „tauta“, „valstybė“. Užtat šios galutinės bei tikrosios žodžio prasmės ir imasi ieškoti fenomenologija. Ji skverbiasi pro kalbinių reikšmių įvairybę, kol randa esminę reikšmę, nusakančią patį daiktą. Tai nėra lingvistinis tyrinėjimas; tai „grynoji gramatika“, kaip šį veiksma vadiną pats Husserlis (p. 19). Šios „gramatikos“ tikslas yra ne pats vardas, bet juo žymimas dalykas. Todėl fenomenologija ir atsikreipia į dalyką, tačiau į dalyką ne kaip į mūsų patyrimo ar pergyvenimo objektą, bet kaip į esmę arba idėją, buvojančią tiek kiekviename atskirame dalyke, tiek anapus jo ir nepriklausomai nuo jo: net ir visai pasaulio masei dingus, traukos dėsnis, pasak Husserlio, nedingtu. Tuo būdu atsikreipimas į dalyką virstu fenomenologijoje *esmės išvalga* (Wesensschau). „Fenomenologija veikia išvelgdama ir nušviesdama, prasmę apspręsdama ir ją atskirdama. Ji palygina, skirsto, jungia, suveda į santykį, skaldo į dalis, atjungia momentus. Tačiau visa tai ji daro gryna išvalga (in reinem Schauen)“ (p. 58). Fenomenologija nėra pojūtinis stebėjimas ar tyrinėjimas, bet grynai dvasinis veiksmas, todėl Husserlio ji ir buvo laikoma „išskirtine filosofijos nuosavybe“ (t. p.). Pažinti ką nors filosofiskai iš tikro reiškia tai pažinti fenomenologiškai. Tarp fenomenologijos ir filosofijos Husserlis dėjo lygybės ženklą, kaip kad jis jį dėjo tarp fenomenologijos ir mokslų.

Savaime suprantama, kad fenomenologija stipriai įtaigavo ir religijos filosofiją, nes ir šioje srityje, kaip ir kitur, vyravo maišėtis. G. Niemeyeris, kalbėdamas apie religijos filosofijos metodus bei klausimus, pastebi, esą „vargu ar kurioje kitoje mokslo srityje esama tokio metodinio įvairumo bei skirtingumo, klausimus keliant bei juos sprendžiant, kaip religijos filosofijoje“⁴³. Tai patvirtina ir nuostabiai greitas religijos mokslų išsivystymas: vieno šimtmečio eigoje dygte pridėjo įstaigų, mokymo katedrų, veikalų, organizacijų, atsidėjusių religijai tyrinėti įvairių įvairiausiai atžvilgiais. Juo labiau pasaulyje plito ateizmas, juo aistringiau religija virto mokslinio tyrimo objektu. Tai buvo aiškus ženklas, kad religinė žmogaus sąmonė gyvena gilią krizę, nes kol religija nėra abejojama, tol ji nėra nė tyrinėjama. Suklestėjęs jos tyrimas

ir sykiu plintą jos pagrindų neigimas sąlygoja vienas kitą ir yra pati būdingiausia mūsų istorijos apraiška. Religijos fenomenologija savaime įsijungia į šį bendrą religijos tyrimo sąjūdį, mėgindama esmės išvalga kelti aikštėn tikrąją religijos prigimtį.

To ji tikisi pasieksianti, pasak F. Heilerio, trimis keliais: 1) apžvalgos keliu, 2) skerspjuvio keliu ir 3) gelmės keliu. Pirmoji galimybė „prasiskverbti ligi religijos esmės“ yra „apžvelgti atskiras religijas geografiškai istoriniu požiūriu“ ir mėginti išlukštenti iš jų tai, kas joms yra bendra. „Šis kelias veda labiau į plotį negu į gylį. Jis atskleidžia istorines sąsajas, atskirų religijų išsivystymą ir vienos religijos priklausomybę nuo kitos. Jis parodo religijų sistemas, kaip jos buvo šalia viena kitos ir kuo jos skiriasi viena nuo kitos. Bet jis neleidžia aiškiau pažinti visuotinio joms bendrumo arba religijos esmės“⁴⁴.— Antrasis kelias „yra skerspjuvio kelias: čia esti ryškinaimi įvairūs religijos pavidalai“, būtent: a) pagal sociologinį pobūdį — „giminės, tautos, valstybės, žmonijos religija; tradiciškai bažnytinė ir kūrybiškai individualinė religija“; b) pagal Dievo sampratą — „burtininkiškoji, polidemoništinė, animistinė, politeistinė, monoteistinė, panteistinė arba monistinė religija“; c) pagal gyvenimo pajautimą — „pasaulį teigiančioji, pasaulį neigiančioji, pasaulį valdančioji religija“; d) pagal psichologinį pobūdį — „šiapusinė ir anapusinė, pojūtinė ir dvasinė, estetinė, protinė, socialinė, dorinė ir mistinė religija“ (p. 19).— Trečiasis kelias yra skverbimasis gelmėn ratų būdu. „Čia žmonijos religija yra imama kaip visuma; žemesnioji ir aukštesnioji religija stebima ryšium viena su kita. Kiekviena apraiška yra atsekama nuo pačių paprasčiausių ligi pačių dvasingiausių lyčių. Nuo viršinių reiškinų stengiamasi eiti į vidų iki pergyvenimų ir galop ligi mąstomojo objekto“ (t. p.). Trys ratai esti čia peržengiami: „pojūtinis pasaulis“ arba „institucinis religijos pradai; minčių pasaulis arba protinis pradai; galop psichinio pergyvenimo pasaulis“ arba „mistinis religijos pradai“ (t. p.). Visų šių ratų vidurkyje, juos peržengus, randamas „religijos objektas“ arba „dieviškoji tikrovė“ (t. p.). Šių pastangų išdava esąs atskleidimas „tobuliausios religijos“, kurioje „yra sujungti instituciškai kultinis, protinis ir mistinis pradai ir kurioje aprėžta būtybė yra pasiekusi kuo didžiausią artumą neribotai. Paslapčiai“ (p. 21). Trumpai tariant, religinis reiškinys istorijoje yra feno-

menologijos išeities taškas ir ateities gairė. Ne kiekvienas iš minėtų trijų kelių yra vienodai vaisingas: tai pripažįsta ir religijos fenomenologai. Tačiau kiekvienas siekia to paties, būtent: išžvelgti religijos esmę, sklaidant religinį reiškini.

Kaip šių kelių aprašymas rodo, fenomenologija atsideda religijai tik tiek, kiek ji yra žmogiškoji apraiška. Nes ar mes religiją apžvelgsime geografiškai bei istoriškai, ar apibūdinsime bei surūšiuosime jos pavidalus, ar galop žiūrėsime į jų gausą kaip vienybę ir atseksime šios vienybės išsiskleidimą, visur čia turėsime reikalo tik su žmogumi bei jo veikla. Dievas kaip religinių apraiškų pagrindas ir dalyvis pradingsta iš mūsų akiračio neišvengiamai, nes fenomenologija pradeda juk reiškinium. Dievas tačiau nėra reiškinys, kuris leistųsi sklaidomas bei gvaldomas. Todėl mes ir teigiame, kad fenomenologija nėra pajėgi pasiekti religijos esmės kaip Dievo ir žmogaus santykio, kadangi ji pačia savo prigimtimi yra priversta išjungti Dievą iš savo išvalgų ploto. Išjungus gi Dievą, religija lieka grynas žmogiškas padaras. Be abejo, mes galime šį padarą aprašinėti bei tyrinėti. Tačiau kadangi jis savo esme yra dvipolis santykis ir buvoja tik šių dviejų polių nešamas, tai santykinio jo pobūdžio nepaisymas savaime jį iškreipia ir tuo pačiu užtveria fenomenologijai kelią į tikrąją jo prigimtį. Iškreiptas reiškinys juk negali būti kelias esmės išvalgai; iškreiptas reiškinys rodo ir iškreiptą esmę. Kaip Dievo metafizika nieko nepasako apie žmogų religijoje, kadangi ji susitelkia tik aplink Dievą, taip religijos fenomenologija nieko nepasako apie Dievą, kadangi ji susitelkia tik aplinkui žmogų. O religijos nėra nei be Dievo, nei be žmogaus. Mes neturime nei tik dieviškųjų apraiškų, kurias galėtume suvokti, atsiėję jas nuo žmogaus, nei tik žmogiškųjų apraiškų, kurias galėtume vadinti religinėmis, atsiėję jas nuo Dievo. Užtat religijos fenomenologija yra toks pat religijos filosofijos klystkelis kaip - ir Dievo metafizika: kiekviena iš jų palieka užu savo apmąstymo sienų *antrąjį* religijos kaip santykio polių. Tai turininis religijos filosofijos trūkumas, kuris visą šį metodą galų gale padaro nevaisingą.

Tačiau religijos fenomenologijoje slypi dar ir loginė yda, kuria serga Husserlio pastanga, būtent: galinis šio metodo taškas buvoja jau pradiniam taške; esmės išvalga čia nėra išvada, o prielaidinė išeitis; esmę, kurią siekiama pažinti, jau naudojama kaip mastą apspręsti pa-

čiam reiškiniui; pradžia ir pabaiga čia yra viena ir ta pati. Tokį gi mąstomąjį vyksmą, kurio pabaiga glūdi jo pradžioje, vadiname *ratilu* (circulus). Ir štai fenomenologija pasirodo esanti ištisas didžiulis ratilas. Religijos fenomenologijoje šis ratilas išeina aikštėn ypač akivaizdžiai. Religijos fenomenologija imasi, kaip sakyta, sklaidyti religinį reiškinį: tai esąs jos išėities taškas ir eities gairė. Iš tikro betgi yra kaip tik atvirkščiai: ne religinis reiškinys įgalina religijos esmės išvalgą, bet jau turima — tokia ar kitokia — religijos samprata įgalina tyrinėtoją tam tikrą reiškinį suvokti *kaip religinį*. Šią loginę ydą gražiai atskleidžia magijos pavyzdys.

Ar magija yra *religinis* reiškinys? — Atsakyti į šį klausimą yra įmanoma tik tada, kai visų pirma žinome, kas yra religija. Jei religijos esmę regėsime gamtos išieilinėme, tai magija bus aiškus religinis reiškinys ir išiglaus į religijos plotą, nes maginiais veiksmais žmogus prabyla į gamtą kaip į protingą būtybę. Žodis čia yra tarpininkas tarp mago ir gamtos, todėl aiškiai rodo, kad gamta magijoje yra pergyvenama asmens prasme, nes tik asmuo gali būti prakalbintas. Štai kodėl 19 šimtmečio religijos mokslininkai magiją ir laikė tikru religiniu reiškiniu: animistinė religijos samprata, vyravusi anuo metu, to būtinai reikalavo. Jeigu tačiau religiją suprasime kaip garbinamąjį žmogaus nusilenkimą absoliutinei Galybei arba Būčiai, tai magija anaipol nebus religinis reiškinys, kadangi magijoje aiškiai išeina aikštėn žmogaus noras gamtą apvaldyti. Mago žodis yra ne garbinamasis, bet kerimasis: magas mėgina gamtą užkerėti, kad ji jam pasiduotų gydymą ligą, silpnindama priešą, teikdama vaisingumo moteriai ir dirvai. Tai, ko aukštesnės kultūros žmogus siekia mokslo bei technikos priemonėmis, pirminis žmogus bando pasiekti kerimuoju žodžiu. Skiriasi keliai, bet ne norai ir tikslai: palenkti gamtą žmogaus tarnybai. Dėl šios priežasties dauguma dabartinių religijos mokslininkų — tarp jų ir sovietiniai — laiko magiją greičiau techniniu negu religiniu reiškiniu: magijoje jie regi mokslo užuomazgą.

Kas čia pasakyta apie magiją, tinka kiekvienam kitam reiškiniui, norint sužinoti, ar jis yra religinis. Ar malda, sakysime, yra religinis reiškinys, jei ji atliekama kaip priemonė susitelkt prieš darbą, kaip tai šiandien siūlo įmonių psichologai? Ar pasninkas yra religinis reiškinys, jei jo laikomasi norint pagydyti skrandžio žaizdas? Ar

išpažintis yra religinis reiškiny, jei ji atliekama norint pašalinti neurozes savistaba bei savisklaida? Nėra jokios abejonės, kad į visus šiuos klausimus atsakysime neigiamai. Tačiau kodėl? Kuo gi grįsime mūsų „ne“, jei ne tuo, kad jau žinome, kas yra religinis reiškiny, ir kad minėtuose pavyzdžiuose jo kaip tik pasigendame? Tai eiškia: *reiskiny yra religinis, jeigu jis turi religijos esmę*. Šiosios neradę, tą ar kitą reiškinį ir neigiame kaip religinį. Kitaip tariant, ne religijos esmę randame sklaidydami religinius reiškinius, bet reiškinius išmatuojame religijos esme. Ieškoti religijos esmės religiniame reiškinyje yra loginė yda, vadinama „idem per idem — tas pat tuo pačiu“. Tai lygu žmogaus esmės ieškoti žmoguje. Kurgi kitur ji galėtų būti, jei ne žmoguje? Tačiau iš kur žinotume, kad šisai stačiomis vaikščiojās gyvūnas, yra žmogus, jei žmogaus esmės iš tikro eitume ieškotų, o ne ją jau turėtume ir taikytume kaip mastą apspręsti, kuris gi iš gyvūnų yra žmogus, o kuris ne? Jeigu, pavyzdžiui, F. Heileris teigia, kad „magija yra profaninė“, kadangi jos „objektas niekad nėra šventenybė“, kad magija pasižyminti „visiška pagarbos stoka“ ir kad todėl ji nesanti religinis reiškinys⁴⁵, — tai ši išvada yra galima tik tuo atveju, kai jau iš pat pradžios žinome, kas yra šventenybė. Ne magiją sklaidydami šventenybę randame ar jos nerandame, o turėdami šventenybės bent nuovoką, sklaidome magiją ir šventenybės joje nerandame, todėl magiją ir vadiname profaninė.

Tuo būdu religijos fenomenologija patenka į keblią padėtį: ji ieško reiškiniuose to, ką ji iš tikro jau turi ir kuo ji savuose ieškojimuose bei savose išvalgose vadovaujasi. Štai kodėl ši metodą mes ir vadiname ratilu ir štai kodėl šis metodas jokių ypatingų išvalgų į religijos esmę neteikia. Be abejo, fenomenologija turi nemaža nuopelnų, religinius reiškinius aprašinėdama bei sistemindama. Tačiau religijos esmės kaip Dievo ir žmogaus santykio ji nepasiekia ir todėl religijos filosofijos atstoti negali. Religijos fenomenologija, kiek ji atsideda religiniam reiškiniui tirti, yra greičiau religijos mokslas, o ne religijos filosofija.

4. RELIGIJOS FILOSOFIJOS POBŪDIS

Tikroji religijos filosofijos plotinė, kaip matome, lieka nepaliesta nei Dievo metafizikos, nei religijos fenomenologijos. Tai savarankiška plotmė, kurią religijos filosofija savarankiškai ir apmąsto. Tačiau kas yra šis apmąstymas pats savyje? Kokį pobūdį jis įgyja bendrame filosofavimo plote? Kaip svarsto religijos filosofija savą objektą arba aną Dievo ir žmogaus atoveiksmį?

a. Metafizika ir ontologija

Jau esame sakę, kad bet kurios filosofinės šakos pobūdį apsprendžia jos objektas, religijos filosofijos atveju — religija. Nūn, kas yra religija, jau žinome, būtent pažintas ir pripažintas santykis tarp Dievo kaip būties ir žmogaus kaip būtybės. Šis santykis, kaip minėta, yra ontologinis, nes tai santykis tarp būties ir būtybės. Jeigu tad religijos esmė apsprendžia religijos filosofijos pobūdį ir jeigu pati religija yra ontologinio pobūdžio, tai tuo pačiu ji padaro, kad ir toji filosofijos šaka, kuri religiją apmąsto, įgyja ontologinį pobūdį. Trumpai tariant, *religijos filosofija pačia savo prigimtimi yra ontologija*. Šis

pavadinimas betgi reikalauja dar kiek paaiškinamas bei patikslinamas.

Ontologijos vardas filosofijos istorijoje yra palyginti gana jaunas. Tai J. Claubergo (1622—1665) darinys, savo reikšme tiksliai nusakąs tai, ką Aristotelis vadino „pirminė filosofija“ (prōtē philosophia), skirdamas ją nuo „antrinės filosofijos“ (deutera philosophia), kurią jam sudarė fizika (physikē philosophia). „Pirminė filosofija“ apmąstė bendrąsias sąvokas bei kategorijas būtybės kaip tokios, vadinasi, tai, kas tinka visam, kas yra. Vėliau Boecijus (470—525) Aristotelio „pirminę filosofiją“ pavadino „metafizika“, kadangi jos svarstomas objektas buvo anapus arba viršum fizinės regimybės (meta ta physika). Tuo būdu bendrieji būtybės kaip tokios klausimai buvo apjungti metafizikos vardu ir šimtmečius svarstomi šio vardo priedangoje. Kadangi tačiau „būtybė“ graikiškai vadinasi „to on“, tai Claubergas buvo visiškai teisus, senąjį terminą „metafizika“ pakeisdamas naujadaru „ontologija“, kuris žymiai tiksliau nusako Aristotelio „pirminės filosofijos“ pobūdį: „metafizika“ tik formaliai nurodo, kad jos objektas buvija nebe fizinėje plotmėje arba turi

kitą matmenį; tuo tarpu „ontologija“ jau aiškiai nusako, kas jos objektas iš tikro yra, būtent būtybė kaip būtybė. Tačiau apimties arba turinio atžvilgiu abu pavadinimai yra visiškai tapatūs. Aristotelio „pirminė filosofija“, Boecijaus „metafizika“ ir Claubergo „ontologija“ yra vienas ir tas pats apmąstymas būtybės kaip tokios.

Šia prasme, vadinasi, įprastine metafizikos prasme, religijos filosofija nėra ir negali būti ontologija, kadangi Dievas, kaip anksčiau svarstyta, nėra būtybė ir tuo pačiu negali būti metafizikos objektas. Dievo metafizika, nors ir trukusi ilgus amžius, yra graikiškoji atgyvena, prieštaringa pati savyje, nes kilusi iš Dievo ir pasaulio kaip dviejų lygiagrečiai amžinų pradmenų sampratos. Kadangi šitokia lygiagretė yra negalima, tuo pačiu yra negalima nė Dievo metafizika kaip skirtinas bendrosios metafizikos atvejis. Tačiau net ir formaliai svarstant nėra įmanoma Dievo patalpinti metafizikos rėmuose. Nuo Aristotelio laikų „pirminė filosofija“ arba „metafizika“, arba „ontologija“ svarsto bendrąsias sąvokas bei kategorijas būtybės kaip būtybės. Dievas betgi neįeina į jokią sąvoką ir į jokią kategoriją: „non est in genere“ (Tomas Akvinietis). Yra tiesiog loginis nesusipratimas kalbėti apie „Dievo, sąvoką“, nes Dievas, būdamas vienas vienintelis, negali turėti sąvokos kaip atotraukos: nuo ko gi ir ką gi atitraukę galėtume tokią sąvoką susikurti? Tai būtų įmanoma tik politeizmo atveju. Tačiau politeizmas yra loginė nesąmonė, tuo pačiu ir ontologinė negalimybė. Monoteizmo gi atveju „Dievas“ reiškia ne sąvoką, o *vardą*, būtent tikrinį vardą, kuriuo yra pavadinamas anas Vienintelis. Neturėdamas bendrinės giminės, Dievas negali būti apibrėžtas; jis gali būti tik pavadinintas. Tai primename čia todėl, kad būtų aiškiau, kodėl Dievas jokiu atveju — nei materialiai, nei formaliai — negali būti metafizikos objektas. O jeigu Dievas negali būti metafizikos svarstomas, tai religijos filosofija savaime negali būti ontologija Claubergo arba senąja metafizikos prasme.

Tačiau mūsų laikais žodis „ontologija“ įgijo naują reikšmę, būtent M. Heideggerio pastangomis kurti vad. „fundamentinę ontologiją“ (Fundamentalontologie). Mat šalia sąvokos „būtybė“ (ens, on) Vakarų mąstyme visą laiką yra slėpėjusi ir sąvoka „būtis“ (esse). Tai regėti, pavyzdžiui, kad ir tokiame mūsų dienų sakinyje: „In quantum ergo alicui enti esse competit, intantum ei etiam unitas competit — taigi kiek kuriai būtybei (enti) pri-

tinka būtis (esse), tiek jai pritinka ir vienybė"⁴⁶. Šimtmečius betgi sąvoka „būtis“ buvo suprantama kaip transcendentalinė, vadinasi, peržengianti visas būtybės savybes ir visa apibendrinanti. Būdama bendriausia, ji, sakoma, glūdinanti visų kitų sąvokų pagrinde ir esanti pirmoji pažinime. Būdama visuotiniausia, ji savo apimtimi esanti plačiausia, savo turiniu betgi tuščiausia, nes nusakanti gryną buvimą, neteikdama jam jokio požymio. Šią bendriausią bei visuotiniausią sąvoką ir nagrinėja metafizika bendrojoje savo dalyje. Ir štai ryšium su šitokia būties samprata M. Heideggeris kelia didžios svarbos klausimą: „Ar būties kaip bendriausios sąvokos taikymas (Ansetzung) atitinka būties esmę <...>; ar būtis galioja tik-tai kaip bendriausia sąvoka <...>, o gal būtis yra visiškai kitos esmės?“⁴⁷ M. Heideggeris neneigia, kad Vakarų mąstymas suprato būtį kaip bendriausią sąvoką ir ją savo istorijoje nuolat svarstė. Jis tik klausia, ar šitoks būties kaip bendriausios sąvokos svarstymas iš tikro yra galutinis mąstymu pasiekiamas dalykas. Kitaip tariant, ar būtis iš tikro išsisemia kaip transcendentalinė sąvoka?

M. Heideggerio atsakymas yra neigiamas: būtis negali būti tik-tai transcendentalinė sąvoka arba grynai loginis būtybės apibendrinimas; ji esanti ir transcendentinis būtybės pagrindas, būtent *pagrindas apskritai*, kuris at-sako į patį pradinį filosofijos klausimą, kodėl yra šis tas, o ne niekis,— todėl, kad būtis grindžia būtybę josios buvime ir tuo padaro, kad šis tas yra. Šia prasme, vadinasi, pagrindo apskritai prasme, Vakarų mąstymas, Heideggerio įsitikinimu, būties nesvarstęs; šia prasme būtį svarstę tik mąstytojai, gyvenę prieš Sokratą. O jau nuo Sokrato būtis įgijusi bendriausios sąvokos prasmę, ding-dama iš Vakarų mąstymo kaip būtybės buvimo pagrindas. Čia tad ir glūdi M. Heideggerio priekaištas Vakarų filosofijai, esą ji pamiršusi būtį⁴⁸. Sava būties kaip transcen-dentalinės sąvokos samprata ji pridengusi būtį kaip pagrindą. Dabar betgi jau laikas grįžti į pradžią ir atskleisti būtį, mąstant ją ne kaip bendriausią sąvoką, o kaip tai, kas padaro, kad yra šis tas, o ne niekis; atėjęs laikas apmąstyti patį buvimo pagrindą.

Ši būties kaip buvimo pagrindo apmąstymą M. Heideggeris ir vadina „ontologija“ apskritai arba „fundamente ontologija“. Pamiršę būtį pagrindo prasme, Vakarai ėmėsi metafizikos, vadinasi, būtybės svarstymo. Norint tačiau atskleisti būtį kaip pagrindą, reikia imtis ontolo-

gijos — taip lygiai skirtingos nuo metafizikos, kaip būtis yra skirtinga nuo būtybės. Reikia „klausti būties esmės“ ir pačią „būtį prabildinti“⁴⁹, kad ji pasakytų, ar ji esanti „grynas žodis, o jos reikšmė — tik dūmelis (Dunst), ar žodžiu „būtis“ išreikštas dalykas slepia savyje Vakarų likimą“ (p. 32)⁵⁰. Pats M. Heideggeris šitokios ontologijos plačiau neišvystė; jis norėjo atsisakyti net paties „ontologijos“ vardo, kadangi, kaip nusiskundė, „įvairūs mokyklinės filosofijos mokytieji primygtinai jį atmetė“ (p. 31): jie pripažino ontologiją „tiktai, tradicine prasme“ (t. p.), vadinasi, metafizikos kaip būtybės svarstymo prasme; tačiau jie nesuprato ontologijos kaip buvimo pagrindo arba būties svarstymo.

b. Religijos filosofija kaip ontologija

Šia tad naująja arba, tiksliau sakant, M. Heideggerio atnaujintąja prasme religijos filosofija ir yra ontologija. Religijos filosofija nėra metafizika, nes Dievas nėra būtybė. Religijos filosofija gali būti tik ontologija kaip svarstymas būties pagrindo apskritai, nes jeigu būtų svarstome ne bendriausios sąvokos, o pagrindo apskritai prasme, tai turime būti nuoseklūs ir būti tapatinti su Dievu. Nes kas kalba apie būtį ne Dievo prasme, tas kalba arba apie būtybę, arba apie transcendentalinę sąvoką. Kalbėdamas apie būtį būtybės prasme, mąstymas sujaukia pagrindą su pagrįstuoju ir tuo pačiu terminu vadina du į vienas kitą nesuvedamu dalyku. Kalnėdamas apie būtį transcendentalinės sąvokos prasme, mąstymas pasilieka tradicinės metafizikos rėmuose ir nepasiekia buvimo pagrindo, kadangi jokia sąvoka — taigi nė transcendentalinė — tokiu pagrindu būti negali. Sąvoka visados yra atotrauka. Jeigu betgi būtybė kaip pagrįstoji yra tikrovė, tai ir būtis kaip būtybės pagrindas yra tikrovė. O tikrovinis pagrindas, kuris darytų, kad būtybė yra ir būna, gali būti tik Dievas. Štai kodėl mes tarp būties ir Dievo dedame lygybės ženklą, nes būtis kaip tikrovė, kuri nebūtų nei būtybė, nei Dievas, yra išmonė.

Šitokios išmonės pavyzdys gali mums būti tolimesnis teiginys: „Iš tikro yra tik būtis, kuri visa apima, ką tik stebime ar mąstome: pasaulį ir Dievą, kūną ir dvasią, galimybę ir tikrąybę, laiką ir amžinybę“; Dievas „būtyje yra tai, kas yra savyje ir iš savęs, tuo tarpu kiekviena kita būtybė būna iš jo ir juo“; tai yra „modalinės

skirtybės (modi essendi)"⁵¹. Tai reiškia: esama dviejų būties būsenų: vienos, kuri būna iš savęs ir savimi (ens a se), ir kitos, kuri būna iš kito ir kitu (ens ab alio); pirmoji būties būseną vadinasi Dievas, antroji — pasaulis plačiausia prasme. Pati gi būtis esanti bendra tiek Dievui, tiek pasauliui ir apimanti juodu abu. Tačiau kaip tik čia ir kyla klausimas: kas gi yra būtis, jeigu ji iškyla net viršum Dievo? Jeigu ji yra tikrovė, tuomet Dievas yra žemesnis už ją, nes sudaro tik vieną jos būseną ir yra jos šioje būsenoje laikomas. Kokiu betgi būdu Dievas galėtų būti tuomet „iš savęs ir savimi"? Tuomet jis būtų iš būties ir būtimi. Tokiu atveju būtis virstų Dievo grindėja, padarydama jį būtybe kaip ir visas kitas būtybes ir tuo sunaikindama jį kaip Dievą. Kas iškelia būtį viršum Dievo kaip bendrą tikrovinę jungtį, tas paneigia Dievą kaip tikrovę. O jeigu būtis yra sąvoka, apjungianti tiek Dievą, tiek pasaulį, tuomet Dievas įeina į šią sąvoką arba į būties kategoriją, kas reiškia, kad mūsų mąstymas Dievą perskverbia kaip jis yra savyje, nes sugeba jam teikti sąvokos pavaldą. Šiuo atveju mąstymas iškyla viršum Dievo, padarydamas šį savo objektu tokia pat prasme, kaip ir pasaulio dalykus, kadangi teikia Dievui būties kaip visa jungiančios sąvokos lytį. Tačiau jau minėjome, kad Dievas sąvokos turėti negali, kadangi jis yra vienas vienintelis. Savo vieninteliškumu Dievas kaip tik ir peržengia visas sąvokas ir visas kategorijas. Užtat nė būties kategorija jo neapima.

Būties tad klausimas pastato mus prieš griežtą dvijulę: arba būtis yra tik būtybę apibendrinanti sąvoka, neturinti jokios grindžiamosios galios bei reikšmės, kadangi pati reikalauja būti grindžiama būtybės kaip kiekvieno apibendrinimo nešėja; arba būtis yra tikrovinis būtybės buvimo pagrindas ir tuo pačiu Dievas. Jokios trečios išeities iš šios dvijulės nėra ir negali būti. Atskleisti būtį reiškia atskleisti Dievą. Būtis kaip pagrindas iš tikro yra paskutinis dalykas, kurį galime mąstyti, o santykis su būtimi yra paskutinis, į kurį žmogus gali sueiti. Apmątydami šį pagrindą ir žmogaus santykį su juo, mes tuo pačiu susiduriame su paskutine tikrove, kurios peržengti nebegalime. Nuosekliai tad ir tą filosofinę šaką, kuri apmąsto šią paskutinę tikrovę arba būtį, vadiname ontologija. O tai ir yra religijos filosofija. Ji siekia žymiai giliau negu tik aprašyti religinį veiksmą ar kritikuoti religines apraiškas, kaip tai šiandien norima religijos filoso-

fijai teikti⁵². Tikrasis religijos filosofijos uždavinys yra atsakyti į klausimą, ką reiškia grįsti būtybę jos buvime ir ką reiškia suprasti šį grindimą kaip santykį tarp Dievo ir žmogaus. Todėl būties kaip pagrindo ir būtybės kaip pagrįstosios klausimas gali būti keliamas bei atsakomas tik religijos filosofijos. Užtat ontologinis religijos filosofijos pobūdis yra jai ne atsitiktinis, bet plaukia iš paties jos objekto arba religijos esmės. To nekeičia nė pastaba, esą kiekviena religija visų pirma yra išganymas; taigi religijos filosofija turėtų ją kaip išganymą ir apmąstyti, kas ontologinį jos pobūdį pakeistų aksiologiniu: būtybė čia užleistą vietą vertybei. Bet į tai gražiai atsako P. Tillichas: „Nėra jokios išganomosios ontologijos, tačiau ontologinis klausimas glūdi išganymo klausime; todėl ir yra būtina ontologinį klausimą kelti“⁵³. Vadinasi, net ir tuo atveju, jei religiją pabrėžtume kaip išganymą, šiojo sklaida būtų taip pat ontologinė, kadangi ir pats išganymas yra būtinio pobūdžio, ką krikščioniškoji religija ypatin-gai pabrėžia, kas betgi yra randama ir visose religijose: perkeldama išganymą į anapusinę tikrovę, religija tuo pačiu jį suontologina tuo, kad jį nukosmologina kaip šioje tikrovėje neįvykdomą. Jokiu tad atžvilgiu religijos filosofija ontologinio savo pobūdžio išvengti negali.

Šia prasme religijos filosofija kaip tik ir turi pradžioje minėtą ypatingą reikšmę visai filosofijai. „Religijos filosofija,— kaip pastebi U. Mannas,— nėra apmąstymas kurio nors vieno objekto šalia kitų objektų, bet apmąstymas visuminio santykio su visuma apskritai. Užtat yra suprantama, kodėl idealizmo laikais, kai visumos mintis turėjo grindžiamąją reikšmę, religijos filosofija galėjo tapti visą filosofijos statinį vainikuojančiu kupolu“⁵⁴. Tačiau ir mūsų laikais filosofinis mąstymas vis labiau telkiasi aplinkui būti kaip pagrindą: ne būtybė, o būtis virsta pagrindiniu filosofijos klausimu, nes filosofija įvykdo savo prasmę tik tada, kai ji būties klausia ir atsakymą į šį klausimą teikia. Būties atskleidimas reiškia galutinį filosofijos laimėjimą. O kadangi šisai atskleidimas yra įvykdomas tik religijos filosofijoje, suvokiant būti Dievo prasme, todėl religijos filosofija ir reiškia filosofijos siekio įvykdymą. Tačiau tai ji įstengia tik tada, kai suvokia save ne kaip Dievo metafiziką scholastine prasme ir ne kaip religijos fenomenologiją vertybių filosofijos prasme, bet kaip ontologiją, svarstančią būti būtybės pagrindo

prasme. Šitaip mes suprantame religijos filosofiją ir šitaip mėginsime ją toliau skleisti.

Būdama ontologinio pobūdžio, čia dėstoma religijos filosofija stipriai skiriasi nuo dabartinio įprasto religijos apmąstymo, kadangi jokia religijos filosofija nėra abejinga savam amžiui: arba ji savo tarpsnio dvasią įima ir ją savo pobūdžiu apreiškia, arba jai priešinasi ir skinasi naują kelią. Religinė mūsų meto dvasia yra pažymėta iš dalies moraliniu, iš dalies psichologiniu, iš dalies sociologiniu, kiekvienu atveju *antropologiniu* ženklu. Imanentinė religijos samprata, kurią anksčiau trumpai apibūdinau, yra mūsų dienomis aiškiai vyraujanti: „pergyvenimas“ yra pagrindinė sąvoka, aplinkui kurią šiandien telkiasi beveik kiekvienas religijos apmąstymas. Tuo tarpu „pergyvenimas“ yra esmiškai antropologinis dalykas: jis žmoguje kyla ir žmoguje pasilieka negalėdamas būti nei kito patiriamas, nei paties pergyvenimo nešėjo pakartojamas. Kadangi čia dėstoma religijos filosofija eina aiškia ontologine linkme, tai tuo pačiu ji atsidauria į taip pat aiškia antropologinę dabarties linkmę kaip šiosios priešingybė. Tai nėra priešinimasis tyčiomis; tai savaiminga išvada iš kitokio pačios religinės problemos kėlimo bei sprendimo. Ontologinis žvilgis savaime teikia Dievui pirmenybę, nes pagrįstoji būtybė gali būti tinkamai suprasta tik pagrindo šviesoje.

c. Religijos filosofijos apimtis ir metodas

Ką religijos filosofija apima? Koks yra jos svarstymų plotas bei žvilgis į šį plotą?

Kadangi religijos filosofijos objektas, kaip sakyta, yra religija, tai šiosios apimtis savaime sutampa su religijos filosofijos apimtimi. Religijos filosofija siekia tiek, kiek siekia religija. Religija betgi yra Dievo kaip būties santykis su žmogumi kaip būtybe, suprantant šį santykį kaip žmogaus buvimo grindimą iš Dievo pusės ir kaip šio grindimo pažinimą bei pripažinimą iš žmogaus pusės. Kitaip sakant, religijos filosofija apmąsto visa, kas yra būties pagrįsta ir todėl santykio su Dievu susieta. Santykis su Dievu yra tikrasis formalus religijos filosofijos objektas arba tasai atžvilgis, kuriuo ji svarsto būtį ir būtybę. Kiek būtybė būna ryšium su Dievu, tiek ji ir išiglaudžia į religijos filosofijos turinį. Religijos filosofija nemąsto būtybės jos *esmėje*, vadinasi, kaip šios ar kitos

būtybės, atsietos nuo santykio su Dievu. Tai uždavinys bendrosios metafizikos ar skirtinų jos dalių. Religijos filosofija apmąsto būtybę jos *buvime*, kuris ir yra ne kas kita, kaip santykis su Dievu kaip būtimi.

Savaime suprantama, kad Dievas kaip buvimo grindėjas užima pačią pirmąją bei pagrindinę vietą religijos filosofijos apmąstymų plote, tačiau — ne Dievas savyje, kaip jį svarstė ir tebesvarsto Dievo metafizika, bet Dievas santykyje su žmogumi. Religijos filosofijos Dievas yra *religijos Dievas*, vadinasi, su žmogumi susietasis Dievas. Tačiau kuo Dievas susisieja su žmogumi, sueidamas su juo į nesuardomą santykį? Štai pagrindinis religijos filosofijos klausimas. Mūsų atsakymas yra: tuo, kad jis grindžia buvimą žmogaus kaip Aš-būtybės. Šisai grindimas yra vadinamas *kūrimu*. Tuo būdu religijos filosofijos Dievas yra žmogaus kūrėjas. Visos Dievo sampratos, kurios nesvarsto jo kaip žmogiškosios Aš-būtybės kūrėjo, nėra pajėgios išaiškinti religijos reiškinių ir pagrįsti religijos, filosofijos.

Jeigu Dievas kūrimu grindžia žmogų kaip Aš-būtybę šiosios buvime, tuo sueidamas su juo į santykį, tai savaime klausiamo toliau, kas yra šisai grindimas arba kūrimas tiek Dievo, tiek žmogaus atžvilgiu. Formaliai žiūrint, kūrimas yra ne kas kita, kaip niekio pakeitimas būtybe. Tačiau kaip galima kalbėti apie niekį ryšium su Dievu, kadangi būtis ir niekis išskiria vienas kitą? Kokiu būdu yra įgalinamas niekis, kad jis Dievo visagalybės būtų pakeistas būtybe? Mūsų atsakymas: tuo, kad Dievas pats aprėžia savo visagalybę, prisiimdamas kenotinę būseną. Kenozė kaip Dievo Kūrėjo buvimo būdas sudaro vieną iš svarbiausių religijos filosofijos problemų, kurios išsprendimas atskleidžia tiek Dievo buvojimą pasaulyje, tiek žmogaus galimybę apsispręsti Dievo akivaizdoje. Be Dievo kenozės būtų negalimas žmogaus tikėjimas, o be tikėjimo būtų negalima religija.

Kūrimu pagrįstas žmogus kaip Aš-būtybė suvokia save kaip *kūrinį*. Užtat religijos filosofija ir klausia: kas yra žmogus kaip kūrinys, buvojęs, iš vienos pusės, akivaizdoje Dievo kaip būties, iš kitos — akivaizdoje niekio kaip nebūties? Mūsų atsakymas: žmogus buvoja šių dviejų polių akivaizdoje kaip neaprėžtybė, būdamas atviras tiek. Dievui, tiek niekiui ir sava laisve sugebąs apspręsti pats save. Tuo būdu laisvės problema virsta religijos filosofijos branduoliu. Ji veda į tikėjimo klausimą kaip apsi-

sprendimą Dievo atžvilgiu ir į blogio klausimą kaip nusistatymą niekio atžvilgiu.

Religijos filosofijoje tad esama dviejų pagrindinių klausimų, būtent: *Dievo* ryšium su žmogumi ir *žmogaus* ryšium su Dievu. Šie du klausimai atitinka pačios religijos dvilypumą, N. Berdiajevo gražiai išreikštą žodžiais: „Religinis reiškinytis turi du veidus: tuo pačiu metu jis apreiškia ir Dievą žmoguje, ir žmogų Dievuje; ir ilgesį, kuris verčia žmogų judėti Dievo artumon, ir ilgesį, kuris veda Dievą žmogaus linkui“⁵⁵. Šisai dvilypis religijos veidas ir šie neatskiriami Dievo ir žmogaus ilgesiai į vienas kitą apsprendžia religijos filosofijos metodą svarstyti savo objektą visados dvilypumo šviesoje, nepamirštant betgi, kad žmogaus ilgesys Dievo linkui yra atremtas į Dievo ilgesį žmogaus linkui. Štai kodėl religijos filosofiją pradėti Dievu yra ne tik pagarbos pirmenybės, bet ir paties metodo reikalavimas.

5. RELIGIJOS FILOSOFIJA IR APREIŠKIMAS

Prieš imdamiesi betgi sklaidyti šį dvilypį religijos pobūdį turinio atžvilgiu, turime visų pirma išbristi iš anos pradžioje minėtos aklavietės, į kurią patenka religijos filosofija apreiškimo akivaizdoje ir kuri užtveria jai kelią į bet koki religijos svarstymą, nes, kaip teisingai pastebi K. Jaspersas, „tik mokslas neturi su apreiškimu nieko bendro, bet ne filosofija“⁵⁶. Mokslui yra vis tiek, ar apreiškimo esama ir kokio jo esama, kadangi mokslas, kiek jis pasilieka savoje plotmėje, apreiškimo klausimų nesprenžia ir negali spręsti: mokslo metodu jie yra nepasiekiami, net jeigu savo turiniu kartais ir patektų jo sritin, sakysime, mirusiojo prikėlimas, dominas tiek biologija, tiek medicina, neprieinamas tačiau nei biologiniam, nei medicininiam tyrimui. Mokslas visų pirma yra metodas, tuo tarpu filosofija visų pirma yra turinys. Todėl šiuo turiniu ji ir susisiečia su apreiškimu, rasdama jame tuos pačius klausimus, nors dažnai ir ne tuos pačius atsakymus. Ypač religijos filosofija ir apreiškimas turi tų pačių klausimų aibę.

Kaip tad religijos filosofija gali ir turi šio bendro turinio atžvilgiu nusistatyti? Jau sakėme, kad jeigu filosofija apreiškimo turinio nepaiso, tai ji negali nagrinėti nė religijos, kadangi kiekviena religija apreiškimu —

tikru ar tariamu — remiasi. Apreiškimo nepaisydama, religijos filosofija sunaikina savą objektą. Padarydama gi apreiškimą savu turiniu, ji sunaikina pati save, nes virsta teologija. Tai ir yra ana P. Tillichio keliama aklavietė, iš kurios turime religijos filosofiją išvesti, kad galėtume ją toliau vystyti religijos linkui.

a. Apreiškimas kaip filosofavimo akiratis

Kiekvienas filosofavimas vyksta konkrečioje istorinėje padėtyje. Nors filosofijos objektas ir yra būtybė kaip tokia, tačiau *keltas* į šį objektą niekad nėra atsietas nuo istorinių sąlygų, kuriose buvoja filosofas: jis artinasi prie būtybės kaip savo laiko ir savo erdvės augintinis. Todėl M. Scheleris ir galėjo savo metu kalbėti tiek apie „socialinę pažinimo prigimtį“ apskritai, tiek apie „metafizikos sociologiją“ skirtingai, pastebėdamas, kad metafizika „yra esmiškai palenkta kultūros tipams (kulturkreishaft)“⁵⁷. Nors savo šaknimis ji ir esanti „apspręsta asmeniškai“ (p. 85), vadinasi, kuriama bei palaikoma ne bendruomenės, net jeigu ši vadintųsi ir „filosofų mokykla“, o metafiziko asmens (plg. p. 87), vis dėlto filosofuojas žmogus visados jaučiasi „sutariąs su pasauliu“ (p. 86) ir dalyvaujās „ligšiolinės istorinės pasaulėjautos visumoje“ (t. p.). Tai reiškia: filosofas visados mąsto tam tikro istorinio akiračio rėmuose — vis tiek ar jis šį akiratį teigdamas plėstų, ar neigdamas keistų. Kiekvienu atveju jis mąsto savos istorijos matmenyje.

Ir štai Vakarų kultūros filosofui šis akiratis ir šis istorinis matmuo jau du tūkstančiai metų yra apreiškiamas Krikščionybės lytimi. Laikydama save apreiškimo religija išskirtine prasme, Krikščionybė stoji graikiškosios filosofijos akivaizdon kaip iššūkis — juoba kad ji nebuvo Vakarų kilmės. Krikščionybė atėjo iš Azijos nešina helenistinei dvasiai svetima izraeline kultūra. Vakarams yra būdinga, kad jie išvystė didžiū minties sistemų, pradėjo bei stūmė priekin mokslą, sukūrė nuostabaus meno paminklų bei stilių, tačiau jie nekildino jokios reikšmingesnės religijos. Palyginta su graikų, romėnų, keltų, germanų, baltų, slavų religijomis, krikščioniškoji religija iš tikro pasirodė kaip „gelmės matmuo“. Todėl Vakarų minties galynėjimasis su Krikščionyste virto gyvybiniu filosofijos klausimu, nes filosofija čia susiėjo akistaton su savotiška mąstomojo turinio visuma, kuri savarankiškai

aiškino pasaulį bei žmogų, skelbdama šį aiškinimą kaip galutinę tiesą ir plėsdama „šios tiesos vaidmenį ligi visuotinum. Niekur apreiškimo reikmės nelygstamumas neiš-eina taip griežtai aikštėn kaip Krikščionybėje. Tuo būdu apreiškimas įsiveržė Vakarų filosofavimo akiratin visa savo galia ir virto mąstymo varikliu ligi pat mūsų dienų; varikliu, kuris apsprendžia ne tik filosofinių klausimų išvadas, bet ir patį šių klausimų kėlimo būdą: tas pats klausimas apreiškimo akivaizdoje yra keliamas kitaip, ne-gu jis būtų buvęs ir iš tikro būdavo keliamas prieš Krikš-čionybei pasirodant. „Vakarų filosofija,— sako K. Jaspersas,— negali neigti, kad koks nors didis jos srities mąsty-tojas, neišskiriant nė Nietzsche's, būtų filosofavęs, nebū-damas iš pagrindų susipažinęs su Biblija" ⁵⁵, vadinasi, su pagrindiniu krikščioniškojo apreiškimo šaltiniu. Ar jis šio šaltinio atžvilgiu buvo nusistatęs teigiamai ar neigia-mai, nė vienu betgi atveju jis nemastė taip, tarsi ano šal-tinio iš viso nebūtų. Filosofijos susidūrimas su apreiški-inu virto viena iš didžiųjų Vakarų mąstymo problemų, svarstoma bei atsakoma čia neigiamai (Tatjanas Siritis, Tertulianas), čia teigiamai (Justinas Kankinys, Klemen-sas Aleksandrietis); čia palenkiant filosofiją apreiškimui kaip jo tarnaitę (Petras Damianis), čia padarant ją ap-reiškimo pirmtake ir jo tiesų saugotoja (Jonas Italas) ⁵⁹. Nepaisant šių svyravimų, pati problema yra likusi gyva ir mūsų dienomis, ką rodo pastarasis jos sklaidymas stam-bioje K. Jasperso knygoje „Filosofinis tikėjimas apreiški-mo akivaizdoje“ (1963 m.). Trumpai tariant, apreiškimas krikščioniškąja lytimi yra Vakarų filosofijai *istorinė tik-rovė*, pro kurią ji nieku būdu negali praėti nepaversdama savo akiračio dirbtine atotrauka.

Tačiau galynėjimas su apreiškimu filosofijai yra ne-išvengiamas ir *turinio* atžvilgiu. K. Jaspersas, kuris atvi-rai prisipažįsta: „Aš netikiu apreiškimu“ ⁶⁰, vis dėlto tvirtina, esą mes negalį būti apreiškimui abejingi „dėl di-džios jo turinio svarbos“, kadangi jis yra „nepakeičiamos egzistencinės reikšmės ligi šiolei“ (t. p.). Apreiškimas, pasak Jasperso, buvęs akstinas kilti „mintims, paskatoms, veikalams, veiksams, kurie vėliau ir be jo pasidarė žmo-giškai prieinami sava tiesa“ (t. p.). Tai „galinga įtaka istorijai“, kuri paverčia apreiškimą rimtu mūsų mąsty-mo objektu (t. p.). Filosofiskai žiūrint, ši įtaka reiškiasi visų pirma tuo, kad Krikščionybė teikia visiškai naują metafizikos sampratą. Ligi Krikščionybės metafizika su-

kiojosi toje pačioje *būtybės* kaip tokios plotmėje, kurioje visos būtybės būna vienaprasmiškai. Todėl Aristotelis nė nenaudojo analogijos būtybei bei jos kategorijoms aprašyti⁶¹. Analogija yra skirtinai krikščioniškoji savoka, kuri mėginama reikšti būties ir būtybės arba Dievo kaip kūrėjo ir pasaulio kaip kūrinio mąstymas. Išnirus gi *būties* savokai, nepažįstamai graikiškajam mąstymui, išskyrus priešsokratinį tarpsnį, jei M. Heideggeris jį teisingai aiškina, metafizika pakito iš pagrindų, nes čia atsivėrė dvi buvimo plotmės, nesuvedamos viena į kitą: būtis būna ne ta pačia prasme kaip būtybė. Todėl ir metafizika. Krikščionybės įtaigaujama, savaime buvo verčiama peržengti pati save ir virsti ontologija, norėdama apmąstyti ne tik būtybę, bet ir būtį kaip būtybės buvimo pagrindą. Ji turėjo atsakyti į klausimą, kas yra būtybės grindimas jos buvime. Tuo pačiu išniro ir tasai vėliau Leibnizo nusakytas klausimas, kodėl yra šis tas, o ne greičiau niekis; klausimas, kuris šiandien yra laikomas pagrindiniu metafizikos klausimu ir kuris savo kilme yra įmanomas tik krikščioniškajame akiratyje, nes klausti, kodėl būtybė iš viso yra, reiškia mąstyti galimybę, kad jos kaip tokios galėtų ir nebūti, kas yra įmanoma krikščioniui, bet kas buvo neįmanoma graikui: būtybės buvimo atsiktinybė (*contingentia*) yra taip pat skirtinai krikščioniškoji sąvoka, savaime išplaukusi iš būtybės grindimo būtimi.

Šitoks Vakarų metafizikos pakitimas apreiškimo įtaigoje savaime skatina filosofiją vienaip ar kitaip atveikti į šios įtakos pažadintas sampratas. Filosofijai, pasak W. Weischedelio, „yra anaip tol ne vis tiek, kad jos kaimynystėje kitaip kalbama apie tiesą ar kad kas kita laikoma galutine tiesa. Jai nėra vis tiek, kad kitas visą tikrovę regi kitaip negu ji pati. Filosofija visu rimtumu turi klausti, kaip santykiauja vienas su kitu šie du būdai kalbėti apie tiesą ar net šie du pačios tiesos būdai“⁶². Filosofija pergyvena apreiškimą kaip savotišką varžovą, kuris graso jai paneigti patį jos buvimo pateisinimą, nes apreiškimui tarus, kad tai ir tai yra galutinė tiesa, bet koks filosofijos tarimas darosi neprasmingas: jis virsta arba kartojimu, arba neigimu, t. y. klaida. Jei tu tiki, tai kam dar filosofuoti.

Bet ir egzistencinių atžvilgiu apreiškimas supurto filosofiją ligi pat gelmių. Filosofija visados juk mėgina teikti mums atsakymus į pačius svarbiuosius mūsų būklės klausimus. Šiais atsakymais ji įsikūnija gyvenime, tap-

dama ne tik teorine pažiūra, bet ir praktine būseną. Tokia ji yra buvusi ypač graikuose — pagal Platono perteiktą Sokrato dėsnį: „Kas padoriai nefilosofuoja, ir pats nebus padorus“ (Faidras, 260a–261c). „Bet štai,—pastebi K. Jaspersas,—girdime tam tikrus žmones skelbiant, kad jie iš jų tikimo apreiškimo patyrę atsakymą į mums kaip žmonėms esminius klausimus; tai mus nustebina“⁶³. Filosofija suklūsta ir kartu suglumsta išgirdusi šių žmonių atsakymą į klausimus, kuriuos ji pati yra kėlusi ir į kuriuos ji yra atsakiusi; suklūsta, kad patirtų, ar apreiškimo atsakymas atitinka jos pačios atsakymą; suglumsta, nes šalia jos atsiranda kitas atsakymo šaltinis, kurio ji negali nei neigti, nei apeiti, kadangi tiek filosofijos, tiek apreiškimo kreipinys yra tas pats žmogus. Čia apreiškimas pasirodo kaip tolimesnis filosofijos varžovas, grasas paveržti iš jos ne tik tai, *ką* ji kalba, bet ir tai, *kam* ji kalba. Žinomas Tertuliano posakis „nobis curiositate opus non est post Jesum Christum nec inquisitione post Evangelium — mums nėra reikalo ieškoti po Jėzaus Kristaus ir tyrinėti po Evangelijos“ būdingai nusako apreiškimo vykdomą žmogaus paveržimą iš filosofijos: įtikėję, pasak to paties Tertuliano, mes nieko daugiau negeidžiame, tik tikėti — „cum credimus, nihil desideramus ultra credere“ (De praescr. haeret. 7). Susidurdama su apreiškimu, filosofija susiduria su visiškai tikroviniu veiksmu, skelbiančiu tą patį turinį tiems patiems klausytojams. Užtat ji ir klausia apreiškimą, kaip kadaise stoikai; filosofijos atstovai, klausė Paulių, apreiškimo atstovą, Atėnuose: „Norėtume sužinoti, kas tai būtų?“ (Apd 17, 20).

Kokiu tačiau būdu šis filosofijos klausimas, kreipiamas į apreiškimą, galėtų būti atsakytas, kad filosofija nepatektų minėton aklavietėn? Kaip filosofija turėtų šį atsakymą priimti ir su juo elgtis, neprarasdama savęs kaip filosofija?

b. Apreiškimas kaip idėjinis turinys

Apreiškimas, kaip sakytą visados pasirodo istorijoje nešinas tam tikru idėjinu turiniu. Šiuo atžvilgiu jis buvęs taip lygiai, kaip ir visi kiti istoriniai pavidalai: jis yra tam tikru metu kilęs, laikosi tam tikro tarpsnio mąstyse — na bei tam tikros tautos kalba, skelbia savo turinį mums suvokiamu būdu, įsikūnija žodžiu bei papročiu, kad galėtų istorijoje pasilikti ir būti perteikiamas iš kartos į

kartą; apreiškimas pasidaro istorinis, tik prisiėmęs žmogiškąją lytį. Tai betgi, ką ši lytis mums turiniškai teikia, yra, sakoma, dieviškosios kilmės; tai esą atėję iš Dievo kaip jo paties žodis ar veiksmas. Užtat apreiškimo skelbėjai ir kalba ne savo, o Dievo vardu, grįsdami savą skelbimą nelygstamu dieviškuoju autoritetu. Todėl savo sąranga apreiškimas yra dvisluoksnis: savo istorine lytimi jis yra žmogiškas, sava kilme jis yra dieviškas. Užtat ir gnoseologinis mūsų santykis su šiais dviem apreiškimo sluoksniais yra kitoks: žmogiškąjį apreiškimo pavidalą *pažįstame*, dieviškąją jo kilmę *tikime*. Būdamas žmogiškasis istorine savo būseną, apreiškimas yra palenktas visiems pažinimo dėsniams, nes yra viena tik logika, būtent žmogiškoji, kuriai paklūsta kiekviena tiesa, net jeigu ji būtų ir dieviškos kilmės. Įėjusi istorijon, dieviškoji tiesa priiima loginę mūsojo pažinimo sąrangą; kitaip ji negalėtų būti nei paskelbta, nei suvokta. Dieviškoji tiesa yra dieviška ne gnoseologine savo lytimi, o ontologiniu savo šaltiniu. Šį tačiau pažįstame nebe mūsojo pažinimo priemonėmis, o tikime laisvu apsisprendimu. Tikėjimo objektas apreiškimo atveju yra ne istorinis jo pavidalas, o antistorinė jo kilmė. Apreiškime susitinka Dievas kaip šaltinis ir žmogus kaip apipavidalintojas to, kas iš šio šaltinio yra ištekėję. Žmogaus suteiktą apreiškimui pavidalą pažįstame ir sava logika tikriname: Dievo siųstąją šio pavidalo tiesą tikime ir nelygstamai jos reikšmei nusilenkiame.

Dvisluoksnė apreiškimo sąranga apsprendžia ir filosofijos nusistatymą jo turinio atžvilgiu; nusistatymą, kurių būtų galima šitaip nusakyti: *filosofija galynejasi su apreiškimo turiniu, žmogiškuoju jo pavidalu istorijoje, bet ji pasilieka už jo, ribos kaip dieviškosios kilmės dalyko*. Kitaip tariant, apreiškimas patenka į filosofavimo plotą, kiek jis yra pažįstamas, ir pasilieka už filosofavimo, pastangų, kiek jis yra tikimas. Pažįstamas jis yra gnoseologine savų tiesų sąranga; tikimas jis yra ontologine šių tiesų kilme. Apreiškimo tiesų gnoseologinė sąranga yra žmogiška ir tuo pačiu filosofijai prieinama. Apreiškimo tiesų ontologinė kilmė yra dieviška ir tuo pačiu filosofijai nepasiekiamą, kadangi ši neturi masto skirti, kuri žmogiškai išreikšta tiesa yra dieviškos kilmės, o kuri ne. Todėl filosofija yra pajėgi svarstyti apreiškimo turinį, tapusį istoriniu, nes šis turinys jau turi žmogiškąjį pavidalą. Bet filosofija yra nepajėgi ką nors tarti apie šio turinio kil-

mę, nes ši kilmė yra laikoma dieviškąja ir tuo pačiu darosi prieinama tik tikėjimui, kuris nėra ir negali būti filosofijos sandas: filosofijos uždavinys yra pažinti, ne tikėti. Užtat apreiškimo atveju filosofija ir apsirėžia tik žmogiškuoju jo pavidalu arba idėjiniu jo turiniu istorijoje kaip jo buvojimo bei sklidimo erdvėje.

Šitoks filosofijos elgesys su apreiškimu yra galimas todėl, kad tikėjimas ar netikėjimas dieviška jo turinio kilme nėra niek neįtaigauja žmogiškos šio turinio išraiškos bei sąrangos. Filosofija nepažįsta tokios idėjos ar idėjų sistemos, kuri jai būtų, neprieinama tuo pagrindu, kad kas nors *tiki*, esą ši idėja ar sistema yra dieviškos kilmės. Tai ryškiai rodo Parmenido atvejis. Nors graikų religija šventųjų raštų ir neturėjo, vis dėlto atskiri mąstytojai, atrodo, buvo įtikėję, kad ta ar kita jų mintis esanti jiems iš aukšto — mūzų ar dievų — įkvėpta, kurios jie patys nebūtų priėję ir kuri todėl peržengianti žmogaus suvokimo galią. Parmenido raštas „Apie gamtą“ (apie 480 m. pr. Kristų) kaip tik ir yra tokio tikėjimo pavyzdys. Parašytas epinės poemos būdu, jis turi savotišką įvadą, kuriame Parmenidas pasipasakoja, kaip jis buvęs žirgų vežamas, lydint saulės mergaitėms (heliadėms), iš nakties namų į dienos namus; vežamas saulės, vadinasi, dievybės keliu, kurio pats žmogus rasti negališ, įvažiuojęs į šviesos rūmus, jis buvęs meiliai sutiktas deivės — jos vardo nežinome,— paimtas už rankos ir pamokytas, kame glūdi tikrasis pažinimas. Šisai deivės pamokymas ir sudaro visą tolimesnę poemą⁶⁴.

Be abejo, galima šį įvadą aiškinti kaip poetinę priemonę; šitaip jis ir yra dažnai suprantamas. Vis dėlto W. Jaegeris išpėja mus nelaikyti jo „gryna metafora“⁶⁵ arba „nuolaida epiniam stiliui“ (p. 111) ir „lengva ranka“ nepastumti jo į šalį (t. p.); taip pat nežiūrėti į jį kaip į filosofo norą „save patį išpūdingai įvesti scenon: vizija paslaptingo įvykio šviesos karalijoje yra,—pasak Jaegerio,— tikras religinis pergyvenimas“ (p. 114); tai vidinis dievybės patyrimas, kuris verčia filosofą „asmeniškai apreikštą tikinčiajam tiesą skelbti toliau“ (t. p.); tai „religinės išraiškos perteikimas filosofine forma“ (p. 115).

Mūsų reikalui nėra svarbu, ar Parmenidas iš tikro tikėjo, kad jo rašte reiškiamos mintys, kaip teigia Jaegeris, yra gautos „tiesioginiu, vienkartinu dieviškuoju apreiškimu“ (p. 111). Mums tik svarbu parodyti, kad net ir tikras Parmenido tikėjimas dieviškąja savo minčių kilme

nė kiek nepakeistų filosofijos santykio su šiomis mintimis. Net jeigu dievybė ir būtų jam apsireiškusi ir jį pamokiusi, kad esama tik būties, o nebūties nėra ir negali būti; kad mąstomasis ir esamasis objektai yra vienas ir tas pats; kad būtis neturi nei praeities, nei ateities, o tik gryną dabartį; kad yra tik būsmas, o ne tapsmas ir t. t., — tai visos šios mintys būtų ir liktų tikrasis filosofavimo objektas, toksai ir buvęs visą Vakarų mąstymo istoriją. Niekam nėra atėję nė į galvą atsakyti filosofiskai svarstyti Parmenido raštą todėl, kad jis, jo autoriaus ištikinimu, buvęs dievybės apreikštas. Galimas daiktas, kad tikėjimas dieviškąja savų minčių kilme turi didžią vidinę reikšmę pačiam autoriui: jis atitolina savikritiką, nes perteikiamos mintys tokiu atveju esti pergyvenamos kaip atėjusios iš aukšto, vadinasi, nesavos ir todėl neabejotinos ir nekritikuotinos. Tačiau objektyviai tokių subjektyviai ištiktų minčių svarstymui autoriaus tikėjimas neturi nė mažiausios įtakos. Nekeisdamas gnoseologinės apreikštojo turinio sąrangos, — tikėjimas dieviškąja jo kilme anaipol nėra kliūtis filosofinei šio turinio sklaidai bei filosofiniam jo naudojimui. Štai kodėl apreikšimas žmogiškuoju savo pavidalu gali būti tikras filosofijos, pirmoje eilėje religijos filosofijos, objektas.

Parmenido raštas „Apie gamtą“ nėra vienintelis, kuriame religinis tikėjimas susitinka su filosofiniu svarstymu. Visos didžiosios pasaulio religijos turi šventųjų raštų, tikimų dieviška jų kilme: induizmas — Bhagavadgita, budizmas — Palikanoną (Tripitaka), islamas — Koraną, šie raštai apsprendžia tiek tikinčiųjų nusistatymą Dievo, žmogaus ir pasaulio atžvilgiu, tiek jų elgesį gyvenime. Šiuo atžvilgiu jie turi anų religijų išpažinėjams tolygią reikšmę, kaip kad Biblija krikščionims — ne tik turinio, bet ir kilmės prasme, nes, Fr. Heilerio teigimu, „visose religijose, kuriose yra pripažįstamas raštų kanonas, šie raštai irgi pripažįstami dieviškais, šventais, amžiniais ir nekintamais. . . Kur tik, sakysime, didžiosiose religijose, yra buvęs gyvas Dievo įvaizdis (Vorstellung), ten šie raštai yra buvę laikomi dieviškosios kilmės“⁶⁶.

Ir vis dėlto sakralinis visų tų raštų pobūdis nė kiek nekliudo filosofijai imtis juos sklaidyti mėginant susekti jų atstovaujamos pasaulėžiūros pagrindus. Tiesa, vyravus ištikinimui, esą filosofija yra skirtinas Vakarų kultūros padaras, kitose kultūrose arba iš viso nerandamas, arba randamas tik kaip įvežtinis iš Europos, būdavo praeina-

ma pro minėtus raštus tylomis taip lygiai, kaip šiandien praeinama pro Naująjį Testamentą. Bet pastebėjus, kad filosofija anaipol nėra grynai europinis, o bendrai žmogiškasis reiškiny, suskasta ją tyrinėti ypatingai Indijos ir Kinijos kultūrose. Ir štai šventieji šių kraštų raštai yra dabar tapę pagrindiniu jų filosofijos — tiek istorijos, tiek sistemos — šaltiniu⁶⁷. Jau net ir Senasis Testamentas yra naudojamas kaip izraelinės filosofijos versmė⁶⁸. Kodėl tad filosofija turėtų praeiti pro krikščioniškojo apreiškimo šaltinį, juo nesidomėdama, ir koku pagrindu ji tai darytų? Juk šio šaltinio idėjos yra tokia pat istorinė tikrovė, kaip induizmo, budizmo, islamo ir kitų religijų šventieji raštai. Krikščionių gi tikėjimas dieviška šios tikrovės kilme nieko nekeičia idėjinėje jos turinio sąrangoje.

Tuo būdu, atrodo, ir būsime išbridę iš aukščiau minėtos aklavietės, kuri graso religijos filosofijai ryšium su apreiškimu. Religijos filosofija įglaudžia apreiškimo *turinį* į savo svarstymus taip lygiai, kaip kad ji įglaudžia ir kitas žmonijos istorijoje buvojančias religines idėjas. Tuo ji atitinka religijos prigimtį, visados atsiremiančią į apreiškimą, ir todėl nenutikrovina savo objekto. Tačiau dėl to religijos filosofija anaipol nevirsta teologija, kadangi apreiškimo turinio *kilmės* ji nepaverčia šio turinio tiesos mastu: apreiškimo turinys, gražiu C. Tresmontant'o posakiu, „yra palenkta metafizikos teismui“⁶⁹. Apreiškime glūdinčios idėjos religijos filosofijai yra svarbios ne viršiniu Dievo autoritetu, kaip teologijai, o *vidiniu savo pajėgumu* išaiškinti tą ar kitą religinį reiškinį. Tuo religijos filosofija išgelbsti pati save kaip filosofiją. Ji artinasi prie apreiškimo vedama ne tikėjimo, bet žinojimo ir elgiasi su jo idėjomis kaip ir su visomis kitomis, kadangi net ir dieviškos kilmės atveju šios idėjos negali turėti kitokios gnoseologinės sąrangos, kaip tik žmogiškąją. Filosofijos elgesys su apreiškimu yra tolygus, vaizdžiai kalbant, elgesiui gydytojo, kuris gydytų Kristų, susirgusį, sakykime, plaučių uždegimu. Net jeigu gydytojas ir tikėtų Kristų esant tikrą Dievą, jis gydytų jį vis dėlto taip, kaip gydo ir kitus žmones, kadangi ir liga žmogiškojoje jo prigimtyje būtų tokia pat kaip ir kiekviename kūne. Šitoks elgesys anaipol nėra dieviškosios apreiškimo kilmės neigimas, kaip ir gydytojo medicininės priemonės nebūtų Kristaus dievybės neigimas. Tai tik filosofijos prisipažinimas neturint masto išspręsti kilmės klausimui pažinimo priemonėmis ir todėl paliekant šį klausimą ti-

kėjimui, nes jeigu filosofija iš tikro būtų pajėgi atpažinti, kuri idėja yra Dievo apreikšta, o kuri ne, tuomet ji ne tik sunaikintų tikėjimą, padarydama jį nebereikalingą, bet ir taptų išganymo vykdytoja *žinojimu*: „pažinimo medis“ čia atstotų „gyvybės medį“. Nenorėdama šio gundymo pakartoti⁷⁰, filosofija tegali atsidėti turiniui, palikdama atvirą kilmės klausimą kaip turinio neįtaigaujantį ir todėl filosofijos neįpareigojantį jį spręsti ar apskritai juo rūpintis.

Šia prasme toliau ir naudosimės ta ar kita krikščioniškojo apreikšimo idėja *kaip metafiziškai pagrįsta* Dievo ir žmogaus santykiui sklaidyti. Apreikšimo turinį suprasiame kaip istorinį paminklą, bylojantį žmogiškuoju būdu. Užtat juo naudosimės ne savo mintims grįšti, o tam ar kitam religijos pradui aiškinti. Tai ypač akivaizdžiai pasirodys, kai kalbėsime apie kūrimo iš nebūties ir kehozės idėjas, kurias vienintelės išaiškina tiek pasaulio sąsają su Dievu, tiek Dievo būseną pasaulyje. O antropologinėms religijos apraiškoms pavaizduoti krikščioniškasis apreikšimas kaip istorinis aruodas teiks mums nepakeičiamos medžiagos. Tuo būdu tikimės nei nepraeisią negirdomis' pro apreikšimą, nei nepaversią religijos filosofijos slapta teologija.

P i r m a s s k y r i u s

RELIGIJOS DIEVO SAMPRATA

Pats pirmasis religijos filosofijos uždavinys yra atskleisti, kas yra religijos Dievas, nes ne kiekviena Dievo samprata pasirodo esanti tinkama bei pajėgi suvesti Dievą į santykį su mumis ir tuo padaryti jį religijos Dievų. R. Guardini teisingai pastebi, kad „istorinės ir psichologinės sąlygos gali įtaigauti Dievo sampratą, ją praskiesdamos, perdėdamos, iškreipdamos; galima kalbėti net apie Dievo sampratos patologiją“, atsirandančią „ir labai aukštos kultūros metu“¹. Tai reiškia: *mūsų religijos tiesa priklauso nuo mūsų Dievo tiesos*. Tik tikras Dievas gali ir mūsų santykį su juo padaryti tikrą. Todėl minėtas religijos filosofijos uždavinys atskleisti religijos Dievą savaime virsta uždaviniu atskleisti *tikrojo* Dievo sampratą. Tačiau kur rasti mastą, kuris parodytų, ar mūsų religijos Dievas yra tikras Dievas, ar tik stabas, tuo pačiu ar mūsų vykdomas su juo santykis yra tikra religija ar tik stabmeldybė?

Prieš atsakydami į šį klausimą ir tuo aptardami ieškoma mastą, turime pastebėti, kad šiandien ne kartą manoma, esą filosofija iš viso negalinti pasakyti, „kuri iš religijų yra tikra; filosofija kaip filosofija čia turi tylėti“ (p. 37); „ji nėra pajėgi išvaduoti žmogų iš suglumimo, jį ištinkančio religijų įvairybės akivaizdoje“ (p. 42); šiuo atžvilgiu filosofija buvo „tikroje aklavietėje ir pagal savo metodą, vadinasi, pagal savo galimybes ji negali spręsti“ (p. 38); „religijų gausos akivaizdoje ji turi atsakyti teikti atsakymą į žmogų taip egzistenciškai jaudinantį tiesos klausimą“². Istorijos požiūriu šis nusivylimas yra visiškai suprantamas. Mat Apšvieta mėgino rasti tikrąją religiją, eidama atrankos keliu: ji rankiojo iš visų religijų tai, kas esą geriausia. Deja, ji nepasiklausė, kas gi yra tasai mastas, kuris apsprendžia, kad tas ar kitas

dalykas toje ar kitoje religijoje esąs geriausias. Todėl Apšvietos pastangų vaisius ir buvo, pasak K. Jasperso, „ne tikroji tiesa, apvalyta nuo istorinių atsitiktinybių, o tiktai Apšvietos praskiestų atotraukų rinkinys. Visuotinio tikėjimo šaltiniu tapo kritiškai matuojąs protas; turinys betgi dingio, žavingumas pranyko, liko tik nuvalkiotos bendrybės“³. Tai atsitiko todėl, kad religijos tiesa glūdinti, kaip sako Jaspersas, „ne jos teiginių sumoje, bet jos kilmėje“ (t. p.). Išleidus gi iš akių tos ar kitos religijos istorinę pradžią, dingsta ir jos teiginių pagrindas kaip jų tiesos nešėjas.

Vis dėlto ši Apšvietos nesėkmė dar anaip tol neduoda mums teisės teigti, esą filosofija *esmiškai* negalinti turėti masto religijos tiesai atskleisti. Jeigu iš tikro taip būtų, tai reikštų, kad filosofija, atsakydama duoti atsakymą j tiesos klausimą, paneigia pačią save ir kad religijos filosofija, prisipažindama esanti nepajėgi susivokti religijų gausoje, nustoja buvusi filosofija ir virsta religijų mokslu, kuris pačia savo prigimtimi iš tikro yra aprašomojo pobūdžio ir todėl nesiima spręsti apie savo objekto tiesą ar netiesą. Jeigu tačiau religijos filosofija nori būti tikra filosofinė šaka, o ne praskiestas religijų mokslo pakaitalas, tai ji religijų tiesos klausimą neišvengiamai kelia ir į jį atsako ieškodama masto šiai tiesai ir jį rasdama. Be abejo, kiekvienas mąstytojas gali šio masto ieškoti ten ar kitur; jis gali kito rastą bei siūlomą mastą keisti, tačiau jis negali iš principo atsakyti jo kaip neįmanomo“ H. R. Schlette teisingai suvokia, kad tiesos klausimas religijų gausos akivaizdoje yra egzistencinis klausimas. Kaip tad religijos filosofija pateisintų save pačią, atsakydama, pasak to paties Schlette's, šį klausimą spręsti? Štai kodėl mes dabar ir mėginsime religijų tiesos mastą teikti – pagal aukščiau minėtą dėsnį, kad religijos tiesa priklauso nuo mūsų Dievo tiesos; religija yra tikra, kai jos Dievas yra tikras.

1. GARBINIMAS KAIP TIKROJO DIEVO MASTAS

M. Scheleris, vienas iš religijos fenomenologijos grindėjų bei atstovų, yra nustatęs tokį, kaip jis pats vadina, „esminį dėsnį“, būtent: „Kiekviena aprėžta dvasia tiki arba Dievą, arba staba“⁴. Ji tiki Dievą, kai savam religiniam veiksmui teikia tolygų objektą, būtent absoliutą; ji

tiki staba, kai šiam veiksmui ji teikia suabsoliutintą reliatyvų dalyką: „valstybę, meną, moterį, pinigą, mokslą ir t. t.“, elgdamasi šios reliatyvybės akivaizdoje taip, „tarsi ji būtų Dievas“ (p. 262). Norint atitiesti šią iškrypą, reikia, pasak Schelerio, „sudaužyti žmogui staba, kuri jis pasistatė tarp Dievo ir savęs“; tuomet jam atsivers akys, ir jis „savaimė grįš prie Dievo idėjos bei „tikrovės“ (t. p.). Koku betgi būdu būtų galima toki staba sudaužyti, vadinasi, parodyti, kad žmogus tiki netikrą Dievą? Tai ne psichologinis klausimas, įvairuojas pagal kiekvieną asmenį ir todėl nesuvedamas į joki pastovų atsakymą. Tai filosofinis klausimas, į kurį atsakius kaip tik ir būtų laimėtas mūsų ieškomas mastas, turįs atskleisti, kas Dievas, o kas stabas.

a. *Teocentris garbinimo pobūdis*

Filosofinį atsakymą tikrojo Dievo mastui aptarti teikia, mūsų pažiūra, *garbinimo* sklaida. Tik truputį kitaip nusakydami minėta M. Schelerio dėsni — užuot „tikėti“ tarkime „garbinti“, — galime juk teigti: kiekviena aprėžta dvasia garbina arba Dievą, arba staba. Bet štai ši dėsni ištarę, staiga suklustame:¹ ar iš tikro žmogaus dvasia gali garbinti *staba*? Fakto prasme — taip, nes stabmeldybė yra per daug aiškus dalykas, kad būtų galima neigti šią galiomybę. Ir vis dėlto ji trunka tik tol, kol žmogus suvokia, kas jis pats garbinime yra. O tai suvokęs jis savaimė išvelgia, kad garbinti jis gali tik tikrąjį Dievą. Kitaip sakant, garbinimas reikalauja ypatingos Dievo sampratos. Garbinimui yra anaip tol ne vis tiek, kaip Dievas yra suprantamas. O kuo ši garbinimui būdinga Dievo samprata pasižymi, žmogui nurodo kaip tik jo paties garbinamoji savimonė. Štai kodėl mes ir tikimės garbinime rasią mastą tikrajai Dievo sampratai, o tuo pačiu ir tikrajai religijai arba tikram žmogaus santykiui su tikru Dievu.

Garbinimas yra bet kurio religinio veiksmo pagrindas. Religijos filosofijoje jis užtat ir yra vadinamas „visų religinių veiksmų siela“⁵ ir net pačios „religijos esmė“⁶, nes visi kiti religiniai veiksmai — prašymas, dėkojimas, aukojimas, atgailojimas — arba veda į garbinimą, arba iš garbinimo kyla kaip skirtinos jo lytys, pvz., aukojimas. Garbinime religiniai veiksmai susijungia vidinėn vienybėn ir tuo būdu akivaizdžiausiai išreiškia žmogaus santykį su Dievu, atverdami pačią jo gelmę. Niekur kitur neregėti

taip aiškiai, kas yra Dievas žmogui ir žmogus Dievui, kaip garbinime. Tik garbinime žmogus stovi prieš Dievą kaip prieš Dievą, kreipdamasis į jį dėl jo paties. Jeigu prašydamas ir dėkodamas, gailėdamasis ir atgailaudamas žmogus yra daugiau ar mažiau atsikreipęs į kurį nors dalyką, kuris nėra Dievas — į savą artimą (gyvą ar mirusį), į kūną, į sveikatą, į savęs aprūpinimą, į savą kaltę, — tai garbinime jis visas yra susitelkęs tiktai aplink Dievą. Garbinime Dievas žmogui yra tik Dievas, neatitvertas nuo jo kokių nors tarpininkų, kurio žmogus iš Dievo prašytų, už kurį jis Dievui-dėkotų, kurį jis Dievui pavestų. Visi šie nedieviški religinio veiksmo sudedamieji pradai, ne syki tokie svarbūs žmogaus-gyvenimui, garbinime pasitraukia į šalį, kad neužstotų Dievo savo atsitiktinybe. Garbindamas žmogus žvelgia į Dievą ne per kurį nors dalyką, bet tiesiog, kiek Dievas yra santykiyje su žmogumi. Vykdydamas kitus religinius veiksmus, žmogus įterpia ką nors trečią — daiktą ar asmenį, dorybę ar ydą, kaltę ar nuopelną. Viename tik garbinime šio trečiojo nėra. Viename tik garbinime buvoja Dievas kaip vienintelis. Štai kodėl garbinimas yra teocentrinis ne tik savo linkme, kaip prašymas, dėkojimas, aukojimas, bet jis yra teocentrinis pačia savo esme: garbinimas" ne tik krypsta į Dievą, bet ir savo turiniu turi tiktai Dievą. Tuo garbinimas skiriasi nuo visų kitų religinių veiksmų ir tuo jis peržengia visus kitus religinius veiksmus.

Tas pat atsitinka ir su žmogumi. Ir žmogus garbinime išsivelka iš savo reikalų, rūpesčių, lūkesčių, pasilikdamas tiktai kaip žmogus gryna savo esme. Garbindamas jis stovi prieš Dievą ne kaip prašytojas, ne kaip dėkotojas, ne kaip aukotojas, net ne kaip kaltininkas, o tik kaip tasai, kuris yra išėjęs iš Dievo, dar nepalietas jokio trečiojo dalyko — gero ar blogo,— įsiterpiančio tarp jo ir "Dievo. Jeigu, kaip jau trumpai esame minėję ir kaip tai svarstysime vėliau išsamiai, Dievas grindžia žmogų kaip Aš-būtybę, tai garbinimas kaip tik ir perkelia šią pagrįstąją Aš-būtybę į aną grindimo akimirką, kai Dievas ir žmogus stovi vienas priešais kitą tiktai *kaip juodu*: grindėjas ir pagrįstasis. Kaip garbinamas Dievas nėra jungiamas su jokių trečiuoju, taip ir garbinąs žmogus nesineša jokio trečiojo: garbintų žmogus eina vienintelis. Todėl garbinimas yra kartu ir giliausias antropocentrinis veiksmas — taip pat ir savo esme, o ne tik savo kilme: jis ne tik iš žmogaus kyla, bet ir išskleidžia žmogų kaip tokį Dievo

akivaizdoje. Garbinime žmogus yra ne tik visas susitelkęs aplink Dievą, bet ir visas atsivėręs Dievui: visas kaip žmogus be jokių jo žmogiškumo atsitiktinybių, net jeigu šios būtų jo kasdienai ir labai reikšmingos. Aukščiau minėti du religijos poliai — Dievas ir žmogus — garbinime susitinka vienas su kitu pačiu savo artybe todėl, kad susitinka tokie, kokie jie yra vienas kitam, o ne kam nors trečiajam.

Čia slypi pagrindas, kodėl žodinė garbinimo lytis yra grynas *tarimas* arba *sakymas*, paprastai susiklostęs himno pavidalu. Himno esmę, kaip teigia literatūros žinovai, sudaręs „lyrinis vadinimas (Nennen): Aš stovi prieš Tai, prieš būtybę, suima ją savin ir vadina“⁷. Garbinime tai ypač ryšku. Religinį raštų mums perteikti žodinio garbinimo pavyzdžiai yra visi šios rūšies: visi jie *taria*, kad tas ir tas, taip ir taip — paprasčiausiai *yra*. Ar imsime Senojo Testamento Mozės giesmę (*Iš 15, 1–18*), ar Deboros giesmę (*Ts 5, 1–31*), ar Elkano žmonos Onos giesmę (*Sam 2, 1–10*), ar Juditos giesmę (*Jdt 16,1–17*), ar trijų jaunikaičių giesmę ugnies krosnyje (*Dan 3, 52–90*), ar garbinamąsias psalmes (plg. *94, 95, 97, 99, 103, 144, 148, 150*), ar Naujojo Testamento Marijos giesmę (*Lk 1, 47–55*), ar Zacharijo giesmę (*Lk 1, 86–79*), ar galop liturgines giesmes, kaip „Gloria“, „Sanctus“, „Te, Deum, laudamus“, — visur čia rasime aną sakymą bei tarimą, virstantį galų gale Viešpaties savybių bei darbų (*magnalia*) išskaičiavimu ir net pasakojimu, kaip tai regime 104-ojoje psalmėje, kuri ragina šlovinti Viešpatį ne kuo kitu, kaip pasakojimu: „Giedokite jam, skambinkite jam, pasakokite visus jo stebuklus“ (*Ps 104, 2*). Ir iš tikro ji juos išpasakoja, pradėdama Dievo sandora su Abraomu ir baigdama Izraelio maitinimu mana ir putpelėmis. O kas gi yra Juditos giesmė, jei ne Dievo savybių pasakojimas: „Aukščiausiasis Viešpatie, Tu esi didis ir garbinamas dėl savo galybės. Tegu Tau tarnauja visi kūriniai, nes Tu tarei, ir jie atsirado; Tu pasiuntei savo Dvasią, ir jie buvo sukurti. . . Kalnai pakyla nuo savo pamatų sykiu su vandenimis, uolos tirpsta kaip vaškas nuo Tavo veido. . . Niekas negali atsispirti Tavo balsui“ (*Jdt 16, 16–18*).

Būdingiausias betgi garbinimo kaip tarimo bei sakymo pavyzdys yra Pranciškaus Asyžiečio himnas „Dievo garbė“ (*Lodi di Dio, 1224 m.*). Čia žmogaus siela tarsi stiklo prizmė suskaldo vieną dieviškąją spindulį į daugybę šviesų ir mėgina jas tarti kiekvieną skyrium: „Tu esi

šventas, Viešpatie Dieve; Tu esi vienintelis Dievas, kuris daro didžių dalykų; Tu esi galingas; Tu esi didis; Tu esi aukščiausias; Tu esi galingiausias; Tu esi Tėvas, dangaus ir žemės Karalius; Tu esi gėris, vienintelis gėris, aukščiausiasis gėris, Viešpats, gyvasis Dievas; Tu esi meilė; Tu esi išmintis; Tu esi nusižeminimas; Tu esi kantrumas; Tu esi gražumas; Tu esi saugumas; Tu esi ramumas; Tu esilinksmumas; Tu esi mūsų viltis ir mūsų džiaugsmas; Tu esi teisingumas ir saikingumas; Tu esi švelnumas; Tu esi gynėjas, apsauga ir globa; Tu esi mūsų priebėga ir stiprybė; Tu esi tikėjimas, viltis ir meilė; Tu esi didi mūsų laimė; Tu esi neapsakomas gerumas; Tu esi didis ir nuostabus, Viešpatie mano Dieve, galingasis, geraširdis ir gailėstingasis Išganytojau"⁸. Kaip matome, veiksmąžodis „esi“ čia valdo visą šią pavadinimų srovę, nes Dievas yra; todėl ir visa, kas apie jį sakoma, taip pat *yra*; ir nėra kito žodžio žmogui Dievą tarti, kaip tik veiksmąžodis „būti“. Būdamas būtis, Dievas šiuo veiksmąžodžiu ir yra geriausiai išsakomas. Pavadinimų aibe suskilęs žmogiškasis Dievo tarimas yra ne kas kita, kaip mūsųji pastanga išreikšti neišreiškiamybę. Tai mėginimas dalių gausa tarti visumą, sykiu betgi žinant, kad visuma anaiptol nėra suma ir, kad todėl joks pasakojimas ar išskaičiavimas pilnatvės tolygiai nusakyti negali. Kiekvienas garbinamasis tarimas arba vadinimas staiga užlūžta ir nutyla. Tyla garbinime yra ženklas, kad begalybę tarti ligi galo yra prieštaravimas pats savyje.

Dėl šios priežasties *tyla* yra sudedamoji kiekvieno kulto kaip garbinamojo veiksmo dalis. „Tyla kulte,— sako F. Heileris,— yra giliausios pagarbos išraiška. Dievo esmė yra neištariama; jis pats yra didesnis už kiekvieną žodį; jo didybės akivaizdoje žmogus nutyla (p. 335)... Dievybės neišsakomybei bei nesuvokiamybei (ineffabile ir incomprehensibile) nėra jokios kitos kalbos kaip tik tyla"⁹. Rytų Bažnyčios vad. Jokūbo liturgijoje prieš perkeitimą kunigas kviečia tikinčiuosius: „Tenutyla kiekvienas mirtingasis, nes ateina karalių Karalius, valdovų Valdovas, Kristus, mūsų Dievas, kad būtų nužudytas ir virstų valgiu tikintiesiems"¹⁰. Ankstesniojoje Vakarų Bažnyčios liturgijoje konsekracijos metu taip pat nutildavo choras ir bet koks garsus meldimasis: šią akimirką šventykla paskęsdavo gilioje tyloje. Tai buvo nuoroda į eschatologinę tylą: avinėliui atplėšus septintąjį antspaudą, „danguje pasidarė pusvalandį tylu" (*Apr 8, 1*). Teisingai tad pastebi

F Heileris, kad „esama atitikmens tarp švento žodžio ir šventos tylos“¹¹. Garbinamasis žodis baigiasi tyła, o iš gilaus nutilimo Dievo akivaizdoje kyla garbinamasis žodis, anasai „šventas, šventas, šventas“, kuris „be perstojo, dieną ir naktį“ (*Apr 4, 8*) yra tariamas visų būtybių.

Tai pirmoji garbinimo pusė, arba pirmasis sudedamasis jo pradai: žmogus stovi prieš Dievą kaip didybę ir prabyła į jį patį tuo, kad jį taria bei vadina teikdamas jo savybėms būties prasmę. Veiksmazodis „būti“ virsta pagrindiniu garbinimo žodžiu, nes nėra nieko didesnio kaip būtis. Sykiu betgi ir žmogus išeina aikštėn garbinime gryn savo žmogiškumu. Ir jis taria čia save kaip žmogų. Užtat dabar ir klausiamo: kas yra šisai Dievo akivaizdoje stovįs ir jam atsivėręs žmogus? Ką ištaria žmogus *savęs atžvilgiu*, garbindamas Dievą?

b. Niekybės sąmonė garbinime

Yra didžiai būdinga, kad garbindamas žmogus taria bei vadina Dievą įvairių įvairiausiai, tačiau nutyli patį save. Kituose religiniuose veiksmuose, atskleidamas Dievui savo rūpesčius bei reikalus (prašymas), savo pasisekimus (dėkojimas), savo kaltes (gailėjimasis), žmogus kalba apie save beveik be paliovos: „Lydėk mane savo teisybėje“ (*Ps 5, 9*), „nekaltink manęs savo rūstybėje“ (*Ps 6, 2*), „nebūk kurčias mano ašaroms“ (*Ps 27, 13*), „paskubėk man padėti“ (*Ps 39, 14*), „artėki prie mano sielos ir atpirki ją“ (*Ps 68, 19*), „pamokyk mane vykdyti tavo valią“ (*Ps 142, 10*)... . Visi šie kreipiniai yra kitokio pobūdžio ir turi kitokią prasmę negu, sakysime: „Tu esi didis, Tu esi 'apsivilkęs didybe bei puošnumu, apsisupęs šviesa lyg apsiaustu“; „Tu ištiesei dangų kaip skraistę“; „Tu vaikščioji vėjų sparnais“; „Tu pastatei žemę ant jos pamatų“ (*Ps 103, 1–5*); „aš skelbsiu Tave, mano Dieve, Karaliau, ir šlovinsiu tavo vardą per amžių amžius“ (*Ps 144, 1*). Abiem atvejais žmogus kreipiasi į Dievą. Tačiau pirmuoju atveju kreipinys, pasiūstas į Dievą, grįžta atgal į patį žmogų: lydėk mane, nekaltink manęs, padėk man, išgirski mane, pamokyk mane, artėk prie manęs, atpirki mane... Antruoju atveju kreipinys į Dievą ir lieka pas Dievą: Tu esi didis, Tu esi apsvilkęs, Tu esi apsisupęs, Tu vaikščioji, Tu Dievas, Tu Karalius... Garbinamasis kreipinys nesineša su savimi jokio žmogiškojo rūpesčio, jokios padėkos, jokios kaltės, todėl ir ne-

grįžta atgal į žmogiškąją būklę, iš kurios anas rūpestis, ana padėka, ana kaltė yra kilę. Garbindamas žmogus nieko iš Dievo nenori, nes nežvelgia į save. Jis tik taria Dievą, dingdamas užu šio tarimo, tarsi paties žmogaus visiškai nebūtų. Kitaip sakant, garbinime esama tylos ne tik Dievo akivaizdoje, bet ir žmogaus akivaizdoje. Dievo akivaizdoje žmogus nutyla. Savęs akivaizdoje žmogus save nutyli. Tyla Dievo akivaizdoje reiškia, kaip sakėme, negalimybę tarti begalybę ligi galo. Tačiau ką reiškia tyla žmogaus atžvilgiu? Kodėl žmogus garbinime, tardamas Dievą visokeriopu būdu, nieko nepasako apie patį save?

Savo „Išpažinimuose“ Augustinas pasakojasi, kaip jis su savo motina netrukus prieš jos mirtį kalbėjęs apie Dievą bei būsimąjį gyvenimą ir kaip pokalbio metu juodu kilę savo mintimi vis aukščiau, kol pasiekę būtybės tylą. Tada Augustinas suvokęs, ką ši tyla reiškianti, būtent: *sava tyla būtybė taria save kaip būtybę*. „Jei kam nors,— rašo Augustinas,— nutiltų kūno nerimastis, nutiltų žemės, vandenių ir oro vaizdai, nutiltų ir dangaus poliai, nutiltų net ir siela, save peržengdama ir savęs nemąstydamą; jei nutiltų sapnai ir vaizduotės kuždėjimai, nutiltų kiekviena kalba, kiekvienas ženklas, kiekviena tampanti praeinamybė; jei visa nutiltų visiškai,— tai tuomet, kas išiklausytų (į šią tylą.— *Mc.*), išgirstų, kaip visa sako: „Ne mes patys save padarėme, o Tasai, kuris pasilieka amžinai““ (Conf. IX, 10, 3). Tai reiškia: *būtybės tyla yra jos kūriniskumo prabilimas*. Peržengusi savo galias, savybes, apraiškas, prietapas ir pasiekusi save tiktai kaip esančią, būtybė nutyla, nes čia ji patiria, kad ji būna ne savimi pačia, o Dievu ir kad todėl neturi nieko, ką galėtų vadinti sava ir apie ką galėtų tarti, kad „yra“. Dievo akivaizdoje būtybė gali tarti tik Dievą: „*Tu esi...*“, bet ji nebegali tarti savęs: „*Aš esu...*“, kadangi buvimas yra ne jos nuosavybė, o Viešpaties dovana. Sykiu tačiau ši būtybės tyla anaip tol nėra nebylė; ji kalba sakydama savą kūriniskumą arba aną mūsų jau anksčiau minėtą ontologinę skirtybę tarp būties ir būtybės. Būtybės tyla yra šios ontologinės skirtybės savimonė. Nutilus visai kosmologinei plotmei — aplinkai, kūnui, sielos veiksmams,— prabyla ontologinė plotmė kaip pagrįstoji savame buvime ir taria, kad ji laikosi ne savimi, o Tuo, kuris yra pagrindas savyje ir todėl „pasilieka amžinai“, tuo tarpu ji pati tampa pramania: „*transeundo fit*“ (t. p.).

Štai kodėl žmogus garbinime nutyli patį save. Susitikdamas su Dievu tiktai kaip Dievu ir išskleisdamas prieš jį save tiktai kaip žmogų be jokio trečiojo prado, žmogus iš tikro patiria, kad jis neturi visiškai nieko: Dievo akivaizdoje žmogus stovi kaip niekybė. Tai daugiau nei psichologinis pergyvenimas, vadinamas nusizėminimu. Be abejojimo, garbinas žmogus nėra puikuolis. Tačiau esmėje niekybės patyrimas yra ontologinė žmogaus savimonė, kuri jam atskleidžia, kas jis iš tikro yra kaip būtybė, būtent *niekybė*, kadangi iš nieko yra kilęs ir niekio „erdvėje“ buvoja. Šalia Dievo didybės, kurią žmogus taria aibe pavadinimų, išnyra garbinime ir žmogaus niekybė, kurios žmogus tarti negali ir todėl nutyla. Savęs nutylėjimas Dievo akivaizdoje yra vienintelė įmanoma žmogaus laikysena. Dar daugiau: niekybės sąmonė yra esminė sąlyga, kad žmogus galėtų Dievą tikrai garbinti, nes tik tada, kai žmogus susivokia esąs niekis, jis gali nemeluotai tarti, kad Dievas yra viskas, ir mėginti šią visumą skaičiuoti bei pasakoti dalimis. Be niekybės sąmonės žmogus niekad negalėtų atvirai tarti Dievui „Tu esi didis“, nes kažkur žmogiškojoje slaptoje tūnotų kuždesys: „Bet ir aš esu nemažas“. Tik kai žmogus savimi pačiu patiria, kad jis kaip būtybė yra niekis, vadinasi, kad pats buvimas yra ne jo, ir kai jis šį patyrimą išreiškia tyla savęs atžvilgiu, jis puola ant kelių ir ant veido: garbinamieji mostai, kurie, F. Heilerio pažiūra, „yra net reikšmingesni negu žodžiai“¹², yra anos ontologinės savimonės arba niekybės sąmonės regimybė.

c. *Žmogaus atsitiesimas garbinime*

Tačiau čia pat reikia pastebėti, kad ontologinė žmogaus niekybės sąmonė neturi nieko bendro su jo antropologinės tikrovės nevertingumu ar žemumu, kas ne sykį kaip tik ir yra pabrėžiama fenomenologinėse ar dorinėse garbinimo sklaidose. „Garbinimo veiksmė,— rašo, pvz., J. Hessenas,— žmogus puola ant kelių. Jis tarsi paskęsta savo niekybės, negalios, nevertingumo bedugnėje. .. Jis suvokia savo bejėgiškumą bei šilpnumą, nepergalimą savo esmės bei valios nepajėgumą. Ši ontinį savęs nuvertinimą atitinka aksiologinis: žmogus žinosi neturįs jokios vertės; jis jaučiasi Dievo akivaizdoje kaip nevertybė“¹³. Tas pat girdėti ir C. Vagaggini'o žodžiuose, pasak kurių „pirmasis garbinimo jausmas“ esąs. „pasivergimas (servitus) šiai

baisingai būtybei (Dievui.— *Mc*), kuri žmogų be galo prašoksia ir prislegia" ¹⁴. Tai dažnai sutinkama pažiūra: re-gėti ontologinę Dievo didybę antropologinėje žmogaus menkybėje. Šios pažiūros klaida yra ta, kad čia nejučiomis esti peršokama iš ontologinės plotmės į antropologinę, vadinasi, j žmogiškąją tikrovę, kuri anaipol nėra nei be-jėgė, nei bevertė — net ir Dievo akivaizdoje. Čia prade-dama lyginti tai, kas iš viso negali būti palyginama, būtent Dievas ir žmogus, kurie yra kitokio buvimo ir, ku-riems todėl nei galios, nei vertės mastas netinka. Kalbė-dama apie Dievo didybę ir žmogaus menkybę, mes mašto-me pirmąjį kaip būtį, kuri grindžia, "o antrąjį kaip būtybę, kuri yra grindžiama. Tai grynai ontologinis santykis, ku-rio šviesoje pagrįstoji būtybė iš tikro pasirodo kaip nie-kybė, kadangi niekis yra jos kilmės ir jos trukmės „erdvė": *žmogus buvoja aprėžtas nebūtimi*. Būdamas kūrinys, žmo-gus neturi nieko sava; todėl kūriniskumo sąmonė ir yra niekybės sąmonė. Tačiau šisai kūrinys turi visa, ką jam Dievas grindžiamuoju savo veiksmu yra suteikęs, nes Dievo kūrinys anaipol nėra tuščias. Būdamas iš niekio ki-lęs, Dievo kūrinys yra niekybė. Tačiau būdamas tikrovinė būtybė, jis yra vertybė jau tuo, kad yra. Todėl ontologinė niekybė niekad os nėra tolygi kosmologinei nevertybei.

Dar daugiau: taikydami šių dviejų plotmių skirtynes žmogui, turime teigti, kad žmogus kaip antropologinė bū-tybė yra pati galingiausia ir pati vertingiausia iš visų bū-tybių, kadangi jis yra *asmuo*, vadinasi, tikslas pats sau ir vertybė pati savyje. Šios savo vertės žmogus negali išsi-žadėti net nė Dievo atžvilgiu: ir garbinimo veiksmė žmo-gus stovi prieš Dievą kaip laisvas bei kūrybiškas asmuo, kaip tikslas pats sau, negališ niekam — net nė Dievui — būti priemone; jis stovi prieš Dievą kaip vertybė savyje, negalinti virsti nevertybe net ir didžiausio nusikaltimo atveju. Štai kodėl išmonė yra kalbėti, esą Dievas sava didybe prislegias žmogų ar esą žmogus sava niekybe pa-sivergias Dievui. Garbinimo veiksmė yra kaip tik priešin-gai: ne bejėgis ir bevertis, ne prislėgtas ir pasivergęs žmo-gus taria Viešpačiui „Tu didis", bet aukščiausios vertės, kūrybinės galios ir laisvo apsisprendimo vedamas, nes garbinimo vertas -turi būti ne tik garbinamasis, bet ir gar-bintojas. Stabas yra nevertas būti garbinamas, vergas ne-vertas yra garbinti; abiem atvejais todėl, kad tuo yra iš-niekinama antropologinė žmogaus kilnybė — būti asme-niu, vadinasi, tikslu savyje ir vertybe savyje. O ši kilnybė

reikalauja nenulinkti prieš nieką, kas buvoja toje pačioje plotmėje. *Tik laisvės ir vertės sąmonė padaro, kad garbinimas yra nemeluotas.* Stabą garbinti reiškia meluoti todėl, kad jo vertė yra arba žemesnė negu asmens (daikto atveju), arba mažų mažiausiai lygi asmeniui (žmogaus — sakysime: senovinio karaliaus — atveju). Vergui garbinti reiškia meluoti todėl, kad jo laisvė yra sutrypta; todėl garbinamasis jo veiksmas kyla iš prievartos — bent psichologine prasme — ir užtat taip pat pažeidžia žmogiškąjį kilnumą. Garbinimas yra tikras tik tuo atveju, kai jis krypsta į tikrąjį Dievą ir kyla iš tikrojo žmogiškumo, kuris laikosi savo laisve ir savo verte.

Štai kodėl garbinimas visados prasiveržia džiūgavimo lytimis: giesmėmis, muzika, šokiais, eitynėmis. Čia žmogus gieda Dievui himną ne tik pats, bet kviečia jį giedoti ir kitus pasaulio padarus, kaip tai gražiai nusako 148-oji psalmė arba trijų jaunikaičių giesmė, kur šlovinti Viešpatį skatinami saulė, mėnulis ir žvaigždės, „baininiai ir visos jūros gelmės; kruša, sniegas, ledai, audros vėjai, kalnai ir visi kauburiai, vaismedžiai ir visi kedrai, žvėrys ir visi gyvuliai, šliužai ir sparnuočiai" (*Ps 148, 7–10*); „lietus ir ramos", „ugnis ir karštis", „šaltis ir šiluma", „žaibai ir debesys", naktys ir dienos", „šviesa ir tamsa" (*Dan 3, 64–72*), — taigi visa gamta su savo jėgomis, apraiškomis, pavidalais, daiktais. Džiūgavimas yra savaiminga garbinimo lytis, aiškiai rodanti, kad žmogus čia ne tik nusilenkia, bet ir atsitiesia; kad Dievo didybė jo kilnybės ne tik nenuslegia, bet jį pakelia ir pastato visos kūrinijos priekyje kaip šiosios atstovą bei kalbėtoją jos vardu. Džiūgavimas kaip garbinimo regimybė kyla iš žmogiškosios pilnatvės ir visu akivaizdumu apreiškia antropologine jos kilnybę. Prasmingai tad J. Hessenas mėgina apibrėžti žmogų kaip „ens adorans — garbinančiąją būtybę"¹⁵, vadinasi, kaip būtybę, kuriai garbinimas anaipol nėra atsiktinybė, bet priešingai, jos gelmių išraiška, apreiškianti šių gelmių galingumą bei turtingumą, kurie džiūgavimu kaip tik ir išeina aikštėn visu ryškumu, nes džiūgauti pajėgia tik tas, kas savyje yra vertingas. Nevertybė visados yra bedžiausmė.

Sklaidydami tad garbinimą kaip religinį veiksma, randame jame du esminius pradus: 1) Dievo kaip grindžiančiosios būties didybę ir žmogaus kaip pagrįstosios būtybės niekybę, 2) žmogaus kaip antropologinės būtybės kilnybę, kurią sudaro asmens matmuo, esąs tikslas sau ir

vertė savyje. Garbinimas yra galimas tik ten, kur šiedu pradai esti išsaugojami nepaneigti ir nesužaloti. Jie tad ir padaro, kad garbinimas virsta mastu tikrojo Dievo sampratai, o tuo pačiu ir tikram santykiui su juo arba religijai, būtent: *tikrasis Dievas yra tasai, prieš kurį žmogus gali nusilenkti kaip ontologinė niekybė ir atsitiesti kaip antropologinė kilnybė*. Kiekviena kita Dievo samprata, kuri ontologinės skirtybės tarp Dievo ir žmogaus neatskleidžia ar kuri antropologine žmogaus kilnybę ana ontologine menkybe sužlugdo, yra ne Dievo, bet stabo samprata. Trumpai tariant, tikrasis Dievas yra tasai, kuris yra vertas, kad žmogus jį garbintų. Užtat toliau svarstydami, kas yra religijos Dievas, mes ir vadauosimės šiuo mastu, nuolatos klausdami, ar tos bei kitos sampratos siūlomas „Dievas“ iš tikro yra vertas žmogaus garbės.

2. DIEVAS KAIP RŪŠIES SAVIMONE

Religijos filosofija nėra įpareigota atskleisti Dievo buvimo: tai metafizikos uždavinys, kylaš, kaip minėta, iš jos vidinės slinkties. Religijos filosofija atsiremia į šią slinktimi pasiektą Dievą ir apmąsto jį rvšium su žmogumi. Jos tad objektas yra ne Dievas kaip esąš savyje, bet Dievas kaip santykiaująš su žmogumi. Užtat juo labiau religijos filosofija saugo, kad šis santykiaująš Dievas išlaikytų savą tikrovę, nedingdamas arba žmogaus, arba kurios nors atotraukos dėlei, nes filosofinis religijos apmąstymas yra logišškai pateisinamas ne tuo, kad esama religijos, bet tuo, kad esama Dievo, kurio akivaizdoje religija įgyja prasmę ir pasidaro verta svarstyti. Todėl nors religijos filosofija apie Dievo buvimą ir nekalba, tačiau ji laiko jį savo prielaida bei išėjimi, be kurios ji būtų taip lygiai beprasmė, kaip, sakysime, „astrologijos filosofija“. Dievo buvimas stovi ne religijos priekyje kaip siekinys — tai metafizikos atvejis,— bet jos užnugaryje kaip laimėjimas. Užtat ji ir rūpinasi, kad šis laimėjimas nebūtų prarastas.

Bet štai M Buberis kreipa mūsų dėmosį į būdingą dabarties meto apraišką: „iš vienos pusės, puoselėti dievybės idėją kaip tikrąjį religijos reikalą, iš kitos — naikinti tikrovinį Dievo idėjos pobūdį, o tuo pačiu ir mūsų santykio su Dievu tikrovę“¹⁶. Modernus mąstymas, pasak Buberio, nebepakelia tokio Dievo, kuris būtų randa-

ma ne tik mumyse, bet ir už mūsų sąmonės: „tai dabartinio meto ženklas“ (p. 29). Todėl religijos filosofijai ir tenka pasklaidyti šio ženklo prasmę klausiant, ką gi reiškia teigti Dievo idėją kaip religijos reikalą ir kartu neigti ontologiškai tikrovinių šios idėjos atitikmenį.

a. Dievo ir žmogaus tapatybė

Dievo tikrovė yra pati pirmoji religijos sąlyga: religijos Dievas yra tikrovinis Dievas. Pirmu požiūriu šis teiginys atrodo esąs gryna nuodėva. Argi galėtų žmogus santykiauti ir su nesamu Dievu, vadinasi, turėti religiją, Dievui nesant? Prisiminus tačiau, kad „tikrove“ ne syki yra vadinamas ir mūsų sąmonės turinys, net pabrėžiant, esą „psichologinė tikrovė yra daug aktualesnė, įtakingesnė ir mums artimesnė negu metafizinės esybės (Entitaeten)“¹⁷, bus suprantama, kodėl religijos Dievo laikymas tikrove, peržengiančia mūsų sąmonę, mūsų dienomis nėra savaime aiškus dalykas. Modernus mąstymas stipriai linksta pripažinti Dievą tikrove mūsų sąmonės turinio prasme, bet jis taip lygiai stipriai neigia jį kaip tikrovę sąmonės peršokio prasme. Nuolatos klausdamas, ką Dievas „sako“ *manai būklei*, šis mąstymas beveik neišvengiamai sutapdo Dievą su mūsų vidaus turiniu, kuris iš tikro yra mūsų tiesiog patiriamas ir mus tiesiog įtaigauja, vadinasi, visados ką nors mums „sako“. Tokiu atveju religija virsta mūsų santykiu su Dievu kaip sąmonės turiniu, vadinasi, su Dievo idėja mumyse, neklaušiant, ar ši idėja turi ontologiškai tikrovinių atitikmenį anapus mūsų vidaus, ir net aiškiai ši atitikmenį neigiant. Tuo būdu kyla vienapalė religija, sutelkta tikrai aplink žmogų, šiame bandyme atskirti religiją nuo Dievo; sąmonės peršokio prasme ir slypi M. Buberio minima mūsų amžiaus pastanga. Tai pastanga kurti vad. „autonominę religiją“, kuri, kaip ją apibūdina P. Tillichas, „nepažįsta jokio objektyvaus Dievo“¹⁸. Kas tad yra tokia religija savyje ir kaip ji atitinka žmogaus asmens kilnybę? Kitaip tariant, ar yra galimas šioje „autonominėje religijoje“ garbinimas kaip kiekvienos religijos pagrindas?

„Autonominės religijos“, arba religijos be tikrovinio Dievo pradininkas yra *Liudvikas Feuerbachas* (1804–1872). Savo jaunystėje jis buvo evangelikų teologas, vėliau tapo Hegelio filosofijos šalininku, galop perėjo į antropologiją bei psichologiją. Šią savo vidaus kaitą jis

pats apibudina trumpu sakiniu: „Dievas buvo mano pirmoji, protas antroji ir žmogus trečioji bei paskutinioji mintis“. Tai trys Feuerbacho išsivystymo tarpsniai, žymi ir tris Dievo sampratas: visų pirma Dievas yra tikrovė savyje, vėliau jis susilieja su absoliutine idėja, galop jis virsta rūšiniu žmogaus atvaizdu, palikdamas savo būtinį kitoniškumą ir tapdamas tikrove, kuria esame mes patys. L. Feuerbachas buvo pirmutinis, kuris Dievą perkėlė į žmogų tikėdamasis, kaip netrukus matysime, tuo padaryti Žmogų subrendusį arba pilnametį. Tačiau, prasmingai pastebi B. E. Benktsonas, esą „yra nepaprastai nuostabu, kad pati pirmoji priemonė, kurios griebiasi pilnamečiu tapęs žmogus, yra paskelbti Dievą nepilnamečiu“¹⁹. Šią priemonę betgi suprasime pažvelgę į pagrindinį klausimą, kurį ano meto žmogus kėlė religijos atžvilgiu.

Tasai klausimas buvo: *iš kur žmogus yra ėmęs Dievo idėją?* Patenkinamo atsakymo nesugebėjo duoti nei 19 šimtmečio tikintieji, nei netikintieji. Dievo idėjos kaip įgimtos apriorinės kategorijos samprata, į kurią linko teologinė Tuebingeno mokykla (A. Guentheris, G. Hermes, J. Huhnas ir kt.), buvo per subjektyvi, kad patenkintų tikinčiuosius, ir per pigi, kad įtikintų netikinčiuosius, nes įgymiu galima išaiškinti viską, išskyrus jį patį. Šios sampratos' priešingybė, esą Dievo idėja žmogui yra perteikta tradicijos keliu, tik nustūmė minėtą klausimą į praeitį, nepaliesdama jo esmės. O aiškinimas, kad Dievo idėja yra gaunama iš būtybės pradmenų sklaidos, kaip tai mokė scholastinė filosofija, buvo tuo metu rimtai nepaisomas dėl šios filosofijos nuosmukio: vokiškojo idealizmo didybės akivaizdoje scholastika atrodė tarsi švebeldžiuojas vaikiūkštis.— Bet ir netikinčiųjų padėtis nebuvo geresnė. Tiesa, nuo Apšvietos laikų Europoje buvo jau nemaža ateistų, neigiančių Dievą kaip tikrovę; pasauliui išaiškinti „ši hipotezė buvo nebereikalinga“ (Laplace). Tačiau ir šie neigėjai negalėjo atsakyti į klausimą, koku būdu galėjo žmonijoje susidaryti Dievo idėja, jeigu jo nėra kaip tikrovės, ir kodėl ši idėja vis dar tebesilaiko. Išsilavinimo ir apskritai kultūrinės pažangos stoka nieko neišaiškina, nes šitoks aiškinimas susikerta su istoriniu patyrimu: laiko eigoje yra buvę nuostabiai aukštų ir sykiu nuostabiai religingų kultūrų, kaip Babilonijos, Egipto, Graikijos, majų, Kinijos, „Indijos ir daug kitų. Ne vienur religija yra buvusi vienintelis kultūrinės pažangos variklis. Be to, istorijoje yra žinoma eilė gilaus mokslo ir kartu gilaus

religingumo asmenų. Vadinasi, nei kultūrinė pažanga visuomenėje, nei mokslingumas asmenyje Dievo idėjos ne-naikina. Dvasiškių gi apgaulės teorija yra per aiški nesąmonė, kad galėtų būti iš viso svarstoma: dvasiškiai juk yra paskesni negu Dievo idėja; jie iš jos buvimo kyla, o ne ją pačią kildina.

Tokią surizgusią ano meto padėtį vienu smūgiu kaip tik ir pašalino L. Feuerbachas. Savoje 1841 metais išėjusioje, knygoje „Krikščionybės esmė“ jis pateikė visiškai naują Dievo idėjos, o tuo pačiu ir religijos kilmės bei trukmės aiškinimą, kuriuo jis neneigė nei Dievo, nei religijos, kaip tai darė netikintieji, tačiau jų nė nesuvokė taip, kaip norėjo tikintieji. „Aš niekaip netvirtinu,— rašo L. Feuerbachas minėto veikalą pratarėtyje,— kad Dievas yra niekis, kad Trejybė yra niekis, kad Dievo Žodis yra niekis ir t. t. Aš tik parodau, kad jie yra ne tai, kas jie esti teologijos įvaizdžiuose“²⁰. Tai reiškia: Dievas ir religija yra tikrovės, tik ne tokios, kokiomis jos buvo laikomos lig šiolei. Jos yra paslaptys, tačiau, Feuerbacho žodžiais kalbant, „ne užsieninės, o čiabuvės paslaptys, žmogiškosios prigimties paslaptys“ (t. p.). Todėl nevalia, pasak Feuerbacho, religijos vadinti „nesąmone, niekiu, gryna išmone“ (I, 22). Tiesa, „religija yra žmogiškosios dvasios sapnas. Bet juk ir sapno metu esame ne nebūtyje, ne danguje, o žemėje — šios tikrovės karalystėje; tik mes regime tikrovinius daiktus ne tikrovės ir būtinybės, o žaivingoje vaizduotės ir saivalios šviesoje. Todėl religijai aš nieko nė nedarau; aš tik atveriu jai akis arba, tiksliau sakant, jos į vidų atkreiptas akis nukreipiu į lauką; tai yra: vaizduotėje esantį objektą pakeičiu tikrovėje esančiuoju“ (t. p.). Kaip vyksta ši pakaita?

Religijos aiškinimą L. Feuerbachas pradeda pastaba, kad „religija remiasi esminiu skirtumu tarp žmogaus ir gyvulio,— gyvuliai neturi religijos“ (I, 35). Tai, kas kartais girdima apie dramblių ar kitų gyvulių religiją, priklauso, pasak Feuerbacho, „pasakų sričiai“ (t. p.). „Tačiau kas gi sudaro aną esminį skirtumą tarp žmogaus ir gyvulio?“ — klausia Feuerbachas. Atsakymą jis randa sąmonėje, bet sąmonėje griežta prasme, nes bendrą juslinę pagavą turi ir gyvuliai. Tuo tarpu sąmonė griežta prasme yra skirtina žmogaus savybė: tai rūšies arba esmės suvokimas. „Sąmonės griežta prasme,— sako Feuerbachas, — esama tik ten, kur būtybei jos rūšis arba esmė sudaro jos suvokimo objektą“ (t. p.). To gyvuliui kaip tik

ir stinga. Gyvulus buvoja tik kaip individas; jis jaučia, be abejo, patį save, bet jis niekad nesuvokia savos rūšies. Žmogus tuo tarpu sugeba mąstyti save ne tik kaip individą, bet ir kaip rūšinę būtybę. Tuo būdu žmogus gyvena „dvilypį gyvenimą“ (I, 36): rūšies ir individo arba, Feuerbacho žodžiais kalbant, „vidinį ir viršinį gyvenimą“ (t. p.). Vidinis žmogaus gyvenimas esąs „jo santykis su sava rūšimi“ arba „su sava esme“ (t. p.). Gyvulus irgi vykdaš rūšies funkcijas, tačiau šiam reikalui jis privalo kito individo. Tuo tarpu žmogus gališ rūšies funkcijas „vykdyti ir be kito“ (t. p.). Prie rūšies funkcijų Feuerbachas visų pirma priskiria mąstymą ir kalbėjimą. Žmogus maštaš pats save ir kalbaš pats sau; jis čia esąš ne tik subjektas, kaip gyvulus, bet ir objektas, kuriuo gyvulus niekados negališ tapti. „Žmogus yra sykiu ir Aš, ir Tu; jis gali pats save statyti kito vietoje“ (t. p.). Tai pats svarbiausias Feuerbacho teiginys, kuriuo remdamasis jis ir išvysto savąją Dievo bei religijos sampratą.

Dvilypėje žmogaus sąmonės būsenoje, vadinasi, žmogaus galioje pergyventi bei mąstyti save ir kaip Aš, ir kaip Tu Feuerbachas ir randa Dievo idėjos šaltinį. Rūšies funkcijos, pasak jo, esančios neaprežtos: mąstymas, norėjimas, jautimas esą begaliniai. „Bet koks žmogaus esmės aprežimas yra apgaulus“ (t. p.). Be abejo, save kaip individą žmogus pergyvena esant aprežta. Bet ši paties savęs aprežtumo sąmonė galinti, pasak Feuerbacho, kilti tik rūšies neaprežtumo akivaizdoje (plg. I, 43). Kitaip sakant, žmogus nešioja savyje begalybės vaizdą. Tai idealinis vaizdas, liečiaš betgi ne žmogų kaip individą, o žmogų kaip rūšį. Kaip individas žmogus yra aprežtas ir netobulas; kaip rūšis jis yra neaprežtas ir tobulas. Kaip rūšis jis yra be galo protingas, be galo geras, be galo gražus, be galo teisingas... Sąmonė kaip rūšies arba esmės suvokimas yra, pasak Feuerbacho, „galima tik prisotintoje, atbaigtoje būtybėje“, tai yra „rūšinėje būtybėje“ (t. p.).

Šią prisotintą bei atbaigtą žmogiškąją rūšinę būtybę Feuerbachas ir vadina *Dievu*. „Dieviškoji būtybė,— sako jis,— yra ne kas kita, kaip žmogiškoji būtybė arba, geriau sakant, žmogaus esmė, atsieta nuo individo ribų, tai yra nuo tikrovinio, kūninio žmogaus“ (I, 53). Pergyvendami bei mąstydami žmogų jo neaprežtybėje bei tobulybėje, mes pergyvename bei maštome Dievą. Dievas nėra tikrovė anapus žmogaus ir pasaulio. „Dievas yra subjekty-

viausia ir nuosaviausia žmogaus esmė" (I, 77); tai „atsiskleidęs jo vidus, tai ištartas žmogaus Pats" (I, 51). „Ką žmogus sako apie Dievą, iš tikrųjų jis sako apie save patį" (t. p.). „Girdamas Dievo kilnybę, tu giri kilnybę savęs paties" (t. p.). Dievo garbinimas iš tiesų esąs ne kas kita, kaip garbinimas žmogiškosios rūšies tobulumo bei didybės.

Kodėl tačiau žmogus įsitikino, esą Dievas yra kita tikrovė negu jis pats? Šį žmogaus šuolį nuo savęs paties į kita, už, save aukštesnę tikrovę Feuerbachas kaip tik ir aiškina minėta žmogaus galia mąstyti bei tarti save kaip kitą, kaip Tu, kaip objektą. Ilgą laiką, pasak Feuerbacho, žmogus nežinojęs, kad „Dievo sąmonė jame yra jo esmės savimonė" (I, 51). Jis kreipęsis į šią esmę kaip į Tu ir galvojęs, esą šisai Tu buvojęs šalia jo ar viršum jo „kaip kita būtybė" (t. p.). Vienas modernus filmas, vaizduojąs gervių gyvenimą tolimoje Norvegijos šiaurėje, gali gražiai mums paryškinti šią Feuerbacho mintį. Norėdami iširti gervių laikyseną jų pačių atžvilgiu, mokslininkai pastatė ant pievos didžiulį veidrodį ir filmavo, kaip gervė elgiasi išvydusi save pačią. Ir štai jos elgesys buvo „feurbachiškas" visu plotu. Žingsniuodama pro veidrodį, gervė staiga išvysdavo savo pačios paveikslą; nustebusi stabteldavo, akimirką ji stebėdavo, o paskui įniršusi jį puldavo, snapu kirsdama ir sparnais tvodama. „Priešas", žinoma, atsakydavo tuo pačiu, ir taip užvirdavo aštri „kova". Kai gervė traukdavosi nuo veidrodžio keletą žingsnių atgal naujam smūgiui pasiruoštu, traukdavosi ir „priešas", pranykdamas iš gervės akiračio. Tada gervė pašokdavo į šalį ir ieškodavo „priešo" užu veidrodžio. Jo ten neradusi, apimdavo ir grįždavo į seną padėtį prieš veidrodį. Bet štai tą akimirką išnirdavo ir „priešas". Tada „kova" prasidėdavo iš naujo. Ir tai trukdavo tol, kol gervė pavargdavo ir pasitraukdavo iš „kovos" lauko. Dešimtys gervių pražingsniavo filme pro veidrodį, ir visų jų elgsena jų pačių paveikslu akivaizdoje buvo ta pati: nustebti, pulti, ieškoti ir vėl pulti.

Lygiai taip elgęsis ir žmogus savoje istorijoje. Savo sąmonėje tarsi kokiame veidrodyje jis paregėjęs savo paties kaip rūšinės būtybės paveikslą ir palaikęs jį kita, šalia jo esančia būtybe. Kadangi šis paveikslas, būdamas rūšies arba esmės vaizdas, atrodęs kaip visų tobulybių pilnatvė, todėl žmogus ir manęs, esą jis radęs aukštesnę būtybę — visa galinčią, visa žinančią, visa mylinčią, bau-

džiančią ar atlyginančią, gelbstinčią ar smerkiančią; jis ieškojęs šios būtybės užu savęs ir pasaulio, kaip gervė užu veidrodžio; jis kalbėjęsis su ja, daręs su ja sutarčių, jai meldęsis ir vadinęs ją *Dievu* nė nenujausdamas, kad tai jo paties vardas. „Žmogus garbino savo paties esmę”, — teigia Feuerbachas (I, 52). Dabar betgi turį būti kitaip, Žmogus turįs suprasti savo klaidą ir religijos objektą regėti nebe už savęs, bet savyje pačiame. „Mūsų uždavinys,— sako Feuerbachas,— yra įrodyti, kad priešingybė tarp dieviškumo ir žmogiškumo yra išmonė” (I, 52—53). Ką pirmiau religija laikiusi objektyviu dalyku, dabar turį būti laikoma subjektyviu; „kas buvo regima bei garbinama kaip Dievas, dabar turi būti atpažinta kaip žmogus” (t. p.). Žmogus turįs išvelgti, kad ankstesnė religija buvusi tik vaikiškosios sąmonės išraiška; jis turįs suvokti, kad „Dievo sąmonė yra ne kas kita, kaip rūšies sąmonė” (II, 408); kad teologijos paslaptis glūdinti antropologijoje ir kad todėl „kiekviena religijos pažanga yra vis gilėjanti žmogaus savižina” (I, 52). Ateityje žmogus turįs tai drąsiai bei atvirai pripažinti, būtent kad užu savęs ar viršum savęs jis neturįs jokio Dievo, bet kad žmogus žmogui esąs Dievas: „Homo homini deus” (II, 409). „Šitoks atviras išpažinimas bei prisipažinimas” ir būsiaš, pasak Feuerbacho, „neišvengiamas istorijos posūkis” (II, 408), kuris atskleistas subrendusią žmogaus savimonę.

Tai ir buvo Feuerbacho atsakymas į klausimą, iš kur žmogus ėmęs Dievo idėją: jis radęs ją pats savyje, tačiau ne kaip idėją objektyvinės tikrovės, esančios kita negu žmogus, bet kaip idėją tikrovės, esančios pačiame žmoguje ir vadinamos rūšimi arba esme. *Dievo idėja yra klaidingai subjektyvinta rūšinė žmogaus savimonė*. Ji nėra gryna išmonė ar nesąmonė, nes ji turinti tikrovinį atitikmenį, būtent žmogaus rūšį. Bet ji yra įvaizdis bei sapnas ta prasme, kad ji manosi atitinkanti ne rūšies vaizdą pačiame žmoguje, o kažkokį objektą anapus jo sąmonės.

Savo metu ši Feuerbacho teorija buvo sutikta kaip didžiulis žmogaus išlaisvinimas. „Reikia būti pačiam gyvenusiam jos įtaką,—liudija Fr. Engelsas,—kad galėtum visa tai suprasti. Susižavėjimas buvo visuotinis. Visi mes staiga tapome feuerbachininkais”²¹. Sampratoje, esą Dievas yra ne kas kita, kaip tobulas rūšinis žmogus, buvo įžiūrėtas naujas pradmuo, turėjęs būti žymiai vaisingesnis negu grynas Dievo neigimas. Suvokdamas, kad santykis su tariamai anapusiniu Dievu iš tikro esąs tik santykis

su savimi pačiu, žmogus pasiekia naują savimonės laipsnį. Ateizmas virstas žmonijos brandos tarpsniu, kuriuo atveriamas naujas istorijos laikotarpis kaip pradžia tikrojo žmogaus būvio pasaulyje, nes kol žmogus tikis anapustinį Dievą, ieškodamas jo viršum pasaulio, tol jis visko laukia iš jo: į jį sudedąs savo viltis, juo grindžias savo dorovę, jo palaimos prašąs saviems darbams. Tuo tarpu suprąsdamas, kad visa tai yra tik klaidinga perkėla (projectio), kad visa tai buvoja jame pačiame kaip rūšinėje būtybėje, kad Dievo didybė, galybė ir išmintis yra iš tikro paties žmogaus didybė, galybė ir išmintis,— visa tai suprąsdamas žmogus susigrąžinąs aną perkėlimą į save patį ir tampąs nepriklausomas nuo įsivaizduotos anapustinės būtybės: jis atsistojaš ant savo paties kojų, pradėdaš maštyti save patį, save patį apspręsti ir pagal save patį elgtis. Ir iš tikro, jei anapustinio Dievo nėra tai nėra nė anapustinio gyvenimo kaip būklės, kurioje įvyktu mūsų viltys; taip pat nėra tokiu atveju nė anapustinio doriniams elgesiams pagrindo; galop nėra jokio amžino bei nekintamo gamtos bei istorijos plano ar tikslo. Dievo kaip objektyviosios tikrovės nebuvimo atveju žmogus savaime virsta aukščiausia būtybe: vieninteliu pasaulio šeiminiku, vieninteliu įstatymų leidėju bei vertybių kūrėju, vieninteliu ateities viešpačiu... Ar tai nėra žmogaus nepriklausomybės paskelbimas? Todėl galima lengvai suprąsti, kodėl Feuerbacho teorija ano meto žmogui žadino stiprų išsivadavimo jausmą. Devynioliktojo amžiaus žmogus lengviau atsiduso, tarsi vaikas, ką tik patyręs, kad Kalėdų Senelis, seniau jį baręs ar apdovanojęs, esąs ne kas kita, kaip persirengęs jo paties tėvas. Šis tad laisvės jausmas ir sudaro pagrindinę ateizmo stiprybę ir sykiu didžiausią pavojų kiekvienai religijai, kuri žmogų su Dievu sieja bet kokios nelaisvės ryšiais.

b. Religija kaip žmogaus santykis su savimi pačiu

Kas betgi turėjo atsitikti su religija, kai žmogus išvėlgė, kad Dievas yra jo paties rūšinė esmė ir jo paties idealinis paveikslas, už kurio nėra nieko — tik jis pats? Atsakymas į šį klausimą sudaro tikrą staigmeną Feuerbacho religijos filosofijoje. Kaip jau minėta, Feuerbachas religijos anaipol neneigia. Priešingai, jis nori ją išlaikyti, išvystyti ir užbaigti kaip tik tuo, kad keičia jos objektą. Kol žmogus tikis, kad begalybės ir absoliuto paveikslas,

rastas jos sąmonėje, yra kažkokios anapusinės būtybės vaizdas, tol jis santykiauja su šia būtybe kaip su kita negu jis pats. Tačiau tą akimirka, kai jis suvokiąs, kad anasai paveikslas yra tik jo paties kaip rūšinės būtybės vaizdas, pakintas jo santykis *objekto* atžvilgiu, bet pats santykis pasilieka ir toliau, būtent žmogaus santykis su savimi pačiu. Todėl Feuerbachas ir apibrėžia religiją kaip „žmogaus elgseną savo paties atžvilgiu“ (I, 53) arba, tiksliau sakant, „savo rūšinės esmės atžvilgiu“ (t. p.). Religijos objektas šiuo atveju buvoja nebe anapus žmogaus sąmonės, ne kažkur viršum pasaulio, bet pačiame žmoguje kaip rūšinėje būtybėje. Juk jeigu žmogus, kaip teigia Feuerbachas, sugeba save mąstyti ir tarti kaip objektą, tai jis sugeba ir sueiti į santyki su savimi kaip objektu. Šis tad santykis su savimi pačiu ir esąs religija. Feuerbachas „nekovoja prieš žmogiškąją religijos esmę“, o tik prieš jos antgamtinę esmę; žmogus, supras tas kaip rūšinė būtybė, esąs net „rinktinis religijos objektas“ (I, 50–51).

Šis tad rūšinis žmogus ir esąs, pasak Feuerbacho, vertas visų tų veiksmi, kurie seniau buvo atlikinėjami Dievui kaip kitai būtybei. Skirtumas tik tas, kad dabar tie patys veiksmai turėtų būti atlikinėjami pačiam žmogui kaip rūšinei būtybei. Paneigęs Dievą kaip kitą tikrovę, žmogus garbinąs paties savęs ideala ir nusilenkia savos esmės begalybei. Nuosekliai tad ir visos vertybės, anksčiau religijos puoselėtos, pasiliekančios galioti ir toliau. Feuerbacho pažiūra, anaip tol nesą būtina, kad ateistas atmetų tiesą, teisingumą, gėrį, dorovę... Ateistas esąs ne tas, kuris neigia vertybes, o tas, kuris neigia antžmogiškąjį šių vertybių subjektą (plg. I, 63). Kol žmogus tikis Dievą kaip kitą tikrovę, tol jis ir vertybes grindžia anapusiniu Dievu. Tačiau kai Dievas pasirodąs kaip klaidinga rūšinės „žmogiškosios esmės perkėla į anapus, tai visos vertybės savaime atsikleidžiančios kaip turinčios pagrindą savyje: jos galiojančios „dėl savęs pačių; jos paliudija pačios save“ (t. p.). „Teisumas, tiesa, gėris turi visur savo šventumo pagrindą patys savyje, savoje kokybėje“ (II, 414). Todėl nors ir sutapdęs Dievą su žmogumi, Feuerbachas vis dėlto skelbia: „Tebūna tau šventas draugiškumas, šventa nuosavybė, šventa moterystė, šventa kiekvieno žmogaus gerovė“ (II, 410). Šventumas kyla ne iš anapusinio Dievo, o iš pačių šiapusinių dalykų bei santykių esmės. „Gyvenimas apskritai visomis savo esminėmis sąlygomis yra tikrai dieviškosios prigimties. Savo religinį

pašventimą jis gauna anaipol ne kunigo palaiminimu (t. p.). <...> Giliausios paslaptys glūdi paprastume bei kasdieniškume (II, 417). <...> Reikia tik pertraukti paprastų dalykų eiga, kad paprastume paregėtume nepaprastą reikšmę ir kad išvelgtume religinę gyvenimo kaip tokio prasmę" (II, 419).

Užtat Feuerbachas ir kalba apie šią naująją religiją senais sakraliniais žodžiais: šventas, dieviškas, palaimintas, paslaptis, pašventimas, auka, atsidavimas... Šiuo

atžvilgiu yra ypač būdinga jo knygos užsklanda — tarsi viešas šios naujosios religijos išpažinimas: „Valgymas ir gėrimas yra Eucharistijos (Abendmahl) paslaptis; valgymas ir gėrimas patys savyje yra iš tikro religiniai veiksmai. Todėl su kiekvienu duonos kąsniu, kuris malšina tavo alkį, su kiekvienu vyno gurkšniu, kuris džiugina tavo širdį, galvok apie Dievą, suteikusį tau šių dovanų — tai yra apie *žmogų!* Bet dėkodamas žmogui, nepamiršk padėkoti ir gamtai! Nepamiršk, kad vynas yra augalo kraujas, o miltai — augalo kūnas, kurie yra aukojami tavo būvio gerovei! Nepamiršk, kad augalas vaizduoja gamtą, nesavanaudiškai tau atsiduodančią kaip skanėstas! Nepamiršk padėkos, kurią esi skolingas prigimtosioms duonos ir vyno kokybėms... Tebūna tad mums šventa duona, šventas vynas, taip pat šventas ir vanduo" (II, 418—419).

Šia lygiagrete tarp Eucharistijos ir valgymo bei gėrimo kaip paprastų veiksmų Feuerbachas nori aiškiai parodyti, kaip antgamtinė paslaptis virsta gamtine paslaptimi, pasilikdama ir toliau verta religinio pergyvenimo bei religinių elgesių. Miltų ir vynuogių sunkos pavidalais gamta pasiaukojanti žmogui taip lygiai nesavanaudiškai bei nekaltai, kaip ir Kristus. Valgymas bei gėrimas nurodąs

į šį pasiaukojimą ir tuo būdu kasdieninius veiksmus pavėrciąs religiniais veiksmais, kurių pagrinde glūdi dėkingumas ir pagarba. Šių veiksmų kasdieniškumas jų prasmės anaipol nenaikinąs. Tiesa, kasdienybė pridengianti šią prasmę, tačiau reikia, pasak Feuerbacho, tik patekti į kurią nors, moderniškai kalbant, kraštinę padėtį, pvz., badą ar troškulį, ir žmogus imąs „laiminti bei garbinti prigimtasias duonos ir vyno kokybes" (II, 419). Užtat Feuerbachas ir mėgina visas krikščioniškąsias paslaptis — išikūnijimą, Dievo kančią, Trejybę, Dievo Motiną, apvaizdą, pasaulio sukūrimą, stebuklus, prisikėlimą, sakramentus — rasti, kaip jis sako, „paprastuose dalykuose (im Gemei-

nen)" ir aiškinti jas kaip šių paprastų dalykų perkėlimą į anapus. Visas žmogaus gyvenimas Feurbacho religijos filosofijoje apsisupa šventumu bei prasmeniškumu, virsdamas viena didžiule nuoroda į . . . Į ką gi?

c. Religijos be Dievo negalimybė

Ieškant atsakymo į šį trumputį klausimą, kaip tik ir atsiveria mirtina Feuerbacho religijos filosofijos spraga, niekais paverčianti visą jo teoriją. Marksizmo grindėjai pirmieji šią spragą pastebėjo ir todėl religiją be Dievo griežtai paneigė. Jie mielai priėmė Feuerbacho aiškinimą, esą Dievas yra žmogiškosios rūšies arba esmės savimone, tačiau jie ryžtingai atmetė jo pastangą pasilaikyti santykių su sia savimone. Jeigu, nėra Dievo kaip tikrovės, tai savaime negali būti nė religijos kaip santykio. Norėti pasilaikyti religiją, suvokus, kad Dievas yra tikrai žmogaus esmės vaizdas, reiškia, pasak Fr. Engelso, norėti pasilaikyti alchemiją kartu su chemija. „Jeigu religija gali buvoti be savo Dievo, tai ir alchemija gali buvoti be savo išminčių akmens“²². Mat alchemija rėmėsi tuo, kad metalų perkeitimas į auksą vyksta išminčių akmens galia. Kadangi tačiau šisai išminčių akmuo pasirodė esąs gryna išmonė, o ne tikrovė, tai tuo pačiu ir alchemija virto išmone, nustodama būti prasmingas bei tikslingas veikimas. Argi tad galėtų protingas žmogus atsidėti alchemijai suvokęs, kad nėra jokio tikrovinio išminčių akmens ir kad tuo pačiu alchemija neturi jokio tikrovinio pagrindo? Chemija yra amžinai nugalėjusi alchemiją. Taip yra, pasak Engelso, ir su religija. Netekusi anapusinio Dievo kaip savo objekto, religija tuo pačiu nebeteko nė prasmės buvoti toliau kaip tam tikrų žmogaus elgesių visetas,— Tą patį sako ir K. Marxas: „Nusikreipdamas prieš Dievo būvimą, žmogus tuo pačiu nusikreipia ir prieš savo paties religingumą“²³. Religingumas juk ir yra ne kas kita, kaip žmogaus santykio su Dievu antropologinė regimybė. Jeigu betgi Dievo kaip tikrovės nėra, kokiu būdu galėtų išsilaikyti ši regimybė, netapdama kauke, vadinasi, apgaule?

Čia tad ir išeina aikštėn Feuerbacho nenuoseklumas. Pasak jo, nesama jokio užu sąmonės buvojančio Dievo, bet esama religijos, vadinasi, žmogaus santykio su savimi pačiu. "Tariau jei net ir sutiktume, kad žmogus sugeba santykiuoti pats su savimi kaip su objektu, tai kodėl šis

santykis turėtų vadintis „religija“ ir kodėl jis turėtų būti vykdomas religiniu būdu? Iš kur kultų tasai šventumas, kuri Feuerbachas regi mūsų kasdienoje? Ir ką gi Dievo nebuvimo atveju reikštų teiginys, esą gyvenimas gauna „religinį šventumą pats iš savęs“? Kad ne kunigas pašvenčia gyvenimo reiškinius, tai žinoma“ visiems, nes kunigas veikia Dievo vardu; kitaip sakant, kunigo veiksmu pats Dievas nužengia į gyvenimo sritis ir savo buvimu padaro jas šventas, nes šventa yra visa, kame Dievas buvoja. Tačiau jeigu Dievo nėra, kas ir kodėl tada yra šventa? Ką reiškia „šventas“ draugiškumas, „šventa“ nuosavybė, „šventa“ moterystė, „šventa“ visų žmonių gerovė? R. Otto yra pastebėjęs, kad „šventumas yra skirtina kategorija“, randama „tikrai religinėje srityje“²⁴. Tiesa, ji greitai pereina ir į kitas sritis, pvz., į dorovę, „tačiau ji pati iš kitų sričių nekyla“ (t. p.). Todėl bet kokia kalba, sakysime, apie pareigos ar įstatymo šventumą, išreiškiantį pareigos ar įstatymo galiojimą, yra grynai analoginė kalba, savo ruožtu atremta į Dievą, kuriuo šis galiojimas kaip tik ir yra grindžiamas. Mes galime kalbėti apie pareigų ar įstatymų šventumą tik todėl, kad laikome juos Dievo valios išraiška. Jeigu betgi Dievo nėra, tuomet šventumo sąvoka visiškai sutampa su dorumo sąvoka ir virsta grynai antropologiniu dalyku, išsismiančiu žmogiškąja sritimi ir palenktu žmogaus apsisprendimui.

Tačiau dorumas, atpalaiduotas nuo ryšio su Dievu, nieku būdu nepajėgia pakilti viršum asmens, kad galėtų šį apspręsti jame pačiame, Dievo nebuvimo atveju žmogus kaip sąmoninga bei laisva būtybė, vadinasi, kaip asmuo, yra pats, aukščiausiasis. Koku tad būdu galėtų kuri nors neasmeninė, atitrauktinė norma įpareigoti asmenį jo sąžinėje? Be abeio, asmuo gali bet kokios normos paisyti ir pagal ją elgtis, tačiau tai yra laisvas jo paties apsisprendimas, o ne vidinis jo įpareigojimas. Kalbėti apie dorovinę pareigą tikra šio žodžio prasme. nesant Dievui tikrove už žmogaus sąmonės, reiškia nesuvokti asmens ontologinio rango būtybių sąrangoje, nes įpareigoti žmogų jo sąžinėje gali tik ontologiškai už jį aukštesnis Tu, vadinasi Dievas, bet niekad ne kitas žmogus, o tuo labiau nekoks nors daiktas, nors jis ir vadintųsi dorinė noma ar dorinis dėsnis. Jeigu žmogus Dievo nebuvimo atveju leidžiasi būti apsprędžiamas savo viduje kokios nors atitrauktinės kategorijos, tai tuo pačiu jis kaip asmuo pasijungia daiktui. Jeigu jis leidžiasi būti savo viduje ap-

sprendžiamas rūšies, kaip nori Feuerbachas, tai tuo pačiu jis kaip asmuo pasivergia kolektyvui. Kiekvienu atveju jis nuasmenina pats save, psichologiškai atsisakydamas ontologinio aukščiausios būtybės rango. Dievo nebuvimo atveju žmogui belieka rinktis: arba pačiam būti save apsprendžiančia norma, arba virsti vergu, paklūstančiu čia daiktinei atotraukai, čia kolektyvinei valiai. Štai kodėl L. Feuerbacho antropologija yra aiškiai kolektyvinio pobūdžio.

Dar svaresnį priekaištą Feuerbacho religijai be Dievo yra padaręs marksizmo teoretikas G. Plechanovas ryšium su rusiškaisiais „dievidirbiais“ (bogostroiteli)²⁵, kurie, sekdami Feuerbachu, taip pat mėgino gyvenimą aiškinti religiška ir religijoje regėti praktinį „žmogaus vietos pasaulyje išsprendimą“ — vis tiek „su Dievu ar be Dievo“²⁶. Dievas rusų „dievidirbiams“, kaip ir L. Feuerbachui, nėra jokia objektyvi tikrovė; tai tik aukščiausio laipsnio žmogiškumas kaip bet kokio grožio visuma. Kodėl tad žmogus turėtų atsisakyti šios visumos, nors Dievo kaip tikrovės ir nebūtų? Kodėl jis turėtų visa tai neigti? „Liūdesys yra juk žmoguje gyvas nuolatos,— rašo A. Lunačarskis,— ir kas nesugeba mąstyti pasaulio religiška, yra pasmerktas pesimizmui, jei dar nėra visiškai sumiesčio-nėjęs“ (I, 41). Rusų „dievidirbiai“ todėl ir kvietė marksistus pasilikti prie šios žemiškojo grožio visumos ir tuo susikurti Dievą, kurį galėtų vėl mylėti bei garbinti, nes Dievui sutapus su žmogumi bet koks tolimesnis jo ieškojimas nebetenka prasmės. Užtat juo reikalingesnis darosi Dievo susikūrimas. „Nėra ko ieškoti ten, kur nėra ko rasti“,— rašo M. Gorkis, vienas iš veikliausių rusiškųjų „dievidirbių“; „kas nesėja, tas nė nepjauna; dievų neieškoma; dievai sukuriami; gyvybė yra ne išmąstoma, o pagimdoma“²⁷. Tai reiškia: žmogus Dievo rasti negali, kadangi jo nėra. Tačiau jis gali Dievą susikurti kaip žmogiškumo idealą visa jo grožio pilnatve. Tuomet jis vėl turėtų objektą, kuriam galėtų nusilenkti, kurį galėtų apsupti garbe bei šlove, kuriam galėtų net aukotis, nes „religija,— pasak Lunačarskio,— yra ir liks gyva: ji keičia tik savo pavidalą“ (I, 42). Užuoat buvusi santykis su transcendentiniu Dievu, ji virsta dabar santykiu su žmogiškuoju idealu.

Šitoje vietoje kaip tik ir įsijungia G. Plechanovas savą kritika. „Sudievinimas,—sako jis,—remiasi religine laikysena sudievinato objekto atžvilgiu“²⁸. Jeigu žmogiš-

kumas yra sudievinamas, tai žmogus savaime privalo tokio sudievinimo žmogiškumo atžvilgiu elgtis taip, tarsi šis būtų transcendentinis ir asmeninis, nes „sudievinanti reiškia suasmeninti“ (t. p.). Bet kaip tik todėl žmogus ir patenka, pasak Plechanovo, į dvigubą klystkėlį: 1) jis laiko transcendentiniu dalyku tai, kas yra visiškai imanentu, būtent žmogiškumą; 2) jis laiko asmeniniu dalyku tai, kas yra esmiškai bendra, būtent žmogiškąją rūšį. Tuo būdu pats žmogus klastoja savą tikrovę ir pats save apgaudinėja. Pirmykščiaime žmonijos tarpsnyje religija irgi buvusi apgaulė, tačiau nesąmoninga, kadangi ano meto žmogus nesuvokęs, kad Dievas esąs tik jo paties rūšinė savimonė. Tuo tarpu dabar, religiją pasilaikant, ana nekalta apgaulė virstanti jau sąmoningu savęs paties apgaudinėjimu. Dabartinis žmogus juk žinąs, kad Dievas esąs tik idealinio žmogiškumo vaizdas, o vis dėlto norėtų elgtis taip, tarsi šis vaizdas būtų objektyvios ir aukštesnės tikrovės idėja. Tai esąs savęs paties išniekinimas, kurių Leninas vėliau pavadino savęs paties apsispyjaudymu: „Kiekvienas žmogus, kuris atsideda kokiam nors Dievui kurti ar tokį kūrimą pakenčia, apspjauo save pačiu bjauriausiu būdu“²⁹. Tai esanti nyki žmogiškojo bailumo apraiška, neleidžianti atviromis akimis pažvelgti į Dievo nebuvimą, padaryti iš to atitinkamų išvadų, jas prisiimti ir pakelti. Išauklėtas religinės tradicijos, žmogus bandąs gelbėti bent religinį jausmą, nors protu ir žinąs, kad, toks jausmas neturįs tikrovinio atitikmens. Šį Feuerbacho ir rusiškųjų „dievdirbių“ nenuoseklumą marksistiniai mąstytojai aiškiai matė ir todėl atmetė Lunačarskio siūlymą išvystyti marksizmą ligi pasaulinės religijos šalia induizmo, budizmo, islamo ir Krikščionybės. „Be Dievo nėra nė religijos“ (III, 377), tai Plechanovo teiginys, tiksliai nusakąs ryšį tarp Dievo kaip tikrovės ir religijos kaip santykio su šia tikrove. Dingus Dievui kaip tikrovei, žmogus turįs turėti drąsos bei jėgos išsivilkti ir iš visų religinių lyčių.

„Autonominė religija“, kaip ją skelbė, L. Feuerharhas, rusų „dievdirbiai“ ir vienas kitas humanistinis Vakarų sąjūdis, tebegyvena ir mūsų dienomis³⁰: tai pastanga paversti Dievą, kalbant K. Jasperso žodžiais, *žmogaus šifru* įvairiose jo būklės padėtyse — tai ryšium su juo pačiu, tai su jo artimu, tai su jo rūšimi. Visa, kas antgamtiška, įgyja šioje religijoje prigimtąjį pobūdį. Religinės tiesos bei paslaptys nebetenka objektyvios tikrovės matmens,

tapdamos žmogiškojo gyvenimo —jo apraiškų bei veiksmų— prasmenimis. Jos nėra neigiamos, bet perprasminamos antropologine linkme. Būdinga „autonominės religijos“ savybė yra ne ta, kad čia būtų ypatingai pabrėžiamas žmogus kaip vienas religijos polių, bet ta, kad čia yra nutikrovinamas Dievas kaip *kitas* religijos polių, sujungiant jį pirmuoju poliumi, būtent su žmogumi. Kitaip sakant. „autonominė religija“ neigia Dievą kaip tikrovę, tačiau pasilaiko jo kaukę žmogiškumo pavidalu. Kadangi šios Dievo kaukės akivaizdoje žmogus turėtų atlikti eilę tokių veiksmų, kuriuos jis atlikinėjo Dievo tikrovės akivaizdoje, tai žmogaus sąmonė su tokiu savęs pažeminimu sutikti negali ir religiją be Dievo teisingai neigia. Arba religijos Dievas yra ontologinė tikrovė, buvojanti anapus sąmonės, arba jokios religijos nėra ir negali būti. Šia prasme gili yra H. Thielecke's pastaba ryšium su Dievo kaip šifro samprata: „visur, kur tik Dievas yra šifras, vadinasi, kur jis atstovauja kam kitam, o ne pats sau, jis ir yra pakeičiamas šiuo kitu“³¹.

3. DIEVAS KAIP VERTYBĖ IR PRASMĖ

Ta pačia linkme, nors ir visiškai kitokių prielaidų vedama, eina ir Dievo kaip vertybės bei prasmės samprata, kurios aidų jau girdėti ir L. Feuerbacho, o ypač A. Lunačarskio teorijose. Teigdamas, esą ateistas žmogus pasilaukęs religijos puoselėtas vertybes, Feuerbachas savaime perkelia religiją į vertės plotmę: religija neturinti tikrovės anapus sąmonės, užtat ji turinti vertę sąmonėje, vertę, kurią pripažįstą bei palaiką net ir tie, kurie neigia Dievo tikrovę. Vadindamas Dievą „amžino grožio įvaizdžiu“³², Lunačarskis taip pat eina vertės keliu: galima neigti Dievą kaip būtį, tačiau reikia jį teigti kaip vertybę. Visa tai betgi buvo dar tik užuomazgos, kurias po Pirmojo pasaulinio karo išvystė vad. vertybių filosofija, prasidėjusi, tiesa, jau Feuerbacho laikais (B. Bolzanas, F. Brentanas, H. Lotze), išsiskleidusi tačiau tik pokariniaus metais (M. Scheleris, N. Hartmannas, J. Hessenas). Vertybių filosofija nėra Feuerbacho filosofijos tęsinys, tačiau ji yra Feuerbacho lygiagretė, pažadinta to paties istorinio vyksmo ir fos pačios laiko dvasios. Kas tad yra Dievas šioje filosofijoje?

a. Dievo idėja kaip vertė

Vakarų mąstymo istorijoje galima pastebėti aiškia slinkti nuo būties į būtybę, nuo būtybės į vertybę. Būtis, pasak M. Heideggerio, domino mąstytojus prieš Sokratą, todėl šie kurė ontologiją, kaip ją aprašėme, kalbėdami apie religijos filosofijos pobūdį (Iv. 4a). Būtybė apvaldė vėlesnį mąstymą po Sokrato, todėl šiuo metu buvo kuriam metafizika — net ir Kanto filosofijos, kurią tik labai lygstamai galima vadinti „metafizikos triuškintoja“. Vertybė išiveržė į Vakarų mąstymo vidurkį pastarojo šimto metų eigoje ir dabar yra būdingiausias šio mąstymo objektas. Visais tarpsniais Dievas yra buvęs mąstomas, bet kiekviena syki vis kitaip. Būties vyravimo metu Dievas buvo suvokiamas kaip pradmuo (archè), todėl vadinamas bevardės giminės žodžiu „to theion“³³, galimu sulietuvinti tiktai būdvardžiu (dieviška), bet ne daiktavardžio lytimi. Grindžiamasis šio pradmens vaidmuo — visa iš jo kyla ir visa į jį grįžta — čia buvo gana aiškus. Persisvėrus mąstymui būtybės pusėn, ir Dievas buvo suprantamas kaip būtybė, nors ir žymima aukščiausio laipsnio savybėmis: būtybių sąrangoje Dievas stovįs šiosios viršūnėje, vis tiek ar šią sąrangą suprasime statiškai (Aristotelis, Tomas Akviniėtis), ar dinamiškai (P. Teilhard as de Chardinas). Nūn, apvaldžius mūsų laikų mąstymą vertybei, Dievas perėjo vertės sritin: jo buvimas virto jo galiojimu, pagal būdingą E. Borne'š posakį: „Dievas absoliučiai yra todėl, kad jis absoliučiai galioja (absolument vaut)“³⁴. Galiojimas iš buvimo ne kylaš, bet buvimą grindžias: yra tai, kas yra *verta*, kad būtų. Vertybė ir būtybė nėra vertybių filosofijai tolygios, kaip scholastikai, teigusiai, esą būtybė ir gėris yra tapatūs: ens et bonum convertuntur. Vertybių filosofijai būtybė tampa vertybe tik įgijusi tam tikrą kokybę arba tapusi verte. Vertė betgi būtybės atžvilgiu reiškia, pasak N. Hartmanno, „kvietimą ir privalomumą, bet ne būtinybę ar tikrovinę prievartą. Vertė sava idėja buvoja anapus būtybės ar nebūtybės“³⁵. Užtat „ar vertė bus įkūnyta, ar ne, tai nėra kiek jai nekenkia“ (t. p.). Būdamas kvietimas ir privalomumas, ji galioja kiekvienu atveju, net ir tada, kai būtybė šio kvietimo nepaklauso ir lieka bevertė.. Būtybės ir vertybės perskyrimas yra pats būdingiausias vertybių filosofijos bruožas, kaip tik ar žymis pastarąjį Vakarų mąstymo tarpsnį.

Visa tai iš sykio atrodo labai atsaju. Tačiau vertybių filosofijos teiginiai tučtuojau pagyvėja, kai tik esti tai-komi Dievui. Jeigu Dievas yra maštomas vertės matmenyje, tai anaiptol nėra būtina, kad jis būtų būties ar būtybės prasme, nes jis *galioja* kiekvienu atveju, būtent kaip kvietimas ar privalomumas, kaip šauksmas kuriam nors uždaviniui. Vertybių filosofijoje net jausti savotiška atgrasą Dievo buvimui, sykiu betgi ir didžiulis polinkis Dievo reikšmei: Dievas mums ką nors *sako* net ir nebuvimo atveju, nes persiskyrus vertybei ir būtybei ir šiai pastarajai atsidūrus šalia vertės (wertfrei) maštymas savaimė nusigręžė nuo buvimo į galiojimą. „Vertybių atveju,— teigia H. Rickertas,— negalima klausti, ar jos iš tikro yra, o tik ar jos galioja“³⁶. Vertybės maštyme „susiduriame tik su klausimu „galioja“ ar „negalioja“, bet niekad ne su klausimu „yra“ ar „nėra““³⁷. Tuomet, be abejo, Dievas kaip kvietimas, raginimas, šauksmas galioja visados. Dabartinis toksai įtampus domėjimasis Dievu kaip tik ir yra domėjimasis juo kaip verte, kuriai visai vis tiek, ar ji tikroviškai buvoja, ar nebuvoja. Nuosekliai tad ir Dievas kaip mūsų sąmonę peržengianti tikrovė šiandien nėra apmaštomas. Senesnieji metafizikos ginčai, ar Dievas yra, ar jo nėra, atrodo esą pasibaigę paskelbus, kad Dievas yra vertybė ir kad todėl jis tegali būti maštomas bei aptariamasis ne buvimo, o tik vertės kategorijomis.

Dievo kaip vertybės maštymo pradininkas yra *Maxas Scheleris* (1874—1928), perkėlęs fenomenologinį metodą į religijos sritį ir religinių veiksma paskelbęs skirtinu žmogiškuoju veiksmu. Jau Pirmojo pasaulinio karo metu (1916 m.) išėjusioje vertybių etikoje jis teigia, esą norėdami paregėti žmogaus esmę, turime atsiremti į Dievo idėja: Žmogus „yra Dievo ieškotojas“³⁸; todėl tik suradę tai, ko jis ieško, pažinsime, kas jis pats yra. Tai skamba labai augustiniškai, tarsi senas „cor inquietum“ motyvas. Iš tikro tačiau tai neturi su Augustinu nieko bendro, nes Scheleris čia pat priduria: „Ne Dievo idėja pozityviai apspręstos tikrovės prasme yra tai, į ką mes remiamės norėdami paregėti žmogaus esmę, o tiktai dieviškumo kokybė“ (p. 306). Dievo idėja, paaiškina jis toliau, esanti „galutinė, būtent aukščiausioji, vertės kokybė vertybių hierarchijoje; ji vadovauja visoms Dievo sampratoms, idėjoms ir sąvokoms susidaryti“ (t. p.). Žiūrint į šias sampratas bei sąvokas „istoriškai ir psichologiškai“, jos atrodančios labai skirtingos ir esančios ankštai susijusios

„su atsitiktinio istorinio tautų gyvenimo turiniu“ (t. p.). Tačiau žvelgdami pro šį viršinį lukštą giliau pastebime, kad Dievo idėją sudaro „vertės kokybė: bet koks Dievas yra mąstomas bei išivaizduojamas pagal jo vertės esmę“ (t. p.). Kitaip tariant, „vertės pradai sudaro ne jau duotos Dievo idėjos požymį (Praedikat), bet giliausią jos branduolį“ (t. p.). Visokie šios idėjos kaip tikrovės įvaizdžiai „telkiasi aplinkui šį branduolį tik antroje vietoje“ (t. p.). Tai reiškia: Dievo idėją grindžia ne Dievo buvimas, o Dievo vertė. Dievo grindimas vertė pasiliktu, pasak Schelerio, net ir tuo atveju, jei Dievo kaip tikrovės ir nebūtų: „Grynas tikrovės paneigimas visiškai nieko nekeičia vidinėje paneigto Dievo idėjos turinio vertės sąrangoje“ (p. 590). Šiuose žodžiuose girdime A. Lunačarskį labai aiškiai, nors Scheleris, be abejojimo, Lunačarskio teorijos nepažino. Užtat ir ateizmą Scheleris supranta ne metafiziškai, o aksiologiškai, būtent kaip Dievo vertės paneigimą: ateizmas esąs sukilimas „prieš vyraujančios Dievo idėjos turinio vertės sąrangą“ (t. p.). Dievo nesą todėl, kad turima jo idėja esanti bevertė: „Mes neigiame tam tikro „Dievo“ tikrovę todėl, kad neigiame šios tikrovės dieviškąjį (t. y. vertinį.— *Mc.*) pobūdį“ (t. p.).

Dievo kaip vertybės samprata grindžia ir griežtą religijos Dievo ir metafizikos Dievo skyrimą Schelerio filosofijoje. Šis skyrimas, kaip minėta, yra žinomas jau nuo B. Pascalio laikų. Tačiau joks mąstytojas jo taip neišryškino bei nesusistemino, kaip Scheleris. Metafizikos Dievas esąs suvokiamas kaip pasaulio pagrindas, religijos Dievas esąs pergyvenamas kaip žmogaus išganytojas. Galimas daiktas, kad religijos Dievas ir metafizikos Dievas *savyje* esąs vienas ir tas pats; Scheleris to neneigia³⁹. Bet jis neigia, kad šios dvi sampratos galėtų kilti viena iš kitos: niekad nebūsią galima „išganyto idėjos“ išvesti „iš absoliučios tikrovės idėjos“ (p. 135), ir atvirkščiai, nes šie du dalykai „kaip intencionaliniai objektai“ esą „esmiškai skirtingi“ (p. 130). Aiškumo dėlei reikia čia pridurti, kad „intencionaliniu objektu“ fenomenologijoje yra vadinamas sąmonės atsikreipimas į objektą, ne kiek jis yra pačioje sąmonėje pažinimo pavidalu, o kiek jis yra užu jos pačios buvimo pavidalu. Ir štai žmogaus sąmonei atsikreipiant į Dievą, šisai virstaš jos siekiniu (intentio) ne kaip esąs, o kaip išganaš. „Religijos tikslas,— sako Scheleris,— yra ne protinis pasaulio pagrindo pažinimas, bet žmogaus išganymas gyvenimo sąjungoje su Dievu

arba sudievinimas" (t. p.). Todėl religija Schelerui ir yra „visų pirma išganymo kelias“, kuriuo žygiuoja „tiek pats žmogus, tiek visi daiktai" (p. 134). Nuosekliai tad ir pirmaeilis religijos siekinys yra „summum bonum, o ne absoliutinė tikrovė bei jos esmė" (t. p.). Vertybės ir būtybės perskyrimas čia yra labai aiškus: religija teigia Dievą kaip vertybę, metafizika — kaip būtybę. „Išganymo klausimas yra antraeilis metafizikai, absoliučios tikrovės pažinimas yra antraeilis religininkui" (p. 135).

Tačiau čia pat kyla klausimas: kokių pagrindų religija lauktų iš Dievo išganymo, jeigu Dievas nebūtų visų pirma suvokiamas kaip absoliutinė tikrovė? Juk argi išganymo viltis būtų protinga, jei Dievas būtų tik idėja, tegu ir pati vertingiausioji savyje, tačiau neturinti tikrovės? M. Scheleris sako, kad „religijos kelias visados prasideda absoliučiai šventojo ir išganyti pajėgiojo turiniu, o tik antroje vietoje, esti parodoma, kad šisai Ens a se yra taip pat ir absoliutinis daiktų pagrindas" (t. p.). Bet ar nėra kaip tik priešingai? Iš kur religija žinotų, kad Dievas yra pajėgus mus išganyti, jeigu jis nebūtų visų pirma pažintas kaip absoliutinis viso ko, vadinasi, ir mūsų pačių — išganymo trokštančiųjų bei ieškančiųjų — pagrindas? Juk tik tuo atveju, kai Dievas mus grindžia mūsų buvime, galime protingai tikėtis, kad jis mus sustiprins ir mūsų silpnume. Kitaip religijos siekinys pakibtų ore ir būtų išduotas visokios rūšies Dievo sampratų aikštims, niekuo nepateisinančioms ano siekinio. Ir Augustinas buvo gundomas išganomajai Dievo galiai teikti pirmenybę ryšium su jo pažinimu, todėl „Išpažinimuose" ir rašė: „Leisk man, Viešpatie, pažinti ir suprasti, ar man pirmiau Taveš šauktis (kad išvaduotum.— *Mc*), ar Tave garbinti" (Conf. I, 1). Tačiau čia pat jis suvokė, kad nei šaukimasis, nei garbinimas nėra grindžiamieji veiksmai, užtat toliau ir rašė: „Bet kas gi Taveš šauksis, Taveš nepažindamas? Taveš nepažindamas, jis galėtų šauktis visai ko kito" (t. p.). Tik Dievo pažinimas nutiesia pagrindus tiek šaukimuisi, tiek garbinimui, nes teikia šiems religiniams veiksams aiškia kryptį, kad jie eitų tikrojo Dievo, o ne stabo — ano „visai ko kito" — kryptimi. Ši Augustino pastaba ir yra geriausia Schelerio ir visos vertybių filosofijos kritika: be pažinimo Dievo kaip absoliučios tikrovės, kuri visa grindžia, Dievas išganytojas neturi atramos, kad būtų pajėgus gelbėti. Visa tai mus verčia abejoti, ar Dievas kaip vertybė iš tikro gali būti laikomas tikroju

religijos Dievu, kaip to norėtų vertybių filosofijos atstovai. Vertės pirmenybė prieš būtį, perkelta į Dievo apmąstymą, sužlugdo, mūsų pažiūra, bet kokią religinę viltį ir tuo būdu paneigia tai, ką ji norėtų taip stipriai pabrėžti, būtent išganyamą⁴⁰.

b. *Dievo mirtis vertiniame jo, mąstyme*

Ką gi iš tikro reiškia mąstyti Dievą kaip vertybę? Mąstyti Dievą kaip būtį reiškia mąstyti jį kaip viso ko pagrindą, kuriuo laikosi būtybė savo buvime. Mąstyti jį kaip būtybę reiškia teikti jam visokeriopą pirmenybę būtybių sąraangoje. Mąstyti jį kaip vertybę reiškia mąstyti jį kaip kokybę platoniškosios idėjos prasme, nes „vertybės sava būsena yra platoniškosios idėjos“,— šitaip jas aptaria N. Hartmannas⁴¹. Tai rodo, kad minėtoji Vakarų mąstymo slinktis nuo būties per būtybę į vertybę buvo kartu ir slinktis Dievo sampratos nuosmukio linkui: pagrindas, pirmenybė, kokybė — štai aiškūs šio nuosmukio laiptai. Užtat yra suprantama, kodėl M. Heideggeris šią slinktį laiko slinktimi į nihilizmą, kuris esąs „pagrindinis Vakarų istorijos vyksmas“⁴². Paskutinė šio vyksmo apraiška buvusi, pasak Heideggerio, F. Nietzsche's paskelbtoji „Dievo mirtis“, nes Dievas miręs ne savaime: jis buvęs žmogaus nužudytas. Kokiu tačiau būdu? Ką padaręs žmogus, kad Dievas mirtų, vadinasi, kad netektų gyvybinės reikšmės? Heideggerio atsakymas skamba labai savotiškai: *Dievas mirė tą akimirką, kai buvo paskelbtas aukščiausiaja vertybe*. „Paskutinis smūgis Dievui ir antjusliniam pasauliui glūdi tame, kad Dievas, būtybių būtis, buvo nužemintas į aukščiausiąją vertybę. Ne tai buvo pats smarkiausias smūgis Dievui, kad jis buvo laikomas nepažįstamu, kad jo buvimas buvo skelbiamas esąs neįrodomas, bet tai, kad Dievas, pripažintas tikrai esąs, buvo pakeltas į aukščiausios vertybės rangą“ (p. 239—240). Pirmu žvilgiu šisai teiginys atrodo esąs prieštaravimas: kaipgi gali paskelbimas aukščiausiaja vertybe virsti galutiniu nužeminimu ir net pasmerkimu myriop? Tai suprato ir pats Heideggeris klausdamas: „Argi galima ką nors dar labiau pagerbti, kaip kad pakeliant jį į pačios vertės rangą?“ (p. 228). Bet kaip tik šiame pakėlime ir slypi anas nužeminimas ir, pasak Heideggerio, net „didžiausias piktažodžiavimas“⁴³. Kodėl?

Dievo kaip vertybės samprata apima du vieno ir to paties dalyko atžvilgiu: 1) Dievo palenkimą žmogui ir 2) žmogaus iškilimą viršum Dievo, nes čia žmogus yra tasai, kuris Dievą apsprendžia.

Kol Dievas yra maštomas kaip būtis ar net ir kaip būtybė, tol jis būna nepriklausomai nuo žmogaus, nes, gražiu Heideggerio posakiu, „žmogus nėra būties viešpats“ (p. 29). Jei būtis yra, žmogui telieka tarti *taip*; jei būties nėra, jis tegali tarti *ne*. Nei būties, nei nebūties atžvilgiu žmogus neturi galios: esančio buvimo jis nesunaikina, nesančio buvimo jis nepagrindžia. Buvimo aki-vaizdoje žmogus tegali nusilenkti. Todėl kiekvienas būtinis sprendimas (Seinsurteil) yra šitoks nusilenkimas arba žmogaus apsprendimas būtimi, palenkiant šiai savą sąmonę. Tardamas: „Ši moteris yra mano motina“, savaime nusilenkiu jos būviui, nė mažiausiai neįtaigaudamas jo paties: mano sprendimas yra *man* jos būvio pateiktas būtinu būdu. Štai kodėl Dievo kaip būties mąstymas, išvystytas ligi galo, baigiasi garbinimu: pagrįstasis buvimas savaime klumpa prieš savo pagrindą.

Visa tai virsta betgi savo priešingybe, jei Dievas yra maštomas kaip vertybė. Būtis yra savyje ir sau. Tuo tarpu vertybė visados yra *kieno* ir *kam*. Vertybių filosofijos pastangą įrodyti vertybių objektyvumą, atskleidžiant kažkokią nuo būtybės nepriklausomą „vertybių karaliją“ (apie tai nuolatos kalba M. Scheleris ir N. Hartmannas), Heideggeris laiko išmone: „Ji nežino, ką daranti“ (p. 35), nes bebūtė vertybė yra taip lygiai neišmanoma, kaip ir bevertė būtybė. Jei tad Dievas yra vertybė — tegu ir aukščiausioji,— tai jis yra vertybė kieno nors ir kam nors. Kas šiuo atveju yra tasai „kas nors“? Be abejo, žmogus. Vadinasi, Dievas, maštomas kaip vertybė, neišvengiamai virsta žmogaus reikalu. Jis yra įtraukiamas į žmogiškojo būvio matmenį ir palenkiamas šiojo eigai, nes „kiekvienas vertinimas,— pasak Heideggerio,— net jeigu vertinama ir teigiamai, yra susubjektyvinirnas“ (t. p.). Kiekvienas vertinimas (Werturteil) yra vertinamojo dalyko apsprendimas vertinančiojo subjekto sąmone. Tardamas: „Ši

moteris yra *graži*“, aš tuo pačiu palenkiu jos būvį manai sąmonei, nes ji yra graži *man*; kitam ji gali būti abejinga ir net negraži — tai irgi jos būvio apsprendimai kitų sąmone, nes, pasak Heideggerio, „kainuojant ką nors kaip vertybę, įvertinamasis darosi įmanomas tik kaip žmogaus kainojimo objektas“ (p. 34). Vertinti reiškia ne leisti bū-

tybei būti, o tik jai galioti (plg. p. 35). Perkėlus vertinimą į Dievą, šisai pradeda būti man ir būna tiek, kiek jis man yra vertas, kadangi vertybės tikrovė gludi jos galiojime.

Tai ir yra Nietzsche's skelbtoji „Dievo mirtis“, nes ne tai yra svarbu, kad žmogus Dievą *teigiamai* vertina skelbdamas jį aukščiausiaja vertybe; svarbu čia yra tai, kad *žmogus iš viso imasi Dievą vertinti*, pasidarydamas jo teisėju ir net kainotoju ir nustatydamas, *ar jis vertas* (vertybė) ir *kiek* jis vertas (aukščiausioji). Žmogus nusprendžia, kad Dievas galioja. Betgi Dievas, kuris žmogaus sprendimu galioja ar negalioja — komunisto žmogaus sprendime Dievas yra nevertybė ir todėl negalioja,— yra nebe Dievas. Jeigu šiandien primygtinai yra kartojama, esą įrodytas Dievas yra nebe Dievas, kadangi būnų proto malone, tai tuo labiau ši mintis tinka įvertintam Dievui; įvertintas Dievas iš tikro būna žmogaus malone, kadangi jo tikrovė yra jo galiojimas, kaip ir kiekvienos vertybės. O ši galiojimą — teigiamai ar neigiamai — apsprendžia juk žmogus, nes tik jis vienintelis vertina. Dievo vertinimas yra todėl ne tik jo klausimo įtraukimas į žmogiškąjį matmenį ir tuo jo suantropologinimas, bet ir sykiu — nors dažnai ir nesąmoningas — žmogaus viršenybės pabrėžimas. Vertiniu sprendimu žmogus pasikelia viršum Dievo. Štai kodėl Dievo vertinimą Heidėggeris ir vadina piktažodžiaivi, stebėdamasis, kad jį ištarė „ne šalia stovintieji, kurie Dievą netiki, o tikintieji ir jų teologai“⁴⁴. Vertinis mąstymas esąs, pasak Heideggerio, „radikalus žudymas“, kadangi čia būtis, „kur dar ji reikalinga, galioja tik kaip vertybė“ (p. 241—243). „Dievo mirtis“ užtat ir yra nuosekli Vakarų mąstymo slinkties užbaiga. Dievo kaip vertybės mąstymas, išvystytas ligi galo, baigiasi Dievo paskelbimu nevertybė, kas komunizme kaip tik ir yra įvykę — pagal Lenino žodžius: „Kiekviena religinė idėja, kiekviena kiekvieno dieveklio (boženjke) idėja <...> yra neapsakoma šlykštybė“⁴⁵. Tai teiginys, prieitas lygiai tuo pačiu Dievo idėjos sklaidos keliu, kuriuo eina ir vertybių filosofija. Jis, tiesa, yra griežtai neigiamas. Tačiau kodėl žmogus, imąsis ką nors vertinti, turėtų būtinai vertinti tik teigiamai? Teiginiai: „Dievas yra pati vertybė“ (Scheleris) ir „Dievas yra pati nevertybė“ (Leninas) kyla *metodiškai* iš to paties šaltinio.

c. Dievo klausimas kaip prasmės klausimas

Dievo kaip vertybės naujausioji atšaka yra Dievas kaip prasmė. Dievas kaip troškulys, traukiąs savęsi mūsų būtybę, yra buvęs žinomas visais laikais. Jau psalmininkas dūsavo, kad jo „siela trokšte trokšta gyvojo Dievo“ ir todėl jo ieško „tarsi stirna vandens upelio“ (*Ps 41, 1–2*). Augustinas savo „Išpažinimuose“ yra išrašęs niekad nepamiršsimus žodžius: „Tu mus sau susikūrei, užtat ir nerami yra mūsų širdis, kol ras poilsio Tavyje“ (*Conf. I, 1*). Kryžiaus Jonas eilėraštyje „Tamsi naktis“ vertina naktį labiau negu dieną, kadangi ji pagelbėjusi jo sielai, tamsoje niekieno nepastebėtai, išslinkti iš jau miegančių namų Didžiojo Sužadėtinio susitiktų. Ir vis dėlto anas nuolatinis Dievo ilgesys yra visai kitokio pobūdžio negu mūsų dienų pastanga atkelti Dievą į prasmės matmenį. Senojo troškulio verčiamas žmogus išėjo iš savęs, iš anų, Kryžiaus Jono žodžiais tariant, „nutilusių namų“, vedamas ne kurios kitos šviesos, „kaip tik tos, kuri dega širdyje“: čia žmogus tarsi peržengė pats save. Tuo tarpu naujojo prasmės akstino skatinamas žmogus Dievą nuleisdina į savo paties klausimą kaip šiojo atsakymą: mūsų prasmės matmuo virsta šiuo atveju Dievo gyvenvieta.

Ne vieno įsitikinimu ši gyvenvietė, vadinasi, Dievo perkėlimas į prasmės matmenį, kaip tik ir sudaro „būdingą lytį“, kuria šiandienos žmogus „nauju rimtumu bei svarumu kelia Dievo klausimą“⁴⁶. Norint, kad mūsų dienomis Dievo svarstymas apskritai turėtų kokią nors reikšmę, reikia jį kildinti „iš žmogiškojo buvimo patirties gelmių bei visumos, kuriose atsiskleidžia prasmės pilnybė“, vadinama Dievu (p. 366). Kitaip sakant, „Dievo klausimas, turint galvoje antropologinę teologinio mąstymo sąrangą, šiandien yra įkurdintas visų pirma žmogiškojo prasmės klausimo srityje“⁴⁷. Žmogus kelia prasmės klausimą, o atsakymą duodąs Dievas savimi pačiu: Dievas ne nurodąs prasmę, bet jis pats esąs prasmė. Štai kodėl šiandien, sakoma, „Dievo problema yra mažiau buvimo, o daugiau prasmės problema“⁴⁸; aplenkiant prasmę, esąs aplenkiamas ir Dievas. Dar daugiau: grynai ontologinis kelias, vadinasi, kelias nuo būtybės į būtį, yra laikomas nebeįmanomu; jis esąs net nemetafizinis tikra prasme, kadangi „aplenkti prasmę arba vertę reiškia išdurti protui akis“ (p. 89). O aklas protas Dievo rasti nebepajėgia. Tuo tarpu prasmės klausimas esąs proto žiburys kelyje į Dievą,

nes protą jaudina ne tai, *kad* kas nors yra, bet tai, *kam* visa tai yra. Senasis Leibnizo klausimas, kodėl yra šis tas, o ne niekis, čia esti apkreipiamas visu plotu: kilmės klausimas užleidžia vietą prasmės klausimui; causa efficiens pasitraukia į šalį causa finalis naudai.

Pagrindas visiems šiems teiginiams yra prasmės klausimo slinktis. Mat prasmės klausimas sudaro tam tikrą grandį, kurios nariai, klausimui slenkant, vis platėja savo apimtimi ligi visuotinumо. Klausiant., kokią prasmę turi tas ar kitas mūsų būklės reiškinyс, atsakymą rasti gana lengva, kadangi prasmės grandyje antras jos naryс įprasmina pirmąjį, trečias antrąjį ir t. t. Sakysime: mokinio išsilavinimas įprasmina mokytojo darbą; būsimos profesijos pareigų atlikimas įprasmina mokinio išsilavinimą; visuomeninės santvarkos palaikymas bei išvystymas įprasmina profesines pareigas. Tuo būdu ir susidaro minėta grandis. Tačiau kaip tik todėl prasmės klausimas ir neišsitemia nė vienu šios grandies nariu. Jis rieda vis toliau, nes vis toliau klausiamo, kokią prasmę turi visuomenės išvystymas, valstybės palaikymas, kultūros kūrimas, istorijos eiga, žmogiškasis gyvenimas apskritai... Kiekvienas tolimesnis įprasmintojas yra klausiamas savo prasmės reikalu ir todėl esti verčiamas nurodyti vis į tolimesnį šios grandies narį, kol galop, loginės negalimybės eiti ligi begalybės verčiami, turime pripažinti, kad esama visuotinės bei nelygstamos prasmės ir kad kiekviena dalinė bei lygstama atskiro reiškinyс prasmė esanti ne kas kita, kaip dalyvavimas šioje visuotinėje bei nelygstamoje prasmėje.

Ši tad visuotinė bei nelygstama prasmė šiandien ir yra vadinama *Dievu*: „Tasai paskutinysis ir nelygstamasis pradас, kuris sudaro mūsų buvimo prasmės pagrindą bei prasmės vidurkį, ir yra turimas galvoje, kai savo kalbos negalia bei dužlumu tariame žodį „Dievas““⁴⁹. Tai reiškia: ne esantis Dievas yra laikomas viso ko įprasmintoju, "bet visuotinumą pasiekusi prasmė yra laikoma Dievu. Priejus šią visuotinę prasmę, manoma radus Dievą. Užtat dabar, kaip ir aukščiau vertybių atžvilgiu, klausiamo: ar iš tikro visuotinė bei nelygstama prasmė ir Dievas yra tapatūs? Ar galima su šia prasme megzti religinį santykį? Trumpai tariant, ar prasmės klausimas iš tikro yra kelias į religijos Dievą, kaip tai šiandien teigia ne vienas religijos filosofas?

Prasmės sąvoka yra artima tikslo sąvokai, tačiau šiai netolygi. Tikslas žymi daugiau viršinių siekinį, kartais net

nesąmoningą, kaip tai regime gyvių gyvenime, pvz., paukščiui sukant lizdą ar vorui spendžiant tinklą. Tikslas buvoja šalia veiksmo kaip jo pasėka. Tuo tarpu prasmė yra vidinis dalykas. Tai veiksmo kokybė, nuo šiojo neat-skiriama ir todėl niekad jo neperžengianti, kad būtų šalia jo ar pasiliktų jam pasibaigus. Todėl filosofijoje prasmė ir yra apibrėžiama kaip „imanenti ir galutinė būtybės vertė“⁵⁰. Imanentus šios vertės pobūdis yra jai esminis: ji negali būti atsieta nuo jos nešėjo; ji glūdi šiojo viduje būtinu būdu. Statant, pavyzdžiui, šventyklą, esti naudojami įvairūs daiktai bei veiksmai kaip priemonės tikslui, būtent šventyklai. Šventykla yra visų šių daiktų bei veiksmų siekinys, atsirandąs galop šalia jų visų ir buvojęs nepriklausomai nuo jų. Šventyklą pastačius, vadinasi, tikslą pasiekus, visi daiktai ir veiksmai kaip priemonės pasitraukia šalin. Tuo tarpu šventyklos prasmė būti Viešpaties Namais pasilieka joje pačioje visados. Ši prasmė niekad negali atsidurti šalia šventyklos: šventykla nėra savai prasmei priemonė, bet savos prasmės regimybė. Ji neša šią prasmę tol, kol išlieka pati. Net ir ateistiniu muziejumi paversta šventyklą savos prasmės — būti Viešpaties Namais — nepraranda: jos prasmė tokiu atveju yra tik išniekinama, kaip išniekinamas yra aklatikio spjaudomas bei mindžiojamas kryžius. Tai tinka ne tik skirtinei prasmei, esančiai atskirame reiškinyje, bet ir visuotinei bei nelygstamai prasmei, glūdinčiai visatoje. Ir visuotinė bei nelygstama prasmė buvoja ne šalia gamtos ar žmogaus, bet juose pačiuose, kaip galutinė jų vertė.

d. Dievo kaip prasmės kritika

Ką tad reiškia skelbti šią prasmę esant Dievą? Ne ką kita, kaip padaryti Dievą visatos kokybe. Vėliau, kalbėdami apie religijos Dievą kaip Kūrėją, matysime, kad kūrėjas iš tikro yra kūriniui imanentus kaip jo buvimo pagrindas. Tačiau grįsti buvimą yra visai kas kita negu teikti kūriniui tam tikrą vidinę vertę, vadinamą prasme. Kūriniui imanentus Dievas gali būti tik tuo atveju, kai jis yra jam visų pirma transcendentus, vadinasi, kai jis buvoja nepriklausomai nuo kūrinio ir kaip tik šiuo nepriklausomumu laiko jį buvime. Tuo tarpu būti visatos kokybe arba vidine jos verte reiškia paneigti transcendentinį savo nepriklausomumą ir susilieti su gamta bei žmogumi, kadangi prasmė, kaip sakėme, niekad negali buvoti šalia

savo nešėjo. Jei visata yra prasmės nešėja, o prasmė yra Dievas, tai reiškia, kad Dievas yra visatos tiek į šią išsiurbtas, jog apie kokį nors nepriklausomą jo buvimą negali būti, nė kalbos. Dievas kaip visatos prasmė yra vidinė visatos pusė, o visata yra viršinė Dievo regimybė. Tai akcologinis panteizmas. Kaip Dievas, laikomas aukščiausia vertybe, esti palenkiamas gnoseologiniam žmogaus sprendimui, taip Dievas, laikomas visuotine prasme, esti palenkiamas ontologiniam visatos buvimui: abiem atvejais Dievas nustoja buvęs Dievas, vadinasi, būtis, peržengianti bet, kokį sprendimą ir bet kokį buvimą. Abiem atvejais Dievas buvoja kieno nors malone: kaip vertybė — žmogaus malone, kaip prasmė — visatos malone. Megzti religinį santykį su tokiu Dievu, buvojančiu kito malone, reiskia klauptis arba prieš patį save, arba prieš neasmeninę visatą ir tuo pačiu išniekinti save kaip asmenį.

Antras priekaištas visuotinės prasmės sutapdymui su Dievu liečia pačią prasmės slinktį. Pirmu požiūriu atrodo, kad minėta prasmės slinktis nusako tą patį kelią, kuriuo Aristotelis yra ėjęs nuo atskirų reiškinių judėjimo prie pirmojo nejudančio judintojo: kaip vienas judas daiktas nurodo į kitą kaip savo judintoją, taip lygiai vieno reiškinio prasmė nurodanti į kitą kaip savo įprasminoją. Ir vis dėlto šis panašumas yra apgaulus. Jeigu judėjimas — priėmus teiginį, esą visa, kas juda, yra kito judinama, — iš tikro sudaro nepertraukiamą grandį, tai prasmės slinktyje pertrūkio kaip tik esama. Būdama imanenti savo esme, prasmė dažnu atveju pasilieka to ar kito reiškinio viduje, sutapdama su juo pačiu ir todėl nebenurodydama į tolimesnės grandies narį; dažnu atveju prasmės grandis užsisklendžia grįždama į išeities tašką. Sakysime: juslinį pažinimą įprasmina protinis pažinimas, protinį pažinimą įprasmina tiesa. O tiesą? Kas įprasmina tiesą? Tačiau ar tiesa iš viso gali turėti prasmę, kuri nebūtų ji pati? Tiesos prasmė juk ir yra būti tiesa. Vadinasi, prasmėsslinktis čia ir baigiasi, nes prasmė ir jos nešėjas tiesa šiuo atveju yra vienas ir tas pats dalykas. Pridurkime kaip pavyzdį estetinę St. Šalkauskio slinktį: „Menas grožiui, grožis gyvenimo tobulumui“³¹. Tai reiškia: meninę kūrybą įprasmina grožis, grožį įprasmina gyvenimo tobulumas. O tobulumą? Kas jį įprasmina? Bet ir vėl: ar tobulumas apskritai gali turėti kokią kitą prasmę negu jis pats? Tobulumo prasmė ir yra būti tobulumu. Ir šiuo atveju prasmės slinktis baigiasi pasiekusi tapatybę su savo ne-

šėju. Tokių prasmės slinkties pertrūkių esama aibės. Net ir atvedus prasmės grandį ligi paties buvimo kaip tokio ir paklausus, kokia yra šiojo prasmė, galėtume duoti tik vieną vienintelį atsakymą: buvimo prasmė yra būti. Ir čia nešėjas susilietų su savo prasme, neleisdamas prasmei jo peržengti ir tuo pasiekti transcendencijos kaip Dievo. Prasmės tad slinktis anaiptol nėra aristotelinis kelias Dievop. Nesama nė vieno judančio daikto, kuris judintų pats save. Tačiau esama aibės reiškinių, kurių prasmė yra jie patys: tiesa, gėris, grožis, meilė, džiaugsmas, tobulumas, laimė, buvimas. . . Teikti prasmę kaip vienintelį kelią Dievop šių dienų mąstymui reiškia todėl eidinti šį mąstymą klystkeliu.

Trečia sunkenybė, kuri mums kliudo prasmės keliu žengti ligi religijos Dievo, yra žmogaus galia ne tik duotą prasmę pažinti, bet ir *ją pačią duoti*. Teisingai yra sakoma, kad žmogus visa savo būtybės sąranga yra apspręstas prasmei. Jis negali pakelti neprasmingo veiksmo ar neprasmingos būsenos. Tačiau tai kaip tik ir rodo, kad žmogus turi nepergalimą polinkį prasmę ne tik priimti, bet ir pats ją teikti, vadinasi, elgtis prasmės atžvilgiu ne tik imliai, bet ir veikliai. Juk daugelis mūsų būklės reiškinių prasmės požiūriu yra abejingi: patys savyje jie prasmės neturi, užtat jie yra pajėgūs prasmę priimti. Visas gamtinis pasaulis yra šio pobūdžio. Jis visas buvoja šalia prasmės, kadangi prasmė yra skirtingai dvasinė kategorija. Bet štai kultūrine savo veikla žmogus gamtą kaip tik įprasmina. Virtusi kultūriniu veikalu, gamta esti įtraukiama į žmogiškąją sritį ir padaroma jo matmens dalimi, o tuo pačiu ir dalyve prasmėje. Kiekvienas gamtinis daiktas buvoja anapus prasmės, bet kiekvienas kultūrinis kūrinys jau buvoja prasmės plotmėje. Kitaip tariant, žmogus pasirodo esąs didžiulis gamtinio pasaulio įprasmintojas. Ir juo plačiau kultūrinė veikla apima gamtą, juo labiau gamta tampa prasminga savo buvojimu. Gamtos pavertimas kultūra yra betgi žmogaus uždavinys ir žmogaus veiklos padarinys. Tuo pačiu ir gamtai teikiama prasmė yra žmogaus dalykas. Ji nenurodo į jokią antžmogiškąją buvimo plotmę.

Žmogaus galia teikti prasmę neapsirėžia betgi tik vienu gamtiniu pasauliu. Žmogus teikia prasmę ir savai būklei tuo, kad įvairiose jos srityse — šeimoje, auklėjime, laivime, visuomenėje, valstybėje, ūkyje, technikoje, mene, moksle. . . — ikūnija tą ar kitą idėją kaip vidinę šių sri-

čių vertę, kuri ir tampa šių sričių prasme. Žmogaus gyvenimas yra vienas didžiulis jo paties kūrinys ir tuo pačiu prasmės laukas, įdirbamas paties žmogaus pastangomis. Kalbėti tad apie prasmę kaip kažką, kas būtų nuo žmogaus atsietą, ko žmogus ieškotų ir ką jis tikrai rastų, yra atotrauka, neturinti atitikmens tikrovėje, nes kiekviena mums prieinama prasmė yra duota paties žmogaus. Užtat ir į dažnai keliamą klausimą, kokia yra mūsų gyvenimo prasmė, galime atsakyti: tokia, kokią mes patys gyvenimui teikiame. Juk galima gyventi ir neprasmingai; galima, lietuviškai kalbant, „gyvenimą prašvilpti“. Gyvenimo prasmė yra sudėta į mūsų pačių rankas. O gyvenimas, kuris būtų kažkokia bendrybė, vadinasi, ne mano ir ne tavo gyvenimas,— toks gyvenimas yra gryna atotrauka, kuriai prasmės kategorija negali būti taikoma, kaip ji netaikoma nė vienai atotrakai. Būdama dvasinis dalykas, prasmė savaime yra ir asmeninis dalykas: *prasmė visados yra mano prasmė*. O mano prasmė priklauso nuo manęs paties: teikti vidinę vertę manam veikalui yra mano paties uždavinys.

Bet kaip tik todėl, kad kiekviena mūsų suvokiama prasmė yra mūsų pačių duota mūsų darbams ir net visam mūsų gyvenimui, ji ir nurodo tikrai į žmogų, o ne į kažką, kas būtų anapus žmogaus ir ką būtų galima, kaip šiandien ne vienas nori, vadinti Dievu. Žmogaus prasmės kelias veda tikrai į jį patį. Ir čia prasmės slinktis grįžta į savo išeities tašką. Iš žmogaus kaip jo duomuo kilusi, prasmė ir lieka žmogaus veiklos rėmuose. Tuo pačiu darosi labai abejotina visuotinės bei nelygstamos prasmės tikrovė. Kiek ši visuotinė prasmė reiškia paties buvimo prasmę, tiek ji, kaip minėta, sutampa su pačiu buvimu: buvimas neturi jokios aukštesnės vertės negu jis pats. Buvimas niekad nėra kam kitam, o visados tik pats sau. O kiek visuotinė prasmė reiškia atskirų prasmių apibendrinimą; tiek ji yra atotrauka, vadinasi, grynai gnoseologinė kategorija. Kokiu būdu ši atotrauka galėtų būti vadinama Dievu ir pergyvenama kaip Dievas? Galop jeigu ir sutiktuine, kad tokios visuotinės bei nelygstamos prasmės esama, tai ji neturėtų mums jokios reikšmės, kadangi ji liktų mums nepažįstama. Mūsų veiklos bei gyvenimo prasmė anaipol nebūtų nei jos atšvaita, nei dalyvavimas joje, nes to, kas pasilieka anapus mūsų pažinimo, mes negalime nei atšviesti, nei jame dalyvauti. Vadinti tad šią mūsų pažinimui užsklęstą prasmę „Dievu“ reikštų ne ką kita,

kaip statyti aukurą „nežinomam Dievui“. Tačiau nežinomas Dievas nėra religijos Dievas, kadangi nežinomybe jis kaip tik ir neturi santykio su žmogumi.

Prasmės tad klausimas nėra Dievo klausimas. Jis toks nėra žmogaus teikiamos prasmės atveju, nes veda atgal į patį žmogų. Jis toks nėra nė tariamai esančios visuotinės prasmės atveju, nes veda į nežinomybę, kurios negalime nei garbinti, nei mylėti.

4. DIEVAS KAIP NEASMENINĖ TIKROVĖ

Religijos filosofija, kaip sakyta, nėra Dievo buvimo atradėja; užtat ji yra jo sargė, budinti, kad Dievas kaip tikrovė nebūtų paaukotas kokiam nors prasmens stabui, kaip tai aiškiai matyti L. Feuerbacho teorijoje. Tik Dievo tikrovės atveju galima pateisinti religiją žmogaus kilnumo bei vertingumo akivaizdoje. Kitaip religiniai mūsų veiksmai darosi tušti ir pažemina mus kaip asmenis. Štai

kodėl religijos filosofija ir pabrėžia Dievą kaip tikrovę visu įtaigumu. Tačiau kas gi yra šis Dievas tikrovė? Tai klausimas, siekias ne patirti, kas yra Dievas pats savyje, bet atskleisti, kokia tikrovė gali būti dieviškoji ir todėl pajėgi sueiti santykin su žmogumi, vadinasi, pagrįsti religiją. Juk galima laikyti Dievą tikrove ir vis dėlto teikti šiai tikrovei tokią pobūdį, jog religinis santykis su ja darosi neįmanomas.

a. Dievo kaip tikrovės prasmė

Ligi šiol svarstytos Dievo sampratos laiko Dievą tikrove ta prasme, kad jis buvoja mūsų sąmonėje, vadinasi, yra šis tas, o ne niekis, ką Feuerbachas įsakmiai ir pabrėžia. Tačiau būti sąmonėje idėjos, vertės, prasmės pavidalu anaipol nereiškia būti tikrove tiesiogine ir įprasta šio žodžio prasme, nes šių dviejų tikrovių būsenos yra esmiškai skirtingos. Tikrovė sąmonėje buvoja šiosios grindžiama: dingus sąmonei, dingsta ir jos turinys, vadinasi, jos laikoma bei nešama tikrovė. Jeigu tad Dievas buvoja sąmoninės tikrovės būdu, tai galima apskaičiuoti jo „amžių“: Dievas atsirado, atsiradus žmogaus sąmonei, ir Dievas išnyks, išnykus žmogaus sąmonei. Tokiu atveju iš tikro galima kalbėti apie „Dievo mirtį“. Čia dar sykių visu ryškumu išnyra Dievo priklausomybė nuo žmogaus, neiš-

vengiamai atsirandanti tada, kai Dievas esti tapatinamas su kuriuo nors sąmonės turiniu — rūšies idėja, vertybe, prasme, laime. . . Nes tokiu atveju ne Dievas grindžia žmogaus buvimą, bet žmogus pašaukia Dievą būti; ne todėl yra žmogus, kad Dievas taria savo „fiat“, bet todėl yra Dievas, kad žmogus jį šia ar kita lytimi mąsto, kad jis jo šiuo ar kitu būdu trokšta bei ieško. Kiekvienai šitokiai Dievo „tikrovei“ tinka K. Marxo žodžiai: „Žmogus kildina religiją, o ne religija kildina žmogų“⁵². Kiekviena šitokia Dievo „tikrovė“ yra psichologinio, dorinio ar sociologinio, bet ne ontologinio pobūdžio. Ontologine prasme tikrovė yra sąmonės priešybė. Ji buvija sąmonei priešpriešiais, būdama nuo šiosios nepriklausoma savo buvime ir todėl nedingdama sąmonei dingstant. Ar ši tikrovė kaip sąmonės priešprieša bus nusakoma prieviksiu „viršum“ (sąmonės), ar „šalia“ (sąmonės), ar „aukščiau“ (sąmonės), ar „už“ (sąmonės), nėra svarbu, kadangi visa tai yra tik vaizdinės išraiškos apibūdinti anai kitokiai būsenai, kurią turi tikrovė, palyginta su sąmonės turiniu: tikrovės buvimas yra sąmonės ne grindžiamas, o tik jos pažinimu randamas.

Šisai bendras dėsnis tinka ir Dievui kaip tikrovei: Ir Dievas tikrovės prasme būna kaip sąmonės priešybė. Kaip tikrovė Dievas nėra tolygus jokiam sąmonės turiniui. Kaip tikrovė Dievas yra man ne-Aš tikriausia bei giliausia prasme. Aš galiu sueiti su juo į santykį tik todėl, kad jis buvija man priešpriešiais, nesutapdamas su manuoju Aš jokių atžvilgiu ir todėl iš manojo Aš neišvedamas jokių atveju. Dievas nėra jokia sąmonės turinio perkėla į mūsų būklę. Klausti tad Dievo kaip tikrovės reikia klausti jo kaip būnančio užu mūsų sąmonės, kuri jį savo veiksmis — pažinimu, meile, tikėjimu, viltimi — pasiekia, bet kurio ji jokių savo veiksmu jo buvime negrindžia ir neapsprendžia. Tai pabrėžiame todėl, kad šiandieninis toks įtampus atsigrūžimas į „Dievą mumyse“ yra nuolatos tykomas pavojaus pamiršti Dievo priešybę sąmonei. O juo labiau Dievą kaip sąmonės priešybę stumiame šalin, juo labiau jį nutikroviname. „Dievas mumyse“ gali būti vaisinagai mąstomas tik tuo atveju, kai jis visų pirma yra mąstomas kaip „Dievas viršum mūsų“. Tik transcendentinis Dievas gali nužengti mūsų sąmonėn, bet niekad ne sąmoninis Dievas pakilti transcendencijon. P. Tilicho posakis „kas suvokia gelmę, suvokia ir Dievą“⁵³ yra būdinga šios

pavoingos ir jau net atvirkštinės mąstymo linkmės išraiškai

Pabrėždami Dievą kaip tikrovę, būnančią nepriklausomai nuo sąmonės, mes betgi dar neatsakome į aukščiau keltą klausimą, kokio *pobūdžio* yra ši dieviškoji tikrovė, kad žmogus galėtų megzti su ja religinių santykių. Ši gi klausimą sklaidydami tuojau susiduriame su dviem tikrovės plotmėmis: su daiktais ir su asmenimis. Tikrovė kaip sąmonės priešybė buvoja arba kaip daiktas, arba kaip asmuo. Jokios trečios kategorijos, kuri nebūtų nei daiktas, nei asmuo, nėra ir negali būti. Tiesa, idėja nėra nei daiktas, nei asmuo. Užtat ji nėra nė tikrovė mūsų prasme, vadinasi, buvojanti sąmonei priešpriešiais nepriklausomai nuo šiosios. Platoniškoji idėjų karalija yra ne kas kita, kaip sąmonės turinio perkėla į transcendentinę plotmę. Štai kodėl idėja ir negali sudaryti trečiosios kategorijos tikrovės sąrangoje, kurioje randame tik arba daiktą, arba asmenį. Katrai nūn iš šių dviejų tikrovės kategorijų priklauso Dievas kaip tikrovė?

b. Asmeninio ir neasmeninio pradų įtampa

Religijų istorijoje yra pastebima aiški įtampa tarp ampratų Dievo kaip daiktinės ir Dievo kaip asmeninės tikrovės. Pagrindas šiai įtampai yra pažiūra, esą asmuo nėra pats pirmykštis dalykas, o kilęs iš kažkokio šaltinio, kuris esąs už asmenį gilesnis sava esme ir pirmesnis sava kilme. Todėl mąstant Dievą kaip galutinę tikrovę, mąstomas yra kartu ir šisai šaltinis, ieškant „Dievo užu Dievo“ (S. Bulgakovas) kaip paties Dievo pradmens, vokiečių mistikoj vadinamo „prodieviu — Urgottheit“ (Eckhartas, Böhme), iš kurio turėtų būti išriedėjęs ir pats Dievas kaip asmuo. Nuosekliai tad „grumtynės tarp asmeniškumo ir neasmeniškumo,— sako F. Heileris,— eina per-visą religijų istoriją. Jau pačiame pirmykščiame tarpsnyje kryžiuojasi tikėjimas neasmeninę galią, *numen*, su tikėjimu asmeninę dvasinę būtybę, Ispūdingiausią bandymą išryškinti neasmeninį dievybės pradą sutinkame Indijoje. Kraštutiniu neasmeniškumo pavidalu Dievo idėja pasirodo senajame budizme, kuriame yra neigiamas bet koks absoliuto nusakymas, nors nirvana kaip išganymo siekinys ir esti aprašinėjama labai panašiais žodžiais kaip mistikų dievybė“⁵⁴. Iš kitos betgi pusės, pasak Heilerio, tiek upanišadų „brahman“, tiek „nirvana“ slepia savyje ir asmeni-

nio Dievo bruožų: „Ramajana kovoja už Dievo asmenybę“ (p. 468), o Mahajanos budizme „absoliutas pasirodo kaip asmeninis „pro-Buda“ arba kaip „didysis Buda“, arba kaip „saulės Buda““ (p. 469). Be abejo, Dievas kaip neasmeninė tikrovė čia persveria asmeninių šios tikrovės pobūdį, visiškai betgi šiojo nesunaikindamas.— Graikų religijoje ši įtampa yra ypatingai ryški. Mitologiniuose graikų religijos įvaizdžiuose dievai reiškiasi kaip tikros asmenybės, turinčios visas žmogiškąsias savybes, veikiančios žmogiškuoju būdu, pasirodančios kiekviena savu pavidalu, vykdančios savus uždavinius ir buvojančios sava būseną. Tuo tarpu graikų filosofijoje Dievo samprata yra visiškai neasmeninė: čia Dievas yra arba bendrasis dėsnis (Heraklitas), arba darna (Ksenofanas), arba gėrio idėja (Platonas), arba nejudas judintojas (Aristotelis), arba daiktų vidinis logos (stoikai), arba galop vienis (Plotinas). Graikų religijos numitinimas, sąmoningai pradėtas Platono (plg. „Teaitetas“, 152e; „Politeia“, 379a, 383a, 386b), yra buvęs kartu ir Dievo nuasmeninimas.— Ta pati įtampa regėti ir Izraelio religijoje. Nors Senojo Testamento Jahvė ir yra neabejotinai asmeninio pobūdžio, sudaręs su sava tauta sutartį ir jai vadovaujęs jos istorijos kelyje, tačiau savo santykiuose su žmonėmis jis kiekvieną kartą reiškiasi gamtinės, vadinasi, neasmeninės jėgos pavidalais: debesimis, žaibais, griausmais, ugnimi, kurie graso mirtimi ne tik žmogui, bet ir gyvuliui (plg. *Iš 3, 2–4; 13, 21; 19, 16–19*). Tarp Dievo ir žmogaus Izraelio religijoje dar tebetvylo bedugnė.

Asmeninių Dievo pradą visu įtaigumu iškėlė bei įtvirtino krikščioniškoji religija: išikūnijimo idėja ji pergalėjo dievybės neasmeniškumą nebegrižtamai. Dievas, pasak krikščioniškojo mokslo, tapo žmogumi, gyveno, kentėjo ir mirė kaip atperkamoji auka už žmonių nuodėmes. Tai padaryti jis ištengė todėl, kad pats buvo be nuodėmės: tai esminė pataisa graikiškojo dievybės asmeniškumo, nes graikų dievai buvę tokie pat nusidėjėliai, kaip ir žmonės, todėl ir neištengę išganyti puolusios žmonijos. Galbūt čia ir slypi priežastis, kodėl graikų filosofai, pirmoje eilėje Platonas, nusigrįžo nuo asmeninio Dievo sampratos, perkeldami ją į neasmeninę idėją, kuri iš viso negali būti nuodėminga. Juk „nuodėmingas Dievas“ yra prieštaravimas savyje. Jeigu tad, dievybės sampratoje glūdi nuodėmės galimybė ar tikrovė, tuomet, aišku, ši samprata yra atmestina. Graikų filosofijoje tai ir buvo padaryta. Sykiu

tačiau Krikščionybė pakeitė ir graikiškąją filosofinę dievybės sampratą, sutapdydama bendrinę logos idėją kaip dėsni, darną, protą su Logos dieviškuoju asmeniu. Ir krikščioniškai religijai, kaip ir stoikams, pradžioje yra logos, bet šisai krikščioniškasis Logos jau yra nebe bendrinis pasaulio pagrindas, o antrasis Trejybės asmuo, būnas nebe šalia Dievo, o pats esąs Dievas (plg. jh 1, 1). Šisai Logos asmuo įsikūnija žmogiškojoje prigimtyje ir apsirėškia istoriškai kaip Jėzus iš Nazareto. Pasak Krikščionybės, Jėzus yra vienintelė tikroji bei galutinė teofanija, vadinasi, Dievo apsirėškimas žmogui. Krikščionybei Dievas kaip tikrovė sąmonės priešpriešos prasme reiškiasi ne daikto — vis tiek ar tai būtų gamta kaip stabmeldybėje, ar istorija kaip Izraelyje,— o asmens pavidalu, būtent *Kristumi*. Tuo būdu Krikščionybė virsta asmenine religija giliausia šio žodžio prasme.

Ir vis dėlto Dievo kaip neasmeninės tikrovės samprata nėra visiškai išnykusi nė Krikščionybėje. Kaip budizme esama asmeninio Dievo užuomazgų, taip Krikščionybėje esama neasmeninio Dievo likučių. Krikščioniškojoje religijoje, pastebi F. Heileris, „nuolatos yra buvę slapto galybėjimosi tarp asmeniškumo ir neasmeniškumo“⁵⁵. Tai jausti ypač mistikoje. Juk ir krikščioniškoji mistika kalba apie Dievą kaip gelmę, naktį, tamsą, jūrą, ugnį, kuriose žmogus paskęsta ligi savojo Aš pamiršimo. Išsivilkti iš savojo Aš ir pasinerti dievybėje yra net ir krikščioniškosios mistikos kelias: kosminis P. Teilhard'o de Chardino Kristus taip pat priklauso šiam keliui. Tačiau pasinerti kitame galima tik tuo atveju, jei tasai „kitas“ yra pergyvenamas kaip neasmuo, kadangi asmuo negali nei savęs pamiršti, nei kitame asmenyje pasinerti, net jeigu šis ir būtų dieviškas. Vis dėlto neasmeninio Dievo likučiai Krikščionybėje yra stipriai nustumti užnugarin ir suvesti ligi paties mažiausiojo kiekio. Prasiveržę bent kiek ryškiau, jie tuoj pat susilaukia neigiamo atoveikio. Tuo galima išaiškinti didžiulį Krikščionybės atsargumą visokiems mistiniams atvejams: krikščioniškoji religija yra blaiviausia iš visų religijų. Ji mistikos neneigia, tačiau ji reikalauja, kad ir mistikas pergyventų Dievą kaip asmenį ir kad tuo ar kitu neasmeniniu įvaizdžiu nenuslėgtų ar neaptemdytų asmeninių jo bruožų: kiekvienas neasmeninis žodis apie Dievą gali būti Krikščionybėje tiktai prasmuo — ne daugiau. O kur jis yra tariamas kaip dieviškoji tikrovė, ten, Krikščionybės pažiūra, mistika virsta pseudomistika.

Kriščioniškasis Dievas gali būti mažomas ir pergyvenamas tiktai kaip asmeninė tikrovė.

Dievo kaip tikrovės pobūdis „suskaldo religijas,— teisinga U. Manno pažiūra,— į dvi stovyklas, kurių vienai religinis objektas yra aukščiausias dėsnis, o kitai — aukščiausias asmuo. Šios stovyklos skiriasi vėliava, kuriai yra prisiekusios: ar religija visų pirma ir galutinai klauso asmeninio Dievo, ar ji jaučiasi esanti įpareigota neasmeniniam dėsniui?“⁵⁶ Mūsų laikais, pasak Manno, daugėja ženklų, kad religija vis labiau esti suvokiama kaip nepakeičiama pilnutiniam žmogiškumui, sykiu tačiau kad Dievas kaip asmuo vis labiau esti laikomas mitine atlaika, taip jog savaime skiriasi „ateistinė religija“, vadinasi, religija be asmeninio Dievo (plg. t. p.). Tai reiškia: dabarties žmogus vis labiau jaučiasi esąs įpareigotas neasmeninio dėsnio. Todėl ir yra būtina kiek arčiau pažvelgti į šią Dievo kaip neasmeninės tikrovės sampratą ir pasiklausti, ar iš tikro neasmeniškai suvokta dievybė galinti pagrįsti religiją kaip sąlygą pilnutiniam žmogiškumui ir ar neasmeninis dėsnis gali būti asmeninio įpareigojimo subjektas, nes išpareigojama visados *kam nors*: pareigos be „kam nors“ nėra; pareiga savo esme yra santykinė sąvoka, vadinasi, reikalaujanti „kito“. Ar gali tad neasmeninis dėsnis būti asmeniui šisai „kitas“?

c. *Visata kaip Dievas*

Neasmeninio Dievo' samprata yra religijų istorijoje išėjusi aikštėn įvairiais pavidalais. Ryškiausias iš jų yra *panteizmas*, arba pasaulio ir Dievo tapatybė: *Deus sive natura*, kalbant Spinozos žodžiais, kuriais jis metafiziškai nusakė šią tapatybę.

Panteizmas yra deizmo priešingybė, išaugusi tačiau iš tos pačios klaidos, būtent: neregėti skirtumo tarp būtybės buvimo ir jos esmės arba tarp būtybės ontologinės ir kosmologinės plotmės, vadinasi, neskirti, *kad* būtybė yra ir *kas* ji *yra*. Išnykus šiam skirtumui ar jo nepaisant, Dievo santykis su pasauliu virsta arba grynai transcendentiniu, arba grynai imanentiniu; Dievas arba pasitraukia iš pasaulio buvimo, arba virsta pasaulio esme. Pirmu atveju turime deistinę, antru — panteistinę šio santykio sampratą. Deizme Dievas pasaulio atžvilgiu yra vienkartinis veiksnys; jis buvimą jam, tiesa, yra suteikęs, tačiau tuo savą santykį su juo ir baigęs. Dabar pasaulis ir būna, ir veikia

savarankiškai. Pasaulio kūrimas yra deizmo suvokiamas kaip praėjęs veiksmas. Kūrimas kaip pasiliekanči dabartis (creatio continua) deizmui yra nepažįstamas. Nepažįstama todėl yra jam ir Dievo dabartis arba jo imanencija pasaulio buvime. Deizmo Dievas yra tarsi Putino Rex, kuris, „į purpurą išivyniojęs“, žiūri, kaip „žvaigždės vainikan jam klojas“, kartu pykdamas, kam tie žmonės, „rūsčiai šaukdami tame klonyje“, ardo „pasaulio harmoniją“ („Rex“, 1916 m.).

Panteizmas eina priešinga linkme ir mėgina pergalėti Dievo tolybę tuo, kad atkelia Dievą į pasaulio esmę arba į kosmologinę jo plotmę, padarydamas šią Dievo buvimą apraiška. Dievas esąs visame pasaulyje ir visas kiekvienoje jo dalyje. Gamtos daiktai bei veiksmams esą iš tikro Dievo veiksmų *būdai*. Averojaus terminais, kuriuos vėliau prisiėmė Spinoza, kalbant, Dievas esąs natura naturans, o pasaulis — natura naturata; tai dvi to paties dalyko būsenos: veiklioji ir imlioji. Pasaulis savarankiškumo neturįs, nes jo esmė esanti Dievas. Kūrimo iš nebūties sąvoka panteizme iš viso dingsta. Čia ji esti pakeičiama arba plotinišką emanacija, kurioje dieviškoji substancija išleidžia iš savęs vis silpnėjančius pavidalus, arba platoniską demiurgo veiklą, kurioje Dievas yra tik regimų pasaulio pavidalų žiedėjas (apie tai plačiau antrajame šios knygos skyriuje). Tačiau panteizme kitaip nebūti negali. Sutapdęs Dievą su pasaulio esme, panteizmas tuo pačiu užkerta kelią būtybei kilti iš nebūties, nes tai reikštų, kad ir pats Dievas kyla iš nebūties, kas yra aiški nesąmonė. Nuosekliai tad panteizme dingsta ir Dievo transcendencija. Deizme slypiš Dievo ir pasaulio perskyrimas virsta panteizme Dievo ir pasaulio tapatybe. Deizme negalima Dievo niekur rasti, panteizme jis buvoja visur. Teisingai užtat pastebi E. Berggravas, kad Dievas gališ prapulti dvejopu būdu: jis gališ pranykti tolybėje ir gališ būti iščiulptas artybės⁵⁷. Goethe's žodžiai, esą Dievui pri-tinką „save puoselėti gamtoje, o gamtą savyje“, yra poetinis Dievo iščiulptimo į pasaulį vaizdas.

Panteizmo metafizikas yra *Benediktas Spinoza* (1632—1677). Vis didesnis ir vis pavojingesnis Dievo ir pasaulio artėjimas prie vienas kito yra jaučiamas jau visame Naujųjų amžių mąstyme. Scholastinė filosofija, sekdam Aristotelium, galėjo skelbti, esą pasaulis yra aprėžtas, kadangi begalybė esanti tik galima, bet niekad ne tikra, o N. Kuzietis jau aiškiai moko *tikrovinę* pasaulio begalybę

kaip Dievo begalybės atvaizdą, ką vėliau gražiai nusakė G. Bruno, pradėdamas apsigynimo kalbą inkvizicijos teisme Venecijoje: „Aš skelbiu begalinį pasaulį kaip begalinės Dievo galybės pasėką“⁵⁸. Begalinio pasaulio samprata yra pati pirmoji ir būtinoji sąlyga, kad Dievas galėtų būti sutapdytas su pasaulio esme, nes į aprėžtą pasaulį begalinis Dievas juk išlieti negali. Praplėtus gi pasaulį ligi begalybės, išnyksta loginė kliūtis Dievui tapti pasaulio esme. Ir ši Kuziečio pradėta mąstyti pasaulio begalybė, H. Heimsoetho liudijimu, „pasiliko metafizikoje, nugalėdama senąjį jo aprėžtumą“ (t. p.) ir „artindama pavoju, kad juodu abu (Dievas ir pasaulis.— *Mc.*) galop susilies“ (p. 78). Spinozos filosofijoje tai ir įvyko. Čia pasaulis yra jau ne todėl begalinis, kad jis būtų Dievo atvaizdas, bet todėl, kad *pats Dievas yra pasaulis*. Nuo judaizmo nutolęs. Krikščionybės betgi nepasiekęs, Spinoza virto abiejų religijų apreiškimo kritiku, pasiryžusiu Dievo ir pasaulio santykių persvarstyti iš naujo ir šiam reikalui „sugriauti visą statinį ir suręsti naują“ (*Ethica*, supi.). O šis naujasis statinys turėjęs, pasak Spinozos, rymoti ant teiginio: „Visų gamtos daiktų galia yra ne kas kita, kaip paties Dievo galia, kuria vienintele viskas vyksta ir esti apsprendžiama“ (*Eth.* IV, 4). Abu — ir gamta, ir Dievas — yra iš savęs: *causa sui*; gamta yra mūsų nusakoma tomis pačiomis savybėmis, kaip ir Dievas: „ji yra amžina vienybė, buvojanti pati savimi, begalinė, visagalė ir t. t.“ (*Eth.* I, 29). Nuosekliai tad „gamtos daiktai bei veiksmai yra Dievo reikimosi būdai“ (*Eth.* I, 25). Formulė „*Deus sive natūra — Dievas arba gamta*“ yra Spinozos pažiūrų esminė santrauka.

Dievo ir pasaulio tapatybė savaime patraukia paskui save ir dvasios bei medžiagos tapatybę. Spinoza aiškiai teigia: „Atsiminkime, kad mąstanti substancija ir tįsą turinti substancija (tai Descartes'o terminai, kuriais jis nusakė dvasią ir medžiagą.— *Mc.*) yra viena ir ta pati substancija, tik suvokiama čia vienos, čia kitos savybės atžvilgiu“ (*Eth.* II, 7). Kai substanciją mąstome jos pažinimo galios atžvilgiu, ji yra dvasia; kai tą pačią substanciją mąstome jos tįsumo atžvilgiu, ji yra medžiaga. Descartes medžiagą ir dvasią ne tik skyrė, bet ir atskyrė, o Spinoza jas ne tik sujungė, bet ir sutapatino: juodvi esančios tos pačios vienos vienintelės pradinės substancijos dvi būsenos arba du jos apmąstymo atžvilgiai.

Panteizmas tad, kaip matome, yra aiškus *monizmas*: jame nėra dviejų plotmių — būties ir būtybės, Dievo ir žmogaus, dvasios ir medžiagos,— bet visa yra tik viena vienintelė substancija, kurią galima vadinti dieviška bei dvasine, taip pat lygia teise ir gamtine bei medžiagine, panteizmas yra spiritualizmas ir materializmas kartu. Štai kodėl jis ne syki ir yra laikomas ateizmu, nes kai Dievas yra visur, tai iš tikro jo nėra niekur. Tapęs pasaulio esme, jis tiek susipasaulina, jog apie skirtingą jo buvimą nebetenka kalbėti. Susiliejęs su gamtos veikimu, Dievas virsta nieko nebeišaiškinančia ir niekam nebereikalinga hipoteze arba filosofinio mąstymo pertekliumi — pagal žinomą dėsnį: „non sunt multiplicanda entia sine necessitate — nereikia dauginti dalykų be reikalo“. Prasmingai todėl pastebi K. Löwithas, baigdamas apibūdinti Spinozos vietą bei reikšmę Naujųjų amžių mąstymo istorijoje: „Spinozos „Deus sive natura“ stovi kaip tik ant ribos, kur gęsta pasitikėjimas Dievu ir kur žengiama į pripažinimą visatos be Dievo, be tikslo, vadinasi, be prasmės ir be vertės“⁵⁹. Pats Spinoza šią ribą peržengė ta prasme, kad padarė Dievą kosmologinės pasaulio plotmės vidinę priežastimi (causa immanens). Tačiau to pakako, kad tolimesnis Dievo ir pasaulio santykių apmąstymas persisvertų aiškion pasaulio pusėn ir kad Dievas išnyktų iš šio apmąstymo akiračių.

Ar Dievas, būdamas tapatus visatai, gali būti religijos Dievas? Kitaip tariant, ar panteizmas yra religija? N. Berdiajevas yra gražiai apie panteizmą pasakęs, kad šis visų pirma yra „erezija žmogaus atžvilgiu“⁶⁰ todėl, kad jis reiškia „žmogaus pavergimą ir jo asmens bei jo laisvės paneigimą“ (p. 99). Ir iš tikro panteizmo atveju žmogus buvoja priešpriešiais Dievui kaip daiktinei tikrovei, kadangi pasaulis su visais savo padarais ir veiksmais yra daiktas, o ne asmuo. Tuo tarpu daiktinė tikrovė visados yra valdoma būtinybės; daiktinėje tikrovėje nėra nei asmeniškumo, nei tuo pačiu laisvės. Jeigu tad ši būtinybė yra Dievo išraiška arba Dievo būseną, tuomet žmogus, jai nusilenkdamas ir net ją garbindamas, savaime išsižada savojo Aš su jo laisve, nes prisiima būtinybę kaip dieviškumą. Garbinimas, tasai pagrindinis religijos veiksmas, panteizme virsta žmogaus susinaikinimu: prisiimti būtinybę kaip dieviškąjį objektą reiškia paneigti laisvę kaip priešybę dievybei, kurią garbiname; negalima juk garbinti būtinybės ir sykiu būti bei jaustis laisvam. Tai reiškia

daiktą iškelti viršum asmens ir šį į į galop paneigti. Panteizmas todėl ir yra visų pirma antižmogiškas, nes neigia kaip tik tai, kuo žmogus prašoka kiekvieną daiktą. Panteizmo garbinama visatos galybė yra, be abejo, stipresnė už žmogų fiziškai, tačiau ji yra žmogaus neverta dvasiškai, kadangi joks daiktas nėra vertas asmens. Kitaip tariant, panteizme žmogus garbina tai, kas nėra verta garbinti. Jis stovi prieš visatą kaip akla jėga, veikiančią pagal griežtus gamtos dėsnius, nežinančius nei meilės, nei nuodėmės, o tuo pačiu nei pasigailėjimo ar atleidimo. Neasmeninė visatta mus triuškina savo būtinybės svoriu, ir visi asmeniniai mūsų veiksmai jos akivaizdoje darosi beprasmiški⁶¹. Trumpai sakant, panteizme žmogus nusilenkia neasmeninei galybei, nebeįstengdamas atsitiesti kaip asmeninė kilnybė. Tai ir yra ženklas, kad jis nusilenkia ne tikram Dievui, o stabui.

Todėl yra visiškai suprantama, kodėl panteizmas niekad negali išsilaikyti kaip religinis santykis, nes žmogus, įsisąmoninęs, kad visata veikia pagal būtinus dėsnius, tuojau sunaikina ją kaip Dievo išraišką arba būseną tuo, kad ima šiuos dėsnius tyrinėti, suseka jų veikseną, perorganizuoja juos pagal savus reikalus ir tuo būdu visatą palenkia pats sau. O žmogui palenkta visata savaime netenka dieviškojo pobūdžio. Niekur tad mokslas nėra toks griežtas bei teisingas religijos priešas, kaip panteizme. Štai kodėl panteistinis Dievo ir pasaulio santykis Naujųjų amžių mąstyme ir buvo neišvengiamas kelias — ne į religiją, bet į ateizmą. „Panteizmas yra tik mandagesnė ateizmo forma“ (A. Schopenhaueris). Juk jeigu žaibą galima perkūnsargiu nuleisti į žemę ir padaryti nebebavojingą, tai jis anaipol nėra dieviškosios būsenos išraiška. O jeigu jis iš tikro toks būtų, tuomet perkūnsargis reikštų priemonę, kuria žmogus iškyla aukščiau už Dievą ir tuo pačiu atskleidžia, kad Dievo iš viso nėra, nes Dievas, kurį žmogus apvaldo sava technika, nėra joks Dievas. Religijai todėl yra pavojingas ne Dievo ir pasaulio skyrimas, kaip to ne sykį būgštauja sielovadiškai nusiteikę mąstytojai, o Dievo ir pasaulio suliejimas — tiek ontologinėje, tiek kosmologinėje srityje. Religija gali išsilaikyti tik tada, kai Dievas yra pasauliui imanentus ontologinėje plotmėje, vadinasi, pačiam pasaulio buvimui, bet jam transcendentus kosmologinėje plotmėje, vadinasi, pasaulio esmei bei veikimui. Panteizmas, kaip ir deizmas, šios skirtybės nesuvokia ir todėl religinio santykio pagrįsti

negali, kadangi šis santykis esmiškai reikalauja tiek priklausomybės (buvime), tiek savarankiškumo (veikime). Kas vieną kurį iš šių pradų sunaikina, tas sunaikina ir religiją-

d. Paslaptis ir absoliutas kaip Dievas

Neasmeninės tikrovės būdu Dievas esti maštomas ne tik tada, kai tapatinamas su visata, bet ir tada, kai suvokiamas kaip bendrinė kategorija, buvojanti, tiesa, tikroviškai, tačiau neturinti asmeninės būsenos, nes asmuo niekad negali būti bendrybė: asmuo ir bendrybė išskiria vienas kitą. Tokių taikomų bendrinių kategorijų esama ne vienos. Vakarų mąstymo istorijoje jos yra kitusios pagal tai, kokios vyravusios to ar kito tarpsnio metafizikoje, pradedant platoniskąją gėrio idėja, einant per scholastinę pirmąją priešastį ligi kantiškosios dorinės prielaidos (postulatum) ir hėgeliškosios absoliutinės dvasios. Mūsų dienų būdingos kategorijos, kuriomis mėginama Dievą maštyti, yra paslaptis ir absoliutas. Jas tad čia trumpai ir apžvelgsime klausdami, ar jos galinčios būti kelias į religijos Dievą ir ar religijos Dievas gali būti jomis išreiškiamas.

Kokiu būdu paslaptis esanti kelias į religijos Dievą, gali gražiai pavaizduoti šie K. Rahnerio žodžiai, kuriais jis pradeda mūsų dienų žmogui jo siūlomą naują krikščioniškojo tikėjimo tiesų santrauką (Kurzformel): „Dvasiniame savo būvyje žmogus visados esti kreipiamas į šventą paslaptį kaip savo buvimo pagrindą, vis tiek ar jis apie tai kalbėtų, ar ne, ar leistų šiai tiesai pasireikšti, ar ją nuslėptų. Šią paslaptį mes ir vadiname Dievu”⁶². Tą pačią mintį randame ir kiek ankstesnėje Rahnerio studijoje apie išikūnijimo teologiją, kurioje teigiama, esą „žmogus yra paslaptis sava būtybe ir sava prigimtimi”—ne ta prasme, kad jis pats būtų „begalinė pilnybė”, o ta, kad „savo tikrąja esme, savo pradiniu pagrindu, savo prigimtimi jis yra skurdi, vis labiau išisąmoninanti nuoroda į šią pilnybę”⁶³. Tai reiškia: savame būvyje žmogus susiduria su paslaptimi, kuri ir esanti ne kas kita, kaip Dievas. Paslapties patyrimas esąs Dievo patyrimas. Paslaptis ir Dievas esą vienas ir tas pats dalykas. Kur susiduriame su paslaptimi — patys savyje ar užu savęs — ten susiduriame ir su Dievu. Štai kodėl šiandien mielai kalbama apie paslapties patyrimą viliantis, esą jame atsiskleis Dievas,

nesigriebiant senųjų mąstymo kategorijų. Bet ar tai iš tikro yra įmanoma?

Paslaptis kaip gnoseologinė kategorija anaip tol nėra *nežinomybė*, vadinasi, tai, kas nepažįstama, tačiau kas vis dėlto gali būti pažinta. Ar tai kada nors iš tikro ir bus pažinta, čia neturi reikšmės. Čia svarbu tik tai, kad nežinomybė neperžengia mūsų pažinimo plotmės ir todėl yra jo apimama — bent savo galimybe, nors ir ne visados savo tikrybe. M. Scheebenas laiko nežinomybe net „pažinimo tobulybe“, nes išsąmoninę, kad ne visa pažįstame, išvengiame pavojaus vieną kurią tikrovės dalį ar jos atžvilgį laikyti visuma⁶⁴. Tuo tarpu paslaptis yra *nesuvokiamybė*, vadinasi, tai, kas prašoka mūsų pažinimo plotmę ir todėl lieka šiajam iš viso neprieinama, ir todėl niekad ir niekaip nepažįstama. Šis „niekad“ ir „niekaip“ reiškia ne laiko eigą ir ne priemonės, o paties objekto buvojimą kitoje buvimo plotmėje, į kurią mūsų pažinimas pačia savo sąranga negali pakilti ir ano objekto pasiekti. Paslaptis buvoja ontologiškai kitoje plotmėje negu mes patys. Nūn ši kita buvimo plotmė tinka betgi tik Dievui. Tik Dievas kaip būtis peržengia pačiu buvimu mus kaip būtybę. Todėl tik į Dievo plotmę mes pažinimu negalime pakilti. Nuosekliai tad tik Dievas ir yra paslaptis. Visa, kas nėra Dievas, savaime nėra nė paslaptis, nes visa tai yra to paties buvimo, kaip ir mes. Visa, kas nėra Dievas, gali būti nežinomybė, tačiau niekad ne nesuvokiamybė.

Iš to plaukia didžios svarbos išvada mūsų klausimui: nedieviškojoje srityje mes niekur ir niekad nesusiduriame su paslaptimi, kadangi šioje srityje jokios paslapties nėra ir negali būti. Kol neatskleidžiame Dievo, tol nepatiriame nė paslapties, nes be Dievo mes sukiojamės tokioje buvimo plotmėje, kuri yra mūsų. Joje mes galime daug ko nežinoti, bet joje mes galime visa suvokti. Teigti tad, kad kas nors, neišskyrus nė paties žmogaus, šioje plotmėje galėtų būti paslaptis ir kad mes galėtume šią paslaptį pergyventi, reiškia nežinomybę tapatinti su nesuvokiamybė ir nedieviškajam buvimui priskirti dieviškųjų savybių. Norint susidurti su paslaptimi, reikia visų pirma susidurti su Dievu. O kol aiškiai nežinome, kad tai ir tai yra dieviška, tol neturime jokio pagrindo tai ir tai laikyti paslaptimi. Todėl teiginys, esą paslapties pergyvenimas yra Dievo pergyvenimas, yra logiškai ydingas raitilas: čia siekinys (Dievas) yra tas pats, kas ir išeities taškas (paslaptis), nes šalia Dievo nėra jokios paslapties,

ir nepergyvendami Dievo, mes negalime pergyventi nė paslapties. Teisingas yra tad tik priešingas teiginys: Dievo pergyvenimas yra ir paslapties pergyvenimas. Ne paslaptį vadiname Dievu, o Dievą vadiname paslaptimi. Jį tad ir reikia visų pirma pergyventi, kad galėtume pergyventi paslaptį. Paslapties patyrimas Dievu ne baigiasi, o juo prasideda ir juo remiasi. Teikti paslapties pergyvenimą kaip Dievo pergyvenimą reiškia sukiotis ratile ir nieko nepasiekti. Štai kodėl paslaptis ir nėra kelias į Dievą, kadangi ji jau prileidžia Dievo turėjimą. Kas neturi Dievo, tam nėra nė jokių paslapčių. Šia prasme dialektinio materializmo gnoseologija yra labai nuosekli teigdama, kad nėra negalimų pažinti dalykų; yra tik nepažintų dalykų. Ateizmo negalima nugalėti, nurodant į žmogaus būvyje slypinčią „šventą paslaptį“, kadangi Dievo nebuvimo atveju nėra nei šventumo, nei paslapties.

Tas pat tenka tarti ir apie *absoliutą*, kuris dabarties mąstyme irgi yra laikomas nuoroda į Dievą. Absoliutas yra labai savotiška sąvoka jau vien todėl, kad ji nusako priešingybę to, kas yra religijos Dievas: „absolutum“ reiškia tai, kas atsieta, atjungta, atrišta, nesąlygojama, nepriklausoma; tuo tarpu religijos Dievas, būdamas pačia savo būsena santykinis, yra kaip tik su žmogumi susietas, sujungtas, surištas, jo prigimties sąlygojamas — krikščioniškojoje religijoje net tiek, jog yra suėjęs su juo neišardomon asmeninėn vienybėn Kristuje. Apskritai nėra jokios religijos, kuri garbintų „atsietinį Dievą“, vadinasi, absoliutą žodine prasme. Štai kodėl, apmąstant religiją, absoliutas visados išnyra kaip svetimas kūnas, kuris greičiau Dievą nuo mūsų atitolina, negu priartina, nes kai tik mėginame mąstyti Dievą be santykio, vadinasi, kilti ligi absoliuto plotmės, tuojau visa darosi pilka ir nebegyva. Šį

savotišką absoliuto vaidmenį religijoje gražiai yra apibūdinęs N. Berdiajevas, kalbėdamas apie žmogaus pasivergimą Dievui: „Absoliuto sąvoka,—sako jis,—sudaro kraštutinę atitrauktos ir objektyvuojančios minties ribą bei pasėką. Absoliute dingsta bet koks egzistencijos pėdsakas, bet koks gyvybės ženklas. Į absoliutą juk negalima kreipti maldu, su juo neįmanoma susitikti dramatiškai. Absoliutu juk vadiname tai, kas yra be santykio su kitu ir kas nėra kito reikalingas. Todėl absoliutas nėra nei būtybė, nei asmuo, nes šis visados atsiremia į galimybę išeiti iš savęs ir eiti kito pasitiktų. Tuo tarpu absoliutas nėra pajėgus išeiti iš savęs, kad kurtų pasaulį; jam negalima priskirti

nei judesio, nei kaitos" ⁶⁵. Todėl Berdiajevas ir teigia, esą „Dievas nėra absoliutas, nes jame vyksta laisvės ir meilės drama" (p. 93). Tik Aristotelio filosofijos įtakoje Vakarų mąstymas, pasak Berdiajevo, išjungęs iš Dievo sampratos „bet kokį vidinį judėjimą ir bet kokį tragiškąjį pradą" (p. 92).

Nors šie Berdiajevo žodžiai ir atspindi abejotiną jo religijos filosofijos pagrinduose glūdinčią Dievo „vidinės dramatos" prielaidą, vis dėlto jie yra teisingi vienu atžvilgiu, kad nusako negalimybę mąstyti Dievą kaip absoliutą „atsietinio Dievo" prasme. Dėl šios priežasties tiek pats Berdiajevas (plg. p. 92), tiek kiti mąstytojai laiko absoliuto sąvoką ne religijos filosofijos, o metafizikos sąvoka, kuri netenkanti reikšmės, susidūrusi su religijos Dievu. „Filosofas,— pasak M. Buberio,— turėtų pažinti ir pripažinti, kad jo turima absoliuto idėja baigiasi ten, kur absoliutas yra mylimas" ⁶⁶, nes klausimas, ar galima absoliutą mylėti, kadangi jis yra idėja, kaip tik ir sunaikina šią idėją. Tiesa, neokantininkas H. Cohenas mėgina absoliutą gelbėti priešingu klausimu: „Ar galima mylėti ką nors kitą negu idėją?", būdamas įsitikinęs, esą ir mylimajame asmenyje mes mylime ne jį patį, o tik jo idėją arba vad. „idealinį asmenį" ⁶⁷. Tačiau Cohenas nepastebi, kad asmuo niekad nevirsta idėja, nes idėja esmiškai yra bendrybė, tuo tarpu asmuo yra esmiškai vienkartybė, vadinasi, du vienas kitą išskiria dalykai. Priešingai Cohenui, turime teigti, kad *asmenyje mylime kaip tik jo vienkartybę*, vadinasi, tai, kas niekur ir niekad nesikartoja. Mylimas asmuo mums yra neatstojamas todėl, kad jis yra vienintelis. O jei taip, tuomet absoliutas, būdamas idėja, nė negali būti mylimas. Jis negali būti nė garbinamas, nes jis kaip idėja yra mūsų proto objektas. Jam nėra reikalo nė apsireikšti, kadangi jį mes jau turime savo pažinimu; be to, jis nė negalėtų apsireikšti, kadangi apsireikšti reiškia sueiti į santykį ir tuo pačiu tapti susijusiu, vadinasi, nebe absoliutu. Užtat E. Brunneris teisingai vadina absoliutą pasauliui imanenti: „Jis nėra viršum pasaulio, o šiojo amžina imanenti prielaida; mąstomas absoliutas nėra nė paslaptis, kadangi jis gali būti mąstomas" ⁶⁸. Visa tai ir padaro, kad absoliutas iš tikro yra metafizikos, o ne religijos filosofijos sąvoka. Šia prasme jis anaip tol nėra kelias į religijos Dievą, kadangi religija kaip santykis yra absoliuto kaip nesantykinio prado priešingybė.

Tačiau absoliutas gali būti maštomas ir kaip *pilnybė*, vadinasi, ne tik neigiamai kaip atsietas nuo visko, bet ir teigiamai-kaip telkiaš savyje visa. Jau net ir anos neigiamosios absoliuto sąvokos pagrinduose slypi santykis, vadinasi, nurodymas į pilnybę. Juk norėdami maštyti absoliutą kaip atsietąjį, turime kartu maštyti ir tai, nuo *ko* jis atsietas, tai yra turime maštyti ir antrąjį polių, nuo kurio absoliutas *yra*, tiesa, nepriklausomas, kurio buvimo betgi absoliutas reikalauja, kad *būtų* nepriklausomas. Kitaip absoliuto sąvoka liktų gryna išmonė, nereiškianti jokios tikrovės. Priėmus gi kitą polių, absoliuto sąvoka savaime virsta pilnybės sąvoka: absoliutas yra nepriklausomas nuo kito poliaus kaip tik todėl, kad suima savin visa, ką šisai polius turi. Pilnybės prasme tad galima ir reikia kalbėti apie Dievą kaip absoliutą: ne kaip atsietą nuo visko, bet kaip pasiturintį viskuo.

Šia prasme mūsų dienų maštymas ir mėgina absoliutines kategorijas laikyti nuorodomis į Dievą ir net pačiu Dievo buvimu mūsų matmenyse. „Kur tik žmogus priiima absoliutinį atsakingumą už savo būklę,— sako K. Rahneris,— kur tik jis galutinės savo prasmės ieško bei laukia, ten jis jau yra Dievą radęs, vis tiek kaip jis jį vadintų“⁶⁹. Kitaip sakant, absoliutinis atsakingumas ir absoliutinė prasmė esą tapatūs Dievui. Kur šios kategorijos turimos, ten turimas ir Dievas. Dar vienas šios rūšies pavyzdys. Pokalbyje su marksizmo atstovais K. Rahneris teigia: „Absoliutinės žmogaus ateities klausimas įima savin Dievo klausimą, taip kad žmogus, atsivėręs absoliutinei ateičiai, patiria, kas iš tikro manoma tariant žodį „Dievas““⁷⁰, nes „absoliutinė ateitis yra tik kitas vardas to, kas reiškia žodžiu „Dievas““ (p. 15). Nors palyginta su absoliutiniu atsakingumu kaip vidine kategorija, absoliutinė ateitis yra viršinė kategorija, vis dėlto ir ji esanti tik kitas Dievo vardas, ir kas jai atsivedas, tuo pačiu atsiverias Dievui. Bet ir vėl: ar absoliutinių kategorijų tapatinimas su Dievu yra logiškai pateisinamas? Ar tai nėra šuolis iš vienos buvimo plotmės į kitą, tuo pačiu žodžiu vadinant du vienas į kitą nesuvedamus ir vienas iš kito neišvedamus dalykus, būtent Dievą ir žmogų?

Juk kas gi yra „absoliutinis atsakingumas“ ir „absoliutinė ateitis“? Ką reiškia visais šiais atvejais žodis „absoliutinis“? Ne ką kita, kaip pilnybę: tai pilnutinis arba visiškas atsakingumas ir pilnutinė arba visiškai atbaigta ateitis. Žodis „absoliutinis“ čia turi teigiamąją — visa

apimančią, o ne neigiamą — atsietinę prasmę. Tačiau ar tai reiškia, kad atsakingumo ar ateities pilnybė būtų tapati Dievui kaip būties pilnybei? Juk absoliuto kategorija pilnybės prasme žmogaus būklėje visados yra *būtybės* kategorija ir tuo pačiu reliatyvi savo esmėje. Ji reiškia tik pilnutinį būtybės išsiskleidimą. Betgi būtybės esmės pilnutinis išsiskleidimas anaipol neperžengia būtybės buvimo plotmės ir niekad nepereina į būties arba Dievo plotmę. Kitaip pilnutinis išsiskleidimas reikštų, kad žmogus tampa Dievu. Nuosekliai tad imtis absoliutinio atsakingumo už savą būklę dar anaipol nereiškia rasti Dievą, ir laukti absoliutinės savo ateities dar nereiškia laukti Dievo. Būdama būtybės pilnatvės sąvoka, absoliuto kategorija čia nėra ir negali būti kitas Dievo vardas. Čia

tik tuo pačiu žodžiu vadiname tai, kas nėra tolygu, o tik Analogiška. Kaip būtybė nėra būtis, taip ir jos pilnybė iiėra būties pilnybė. Turėti tad būtybės pilnybę dar anaipol nereiškia būti radus Dievą.

Šia prasme atsako K. Rahneriui ir jo pokalbio dalyvis marksizmo ideologas R. Garaudy. Prieš K. Rahnerio „absoliutinės ateities“ kaip Dievo sampratą jis stato marksistinę tos pačios ateities kaip žmogiškosios veiklos sampratą. „Transcendencija,— sako Garaudy,— krikščioniui yra Dievo- veikimas, kurio jis laukia ir kuris jį kviečia. Tuo tarpu marksistui ji yra matmuo žmogiškojo veikimo, kuriuo žmogus peržengia dabartį tolimosios savo būtybės reikalui: tai gamtos peržengimas kultūros linkui. Ši tolimoji būtybė, slypinti betgi visų mūsų apmatų akiratyje, ir yra absoliutinė ateitis”⁷¹. Tai „ateitis, kuri pagal mūsų pažangos mastą vis labiau išsivysto, vis auga bei platėja” (p. 88), nes „begalybė yra marksistui stoka ir todėl reikalavimas” (p. 87). Kitaip tariant, „absoliutinė ateitis marksistui yra ne kas kita, kaip begalinė kultūrinė pažanga. Ji nėra statmenims kilimas į anapus, o gulstinis plėtimasis šiaupus; nėra laiko peržengimas, o nuolatinė trukmė. Be abejo, galima su šia samprata galynėtis, nurodant į begalinės pažangos prieštaravimą savyje. Tačiau net ir griuvus pažangos begalybei ir priėmus pažangos galą, anaipol nesudūžta Garaudy absoliutinės ateities kaip žmogiškosios veiklos samprata, kadangi nėra jokios loginės būtinybės žmogaus esmės skleidimasi ligi pilnatvės sudėti į kažkokio transcendentinio veiksnio rankas. Žinoma, jeigu Dievas yra ir jeigu žmogus yra santykis su juo, tuomet, aišku, Dievas įtaigauja ir žmogiškosios

esmės skleidimąsi, kaip jis įtaigauja ir visą jo būvį. Tačiau tam reikalinga Dievą *jau* turėti ir tik ryšium su šiuo jau turimu Dievu apmąstyti ir savo ateitį. Pati viena ši ateitis, atitraukta nuo Dievo, tegu ir būtų vadinama absoliutine, nėra tolygi Dievui, nes ji lygia teise, kaip rodo Garaudy pavyzdys, gali būti suprasta ir kaip žmogaus veikimas. Tuo būdu absoliutinė ateitis anaip tol nėra tik kitas Dievo vardas. Tai tinka ir visoms kitoms kategorijoms, žymimoms „absoliutinių savybių“ žodžiu.

e. Neasmeninio Dievo negalimybė

Užtat mums dabar ir kyla sprendžiamosios reikšmės klausimas: ar Dievas, suvokiamas bendrinės kategorijos būdu, gali būti religijos Dievas? Pasak U. Manno, šis klausimas esąs „paskutinysis religijos filosofijos klausimas“⁷²; paskutinysis ta prasme, kad jį išsiaiškinus galima toliau be kliūčių sklaidyti tikrąjį religijos Dievą, klausiant jo būsenos bei veiksena ryšium su žmogumi.

F. Heilerio pažiūra, asmeninis Dievo pobūdis esąs religijai nebūtinai; dar daugiau: „vienašališkas asmeniškumo pabrėžimas nuskurdina dievybę“⁷³, nes neišreiškia viso jos turtingumo, slypinčio užu jos asmens. Dievybės asmuo esąs tik tai, kas į mus atgręžta: tai lyg ir jos veidas. Tačiau už šio veido glūdinti neišsemiamą gelmę, kuri mums dingstanti „amžinosiose tamsybėse“ (R. Otto). Štai

kodėl net ir krikščioniškieji mistikai (pvz., Eckhartas) esą linkę mieliau kalbėti apie dievybę (deitas) negu apie Dievą. Ir pačiam garbinimo veiksmui, pasak Heilerio, „asmeninis garbinamojo objekto pobūdis nėra jokių atveju esminis“⁷⁴, nes šalia asmeninio Dievo yra garbinama „gyvybę teikianti saulė, gimdanti bei maitinanti žemė, grožyje išeinanti aikštėn vienybė ir begalybė“ (t. p.), vadinasi, įvairūs įvairiausi neasmeniniai objektai. Tos pačios nuomonės yra ir M. Buberis. Ir jam atrodo, kad „ne asmeninė dieviškumo išraiška apsprendžia religijos tikrumą, o tai, kad aš santykiauju su dieviškumu kaip buvojančiu man priešpriešiais. Nors žmogus tikėtų ir neaprežtą, bevarde, jokio asmeniškumo neapimamą būtybę, jei tik ši būtų suvokiama kaip tikinčiojo priešybė, tai toks tikėjimas būtų tikras“⁷⁵. Todėl Buberis ir teigia, esą ir „nežinomas Dievas yra teisėtas religijos objektas“ (P- 35). Čia aiškiai regėti, kad Buberis atmeta tik Feuerbacho bei jo sekėjų teoriją, suvedančią Dievą į sąmonės

turinį ir tuo paneigiančią jį kaip buvojančią mums priešpriešiais. Nuosekliai tad Buberiui Dievo tikrovė priešybės sąmonei prasme ir yra vienintelis religijos tikrumo mastas, neklausiant, ar ši tikrovė yra asmeninė, ar daiktinė.

Tuo tarpu M. Scheleris yra visiškai priešingos pažiūros. Kalbėdamas apie žmogiškojo asmens laisvę kaip būtiną sąlygą atsiskleisti dieviškajam apreiškimui, Scheleris pagrindinius religijos veiksmus laiko „baigtinio asmens santykiavimu su Dievu kaip begaliniu asmeniu“⁷⁶. Prie šių pagrindinių veiksmų priklauso, pasak Schelerio, „garbinimas ir malda“ (t. p.), kuriuodu yra neįmanomu Dievo kaip neasmeninės tikrovės akivaizdoje. „Garbinimas, skirtingas nuo pagarbaus apmąstymo, yra galimas kreipti tik į asmenį, o ne į daiktą. Malda, būdama atremta į garbinimą ir besireiškianti kaip „pokalbis su Dievu“, turi savo prielaidą visa mylintį asmenį, vadinasi, ne tik Dievą kaip asmenį, bet net jau ir vieną dieviškąjį asmenį, kuris nebetyli, o kurio esmėje slypi noras atsiskleisti“ (p. 235—236). Štai kodėl panteizme, Schelerio pažiūra, joks garbinimas ir jokia malda yra negalimi: čia yra galimas tik „pagarbus apmąstymas“, vadinasi, daugiau filosofinis, o ne religinis veiksmas tikra prasme (plg. p. 236).

Katra iš šių dviejų priešingų nuomonių gali būti pateisinta religijos Dievo sampratoje? Ar iš tikro yra galima religija, vadinasi, Dievo ir žmogaus santykis, jei Dievas yra neasmeninė tikrovė — vis tiek koku pavidalu ji būtų suvokiama? Kitaip sakant, ar yra galimas religinis santykis tarp žmogaus kaip asmens ir Dievo kaip daikto? Nes neasmeninė tikrovė pačia savo esme visur ir visados yra daiktinė: jos pavadinimas „Dievu“ daiktinio jos pobūdžio anaip tol nenaikina.

Kalbėdami apie panteizmą minėjome, kad daiktinė tikrovė visados yra valdoma būtinybės, nes laisvė yra galima tik asmeninėje tikrovėje: tik asmuo yra laisvas. Asmuo išskiria būtinybę, daiktas išskiria laisvę. Jeigu tad Dievas yra suvokiamas kaip neasmeninė, vadinasi, daiktinė tikrovė, tai tuo pačiu jis yra palenkiamas būtinybei, netekdamas savai būsenai laisvės kaip skirtingai asmeninės kategorijos. Neasmeninis Dievas nėra nei pats laisvas, nei gali kitam laisvės teikti. Būdamas daiktinė tikrovė, jis yra ir pats valdomas būtinų dėsnių, ir šiems dėsniams palenkia žmogų, santykiaujantį su juo. Tai išpūdingai yra išėję aiškėn graikiškojoje likimo sampratoje: likimas kaip neasmeninė galybė valdęs visa, kas asmeniška: dievus ir

žmones, taip kad niekas iš jo apsprendimo ištrukti negalėjęs. Esant šitokiai galybei tikrove, laisvė virsta apgauliu žmogaus įvaizdžiu: jis manosi esąs bei veikiaš laisvai, o iš tikro visi jo elgesiai yra apsprendžiami būtinų anos galybės dėsniais. Kiekvienas tad neasmeninis Dievas yra *likimas*, tai yra aukščiausioji akla jėga, naikinanti laisvę visame mūsų būvyje.

Betgi religija be laisvės yra nebe religija. Išjungus iš religijos kaip santykio su Dievu laisvę, visi religiniai mūsų veiksmai virsta šmėkliškais, vadinasi, turinčiais tikrovės išvaizdą, bet neturinčiais pačios tikrovės. Malda ir auka, kaltė ir gailėstis, prašymas ir dėkojimas nebetenka prasmės, nes visa tai gali būti pateisinama tik tuo atveju, jei laisvas žmogus stovi laisvo Dievo akivaizdoje, kadangi tik laisvas žmogus gali nusikalsti bei atgailauti, prašyti bei dėkoti, ir tik laisvas Dievas gali išgirsti maldą, priimti auką, teikti malonės, atleisti kaltę. Religija kaip dvipusis santykis atsiremia į abipusę laisvę: į žmogaus laisvę Dievo atžvilgiu ir į Dievo laisvę žmogaus atžvilgiu. Kur bent viena šios dvilypės laisvės pusė yra pažeidžiama ar sunaikinama, ten yra pažeidžiama ar sunaikinama ir religija. Dievas gali būti religijos Dievas tik tada, kai jis žmogaus niekur ir niekam neverčia — nei tiesioginiu būdu kaip regima jėga, nei netiesioginiu kaip neregima įtaka. Taip pat ir žmogus gali būti religijos žmogus tik tada, kai jis žino, kad savo veiksmus jis vykdo savu apsprendimu, o ne kažkokia — tegu ir nejaučiama — prievarta. Laisvės tikrumo sąmonė yra pagrindinė sąlyga religijos tikrumui.

Visa tai darosi nebeįmanoma, jei Dievas yra neasmeninė tikrovė ir jeigu žmogus yra palenktas šios tikrovės būtinybei, nes tokiu atveju žmogus stovi ne Dievo asmens, o Dievo daikto akivaizdoje, ir bet koks laisvas jo apsprendimas šio daikto atžvilgiu yra neįmanomas. Kaip pats daiktas neturi laisvės, taip ir žmogus neturi laisvės jo atžvilgiu: apsprendimas daikto, atžvilgiu visados vyksta pagal daikto dėsnius. Daikto tiesa yra proto atitikimas jį patį. Jokios laisvės apsispręsti čia nėra. Laisvas apsprendimas yra galimas tik kitos laisvės akivaizdoje. Bet Dievas, jeigu jis yra neasmeninė tikrovė, tokios laisvės kaip tik neturi, tuo pačiu jos neturi nė žmogus Dievo daikto atžvilgiu. O jeigu žmogus vis dėlto manytųsi šiuo atveju veikiaš laisvai, atlikdamas eilę religinių veiksmų, tai jis tik apgaudinėtų pats save, paversdamas šiuos veiksmus religinės tikrovės kaukėmis. Suvokti tad Dievą kaip ne-

asmeninę tikrovę reiškia nutikrovinti religiją, paverčiant ją šmėkla, neverta žmogiškojo asmens. Užuoat atskleidusi giliausią mūsų kaip asmens kilnybę, šios rūšies „religija“ atskleistų didžiausią mūsų pažeminimą bei pavergimą.

Štai kodėl neasmeninio Dievo samprata niekad negali būti tikrojo Dievo samprata, o ja paremta religija niekad negali būti tikroji religija. Religijos tikrumui nepakanka, kaip norėtų M. Buberis, kad žmogus pergyventų dievybę tik kaip savos sąmonės priešybę. Religijos tikrumui reikia, kad dievybės akivaizdoje žmogus galėtų atsiskleisti kaip laisvas asmuo. O tai jis gali padaryti tik Dievo irgi kaip laisvo asmens atveju. Šiuo atžvilgiu yra didžiai prasmingi G. Marcelio žodžiai, įrašyti metafiziniam jo dienoraštyje 1918 m. liepos 28 dieną: „Dievas, suprastas kaip neasmeninė tiesa, yra pati skurdžiausia ir pati negyviausia išmonė (fiction)" ⁷⁷, nes jeigu Dievas, sako Marcelis, „yra *jis*, kuris niekad negali virsti *tu*, tuomet jis yra niekis man, ir aš esu niekis jam“ (t. p.). Dievas gi niekad negali virsti *tu*, jeigu jis yra daiktinė tikrovė. Iš tikro, koks gi gali būti santykis tarp daikto ir asmens? Religija kaip santykis su Dievu daiktu gali laikytis tik tol, kol šis daiktas yra įasmeninamas. Taip yra visose religijose, kurios garbina saulę, mėnulį, žemę, gyvybę... Kadangi tačiau įasmeninimas yra grynai psichologinio pobūdžio, nė kiek nekeičiąs paties garbinamojo daikto prigimties, tai išsivysčius žmogaus sąmonei ir suvokus daiktinį garbinamojo objekto pobūdį, religinis santykis su tokiu objektu neišvengiamai žlunga.

Griždami tad prie klausimo, katrai iš dviejų tikrovės sričių — daikto ar asmens — priklauso Dievas, kad galėtų būti *religijos* Dievas, vadinasi, žmogaus garbinamas bei mylimas, turime aiškiai atsakyti: Dievas, su kuriuo žmogus gali *vertai* sueiti į religinį santykį, tegali būti asmeninė tikrovė.

5. DIEVAS KAIP KITAS AŠ

Teigdami, kad religijos Dievas tegali būti asmuo, mes dar neatsakome į aną pradinį klausimą galutinai. Mums dar reikia išsiaiškinti, kas yra šis Dievas asmuo žmogui taip pat kaip asmeniui. Tiesa, religija tegali būti tikra tik dviašmenio santykio lytimi. Tačiau kas gi yra šie du asmenys — dieviškasis ir žmogiškasis — *vienas kitam*? Tai

klausimas, kurio paprastai net nekeliame, kuris tačiau yra esminis, nes tik jis religijos filosofijoje iš tikro yra sprendžiamasis ir pats paskutinis. Todėl tik į jį atsakius galima leisti svarstyti religijos Dievą žmogaus atžvilgiu, kadangi tik tada žinome, kas yra Dievas žmogui ir žmogus — Dievui.

a. Dviejų Aš santykiausena

Asmuo gali santykiauti su asmeniu dvejopu būdu: arba kaip kitas Aš, arba kaip manasis Tu. Tai skirtybė, ypač pabrėžtina Dievo ir žmogaus santykyje, nes esame įpratę manyti, kad kiekvienas mūsų sutinkamas asmuo jau pačiu savo buvimu yra mūsų Tu. Mums atrodo, kad Tu esąs toks pat duomuo, kaip ir Aš. Užtat M. Scheleris, svarstydamas subjekto ir Aš santykį Naujųjų amžių filosofijoje, ir sako: „Kiekvienas Aš yra iš esmės ir būtinai individualus; kiekvienai būtybei, kuri yra Aš, buvoja priešpriešiais ir galimas Tu”⁷⁸. Pirmasis Schelerio teiginys iš tikro nekelia abejonių, kadangi bet koks „sutelktinis Aš“ visados yra tik metafora; antrasis jo teiginys prašosi patikslinamas, o šis patikslinimas — paaiškinamas. Tiesa, kiekvienos kalbos gramatika sekina „tu“ po „aš“ tiek įvardžio, tiek veiksmazodžio srityse, įtaigaudama mums objektyvią šių dviejų asmeninių plotmių sąsają. Atrodo, kad jau pačioje kalbos sąrangoje slypi Aš ir Tu artimybė vienas kitam. Iš kitos betgi pusės, reta kalba vartoja „tu“ kaip kreipinį į kiekvieną-asmenį: paprastai „tu“ esti aprėžiamas tokiais asmenimis, kurie su mumis yra ypatingai susiję. Asmuo, vadinamas „tu“, jau turi tam tikrą savybę, skiriančią jį nuo to, į kurį kreipiamės kitaip. Ir beveik visos kalbos turi šios kitokios rūšies kreipinių: tai trečiasis vienaskaitos asmuo (jis), kaip ispaniškai; tai trečiasis daugiskaitos asmuo (jie), kaip vokiškai; tai antrasis daugiskaitos asmuo (jūs), kaip lietuviškai, prancūziškai, rusiškai. Visi šios rūšies kreipiniai nusako tam tikrą nuotolį, esantį tarp Aš ir Tu, nes „jis“ — ar „jie“, ar „jūs“ — yra anaip tol ne „tu“. Taigi pati kalba taip pat nurodo, kad ne kiekvienas asmuo yra mūsų Tu. Kitaip tariant, Aš ir Tu gyvena tam tikrą įtampą: juodu yra apspręsti vienas kitam, sykiu tačiau juodu gali taip buvoti šalia vienas kito, jog pajėgia vienas kitą vadinti net „jis“ kaip ir bet kurį daiktą.

Asmens buvojimas *šalia* asmens ir yra santykis tarp vieno Aš ir kito Aš. Tai būdingas santykis, kurį yra aprašęs J. P. Sartre savo veikale „Būtis ir nebūtis“ (1943). Šiame veikale esama skyriaus, pavadinto „Žvilgis“ ir skirto sklaidai vieno Aš laikysenos kito Aš atžvilgiu. Kas yra man kitas žmogus? — klausia Sartre. „Ši moteris, kurią matau besiantinančią; šis vyras, kuris gatvėje eina man pro šalį; šis elgeta, kuri girdžiu giedant už mano lango,— visi jie yra man objektai (p. 172)... Žmones, kuriuos regiu, aš sustingdau į objektus“⁷⁹. *Pavertimas objektu* yra pirmasis bruožas, žymintis vieno Aš santykį su kitu Aš: kiekvienas Aš žvelgia į kitą Aš kaip objektą. Ką gi tačiau reiškia šis mano žvilgis į kitą Aš kaip objektą? Sartre prasingai pastebi, kad „aš negaliu būti objektas objektui“ (178). Tai reiškia: objektas iš viso nežvelgia į objektą. Kad kitas žvelgtų į mane kaip objektą, yra būtina, kad pats save jis laikytų subjektu. Vadinasi, žmogaus virtimas objektu vieno Aš santykyje su kitu Aš yra *vienapusiškas*: kiekvienas Aš laiko tik kitą objektu, bet niekad ne pats save. Užtat šitokia laikysena ir yra savotiška. Juk kiekvienas Aš gerai žino, kad kitas Aš yra toks pat Aš, kaip ir jis pats. „Kitas negali žvelgti į mane taip, kaip jis žvelgia į pievelę“,— sako Sartre (p. 178). Kitas Aš aiškiai suvokia, kad esama esminio skirtumo tarp manęs ir pievelės ar kurio nors kito daikto, kuris nėra asmuo. Objekto plotmė, į kurią jis mane savo žvilgiu perkelia, glūdi todėl ne manyje, bei jame; tai jis — šisai kitas Aš — padaro mane objektu, nors pats savyje aš ir nesu objektas. Pats savyje aš lieku ir toliau Aš. Bet kitas Aš, buvdamas šalia manęs, mėgina sunaikinti mano asmeniškumą ir elgtis su manimi — bent savo žvilgiu — taip, tarsi ašen iš tikro ir būčiau objektas. Štai kodėl Sartre kitą Aš ir vadina „slaptu manojo Aš žudiku“, nes kitas Aš „tykojamas manęs užmuštų“ (p. 188). Tačiau lygiai taip elgiuosi ir ašen su kitu Aš: vieno Aš elgsena su kitu Aš yra vienoda abipusiai. Iš to kyla įtampa ir net kova, kurios metu kiekvienas Aš stengiasi pakilti viršum savojo bendro, teigti savą viršenybę bei jėgą, kitam betgi šiąją paneigti. *Kito Aš nuslėgimas* yra antrasis dviejų Aš santykio bruožas.

Kito Aš nustūmimas į objekto kategoriją ir jo nuslėgimas kasdienoje kelia abiem šio santykio nariams savotišką *nejaukumą*: du Aš jaučiasi nemaloniai bendroje savo buvojimo erdvėje. „Faktas, kad esama kito, man tie-

siog gildo širdį" (p. 203), sako Sartre; gildo todėl, kad kitas Aš išnyra mano buvojimo akiratyje kaip mane neigianti priešybė. Pasilikdamas šiame akiratyje ir versdamas mane dalintis su juo buvojimo erdve, jis savaime ugdo mano nejaukumą ligi neapykantos kaip jausminės atoveikos į buvojimą drauge su juo, nes kiekvienas Aš trokšta būti vienintelis subjektas buvojimo erdvėje, todėl ir žemina kitą į objektą. O kadangi anasai nejaukumas yra abipusis, todėl iš jo išaugusi neapykanta irgi yra abipusė. Neapykanta yra pagrindinis jausmas dviejų Aš vienas kito atžvilgiu. Vienas Aš pergyvena kitą Aš kaip savo būvio grobiką. Tokią būseną Sartre teisingai vadina *pragaru* — pagal garsų jo posakį: „Pragaras — tai kiti”.

Ši Sartre'o pažiūra į žmogų, kuris drauge su juo buvojantįjį kitą Aš laiko savo būvio grobiku ir todėl jo nenkenčia, nėra, istoriškai žiūrint, nauja. Jau daugiau negu prieš 120 metų ją yra išreiškęs F. Dostojevskis viename laiške N. D. Fonvizinai (1854). Būdamas paleistas iš kalėjimo, bet paimitas kariuomenėn ir išsiustas į Semipalatinšką, Dostojevskis rašo, kad ten būdamas jis netrokštas jokių žemiškųjų gėrybių, o tik knygų ir „keletos valandų vienvėsių”, kuri sudaranti jam daugiausia rūpesčio, nes „jau penkeri metai, kai esu nuolatos sergimas ir gyvenu drauge su daugeliu, negalėdamas nė valandėlės pabūti vienas. Tuo tarpu vienvėsi yra toks pat prigimtas reikalas, kaip ir valgymas ar gėrimas. Kitaip, buvojant nuolatos šiame priverstiniame komunizme, neišvengiamai tampama žmonių priešu. Nuolatinė žmonių draugė veikia kaip nuodai ar antkrytis. Tai mane pastaruosius ketverius metus kaip tik labiausiai ir kankino. Būdavo akimirku, kai aš kiekvieno žmogaus — gero ar blogo — neapkenčiau ir žiūrėjau į jį kaip į vagį, kuris nebaudžiamas grobia mano gyvenimą”⁸⁰. Vėlesnis Dostojevskio romanas „Velniai” (1871) ir yra literatūrinė žmogaus kaip buvojimo vagies išraiška: čia vienas veikėjas naudoja kitą kaip objektą saviems planams bei savoms idėjoms. Todėl yra beveik tikra, kad J. P. Sartre sąmoningai perėmė aname laiške Fonvizinai atvaizduotą kito Aš pergyvenimą ir jį filosofiskai apipavidalino, nes Sartre, kaip pats prisipažįsta, yra perėmęs ir ne vieną kitą Dostojevskio idėją, sakysime, jo pažiūrą, kaip Dievui nesant dorovė yra negalima⁸¹.

Asmens kaip kito Aš samprata paprastai susilaukia nemaža priekaištų: joje stinga bendravimo, atsidavimo, meilės, vadinasi, kaip tik tokių savybių, kurios žymi as-

menų buvojimą drauge. Tačiau visi šie priekaištai išleidžia iš akių tai, kad asmenų buvojimas drauge nėra vienaprasmiškas: Aš ir Aš buvoja drauge visiškai kitaip negu Aš ir Tu. Nėra abejonės, kad minėtos savybės iš tikro yra esminės Aš ir Tu santykiui. Tačiau taip pat nėra abejonės, kad Aš ir Tu santykis anaiptol nėra tapatus Aš ir Aš santykiui. Kaip ne kiekvienas Aš jau tuo pačiu yra mano Tu, taip lygiai ir ne kiekviena asmenų draugė yra Aš ir Tu draugė. Asmuo visų pirma buvoja man kaip kitas Aš, ir aš jam esu taip pat tik kitas Aš. O kad iš šių dviejų Aš susikurtų Aš ir Tu draugė, reikia skirtino nusistatymo bei santykio tarp anų dviejų Aš; reikia, kad vienas Aš nežiūrėtų į kitą kaip į objektą, bet kaip į sau lygų subjektą ir tuo būdu pasidalintų su juo savo buvojimo erdve, jį įimdamas į šią erdvę, o ne iš jos jį stumdamas ir tuo jį apgrobdamas pačiame jo būvyje; reikia, kad užuot nejaukumo atsirastų šilima, ir užuot neapykantos išaugtų meilė vienas kitam. Tačiau visa tai yra ne duotis, bet užduotis. Asmuo kaip Tu negema; jis gema tik kaip Aš. Asmuo kaip Tu pasidaro savo paties ir kito Aš pastangomis, atverdami vienas kitam savo būvį. Užtat Sartre apibūdinta Aš ir Aš santykiausena, pasižyminti asmens pavertimu į objektą, jo nuslėgimu, jo neapykanta, jo kaip grobiko pergyvenimu, anaiptol neneigia Aš ir Tu draugės, o tik parodo, kad šioji nėra Aš ir Aš draugė.

b. Dievo kaip kito Aš apraiškos

Skirtumas tarp asmens kaip kito Aš ir asmens kaip mano Tu yra reikšmingas ne tik santykiui tarp žmogaus ir žmogaus, bet ir santykiui tarp žmogaus ir Dievo arba religijai, nes žmogus gali suvokti bei pergyventi Dievą kaip kitą Aš savęs atžvilgiu ir jis gali taip pat ir save patį suvokti bei pergyventi kaip kitą Aš Dievo atžvilgiu. Tarp žmogaus ir Dievo gali susikurti dviejų Aš santykis su visomis minėtomis tokio santykio pasėkomis. Tada ir religija kaip tokio santykio regimybė įgyja savotiškų bruožų.

Dievas, pergyvenamas kaip kitas Aš manęs atžvilgiu, paverčia mane objektu, nepakęsdamas manęs kaip subjekto ir tuo nepripažindamas man asmeniškumo. Tai ypač aiškiai regėti Indijos upanišadų Dievo sampratoje. Čia

jis yra, tiesa, asmuo, kuris pasivadina net „Aš“, tačiau,

kaip rašo V. Bagdanavičius, „šitas Aš stovi didelėje vienumoje, nes šalia jo nėra nieko kito“; o nėra todėl, kad „šis asmuo bijo šalia savęs kito asmens. Jis ne tik jo nepripažįsta, su juo nesantykiauja, bet jį naikina“⁸². Šiame apibūdinime gražiai išsina aikštėn Sartre'o aprašytas vieno Aš nusistatymas kito Aš atžvilgiu, perkeltas į Dievo sampratą. Štai kodėl „upanišadininkai neturi kuriančiojo Dievo“, pastebi Bagdanavičius (t. p.), nes kurti reiškia teikti buvimą kitam, kuris visų pirma būtų ne daiktas, o asmuo, ir kuriam kūrėjas būtų ne kitas Aš, o Tu: kam gi jis kurtų tą, kurio nepripažįsta ir net naikina? Kurti galima tik iš meilės kitam. Kūryba iš tikro yra ne tiek Dievo visagalybės, kiek Dievo meilės veiksmas, kuriame visagalybė yra daugiau, sakytume, „techninė“ kūrimo pusė: reikia būti visagaliu, kad galėtum kurti; bet reikia būti meile, kad norėtum kurti. Betgi ten, kur Dievas yra pergyvenamas kaip vienišas Aš, nepakenčias šalia savęs kito Aš, negali būti Dievo Meilės, o tuo pačiu nė Dievo Kūrėjo. Dievas kaip kitas Aš pasiekia upanišadose pačią viršūnę. Jeigu tad budizme, kaip aukščiau minėjome, ir esama asmeninio Dievo užuomazgų, tai jos susibėga į asmens kaip kito Aš sampratą, nužeminančią žmogų į daikto matmenį.

Dievo kaip kito Aš esama ir Senojo Testamento religijoje. Ir čia Dievas yra *asmuo*, kuris įsakinėja (plg. *Pr 12, 1*). Iaimina žmogaus ateitį (plg. *Pr 12, 2*), išitaria savo vardą (plg. *Iš 3, 13*), išvaduoja savo tautą iš Egipto vergijos, aprūpina ją žeme bei galia. Sykiu betgi jis buvoja kažkaip atstu nuo žmogaus, nuolatos pabrėždamas savo viršenybę ir savo nepriklausomybę, taip kad, pasak A. Deisslerio, Senojo Testamento Dievas iš tikro yra „suverenų Pats apskritai“⁸¹. Jis aiškiai teigia tiek savo dieviškumą: „Aš esu Jahvė, tavo Dievas“ (*Iš 20, 2*), tiek valdoviškumą: „Aš noriu būti jūsų karalius“ (*Iš 20, 33*), tiek galop savavališkumą: „Aš pasigailėsiu to, kurio pasigailėsiu“ (*Iš 33, 19*). Psalmėse, kuriose izraelinis Dievo pergyvenimas geriausiai išsina aikštėn, nuolatos šaukiamasi Dievo kaip galingojo, kuris „savo priešams triuškiną galvas“ (*Ps 67, 22*), o savo garbintojams leidžia „paveldėti žemę“ (*Ps 60, 6*). Čia yra pagrindas, kodėl Izraelio religija buvo ir liko pagrįsta *įstatymu*, apsprendusiu visą žmogaus santykį su Dievu ir vėliau išsigimusių į gryną paviršutinybę. Juk suvokiant bei pergyvenant Dievą kaip „kariuomenių Viešpatį“ — epitetas, toks daž-

nas psalmėse,— žmogui nelieka nieko kito, kaip tik nusilenkti jo įsakymams, kurių aiškintojai bei taikintojai iš pradžių yra buvę Aarono kilties kunigai, retkarčiais pranašai, o vėliau fariziejai, sadukėjai ir įvairūs kiti sektų bei sąjūdžių atstovai. Izraelio religija pačia Dievo samprata yra *elgesio* religija, nes Dievo kaip Valdovo aki-vaizdoje žmogui reikia mokėti elgtis, net jeigu šis elgesys būtų tik įsakymo raidės taikymas, sakysime, draudimas subatos dieną gydyti ligonį (plg. *Mk 3, 1–4*) arba skintis laukuose varpų (plg. *Mt 12, 1–2*).

Dievo kaip kito Aš religinė regimybė yra *valdovo kultas*, kaip jis yra buvęs vykdomas dažnoje Rytų ir net romėnų religijoje. Žemiškasis valdovas juk geriausiai išreiškia Dievo kaip kito Aš atstumą žmogaus atžvilgiu, šiojo pavertimą objektu ir elgesį su juo kaip objektu. Kaip žemiškasis valdovas niekad savo valdinio nelaiko savuoju Tu, o tik niekingu kitu Aš, taip ir dieviškajam Aš žmogus niekad nesąs jo Tu: jaustis Dievo draugu būtų šiose religijose didžiausias piktažodžiavimas. Todėl nors, sakysime, graikų religijoje žmogus ir buvo vadinamas esąs „dieviškosios giminės“, kaip tai Paulius priminė Atėnų areopage, cituodamas poetą Aratą (*Apd 17, 28–29*), tačiau jam stigo, teisinga S. Franko išvalga, „vidinio vieningumo“, kuris jį rištų su Dievu; jam stigo „vidinio sąlyčio, galimo tik visiško pasitikėjimo, vienybės ir dalyvavimo bendrame gyvenime pagrindu“⁸⁴. Senasis pasaulis, teigia Frankas, buvęs giliai religingas, tačiau šis pasaulis nuolatos klausęs, ar dievai domįsi žmogaus likimu, ar galima laukti jų pasigailėjimo bei pagalbos: dievai turi savų reikalų ir savų tikslų; žmonės jiems esą iš principo abejingi. „Dievų ir žmonių valstybė,— sako Frankas,— buvo panaši į feodalinę santvarką, kurioje žmonės priklausę žemesniajai kilmingųjų klasei, o dievai buvę visa galintieji senjorai“ (p. 144).

Tuo paliečiame paties žmogaus savimoneį Dievo kaip kito Aš atžvilgiu. Pažemindamas mane į objektą, Dievas kaip kitas Aš savaime žadina manyje, R. Otto žodžiais tariant, jo „kaip galybės, jėgos, antjėgės jausmą, galima nusakyti žodžiu „majestas — didybė““⁸⁵. Tai ne visatos — žvaigždėto dangaus skliauto, jūros, kalnų — didybė; tai didybė *asmens*: valdovo ir viešpaties. Šios didybės aki-vaizdoje žmogus jaučiasi „kaip negalia prieš antjėgę, kaip menkybė prieš galybę“ (p. 24), kuri triuškina žmogų savo baises, kas jausti net ir psalmėse: „Tikrai mes

esame sunaikinti tavo rūstybės — vere consumati sumuš įra tua" (*Ps 89, 7*). Susidūręs su šia galybe, žmogus dreba: „Prieš tavo didybę drebu tarsi lapas" (*Ps 118, 120*), nes bijosi būti ištiktas anos rūstybės, žinomos visose religijose, kuriose Dievas yra suvokiamas kaip didybė bei jėga, nepakenčianti šalia savęs kito Aš. „Kas lankosi Indijos panteone,— sako R. Otto,— gali rasti dievų statulų, kurios atrodo esančios nužiestos iš gryno pykčio" (p. 21). Tai, pasak Otto, neturi nieko bendro su doriniu žmogaus elgesiu, dėl kurio žmogus užsitrauktų dievų pyktį. Tai esanti paties Dievo savybė: Dievas esąs staigus, neapskaičiuojamas, savavalis, „tarsi slaptą gamtos jėga ar elektros srovė, žaibu nutrenkianti kiekvieną, kuris prieina per arti" (t. p.). Svarbiausia betgi, kad žmogus negali šiai galybei atsispirti, kadangi ji yra asmeninė, vadinasi, nepasiduodanti jokiam dėsningumui, kurį žmogus galėtų ištirti, pertvarkyti ir apvaldyti, kaip tai jis daro su pasaulio jėgomis. Būdama asmeninė, ši dieviškoji galybė yra visa žinanti, laisva, todėl nukreipta tiesiog į žmogų. Visagalis asmuo čia stovi aprėžtam asmeniui priešpriešiais ir šį nuslegia bei nustumia į daikto matmenį. Asmens nuslėgimas, kylas iš kito Aš manęs atžvilgiu, pasireiškia Dievo atveju ypač sukrečiančiu būdu, kadangi nuo dieviškojo Aš neįmanoma pabėgti: „Kur bėgsiu nuo tavo veido?" — klausia psalmininkas, nerasdamas niekur saugios vietos — nei danguje, nei požemiuose, nei užu marių, nei nakties tamsybėse, kadangi Dievui ir „naktis šviečia tarsi diena" (*Ps 128, 7–12*). Dievas kaip kitas Aš yra grėsmė, ir ši grėsmė tampa nuolatine žmogaus būseną jo santykiuose su dieviškuoju Aš, jei šis nevirsta manuoju Tu. Nuosekliai tad religija, pagrįsta Dievu kaip kitu Aš, visados yra *baimės* religija, ir baimė yra nuolatinis žmogaus palydovas Dievo kaip kito Aš akivaizdoje.

c. Žmogaus atoveika į Dievą kaip kitą Aš

Ar gali tad žmogus turėti su Dievu, pergyvenamu kaip kitas Aš, tokį santykį, kurį būtų galima vadinti religija? O jei tokį santykį jis turi, ar galima jį pagrįsti bei pateisinti? Istoriskai šis klausimas yra atsakomas gana lengvai: tokios rūšies religijų yra buvę ir tebėra; Dievo kaip grėsmės likučių bei pėdsakų esama net pačioje Krikščionybėje; net jos teologija, visų pirma protestantiškoji, nuolatos pabrėžia Dievą kaip pasigailintįjį valdovą (gnaedi-

ger Herr), o žmogų kaip jo veikimo objektą. „Savo apsi-
reiškimu,—teigia, pavyzdžiui, E. Brunneris,—Dievas
tampa mano Viešpačiu, o aš — jo nuosavybe”⁸⁶. Tai bū-
dingas posakis dviem atžvilgiais: jame žmogus yra maš-
tomas kaip objektas, nes nuosavybė gali būti tik daiktas,
o niekad ne asmuo; jame apsiereiškimas yra maštomas kaip
Dievo valdoviškumas. Tuo tarpu vėliau regėsime, kad
Dievo ir žmogaus santykis anaipol nėra savininko ir nuo-
savybės santykis ir kad apreiškimas anaipol nėra Dievo
valdovo regimybė: Dievas yra valdovas kurdamas, bet
tarnas apsierekšdamas. Tačiau ši esminė protestantiško-
sios teologijos paklaida kaip tik ir nurodo į Dievo kaip
kito Aš sampratos buvojimą net ir naujausioje krikščio-
niškojoje sąmonėje. Betgi religijų istorija, kaip ir istorija
apskritai, neišsprendžia minėto klausimo antropologiškai:
ar Dievas kaip kitas Aš yra vertas žmogaus? Kitaip sa-
kant, ar Dievas kaip kitas Aš yra tikrasis Dievas ir todėl
vertas garbinti? Nes pulti ant veido iš baimės dar nereiš-
kia vertai garbinti. Jau minėjome, kad stabas yra never-
tai garbinamas, o vergas nevertai garbina. Šia prasme,
atrodo, kalba ir psalmininkas klausdamas: „Argi dulkė
garbins tave ir skelbs tavo ištikimybę?” (*Ps 29, 10*).

Antropologiškai šis klausimas gali būti atsakytas tik
žmogiškosios savimonės išsivystymu. Kol žmogaus savi-
monė yra nesubrendusi, vadinasi, kol žmogus nejaučia sa-
vęs kaip giliausios ir nelygstamos vertybės, tol kitas Aš
gali jį laikyti objektu ir elgtis su juo kaip su objektu,
nesulaukdamas vidinio, atospyrio, o tik retkarčiais prasi-
yeržiančio viršinio nepasitenkinimo, kuris siekia ne savi-
monę pakeisti, o tik savąjį Aš pastatyti kito Aš vietoje.
Tai gražiai paryškina G. Plechanovo nuoroda į vergų su-
kilimą Romoje (73—71 m. pr. Kristų): „Spartako vado-
vaujami maištaują vergai kovojo prieš savo ponus, bet ne
prieš vergiją, ir jeigu jiems būtų pasisekė laimėti laisvę,
jie ramia sąžine būtų virtę vergų savininkais”⁸⁷. Čia būtų
tik pasikeitę vergai ir ponai savo vietomis: vergai būtų
užėmę ponų padėtį ir šiuosius pavertę vergais, o žmogaus
savimonė, kad kito Aš yra lygus manajam Aš, nebūtų dėl
to nė kiek pažengusi priekin. Šioje tad nesubrendusioje
asmens savimonėje ir keroja baimės religijos šaknys.

Tačiau kai tik žmogus suvokia nelygstamą savęs 'kaip
asmens vertę ir pergyvena save kaip nepakartojamą, tuoj
pat jis pasipriešina bet kokiam mėginimui nukelti jį į

daikto matmenį ir ten jį doroti tarsi daikta, nes asmuo

niekur, niekad ir niekam negali (ontologiškai) ir nepri-
valo (etiškai) būti daiktas. Žmogaus asmuo nieku būdu
nėra objektas, bet visur ir visados liktai subjektas. Ir kai
savimonė virsta savęs kaip subjekto sąmone, ji pradeda
neigti visas tas gyvenimo lytis bei sąrangas, kurios buvo
susikūrusios jo kaip objekto sampratos įtakoje, nes visos
šios lytis bei sąrangos yra klaidingos pačiuose savo pa-
grinduose: jos rymo ant žmogaus daikto, tuo tarpu iš tik-
ro žmogus yra asmuo. Tai tinka ir despotizmui, ir vergi-
jai, ir rasių, tautų bei klasių nelygybei, ir kultūrinei prie-
spaudai, ir galop religijai. Kur tik vienas Aš yra nuslėgęs
kitą Aš, žvelgdamas į jį kaip objektą, visur ten suky-
la nelygstama asmens vertė bei vienkartybė ir sunaikina
šios vertės bei vienkartybės neatitinkančius gyvenimo pa-
vidalus. Žmogaus laisvėjimas istorijos eigoje yra ne kas
kita, kaip jo savimonės brendimas nelygstamos asmens
vertės bei vienkartybės kryptimi.

Tai tinka ir religijos sričiai. Ir religija, kurioje Die-
vas yra žmogui ne jo Tu, o tik kitas Aš, negali išsilaikyti
subrendusios asmens vertės šviesoje, nes ir savo santykiy-
je su Dievu žmogus tegali pergyventi save kaip subjektą ir
leisti elgtis su juo irgi tik kaip su subjektu. Užtat jeigu
kuri nors religija skelbia Dievą kaip kitą Aš, nužemin-
dama žmogų į objektą, tai tokiu atveju žmogus yra savo
nelygstamos vertės tiesiog įpareigotas tokią religiją neigti
ir tokių santykių su Dievu nutraukti: tokios religijos skel-
biamas Dievas yra netikras ir todėl žmogaus garbinimo
nevertas. Tai būtina atoveika, kad žmogus galėtų išsiva-
duoti iš daikto matmens, į kurį jis esti nustumiamas Die-
vo kaip kito Aš. Ši atoveika reiškiasi dviem būdais: kova
su Dievu ir Dievo paneigimu apskritai. Suvokęs save kaip
nelygstamą vertybę bei vienkartybę, žmogus arba stoja
kovon su grėsmingu dieviškuoju Aš, arba iš viso paneigia
tokio Aš buvimą. Šias dvi atoveikos lytis vadiname *pro-
metėjizmu* ir *ateizmu*.

Prasmeninė kovos su Dievu išraiška yra Prometėjo
mitas. Jo turinys yra visiems žinomas: Dzeusui nutarus
išnaikinti žmonių giminę, vadinasi, nepakenčiant šalia
savęs kito Aš, Prometėjas pavogė iš dangaus ugnies, at-
nešė žemėn, išmokė žmones mokslų bei menų ir tuo
išgelbėjo juos iš gresiančios žūties, nors už tai ir buvo pri-
kaustytas prie Kaukazo uolos, o paskui nutremtas į po-
žemius. Paprastai šis mitas yra aiškinamas kaip nuodė-
mingas sukilimas prieš Dievą, tiesiant lygiagretę krikščio-

niškojoje religijoje žinomam liuciferio sukilimui. Iš tikro betgi šio mito prasmė yra kita: Prometėjas sukyla ne prieš Dievą kaip toki, o prieš *savavalį* Dievą, kuris tik valdo, bet ne tarnauja, vadinasi, kuris yra tik kitas Aš, bet niekad ne Tu. Tiesa, Eschilo tragedijoje „Prikaltasis Prometėjas“ okeanidžių choras būdingai klausia: „Kas gi tinka Dievui, jei ne amžinai valdyti?“ Tačiau Prometėjas atsako, kad Dievas pakisias. Dabartinis Dzeusas esąs rūstus ir smurtingas valdovas, bet ateisias laikas, kai šis dievas pasidarysias nuolankaus bei švelnaus nusistatymo; jis patirsias, „kaip didžiai skirtingi dalykai yra valdyti ir tarnauti“. Ir šitokiam nuolankiam, tarnaujančiam bei mylinčiam Dievui Prometėjas yra pasiryžęs nusilenkti. Okeanidžių choras atstovauja dar anai nesubrendusiai žmogaus savimonei, tikinčiai, esą Dievui tinka tik valdyti. Tuo tarpu Prometėjo pranašystė yra išraiška jau subrendusios savimonės, kuri Dievuje regi nebe atstu nuo mūsų buviantį kitą Aš, bet prie mūsų priartėjusi ir mums tarnaujantį mūsųjį Tu. Visa tai rodo, kad savame santykiyje su Dievu žmogus nepasitenkina tik samprata, kad Dievas yra asmuo, nusakomas įvardžiu „jis“; žmogus ieško Dievo, kuris jam būtų Tu, vadinasi, asmuo, turįs ypatingą su juo ryšį, neleidžiantį Dievui buvoti atstu nuo žmogaus. Dievas ir aš visados esava *mudu*, ir tik šiame „mudviejų“ santykiyje atsiskleidžia tikrasis Dievas ir tikrasis jo garbinimas, vadinasi, tikroji religija.

Tačiau žmogaus atoveika į Dievą kaip kitą Aš gali būti ir žymiai aštresnė negu prometėjizmas. Žmogus šiuo atveju gali paneigti ne tik Dievo savvalią, bet ir patį jo buvimą. Kaip tik šitoje atoveikoje P. Tillichas regi giliausias ateizmo šaknis. „Nes Dievas kaip subjektas,—sako Tillichas,—padaro mane objektu, niekuo daugiau, kaip tik objektu. Jis atima man subjektyvumą, kadangi jis yra visagalis ir visažinis. Tada aš sukylu prieš jį ir mėginu paversti jį taip pat objektu. Tačiau sukilimas nepasiseka ir baigiasi nusivylimu. Dievas pasirodo esąs nenugalimas tironas, kurio akivaizdoje visos kitos būtybės yra belaisvės ir besubjektės. Tai Dievas, apie kurį Nietzsche kalbėjo, esą jis turįs būti nužudytas, nes niekas negali pakelti, kad jis absoliutaus žinojimo ir absoliučios galios būtų paverčiamas grynu objektu. Čia slypi giliausios ateizmo šaknys. Ateizmas yra pateisinamas kaip atoveika į teologinį teizmą su žlugdančiomis jo pasėkomis“⁸⁸. Užtat Tillichas siūlo peržengti asmeninę Dievo sampratą ir

prieiti grynai „neasmeninę dabartį“ kaip žmogaus teigimą iš būties pusės (p. 185). Betgi šitoks siūlymas klausimo neišsprendžia ir ateizmo pavojaus nepašalina, nes „neasmeninė dabartis“, būdama pati objektas, vadinasi, daiktas, negali būti narys santykyje su žmogumi kaip asmeniu. Tuo pačiu ji negali pagrįsti nė religijos. „Neasmeninė dabartis“ negali būti garbinama, kadangi asmuo negarbi- na daikto, nepažeisdamas savo kilnybės. Jeigu tad žmogus, kaip to norėtų Tillichas, atsisakytų Dievo kaip asmens ir nusilenktų „neasmeninei dabarčiai“, jis išduotų save kažkokiam neaiškiam bei neapbrėžtam objektui, kuris, kaip ir kiekvienas kitas objektas, buvdamas pagal būtinybės dėsnius, savaime įtrauktų žmogaus asmenį į savo sritį ir tuo paneigtų jo laisvę bei asmeniškumą gal net dar labiau negu Dievas tironas. P. Tillich'o siūloma „neasmeninė dabartis“ esmėje yra ne kas kita, kaip grįžimas į neasmeninio Dievo sampratą, kuri ateizmo ne tik nenugali, bet jį savaime skatina, nes Dievo kaip neasmeninės tikrovės žmogus iš tikro priimti negali.

Naujausioji lytis, kuria šiandien reiškiasi žmogaus pastanga išsivaduoti iš Dievo kaip kito Aš priespaudos, yra „Dievo mirtis“. Paskelbęs Dievą mirus, žmogus tikisi jį kaip kitą Aš nugalėjęs galutinai, nes objekto būseną niekur kitur neišsena tiek vaizdžiai aiškiai, kaip įnirusiajame. Virtęs lavonu, Dievas nebetenka galios grėsti žmogui, ir šis išsitiesia tuomet visu savo ūgiu — irgi kaip kitas Aš Dievo atžvilgiu. Ateizme žmogus apsieiškia anaip- tol ne kaip paprastas neigėjas, bet kaip anasai J. P. Sartre'o „slaptas žudikas“ arba F. Dostojevskio „buvimo vagis“ — ne kurio nors žmogiškojo Aš, bet Dievo kaip kito Aš at- žvilgiu. Ateizmas yra esmiškai dviejų Aš kova: žmogiš- kojo ir dieviškojo, ir žmogiškasis Aš tariasi nugalėjęs dieviškąjį Aš, sunaikindamas šiojo asmeniškumą savo žvilgiu į jį kaip objektą ir paskelbdamas šį objektą esant negyva daikta. „Dievo mirtis“ yra šio naikinančiojo žmo- giškojo žvilgio antropologinė pasėka. Tuomet, be abejo, žmogus pasilieka aukščiausiasis būtybių sąraangoje. Todėl ne be pagrindo ateizmas ir yra laikomas ne tiek Dievo neigimu, kiek žmogaus teigimu: žmogaus kaip kito Aš Dievo atžvilgiu. Užtuot tapęs Dievui Tu, žmogus ateizme pasilieka tik kitas Aš, savaime negališ pakešti, kad vir- šum jo buvotų kitas Aš, vadinamas Dievu. Todėl žmogus kaip kitas Aš tiek susiaurina buvojimo erdvę, jog Dievui joje vietos nebelieka: Dievo kaip subjekto negali būti, nes

žmogus yra šioje erdvėje vienintelis subjektas. Užtat Dievas ir „miršta“ kaip subjektas, nužudomas žmogaus žvilgiu į jį kaip objektą. Aš ir Aš santykiausena, perkelta į Dievo ir žmogaus santykį, neišvengiamai baigiasi „Dievo mirtimi“. Tačiau tokia baigmė yra neišvengiama, jei suebrendusi žmogaus savimonė pasilieka Dievo kaip kito Aš sampratos rėmuose.

d. Teigiamoji Dievo kaip kito Aš pergalė

Prometėjo lūkestis yra įvykęs ir tuo pačiu žmogiškosios savimonės branda yra visiškai apsidėjęs Krikščionybėje. Tiek prometėjizmas, tiek ateizmas yra grynai neigiamosios Dievo kaip kito Aš pergalės lytys: jos paneigia Dievą kaip kitą Aš, tačiau jos nepadaro Dievo manuoju Tu. Tuo tarpu krikščioniškoji religija pasirodo istorijoje kaip *teigiamoji* tos pačios pergalės lytis. Dievo išikūnijimo mintimi ši religija peržengia ne tik Dievą kaip neasmeninę tikrovę, bet ir Dievą kaip asmenį kito Aš prasme, vadinasi, Dievą kaip grėsmingąjį valdovą ar net tironą. Kristaus aprašymas Naujajame Testamente yra ištisas himnas jau tarnaujančiam Dievui, kuris yra „romus ir nuolankios širdies“ (*Mt 11, 29*), prisiėmęs „tarno išvaizdą“ (*Fil 2, 7*) ir atėjęs „ieškotų bei gelbėtų, kas buvo pražuvę“ (*Lk 19, 10*). Kristaus vaizdas yra Dzeuso vaizdo priešingybė. Krikščionybė yra religija, kurios Dievas žmogaus nežudo, bet jį gaivina; jis nepažemina jo iki objekto, bet pakelia jį ligi savęs paties, nebevadindamas jo tarnu, o draugu ir aukodamas už jį savo gyvybę kaip didžiausios meilės ženklą (plg. *Jn 15, 13–15*). Kristaus skelbiama Dievo karalystė yra ne organizuotas jėgos vykdymas, bet Tėvo Namai, į kuriuos grįžta sūnus palaidūnas (plg. *Lk 15, 11–32*). Plaudamas savo mokiniams kojas, Kristus iš tikro parodė, koks didžiulis yra skirtumas tarp tarnauti ir viešpatauti, apie ką Prometėjas kaip tik ir buvo kalbėjęs. *Krikščionybėje valdovas nusilenkia prieš valdinį, padarydamas tarnaviną abipusiu santykiu:* „Jūs vadinate mane „mokytoju“ ir „viešpačiu“ ir gerai darote, nes aš toks ir esu. Jei tad aš, Viešpats ir Mokytojas, mazgojau jums kojas, tai ir jūs turite vieni kitiems kojas mazgoti“ (*Jn 13, 13–14*). Kristus anaipitol neneigia, kad jis yra Viešpats ir Mokytojas; jis ir kojas plauna ne kaip tarnas, o kaip valdovas. Tuo pačiu betgi, kad Viešpats

pasilenkia prie žmogaus kojų, jis sulaužo Dievo tirono sampratą bei pergyvenimą ir pagrindžia Dievo tarno bei Dievo draugo sampratą bei pergyvenimą. Tuo būdu Krikščionybė virsta esmiškai Dievo Meilės religija.

Nuosekliai tad, pasirodžius Krikščionybei istorijoje, negali išsilaikyti jokia kita religija, kurioje Dievas yra ne meilė, o galybė. Dievui nuplovus žmogaus kojas, šisai nebedreba jo akivaizdoje ir nebepuola ant veido prieš joki žemiškąją valdovą. Bet koks valdovo kultas Krikščionybės šviesoje atsiskleidžia kaip nevertas žmogiškojo asmens kilnybės ir todėl reiškia šio asmens pažeminimą. Abipusis tarnavimas kaip meilės regimybė Krikščionybės yra padarytas tiek Dievo ir žmogaus, tiek žmogaus ir žmogaus santykio pagrindu. Krikščionybės Dievas yra mylintis ir gelbstintis Dievas, išsivilkęs iš savo didybės, kad priartėtų prie žmogiškojo būvio, dalindamasis jo likimu nuo gimimo ligi mirties. Todėl šis Dievas neprievartauja žmogaus jokiu atveju ir jokiu atžvilgiu, nes nelaužo laisvės, kuri yra būtina sąlyga, kad žmogus galėtų būti Dievo draugas.

Štai kodėl prometėjinė atoveika į krikščioniškąją Dievą kaip žmogaus draugą ir net tarną yra iš viso neįmanoma. Krikščioniškasis Dievas nebegali būti pakeistas kitu dievu, kaip to laukė Prometėjas ryšium su grėsmingu bei savivalių Dzeusu, kadangi meilė yra pats aukščiausiasis asmenų santykiavimo laipsnis. *Meilė negali būti peržengta; meilė gali būti tik atstumta.* Tai reiškia: krikščioniškajame istorijos tarpsnyje yra įmanomas nebe prometėjizmas, bet tiktai ateizmas. Atstūmęs manąjį Tu kaip mane gelbstinti jį, nes mylintįjį, aš jį paneigiu iš viso. Aukščiau minėtame metafiziniame savo dienoraštyje G. Marcellis yra teisingai įrašęs: „Jei patirtinis Aš gali būti paverstas „juo“, tai Dievas kaip absoliutinis Tu niekad negali tapti „juo““⁸⁹, nes Dievo kaip manojis Tu nustūmimas į trečiojo asmens (jis) matmenį reiškia jo pavertimą daiktu ir tuo pačiu jo dieviškumo paneigimą, vadinasi, paneigimą jo vertės būti garbinamam. Tuo pačiu tai reiškia Dievo paneigimą apskritai, nes krikščioniškojo tarpsnio žmogus nebegali grįžti į neasmeninio Dievo religiją, kadangi išsivysčiusia savo asmens savimone jis nebegali garbinti daikto. Sukilimo prieš Dievą atveju šiam žmogui belieka tik Dievą, kalbant Nietzsche's žodžiais, „nužudyti“ — be vilties, kad jis prisikeltų koku nors tobulesniu pavidalu. Po Krikščionybės gali eiti tiktai ateizmas. Kiekviena kita

Krikščionybės vietoje siūloma religija susikerta su išsivysčiusia žmogiškąja savimone ir gali būti tik šios savimonės apgaulė — ne daugiau. Čia glūdi pagrindas, kodėl Nietzsche, paskelbęs „Dievo mirtį“, savaime atidarė kelią į nihilizmą kaip istorinę būseną po Krikščionybės.

Sykiu čia taip pat glūdi pagrindas, kodėl Krikščionybė primygtinai teigia save kaip *paskutinę* religiją laiko atžvilgiu ir *galutinę* esmės atžvilgiu. Be abejo, akivaizdoje tebetrunkančios istorijos šitoks teiginys ne vienam atrodo kaip tuščia savigyra ir net įžūlumas. Juk argi galima būtų aprėžti Dievo veiklą tiek, jog jis santykiautų su žmogumi tik krikščioniškuoju būdu? Argi aibė religijų, kilusių istorinio vyksmo eigoje, nėra įrodymas, kad ir po Krikščionybės būtų bent galima nauja religija? Argi šia prasme Krikščionybė nėra tik viena — tegu lig šiol ir tobuliausia — tarp daugybės Dievo ir žmogaus santykio lyčių? Kodėl tad ji turėtų būti paskutinė ir galutinė? Ar tuo nesusiaurinamas pats Dievo apsireiškimas? Kas gi galėtų nustatyti Dievui kelią į žmogų?

Ir vis dėlto šis priekaištas nė kiek neįtaigauja Krikščionybės savimonės, kad ji esanti paskutinė bei galutinė religija ir kad po jos yra galimas tiktai ateizmas, o ne kokia nors nauja religija. Teigdama, kad ji esanti paskutinė bei galutinė, vadinasi, nebeperžengiama ir nebepakeičiama, Krikščionybė anaipol neišsijungia iš religijų istorijos: ji iš tikro laiko save viena iš ligšiolinių Dievo ir žmogaus santykio lyčių. Tačiau ji teigia, kad kaip tik joje šisai santykis yra pasiekęs tokią aukštį, kuris esąs nebeperkopiamas. Nors istorija truktų ir neaprėžtą laiką, ji nebegalėtų kildinti jokio santykio žmogaus su Dievu, kuris peržengtų krikščioniškąjį santykį, kadangi šiame Dievas ir žmogus yra susitikę tokie, kokie jie yra pačia jų esme. Pakeisti krikščioniškąjį santykį reikštų pakeisti Dievo ir žmogaus esmę, ko nepajėgia jokia, net ir milijardus metų trunkanti istorija. Tai gerai suvokė M. Scheleris klausdamas, kodėl yra neįmanoma nauja religija. Norint šį klausimą išspręsti, reikia, pasak Schelerio, pasiklausti, ar kartais pačioje religijos esmėje bei kilmėje nesama priešasčių, neleidžiančių Krikščionybės pakeisti kuria kita nauja religija. Tokių priešasčių Scheleris randa dvi: „pati Dievo idėjos esmė“ ir „žmogiškosios dvasios išsivystymo linkmė“⁹⁰. Šios priešastys esančios „visiškai nepriklausomos nuo tikėjimo požiūrio ir suvokia-

mos proto" (t. p.); tai yra, jos esančios ne teologinio, o grynai filosofinio pobūdžio.

M. Schelerio nurodytos priežastys visiškai atitinka mūsų Religijos Dievo sampratų sklaidą. Scheleris teisingai pastebi, kad kol Dievas yra suvokiamas kaip neasmeninė tikrovė—„kaip idėja neasmeninės visuotinės dvasios, arba pasaulio tvarkos, arba visuotinės gyvybės, arba neasmeninės substancijos, arba kaip daiktas ar idėja apskritai" (p. 330),—tol visados yra galima, kad istorijoje atsirastų naujų Dievo sampratų, kurios teiktų jam kitokių savybių ar giliau išvelgtų jo buvimą bei esmę ir tuo būdu pralenktų ligtolinės sampratas. Taip esą su kiekvienos neasmeninės tikrovės pažinimu; taip esą ir su Dievo kaip pasaulio pagrindo pažinimu: ir čia kaupiasi žmogiškosios pažintys, ir čia „mokinys stiebiasi ant mokytojo pečių" (t. p.). Bet koks didžiulis posūkis padaromas tada, sako Scheleris, „kai aukščiausiojo gėrio idėjon įimame asmeniškumą kaip esminę jos savybę" (t. p.), vadinasi, kai Dievą suvokiame nebe kaip daiktą, o kaip asmenį! Tokiu atveju ne jau esančios Dievo sampratos esti patobulinamos, jas pratęsiant, papildant, pagilinant, bet pats žmogaus pažinimas Dievo atžvilgiu duoda *šuoį* iš vieno matmens į kitą, būtent iš daikto matmens į asmens matmenį, nes asmuo yra ne daikto tęsinys, išvystant šį ligi jo galimybių ribos, o visiškai nauja buvimo kategorija: net ir genialiausiai išskleista daikto samprata niekadoms nevirsmens samprata, kaip kad ir labiausiai išstobulintas daiktas nevirsmens asmeniu. Užtat ir religija, kuri Dievą suvokia kaip asmenį ir juo grindžia žmogaus santykį su Dievu, nėra ir negali būti laikoma buvusių religijų pratęsimu ar patobulinimu, bet ligtolinio Dievo ir žmogaus santykio *pertrūkiu* (cezūra) ir naujo santykio apraiška. Dievo kaip asmens samprata yra ne paprastas tolimesnio religijų istorijos išsivystymo tarpsnis, o Dievo ir žmogaus santykio perversmas.

Krikščionybė todėl ir laiko save tokiu šuoju ir tokiu perversmu. Minėta Dievo išikūnijimo idėja ji ne tik peržengia Dievo kaip daiktinės tikrovės sampratą, bet ir Dievą kaip asmeninę tikrovę ji suvokia nebe kaip kitą Aš žmogaus atžvilgiu, o kaip žmogaus Tu, kuris jį myli ir jam tarnauja. Krikščioniškasis Dievo ir žmogaus santykis yra, kaip jau sakyta, nebe Aš ir Aš,—bet Aš ir Tu santykis, kuriame kiekvienas asmuo — dieviškasis ir žmogiškasis—savęs paties atžvilgiu yra Aš (taigi: ne daiktas),

o kito atžvilgiu yra Tu (taigi: ne kitas Aš), susiję vienas su kitu meile ir tarnavimu. Koku būdu būtų įmanoma šitokią santykį peržengti? Ir kas už šitokio santykio dar būtų galima rasti? Juk asmeniškumas tiek Dievui, tiek žmogui yra galutinė jų buvimo kategorija: už asmens nėra nieko, kas būtų galima mąstyti ar kas tikroviškai būtų. Visa, kas kalbama apie Dievą ar žmogaus prigimtį, buvimo žemiau negu asmuo, kadangi asmuo yra prigimties subjektas bei nešėjas, o ne atvirščiai. Štai kodėl krikščioniškoji religija ir tvirtina, kad Dievo apsi-reiškimas Jėzuse iš Nazareto, būdamas dieviškosios ir žmogiškosios prigimties sujungimas vienu dieviškuoju Lėgos asmeniu, ir yra galutinis apsi-reiškimas, nes čia Dievas atsiskleidė žmogui kaip asmuo Tu prasme ir todėl tarė paskutinį Žodį — nebe garso, o savęs paties pavidalu: „Žodis tapo kūnu ir gyveno tarp mūsų“ (*Jn 1, 14*). Kokia tad Dievo samprata galėtų peržengti šią sampratą ir ką naujo ji galėtų tarti apie Dievą ir žmogų kaip asmenis ar apie jų vienybę? Atsiskleidus Dievui kaip žmogaus Tu ir įvykdžius šį atsiskleidimą asmenine vienybe su žmogaus prigimtimi, yra pasiektas toks atsiskleidimas, kuris išreiškia pačią tiek Dievo, tiek žmogaus esmę. Užtat šitokio atsiskleidimo ir negalima pralengti. O jeigu kas vis dėlto mėgintų Krikščionybę keisti kita religija, o ne ateizmu, tai jis turėtų grįžti prie neasmeninės Dievo sampratos, suvokdamas Dievą kaip daiktinę tikrovę, kas reikštų nepaprastai gilią žmogiškojo asmens savi-monės krizę ir tuo pačiu atkritimą barbarybėn, nepaisant net ir labai aukštos techninės civilizacijos. Savu teiginiu, kad Krikščionybė yra paskutinė ir galutinė religija, ji kaip tik visu įtaigumu ir nurodo į jos pakeitimo negalimybę. Religijų istorijoje Krikščionybė yra šuolis į kitą Dievo sampratos matmenį, kuris visą tolimesnę žmonijos istoriją pastato neišvengiamos dvijulės akivaizdon: arba Krikščionybė, arba ateizmas. Tai nėra jokia savignyra, o tik nuosekli bei būtina išvada iš negalimybės kitaip mąstyti Dievą negu asmens manojų Tu prasme.

6. DIEVAS KAIP MANASIS TU

Religijos Dievas, kaip matome, negali būti suprastas bet kaip. Norint sueiti su juo į santykį ir šį santykį pateisinti asmens vertės bei vienkartybės šviesoje, reikia, kad

Dievas visų pirma būtų suvoktas kaip tikrovė, buvojanti žmogui priešpriešiais, o ne tik jo sąmonėje, ir kad ši tikrovė buvotų laisvės, o ne būtinybės būdu, vadinasi, kad ji būtų asmeninė tikrovė. Tačiau ir asmens matmuo savyje yra religijos Dievui dar per platus, kadangi ir asmeninis Dievas nėra religijos Dievas, jeigu jis yra žmogui tik kitas Aš. Tuo būdu religijos Dievas susiveda į vieną vienintelį matmenį, būtent *į Tu matmenį*. Dievas yra religijos Dievas tik tada, kai jis yra mano Tu, nes tik tada jis yra ir tikrovė sąmonės priešybės prasme, ir asmuo nebe kito Aš prasme, vadinasi, nebežvelgiaš į mane kaip objektą, bet esąs mano būvio dalyvis, saugas mano laisvę ir mano apsisprendimą, net jeigu šis būtų nukreiptas ir prieš jį patį. Dievo kaip manojų Tu sampratoje susibėga visos esminės religijos Dievo žymės, taip kad Dievas kaip manasis Tu tampa tiek tikrojo Dievo, tiek tikrojo su juo santykio arba tikrosios religijos mastu. Kalbant vaizdingais M. Buberio žodžiais, žmonės savo istorijos eigoje „yra piešę daug bjaurių veidų ir vis po jais rašę „Dievas“; tačiau kai visos šios pabaisos bei apgaulės žlunga, kai žmonės atsiduria prieš jį vienišoje tamsoje ir nebesako „jis“, „jis“, o „Tu“, „Tu“ ir priduria „Dieve“, tuomet jis yra tikrasis Dievas, kurio jie šaukiasi, šio vienintelio Gyvojo“⁹¹.

Kokiu tačiau būdu Dievas gali tapti manuoju Tu? Kitaip sakant, kokiu būdu vienas Aš tiek priartėja prie kito Aš, jog virsta jo būvio dalyviu? Kame glūdi tokio priartėjimo esmė ir kaip vyksta pats šis priartėjimas? Tai galutinis klausimas religijos Dievui suprasti ir mūsų santykiui su juo pagrįsti bei pateisinti, nes tik Dievui kaip manajam Tu aš galiu nusilenkti, tik Dievą kaip manąjį Tu aš galiu garbinti neišduodamas savo žmogiškojo orumo ir nepažemindamas savojo asmens dieviškojo-asmens akivaizdoje.

a. Kito Aš virtimas Tu

Tu yra kito Aš priešingybė. Jei kitas Aš, kaip sakyta, žvelgia į mane kaip objektą, tai Tu pergyvena mane kaip subjektą. Trumpai tariant, manęs pakėlimas į subjekto plotmę paverčia kitą Aš manuoju Tu.— Kaip tai įvyksta?

Jau minėjome, kad kiekvienas Aš pergyvena save kaip subjektą, į kitą betgi žvelgia kaip į objektą, nors ir gerai žino, kad kitas Aš savyje taip lygiai yra subjektas, kaip

ir jis pats. Tačiau šios ontologinės lygybės jis nepripažįsta egzistenciškai, todėl ir santykiauja su kitu Aš kaip su daiktu, o ne kaip su asmeniu, kurio matmeniui abu priklauso. Jei šitoks vieno Aš santykis su kitu įsikūnija visuomenine sąranga, gema vergija: vergas esti perkamas ir parduodamas, laikomas gyvas ar nužudomas, plakamas ar žalojamas — pagal jo savininko įgeidžius, nes vergas yra objektas, aptariamas nuosavybės sąvoka. *Kitas Aš kaip mano nuosavybė*, — štai giliausias asmens nusmukdymas daikto plotmėn. Bet kaip tik šis nusmukdymas ir atskleidžia, kokių būdu vyksta manęs pakėlimas į Tu matmenį ir kaip kinta kitas Aš šio pakėlimo vyksme.

Sakysime, vergas yra paleidžiamas laisvėn. Tai reiškia: jis pasidaro toks pat asmuo kaip ir jo savininkas. Suteikiant laisvę, yra vergui atstatomas žmogiškasis jo orumas kaip bendra savybė tiek vergui, tiek savininkui. Vergas liaujasi buvęs vergas, nes nustoja būti laikomas daiktu: jis tampa asmeniu, kuris nebegali būti kito asmens nuosavybė. Tuo būdu vergas ir savininkas atsiduria toje pačioje plotmėje, kurioje nebėra nei vergo, nei savininko, o tik du to paties žmogiškojo rango asmenys. Jeigu betgi laisvės suteikimas vergui yra grynai visuomeninio pobūdžio, vadinasi, turįs galios tik socialiniu atžvilgiu, tai vergas ankstesniam jo savininkui anaipol nevirsta jo Tu, o tiktai kitu Aš — ypač tuo atveju, kai laisvės suteikimas yra įstatymų išreikalautas, kaip tai yra buvę, pavyzdžiui, Amerikos pietinėse valstijose A. Lincolno pastangomis (1862). Tiesa, ir tokiu atveju vergas esti pakeliamas į asmens rangą, bet tiktai teisiškai. Antropologiškai buvęs savininkas ir toliau žvelgia į buvusį savo vergą kaip į objektą, nors įstatymas jam ir neleidžia šio žvilgio įvykdyti kasdienoje, vadinasi, valdyti asmenį kaip daiktinę nuosavybę. Kitaip sakant, šiuo atveju buvęs savininkas santykiauja su buvusiu vergu ne kaip su savuoju Tu, o tik kaip su kitu Aš, kuris yra ištrūkęs iš visuomeninės jo galios. Tačiau antropologiškai jis jo iš šios savo galios ir toliau nebepaleidžia; jis ir toliau pergyvena jį kaip objektą, pratęsdamas tuo būdu jo pavergimą — nors ir nebe socialine lytimi. Be abejo, vergas elgiasi buvusio savininko atžvilgiu tolygiai: ir savininkas vergui yra ne jo Tu, o tik kitas Aš, kurį jis niekina ir net jo nekenčia, žvelgdamas į jį irgi kaip į objektą. Tuo būdu susidaro labai savotiškas santykis: ir vergas, ir jo savininkas yra laisvi visuomeniškai, tačiau jie yra vienas kitą pavergę

antropologiškai, nes kiekvienas žvelgia į kitą kaip į objektą, neigdami vienas kitam subjekto rangą. Ir šitokia „antropologinė vergija“ jausti ne tik savininko ir vergo santykiyje, bet ir visur ten, kur tik susiduria du Aš. Savininko ir vergo santykis šią „antropologinę vergiją“ tik vaizdžiai išryškina mūsų sąmonėje.

Ir vis dėlto šis santykis gali esmiškai pakisti. Sakysime, vergas išgelbėjo savo ponui gyvybę. Jis galėjo leisti jam mirti, pavyzdžiui, maudantis prigerti. Tačiau jis to nepadarė. Jis nežiūrėjo ramiai, kaip jo ponas kovoja su mirtimi, bet šoko jo gelbėtų ir išgelbėjo. Tai sukretė visą pono būtybę, ir šis ne tik dovanojo vergui laisvę, bet jį dar ir išūnijo. Kas atsitiko šiuo atveju? Šiuo atveju vergo asmeniškumo atstatymas nuėjo žymiai toliau negu pirmuoju atveju. Čia vergas liovėsi buvęs ne tik vergas, bet ir apskritai svetimasis. Užuoat kreipęsis į savo savininką žodžiu „pone“, dabar jis sako jam „tėve“. Ankstesnis jo savininkas taip pat jam sako „mano sūnau“. Vergą išūnydamas, jo savininkas pripažįsta jį ne tik asmeniu, kaip tai esti laisvės suteikimo atveju, vadinasi, tik visuomeniškai bei teisiškai, bet jis įjungia buvusį vergą į savo paties būvį, atskleisdamas jam šį būvį kaip jo buvojimo erdvę. Išūnytas vergas buvoja nebe *šalia* savo savininko, bet jis buvoja dabar *kartu* su juo, gyvendamas jiems abiem bendrą likimą. Buvęs savininkas perkėlė vergą ne tik į visuotinę asmeniškumo plotmę, bet jis iėmė jį ir į individualinę savo paties plotmę, atiduodamas jam pats save *tėvo* vardu. Dabar buvęs vergas buvusiam savininkui nebėra objektas jokia prasme. Jis nėra kitas Aš, bet naujojo savo tėvo Tu, ir naujasis tėvas jam irgi nėra kitas Aš, bet jojo Tu. Santykis „ponas—vergas“ ar „Aš—Aš“ yra dabar virtęs santykiu „Tu—Tu“.

Šio pavyzdžio sklaida leidžia mums teigti: *kitas Aš tampa manuoju Tu, atiduodamas man patį save*. Tai tinka tiek kitam Aš manęs atžvilgiu, tiek ir man pačiam kito atžvilgiu. Santykio Tu—Tu esmę sudaro abipusis atsidavimas. Kol žmogus save pasilaiko tik sau, tol jis yra tiktai kitas Aš, bet niekad ne Tu. Tik tada, kai žmogus kitam atsiskleidžia, kai išileidžia kitą į save patį, kai kitam atiduoda visą save — ne kaip savininkui, o kaip bendro būvio dalyviui, ir kai kitas elgiasi lygiai taip pat, — tik tada miršta Aš—Aš ir gema Tu—Tu santykis. Dviejų būvių suliejimas į vienį yra kelias kitam Aš tapti Tu. Tačiau čia pat reikia pabrėžti, kad šis būvių suliejimas

arba Aš tapimas Tu yra anaipol ne vienkartinis veiksmas, o nuolatinis vyksmas, kadangi mūsų būvis, pratįsdamas laike, nesileidžia suliejamas iš sykio visas, kadangi jo viso iš sykio nėra. Tapti Tu reiškia tad ne pasibai-giančią padėtį, bet niekad nesibaigiantį uždavinį. Norė-damas buvoti Tu—Tu santykiyje, manasis Aš turi nuolatos laužti savo užsisklendimą, nieko nepasilaikyti tik sau, visa dovanoti kitam. Ir kiek žmogus pajégia atverti kitam savo visumą bei pilnumą, tiek jis ir tampa kitam Tu. Kiekvienas užsisklendimas Tu—Tu santykį žaloja ir išduo-da, nes apgauna bendro būvio dalyvį: šisai, atsiskleisda-mas visas ir visiškai, tiki ir iš kito gaunas taip pat viską ir visiškai; iš tikro betgi jis gauna tik dalį ar net tik tru-pinius. Neatvirumas savo būvio dalyviui tučtuojau gra-žina žmogų į kito Aš plotmę: neatvirumas yra Tu mirtis. Šisai neatvirumas arba Tu mirtis virsta tikra tragika ten, kur būvių suliejimas esti pats pilniausias, būtent moterystėje.

b. Abipusis Dievo ir žmogaus atsidavimas

Ką visa tai nūn reiškia religijai kaip Dievo ir žmo-gaus santykiui? Žmogaus atžvilgiu šis klausimas yra at-sakomas gana lengvai. Žmogus turi tikrą religiją, vadi-nasi, buvoja tikrame santykiyje su Dievu tada, kai pergy-vena Dievą kaip savąjį Tu ir kai šį pergyvenimą jis ati-tinkamai išreiškia; vadinasi, kai jis Dievui atsiveria visas ir visiškai, kai atiduoda jam patį save, savimi pačiu jį pa-sitinka ir priima jį į savą būvį kaip šiojo dalyvį. Dievo kaip manojų Tu atveju manasis būvis virsta Dievo buvo-jimo erdve arba Dievo gyvenvieta. Todėl bet koks užsi-sklendimas iš mano pusės, bet koks noras pasilaikyti ką nors tik sau pačiam, bet koks abejingumas Dievui kaip manojų būvio bendrui naikina religiją, nes silpnina Tu—Tu santykį ir jį galop sužlugdo. Visiškas bei pilnutinis savo būvio atvėrimas Dievui yra pagrindinė sąlyga turėti tikrąją religiją, vadinasi, buvoti tikrame santykiyje su Dievu. Tai yra teigiamoji šio santykio pusė.

Neigiamai kalbant, reikia pastebėti, kad jeigu Dievas yra mano Tu, tai aš neprivalau su juo elgtis taip, tarsi jis būtų objektas — ne tik ta prasme, kad jį valdyčiau kitų objektų būdu, bet ir ta, kad jį naudočiau *kaip priemonę* kokiam nors objektyviam reikalui, kadangi asmuo negali būti nei valdomas, nei naudojamas. Nuosekliai tad kiek-

vienas šaukiamasis Dievo kaip teorinės ar praktinės užkamšos objektyviam trūkumui pašalinti yra jo kaip manojų Tu piktnaudojimas ar net išdavimas. Tai anaipatol nereiškia, kad savame varge, neieškočiau Dievo, kaip kad tokiu atveju ieškau ir kiekvieno žmogiškojo Tu. Šitai savaime plaukia iš visiško atvirumo dieviškajam Tu: prieš Dievą kaip manąjį Tu aš išsiskleidžiu visą save ne tik laimėje bei džiaugsmė, bet ir nelaimėje bei suspaudime. Tačiau kas kita yra stoti Dievo akivaizdon ir išskleisti jarn savą subjektyvinį būvį, pilną vargo bei rūpesčio, ir kas kita laikyti Dievą objektyvinio pasaulio trūkumų užkamšą. Yra visiškai suprantama, jei maro metu, netekęs žmonos ar vaikų, aš juos apraudu dieviškajam Tu: būdamas mano būvio dalyvis, Dievas savaime esti įjungiamas ir į šio būvio negandus. Bet nepateisinama yra laikyti Dievą *objektyvia apsauga* nuo maro antkryčio, nes tokiu atveju žmogaus santykis su Dievu virsta maginiu, vadinasi, daiktiniu, nes čia Dievas yra pergyvenamas kaip priešnuodis maro baciloms naikinti. Deja, tokių maginių Dievo sampratų likučių esama nemaža net ir Krikščionybėje, kurioje Dievas joku atžvilgiu nebėra daiktinė jėga, o manasis Tu.

Klausimas, koku būdu žmogus tampa Dievui Tu, yra tad atsakomas dviem atžvilgiais: teigiamuoju — Dievui visiškai atsiveriant, ir neigiamuoju — nepaverčiant Dievo objektyvinės stokos (teorinės ar praktinės) užkamšą. Abi šios prielaidos jokių ypatingesnių sunkenybių nesudaro.

Jau žymiai betgi kebliau yra suvokti, koku būdu *Dievas* tampa žmogui Tu, vadinasi, koku būdu Dievas kaip asmuo, būdamas kitas Aš, tiek priartėja prie žmogaus, jog esti pergyvenamas bei vadinamas „Tu, Dieve“. O jis turi būti *šitai* pergyvenamas bei vadinamas, jei norime, kad religija būtų abipusis santykis, nes tikra religija yra ne tik žmogaus atsiskleidimas Dievui, bet ir Dievo atsiskleidimas žmogui. Aristotelio nejudas judintojas yra nereliginė ir net antireliginė sąvoka kaip tik todėl, kad jis, kaip aukščiau sakyta (plg. I v. 3a) neturi jokio santykio su žmogumi: jis judina šį kaip gryna tikrenybė, tačiau jis neatsiskleidžia ir nepasilenkia prie žmogaus kaip asmuo. Tuo tarpu tikrojoje religijoje kaip santykiyje ir Dievas yra žmogui Tu, ir žmogus yra Dievui Tu. Ir tik šis abipusiškumas laiduoja, kad religija, išlieka ontologinė savyje ir kad jos veiksmai nevirstų tuščiais mos-

tais, o yra pagrįstojo mūsų buvimo regimybė. Kas tad yra šis Dievo artumas žmogui?

Jau sakėme, kad kitas Aš tampa manuoju Tu, atiduodamas man patį save. Kelias arba būdas, kaip šis atsida-
vimas vyksta, yra dviejų būvių suliejimas į vienį: vieno Aš būvis virsta kitam Aš šiojo gyvenvieta. Šis suliejimas gali tačiau būti įvykdytas tik tada, kai du asmens *susi-
tinka*. Žmogus, kurio savo gyvenime niekad nesu sutikęs, lieka anapus mano būvio: jis nėra man kitas Aš, nes nei aš, nei jis nežvelgiame į vienas kitą kaip objektą, kadangi neturime šiam žvilgiui erdvės, kuriamos tik susitikus. Bet šitoks žmogus nėra nei mano Tu, kadangi taip pat nei aš, nei jis neatsiveriame vienas kitam — irgi todėl, kad neturime erdvės atsiverti. Susitikimas yra būtina sąlyga tiek būti kitu Aš, tiek tapti manuoju Tu. Susitikimo negali atstoti pasakojimas *apie* asmenį, kaip išalkusiojo negali pasotinti pasakojimas apie duoną. Tiesa, pasakojimas perkelia pasakojamąjį į mūsų būvį, bet tiktai vaidinio būdu: jis buvoja mūsų sąmonėje, bet ne mums priešpriešiais, todėl ir nepajėgia susilieti su mumis kaip būtybė su būtybe. Keleivis dykumoje miršta troškuliu prie mirazė regimo šaltinio. Visa tai yra savaime aišku, kol kalbame apie žmogaus santykį su žmogumi.

Bet tučtuojau atsiranda keblumų, taikant šį dėsnį Dievo ir žmogaus santykiui. Žmogų sutinkame *jau* būdami: vienas jau esantysis Aš susitinka su kitu taip pat jau esančiuoju Aš. Susitikimas buvimo negrindžia; priešingai, buvimas įgalina susitikimą. Susitikimas tik padaro, kad du jau esantieji asmens stoja vienas prieš kitą, kad arba išsiskirtų kaip Aš—Aš, arba susijungtų kaip Tu—Tu. Visiškai kitaip betgi yra tada, kai kalbame apie Dievo ir žmogaus susitikimą. Žmogus sutinka Dievą kiekviename religiniame savo veiksmė, nes kiekvienas šis veiksmas yra Dievui. Šia prasme M. Scheleris yra teisus tvirtindamas, kad „religinio veiksmo objektas yra kartu ir jo priežastis“⁹². Mes veikiame religiškai todėl, kad atveikiame į

Dievo veiksmą: užtat pradžioje ir teigėme, kad religija pačia savo esme yra atoveiksmis. Tačiau kada gi Dievas įvykdo savo veiksmą, kad galėtume į jį atveikti? Kitaip sakant, kada Dievas sutinka *mus*? Žmonių *susitikimas*, kaip sakėme, jų buvimo negrindžia; žmonių susitikimas jų buvimo reikalauja. Tačiau ar taip yra ir Dievo ir žmogaus susitikimo atveju? Juk jeigu Dievas yra būtis, o žmogus — būtybe, tai reiškia, kad tarp jų susidaro grin-

džiamasis santykis, būtent: būtis grindžia būtybę šiosios buvime; vadinasi, Dievas grindžia žmogų, kad šis būtų. Užtat Dievo atžvilgiu mes negalime sakyti, esą Dievas sutinka mus *jau* esančius. Jeigu Dievas žmogų sutinka, tai jis sutinka jį pačiu jo grindimu, nes be šio grindimo iš Dievo kaip būties pusės žmogaus iš viso nebūtų, ir apie bet kokią jo susitikimą su Dievu negalėtų būti nė kalbos. Iš to plaukia būtina išvada: *Dievo ir žmogaus susitikimas reiškia žmogaus buvimo pagrindimą*. Pirmoji akimirka, kai Dievas sutinka žmogų, reiškia ir pirmąją žmogaus buvimo akimirką. Dievo ir žmogaus susitikimas yra esmiškai ontologinis. Mes esame Dievo. Tu ne todėl, kad jis būtų mus „kada nors“ mūsų buvimo trukmėje sutikęs ir mums atsivėręs, bet todėl, kad jis šią mūsų buvimo trukmę savu susitikimu kaip tik yra pradėjęs. Dievo ir žmogaus susitikimas visados yra Dievo veiklos vaisius. Dievas gali būti mano Tu tik todėl, kad aš jau nuo pat savo buvimo pradžios esu jojo Tu. Tai reiškia: Dievas kaip manasis Tų yra man ne tik psichologinis bei moralinis, bet kartu ir ontologinis mano būvio dalyvis: mano santykis su juo ir jo santykis su manimi yra pagrindas, kuriuo laikasi savo buvime. Jeigu nebūčiau Dievo Tu, iš viso nebūčiau. Tai išvada, būtinai plaukianti iš būdo, kuriuo Dievas, sutinka žmogų, būtent: *jį įbūtinamas*. Tapdamas Dievo Tu, aš tampa esančiuoju apskritai. Būti ir būti Dievo Tu yra žmogui vienas ir tas pats dalykas. Žmogaus įbūtinimas yra tad tasai veiksmas, kuriuo prasideda Dievo ir žmogaus susitikimas ir į kurį žmogus atveikia kiekvienu religiniu savo veiksmu.

Susitikimas tačiau yra tik sąlyga atiduoti save kitam, iš dviejų būvių sukuriant vieną. Šis dviejų būvių sujungimas arba suliejimas yra slaptingas vyksmas jau grynai žmogiškoje plotmėje. Tapdamas kitam Tu, žmogus atiduoda jam save patį, nė kiek betgi savęs neprarasdamas. Priešingai, savęs atidavimas kitam mane tik stiprina bei praturtina — pagal prasmingą posakį: „Kas turi draugą, turi antrą save“ (Jonas Chrizostomas). Nebūties grėsmė, įjausta į mūsų buvimą kaip visapusiška šiojo riba, netenka didžios savo nejaukumo dalies, jei mums pasiseka kitame Aš rasti mūsųjį Tu, nes Tu visados reiškia mums priebėgą, užuovėją, tėviškę. „Mano tėviškė esi Tu“, — sako Andrius savo mylimajai N. Gogolio pasakojime „Tarasas Bulba“ (1842). Todėl atsidavimas niekad nėra nuostolis, o visados laimėjimas. Kaip tai įvyksta, sunkiai galime

nusakyti sąvokiškai, nes susitikimas bei atsidavimas yra esmiškai asmeniniai veiksmai, nesileidžia apibūdinami bendrinėmis kategorijomis. Vis dėlto patys savyje jie yra tokie tikroviški, jog jų buvimas bei vaidmuo mums yra pačios akivaizdybės.

Dar slaptingesnis ir todėl dar sunkiau suvokiamas yra *Dievo* atsidavimas žmogui; atsidavimas, be kurio nėra Dievas negalėtų būti žmogui Tu. Atsidavimas kaip dviejų būvių suliejimas į vienį, kuriuo kitas Aš tampa manuoju Tu, sąlygoja kiekvieną susitikimo dalyvį — tiek žmogų, tiek Dievą. Bet ką gi reiškia, kad Dievas susitikimo akimirka atiduoda žmogui patį save? Jeigu Dievas yra būtis, tai susitikimo akimirka Dievas teikia žmogui ne ką nors atskira, ne kokią nors savo paties savybę, bet save patį kaip būtį. Būtis yra tai, ką žmogus gauna iš Dievo susitikimo akimirka. Jeigu betgi Dievo susitikimas su žmogumi yra šiojo pagrindimas jo buvime, tai reiškia, kad žmogaus pagrindimas yra ne kas kita, kaip Dievo atsidavimas žmogui. Žmogus būna todėl, kad Dievas jam atiduoda kaip būtis. Štai kodėl ši būtis ir padaro, kad žmogus iš viso yra ir buvoja toliau. Būtis yra tai, kas Dievą sujungia su žmogumi Tu—Tu vienybėn, tuo betgi skirtumu, kad Dievas yra grindžiamoji būtis, o žmogus — pagrįstoji; Dievas būtį teikia, o žmogus ją gauna; Dievui būtis yra nuosavybė, žmogui — dovana. Todėl šią dovanotąją būtį mes ir vadiname nebe būtimi apskritai, bet *būtybe*, kadangi ši, nors ir būdama tikrovinė, vis dėlto buvoja kitaip negu nuosavoji arba grindžiamoji būtis.

c. *Dievo atsidavimas kaip manęs kūrimas*

Atsiduodamas žmogui, Dievas, kaip minėta, atsiduoda ne jau esančiam kitam Aš — tai' esti tik žmogaus ir žmogaus santykiyje, — bet savo atsidavimu Dievas pagrindžia žmogų jo būvime: prieš Dievo atsidavimą žmogaus iš viso nėra. Tuo tarpu tokį veiksma, kuris nesantįjį padaro esantį ir kuriuo nebūtis tampa būtybe, vadiname *kūrimu*. Kitaip tariant, Dievo atsidavimas yra esmiškai kūrybinis veiksmas: Dievas sutinka žmogų tuo, kad jį sukuria. Sukūrimas yra tad tikrasis Dievo tapimas žmogaus Tu, nes tik kūrimo veiksmu Dievas įgalina žmogų būti jo priešybe, kurią Dievas prakalbina ir kuri Dievui atsako. Kaip Dievas žmogaus atžvilgiu buvoja šiam priešpriešiais, taip ir žmogus Dievo atžvilgiu yra jo esmės priešybė, vadina-

si, ne koks nors šios esmės tęsinys išspinduliavimo pavidalu, o visiškai savarankiška, sau pačiai tapati būtybė, buvojanti kitaip negu Dievas. Ir tik šis Dievo ir žmogaus kaip priešybių buvojimas kuria tarp jų santykį, vadinamą religija. Religija būtų gryna išmonė, jeigu žmogus būtų dieviškosios esmės „kibirkštėlė“, kaip tai ne syki užtinkame mistiniuose svaičiojimuose. Aukščiau mūsų teigtas ontologinis religijos pobūdis čia išeina aikštėn visu ryškumu: bet koks egzistencinis religijos skleidimasis ar istoriniai jos pavidalai yra tiktai šio ontologinio jos pobūdžio regimybė, būtent regimybė laikysenos žmogaus, sukurto Dievo kaip būties atsidavimu.

Iš to plaukia išvada, kad religijos Dievas yra Dievas Kūrėjas. Apie tai kalbėsime kitame skyriuje gana išsamiai. Šitoje vietoje minime tai tik kaip nuorodą, kad, J. Hesseno žodžiais tariant, „kūrimas yra pagrindinė religinė kategorija“⁹³. Kur Dievas nėra suvokiamas bei pergyvenamas kaip žmogaus kūrėjas, ten žmogus neturi Dievo kaip savojo Tu, o tuo pačiu negali turėti nė santykio su juo arba religijos, galimos pagrįsti bei pateisinti žmogiškosios vertės šviesoje, nes religija, kaip tai įtaigaujame visą metą, gali laikytis tik Dievo kaip manojo Tu samprata. Tuo tarpu Dievas tampa manuoju Tu tik tada, kai man atsiduoda; o jis man atsiduoda tada, kai dovanoja man save patį kaip būtį, kitaip sakant, kai mane sukuria. Todėl kūrimas anaipol nėra grynai metafizinė sąvoka, kilusi norint išaiškinti buvimą būtybės, galinčios nebūti ir vis dėlto būnančios. Kūrimas yra sykiu ir religinė sąvoka, įgalinanti Dievą tapti žmogaus Tu ir tuo būdu pagrindžianti santykį tarp žmogaus ir Dievo: *kūrimas esmiškai pergali Dievo atstumą nuo žmogaus*. Būdamas įsitikrovinęs Dievo atsidavimas, žmogus darosi tiek susietas su Dievu, jog ši sąsaja virsta pačiu jo buvimu.

Tačiau Dievo atsidavimas žmogui yra ne tik kūrybinis veiksmas apskritai, bet ir *asmeninis* veiksmas skirtinai: Dievas tampa manuoju Tu, vadinasi, mano būvio dalyviu tuo, kad jis atsiduoda *man*, kad dovanoja save kaip būtį irgi *man*. Užtat religija ir yra vadinama dviąšmeniu santykiu, kuriame ir Dievas yra asmuo, ir žmogus yra asmuo. Čia yra visiškai nesvarbu, kaip suprasi-me asmens esmę: kaip substanciją (Tomas Akviniėtis), kaip savimonę (Hėgelis), kaip mūsų veiksmų vidurkį (Scheleris). Šia prasme N. Berdiajevas teisingai pastebi, kad „tardamas „Aš“, dar neskelbiu jokios filosofinės teo-

rijos ir jokia nesiremiu, nes „Aš“ yra pirmapradis; jis iš nieko nėra išvedamas ir į nieką nesuvedamas”⁹⁴. Kiekvienu atveju žmogiškoji būtybė yra asmeninė būtybė. Būti žmogumi ir būti asmeniu yra vienas ir tas pats dalykas. Užtat ir Dievo atsidavimas žmogui reiškia atsidavimą ne bendrinei žmogiškajai kategorijai, rūšiai ar giminei, bet žmogui kaip asmeniui, žmogui kaip Aš — vis tiek kaip mes šį Aš metafiziškai aiškinsimės. Atsidavimas yra esmiškai asmeninis veiksmas: iš asmens kylas ir į asmenį krypta. Dievas gali tapti manuoju Tu tik todėl, kad ir jis yra Aš, ir aš esu Aš.

Iš to kyla didžiai svarbi užvalga suprasti kūrimui kaip religinei kategorijai. Juk jeigu Dievo atsidavimas žmogui yra asmeninis, vadinasi, jeigu Dievas atsiduoda *man* kaip šiam konkrečiam vienkartiniam Aš ir jeigu Dievo atsidavimas yra kuriamasis veiksmas, grindžias žmogaus buvimą, tai savaime aišku, kad *dieviškasis kūrimas yra esmiškai asmeninis*: savęs kaip būties atidavimu Dievas kuria mane kaip asmenį, vadinasi, kaip šitą vienkartinį, nepakartojamą, neatstojamą Aš. Religijos Dievas nėra kažkoks tik bendrinis „dangaus ir žemės“ kūrėjas; ne, jis yra ir asmeninis manęs kaip Aš kūrėjas. Šį asmeninį kūrimo pobūdį mes dažnai nustelbiame metafiziniais svastymais, nepastebėdami, kad kaip tik jis yra esminis Dievo ir žmogaus santykiui, nes jis vienintelis laiduoja mano susitikimą su Dievu, tai yra mano kilmę iš Dievo, be kurios Dievas man liktų kažkoks tolimas pradmuo, grindžias buvimą apskritai, tačiau ne mano buvimą skirtinai. Dievas kaip „dangaus ir žemės“ kūrėjas gali mane stebinti savo protu; jo akivaizdoje galiu drebėti dėl jo galybės; tačiau jeigu jis nėra atidavęs savęs paties man pačiam, jis nėra mano Tu; todėl ir mano santykis su juo tada yra tik valdovo ir vergo arba Aš—Aš, bet anaipol ne Tu—Tu santykis, vienintelis vertas tiek Dievo, tiek žmogaus, taigi religinis pačia savo prigimtimi.

Betgi šitoks santykis gali kilti tik tuo atveju, kai Dievas man atsiduoda *tiesiog*, tai yra be tarpininko, nes tik tokiu tiesioginiu atsidavimu jis subendrina savąjį būvį su manuoju. Jau anksčiau sakėme, kad jei Dievas yra, tai jis yra ne kažkoks bendrinis Dievas, bet visados *mano Dievas*. O mano Dievas jis yra tik tada, kai yra manęs paties Kūrėjas. Kiekvienas tarpininkas tarp Dievo ir manęs neigia Dievą kaip *mano Dievą*, ardydamas tiesioginę sąsają su juo ir tuo pačiu padarydamas religiją negalimą. Kas

žmogų kaip Aš kildina, sakysime, iš evoliucijos vyksmo, o ne iš tiesioginio, netarpinio, kūrybinio dieviškojo veiksmo, tas nepajėgia religijos nei pagrįsti, nei turimos pateisinti. Religiją išgelbsti tik Dievo kaip tiesioginio manęs paties kūrėjo samprata, nes tik šitokią Dievą aš galiu gauti ir mylėti: jis atidavė man save patį, kad pašauktų mane būti, tad ir aš atiduodu jam save patį kaip iš jo gautą visapusišką dovaną. Dievas kaip manęs paties Kūrėjas yra vienintelis Vertasis, kad pulčiau prieš jį ant kelių tardamas: „Mano Viešpats ir mano Dievas“. Religija yra pagrįsta tik tada, kai aš kaip Aš esu Dievo pagrįstas. Užtat jei kurioje nors religijoje ar jos teorijoje šio asmeninio pagrindimo neregėti ar jei jis yra apeinamas ir net neigiamas, tai tokia religija ar jos teorija yra tik nesubrendusios žmogiškosios savimonės apraiška, kurią reikia ne puoselėti, o pergalėti, kadangi ji neišsilaiko žmogiškojo asmens vertės bei kilnybės šviesoje.

Šitoje vietoje todėl ir tenka papildyti jau minėtą tikrosios religijos mastą, būtent Dievo kaip manojų Tu sampratą. Aukščiau sakėme, kad religija yra tikra, kai Dievas yra suvokiamas kaip asmuo manojų Tu prasme. Dabar gi regime, kad manuoju Tu Dievas tampa pagrįsdamas mano kaip Aš buvimą arba sukurdamas mane kaip šitą konkretų vienartinį Aš. Tuo yra nusakoma skirtina Dievo kaip manojų Tu savybė, išreiškianti begalinį jo atsidadimą ir tuo pačiu begalinį jo man artumą, sudarantį ontologinį pagrindą mudviejų santykiui. Tuo nusakomas yra ir pilnesnis tikrosios religijos mastas: *religija yra tikra, kai ji Dievą suvokia kaip tiesioginį manęs Kūrėją*. Be abejo, religijos filosofija nesiima sklaidyti atskirų religijų ir ieškoti, kurioje šitokia Dievo samprata yra skelbiama ar bent slypi jos pagrinduose. Tai jau uždavinys religijų mokslo ar atitinkamos teologijos. Tačiau ir nesimant vykdyti šio uždavinio, lengva išvelgti, kad religijos filosofijos teikiamas tikrosios religijos mastas visu plotu tinka krikščioniškai religijai. Krikščionybė ir šiuo atžvilgiu patenkina religijos filosofijos reikalavimą būti Dievo kaip žmogiškojo Aš Kūrėjo religija, nes, pasak jos mokslo, Dievas ir yra tiesioginis manęs kaip Aš Kūrėjas. Šia Dievo samprata Krikščionybė kaip tik ir pakyla į tikrosios religijos rangą.

d. Dievas kaip meilė

Kūrimas kaip savęs atidavimas-veda mus į dar gilesnį religijos Dievo atskleidimą, būtent į *Dievą kaip meilę*, nes meilės esmę ir sudaro savęs atidavimas kitam, savęs perkėlimas į kitą, savos būties perteikimas kitam. Tai buvojimas ne šalia vienas kito, bet vienas kitame, kas kūrimo veiksmu kaip tik ir įvyksta giliausia šio žodžio prasme. Kūrimas yra ne tik asmeninis veiksmas, bet ir meilės veiksmas. Atiduodamas save kaip būtį, Dievas apsidėiškia esąs meilė, o žmogus, būdamas įkūnytas Dievo atsidavimas, tuo pačiu pasirodo esąs įkūnyta Dievo meilė. Užtat žmogaus atžvilgiu, kaip tai užsiminėme ir aukščiau, kūrimas yra ne tiek Dievo visagalybės, kiek jo meilės veiksmas: pašaukti savąjį Tu buviman yra galima tik meilės vedamam. Nuosekliai tad meilė kūrime yra taip lygiai sudedamasis pradas, kaip ir visagalybė. Dar daugiau: Dievo visagalybė virsta regimybe tik jo meilėje, vadinasi, tik tada, kai jis save atiduoda žmogiškajam Aš, pats virsdamas šiajam Tu ir žmogų padarydamas savuoju Tu. Tiesa, metafizika meilės prado kūrime yra taip lygiai neišryškinusi kaip ir asmeninio prado. Užtat religijos filosofija meilės pradą kelia aikštėn visu įtaigumu, kadangi jis savaime atsiskleidžia kaip giliausioji religijos Dievo samprata; atsiskleidžia logiškai būtinu būdu, žvelgiant į Dievą kaip asmeninę tikrovę. Priėję išvadą, kad Dievas religijoje tegali būti asmuo ir kad šis asmuo tegali būti manasis Tu, savaime išvelgiame, kad tapti manuoju Tu reiškia atiduoti man save patį, kas Dievo atveju reiškia mane sukurti kaip Aš, o mane sukurti kaip Aš reiškia įkūnyti manuoju buvimu savo meilę. Religijos Dievas yra Dievas Kūrėjas, o Dievas Kūrėjas savaime yra Dievas Meilė. Dievo kaip meilės samprata geriausiai išaiškina, kodėl Dievas žmogų sutinka ir kodėl šis sutikimas reiškia žmogaus buvimo pagrindimą. Todėl tik iš dalies yra teisus E. Brunneris tvirtindamas, esą „racionalinio teizmo Dievas yra meilė tik per accidens ir be garantijos“⁹⁵. Tai tinka įvade nagrinėtai Dievo metafizikai, kadangi ši svars-to Dievą kaip „atsietąjį“ (absolutum), tačiau tai netinka religijos filosofijai, kuri sklaido Dievą ryšium su žmogumi, o šio ryšio sklaida neišvengiamai veda į Dievą Meilę.

Dievo kaip meilės samprata meta visiškai naujos šviesos ir žmogui, esančiam santykiyje su Dievu, arba religijos žmogui. Išmaščius šį santykį ligi galo, jis atsiskleidžia,

kaip matome, esąs meilės santykis. Buvoti betgi meilės santykiyje su Dievu yra žmogui nepaprastos reikšmės dalykas, esmiškai įtaigaujās tiek jo savimone, tiek jo būklę pasaulyje, tiek galop jo trukmę buvime.

Žmogaus savimone, kylančią iš jo meilės santykio su Dievu, vadiname *atsitiesimu*. Santykiaudamas su Dievu Meile, žmogus galutinai išsivaduoja iš objekto matmens, nes meilės santykiyje nė vienas jo narys nėra ir negali būti objektas kitam; kiekvienas čia yra dalyvis, vadinasi, subjektas tiesiogine šio žodžio prasme. Meilės santykiu žmogus buvoja Dievo akivaizdoje kaip Aš priešais Aš, jungiami abipusio atsidavimo ir todėl tapę vienas kitam Tu. Dievas kaip galybė čia nebegresia žmogui sava jėga ir todėl jo nebeslegia; meilė tramdo galybę, jos nė kiek neinaikindama, tik keisdama jos pavidalą: užuot buvęs galingas savo atstumu, Dievas Meilė darosi galingas savo artumu, vadinasi, savo atsidavimu žmogui, einančiu, pagal krikščioniškąją sampratą, ligi kojų plovimo ir net ligi gyvybės aukos. (plg. *Jn 15, 13*). Todėl Dievas kaip „gąsdinanti paslaptis — *mysterium tremendum*“, kurią taip dažnai aprašinėja religijos fenomenologija⁹⁶, meilės santykiyje yra nebeįmanoma. O kur ji tuo ar kitu religiniu veiksmu prasiveržia, ten Dievas dar nėra pakankamai giliai suprastas bei pergyvenamas kaip meilė. *Meilės santykiyje Dievo baimė virsta savęs paties baimė* — ta prasme, kad sava laisve neišduočiau dieviškojo Bendrininko, atstumdamas jo meilę ir tuo atsisakydamas būti jam jojo Tu. Baimė tapti neištikimam yra vienintelė, kuri gali ir turi lydėti žmogų jo santykiyje su Dievu Meile, nes Dievas, atidavęs man save patį ir savo meilę ikūnijęs mano buvime, lieka man ištikimas amžinai: Dievo neištikimybė reikštų jo pasitraukimą iš mano būtybės ir tuo pačiu mano grįžimą į nebūtį. Tai būtų manęs išdavimas ligi manęs sunaikinimo, kas Dievo Meilės atveju kaip tik ir yra neįmanoma. Todėl baimė, kad *Dievas* pasidarys man neištikimas, meilės santykiyje neturi jokio pagrindo. Užtat tuo labiau yra pagrįsta baimė, kad *ašen* galiu tapti neištikimas Dievui. Laisvai atsakydamas meile į meilę, kiekvieną akimirką galiu atsakyti neigiamai ir tuo išduoti bendros meilės dalyvį. Meilės santykiyje dieviškoji „*mysterium tremendum*“ virsta žmogiškąją „*mysterium univinitatis*“, padarydama aną santykį nesaugų nuo išdavikiško mano paties apsisprendimo.

Ir vis dėlto ši laisvės grėsmė anaipol nenaikina ir net nesilpnina žmogaus atsitiesimo Dievo Meilės akivaizdoje. Priešingai, galimybė atmesti Dievo atsidavimą ir nusigrįžti nuo savo grindėjo kaip tik ir atskleidžia žmogaus didybę, kurią jis pasiekia suėjęs meilės santykį su Dievu, nes kol Dievas yra suvokiamas bei pergyvenamas kaip galybė, tol žmogus yra prilenktas prie žemės ir negali nė galvoti apie šios galybės atmetimą. Galybei juk negalima tapti neištikimu, nes galybė neklausia ir nesisiūlo; galybė tik-tai verčia. Dievo Galybės akivaizdoje žmogus yra iš tikro „drebantis padaras“, nepajėgus tarti „ne“ jo atžvilgiu. Tik tada, kai žmogus suvokia Dievą kaip meilę, jis kartu suvokia ir save kaip didybę dėl savo dalyvavimo šioje meilėje; tik tada jis gali savo dalyvavimą teigti ar neigti — kiekvieną sykį betgi jau laisvai, galybės nebegrasomas ir nebegniuždomas. Nuosekliai tad žmogaus galimybė tapti Dievui neištikimam kaip tik ir yra neigiamoji jo atsitiesimo pusė: neištikimybė yra galima tik meilės santykyje. Užtat meilės santykis su Dievu kiekvienu atveju — teigiamu ir neigiamu — yra žmogaus išaukštinimas bei jo atitiesimas. Tai aukščiausia žmogaus savimonė, nes tai apsisprendimas galutinės tikrovės atžvilgiu.

Tačiau meilės santykis atitiesia žmogų ne tik ryšium su Dievu, bet ir ryšium su *pasauliu*, kuriame tenka žmogui buvoti. Būdamas Dievo atsidavimas arba įkūnyta jo meilė, aš pergyvenu save kaip norėtajį vienintelio bei vienkartinio Aš prasme. Tai reiškia: aš esu ne atsitiktinis pasaulio išsivystymo padaras, bet, vaizdingai kalbant, Dievo Kūrėjo suplanuotas bei įvykdytas jo paties noras. Atiduodamas man save patį ir tuo pagrįsdamas mano būvimą, Dievas trokšta, kad ašen būčiau, bet ne kaip bendros žmogiškosios prigimties ar rūšies individuali išraiška, o kaip nepavaduojamas ir neatstojamas Aš. *Kurdamas mane tiesiog, Dievas ir nori manęs tiesiog*, vadinasi, nori manęs kaip manęs, kaip šio visiškai konkretaus Aš: kaip Jono, Petro, Pauliaus... Nes ir meilės santykis tarp Dievo ir žmogaus kuriasi ne žmogiškosios rūšies, bet žmogiškojo asmens pagrindu: ne žmogiškoji rūšis, prigimtis, idėja myli Dievą, o *ašen* kaip šisai asmuo, kuris visados yra konkretus, dabartinis, vienkartinis, turįs vardą ir savos vienkartybės sąmonę. Būti tad meilės santykyje su Dievu reiškia būti ne atsitiktinybe, o tikslu, vadinasi, paties Dievo trokšta, siekta ir pasiekta būtybe. Kaip įvykdytas Dievo *tikslas* aš esu atitikmuo ne ko kito, o tik paties savęs.

Būdamas *Dievo* tikslas, tuo pačiu peržengiu visus kitus tikslus, kurių atžvilgiu galėčiau būti laikomas priemone, ir tampu tikslu pats sau. Tai išvaduoja mane iš priemonės ar funkcijos kategorijų: žmogiškasis asmuo buvoja pats sau, nebūdamas niekam kitam — nei gamtos vyksmui, nei visuomenės sąrangai, nei žmonijos pažangai. Meilės santykis su Dievu atitiesia žmogų iš po evoliucijos, kolektyvo ir ateities naštos. Užtat ir mano buvojimas pasaulyje yra ne manęs nusiviedimas į jo būtinybę, bet pasiuntimas į jo eigą: kaip Dievo norėtasis bei įvykdytasis aš esu tuo pačiu ir pašauktasis bei pasiūstasis. Pasaulis neužgoži manęs savo platybe, ir aš nedingstu jo įvairybėje, nes savo vienkartybe kaip tik iškylu viršum jo platybės ir įvairybės. Pasauly nėra nieko į mane panašaus (plg. *Pr 2, 20*).

Iš šios žmogaus vienkartybės kaip ikūnytos Dievo meilės plaukia dar viena išvada žmogaus vienybei, būtent *jo asmens nemirtingumas*. Būdamas tiesioginis manęs kaip Aš kūrėjas, įvykdęs savo meilę, manyje kaip esančiajame, Dievas tuo pačiu daro, kad aš ir buvočiau kaip nenykstamybė, jo meilės buvime laikoma bei nešama. Metafizika žmogaus nemirtingumo paprastai ieško jo sielos dvasingume: būdama vientisa būtybė (ens simplex), siela negalinti mirti, nes negalinti suirti į dalis, kadangi ji šių dalių iš viso neturinti. Neneigdama šios pažiūros, religijos filosofija betgi pastebi, kad tokia mirties bei nemirtingumo samprata neperžengia kosmologinės plotmės: mirtis šiai sampratai yra sudėtinės būtybės suirimas, o nemirtingumas — vientisos būtybės būseną. Tačiau čia yra išleidžiamas iš akių *ontologinis* tiek pačios mirties, tiek nemirtingumo atžvilgis, būtent buvimo laikymasis savame pagrinde. Ontologiškai žiūrint, mirties yra graso ma kiekviena pagrįstoji būtybė, nes kiekviena reikalauja pagrindimo savam buvimui ir kiekvienai šis pagrindimas gali būti atimtas; todėl kiekviena būtybė gali grįžti nebūtim Kosmologinė jos esmės sąranga — sudėtinė ar vientisa — čia neturi reikšmės. Vientisa būtybė pagrindimo yra taip lygiai reikalinga, kaip ir sudėtinė būtybė; todėl vientisai būtybei ontologinė mirtis taip lygiai graso, kaip ir sudėtinei. Šia prasme žmogaus siela neturi nieko pranašesnio negu, sakysime, medžiaga. Ontologinis nemirtingumas, vadinasi, nuolatinis buvojimas savame pagrinde, gali būti pateisintas tik pagrįstosios būtybės grindimo amžinumu. Jei šis grindimas nesiliauja, tuo pačiu nesiliauja ir būtybės buvimas — vis tiek kokia ši būtybė būtų

savo esmės sąranga, nes ne esmė neša buvimą, bet buvimas neša esmę. O būtybės buvimas pats turi būti nešamas. Todėl jis su būtybės esmės pobūdžiu ir neturi sąlyginio ryšio.

Ir štai žmogaus asmens grindimas kaip lik ir yra nesiliaujančios trukmės. Būdamas Dievo norėtas bei įvykdytas *tiesiog* kaip šis konkretus asmuo, žmogus kaip Dievo Tu ir pasilieka, būdamas ikūnytos Dievo meilės regimybė, nes atitraukti jo buvimo grindimą reikštų nustoti Dievui jį mylėjus, kas Dievo Meilės sampratoje yra negalimybė. Metafiziniame savo dienoraštyje (1914 m. vas. 7 d.) G. Marcelis yra gražiai pastebėjęs, kad „meilė krypta tik į tai, kas yra amžina; ji įtvirtina mylimąjį, iškeldama jį viršum pasaulio kaitų bei svyravimų“⁹⁷. Trumpai tariant, *meilė įamžina mylimąjį*. Be abejo, žmogaus atveju šis įamžinimas yra tik sąmonės troškimas, nes žmogus nepajėgia padaryti, kad jo Tu pasiliktų tikroviškai. Tačiau Dievo atveju mylimojo įamžinimas yra savaiminga išvada iš kuriamojo veiksmo, kuriuo Dievas ikūnija savo meilę, pats save atiduodamas žmogui kaip savajam Tu. Kurdamas manąjį Aš kaip savąjį Tu, Dievas kuria jį ne praeinamybei, kas reikštų ir praeinančią paties Dievo meilę, bet amžinybei kaip nekintamos savo meilės išraišką. Manasis Tu yra todėl amžinas, kad jis yra amžinos Dievo meilės laikomas buvime kaip jo paties dovanoje. Užtat ir ontologinio nemirtingumo pagrindas yra ne mano prigimties sąranga, bet mano santykis su Dievu kaip manuoju Tu. Būdamas nenutrūkstamas pats savyje, šis santykis padaro, kad ir mano asmens buvimas yra nenutrūkstamas. Net psichologiškai šį santykį ir atsakęs iš savo pusės, aš vis tiek pasilieku *būti*, nes Dievas man savo meilės ir tuo pačiu mano grindimo buvime niekad neat-sako. Todėl aš kaip asmuo lieku nemirtingas ir savo neištikimybės Dievui atveju, kadangi Dievas visados yra ištikimas: psichologinė mano neištikimybė negali sugriauti ontologinės Dievo ištikimybės. Ikūnijęs manyje save kaip meilę, Dievas amžinai lieka mano buvimo nešėjas, kaip jis amžinai lieka ir Dievas Meilė.

Šia prasme religijos filosofija pagilina ir net peržengia metafiziką, nes suvokia tiek mirtį, tiek nemirtingumą ne atsietai nuo Dievo ir todėl tik kosmologiškai, bet ryšium su Dievu Meile, žvelgdama į tai pagrįstojo buvimo požiūriu. Nemirtingumo sąmonė yra pats aukščiausias žmogaus atsitiesimo laipsnis.

Žmogaus atsitiesimą Dievo, pasaulio ir laiko atžvilgiu reikia suprasti ne grynai psichologiškai ar morališkai, o *ontologiškai* tiesiogine šio žodžio prasme, būtent: atsitiesimas yra pati žmogiškosios būtybės būseną. Žmogus buvo kaip atsitiesęs, vadinasi, laisvai apsisprendžias Dievo akivaizdoje, jaučiąsisi pasiūstas pasaulio akivaizdoje ir nemirtingas sava trukme. Apsisprendimas, pasiuntinybė ir nemirtingumas yra žmogiškosios būtybės buvimo būdai (modalitates), prabyla jo laisve ir vienkartybe. Tai būtinės arba ontologinės savybės pačia esme. Užtat ir meilės santykis, iš kurio šios savybės kyla ir kuriame jos laikosi, yra būtinio arba ontologinio pobūdžio. Dievo ir žmogaus meilėje susitinka ne du psichologiniai ar moraliniai nusištatymai — dieviškasis ir žmogiškasis,— bet *dvi būtys*, teikiamos viena kitai taip, jog viena (Dievas) virsta buvimo pagrindu kitai (žmogui). Nuosekliai tad būti meile yra Dievui ne kokia nors išvestinė jo savybė, bet pati dieviškoji būseną: Dievas buvoja atsiduodamas kitam arba mylėdamas. Tas pat pasakytina ir apie žmogų. Priimti meilę yra žmogui irgi atsitiesinybė, bet pati jo būseną: žmogus buvoja priimdamas kitą, todėl taip pat mylėdamas. Savęs kitam neatiduodąs Dievas būtų ne Dievas, ir savin kito nepriimaš žmogus būtų ne žmogus. Meilės santykis apreiškia tiek Dievo, tiek žmogaus atvirybę vienas kitam. Tai pačios būties atvirybė, niekad negalinti užsisklęsti Dievo atveju ir galinti užsisklęsti *tik grynai psichologiškai* žmogaus atveju, savo laisve atstumdamą dieviškąją meilę. Ontologiškai betgi nėra nei „uždaro Dievo“, nei „uždaro žmogaus“.

Augustino „cor inquietum“ yra vaizdinga šios abipusės atvirybės išraiška. Kurdamas žmogų sau („fecisti nos ad Te“), Dievas atskleidžia savą atvirybę: jis trokšta priimti žmogų į save. Tai ataidi žmogaus būtybėje nerimu

Dievop („et inquietum est cor nostrum“), išreiškiančiu žmogaus atvirybę. Be Dievo atvirybės nebūtų jokio grindžiamojo arba kuriamojo veiksmo; be žmogaus atvirybės nebūtų jokio santykio arba religijos. Religija kyla tik tada, kai šios dvi atvirybės — kuriančioji ir sukurtoji — susiduria viena su kita kaip paskatinančioji ir pasitikinčioji: „Tu excitas, ut laudare Te delectet — Tu paskatini, kad Tavęs garbinimas džiugintų“ (Conf. I, 1). Religija kaip tik ir laikosi šia dieviškąja paskata („tu excitas“) ir šiuo žmogiškuoju džiaugsmu („delectet“). Tai yra meilės santykio esminės žymės, padarančios paskatą ir

džiaugsmą šio santykio regimybėmis, susiklostančiomis istorijoje liturginėmis lytimis. Liturgija esmėje ir yra ne kas kita, kaip dieviškosios paskatos ir žmogiškojo džiaugsmo ikūnijimas bendruomeniniu pavidalu. Šia prasme krikščioniškoji religija irgi pasiekia tikrosios religijos rangą, nes savo liturgijoje ji švenčia ne ką kita, kaip tik pilnutinį Dievo atsidavimą žmogui — Kristaus kryžiaus auką kaip didžiausios meilės išraišką — ir kartu žmogaus džiaugsmą, kad šiuo atsidavimu jis yra pakeltas į Dievo draugo plotmę (plg. *Jn 15, 13–15*).

e. *Dievo apsišaukimas žmogui*

Dievo atvirybėje žmogui glūdi ir jo apsišaukimo galimybė bei būtinybė. Jau pradžioje (plg. *Įv.*) esame minėję, kad apreiškimo sąvoka yra tokios pat apimties kaip ir Dievo sąvoka, vadinasi, kad visos, religijos tikinčios, esą Dievas byloja žmogui. Be abejo, šis tikėjimas negali turėti tikrovinio atitiktens ten, kur Dievas yra suvokiamas kaip neasmeninė tikrovė: kaip visata, kaip vertybė, kaip prasmė ar kaip kuri kita bendrinė kategorija, nes neasmeninė tikrovė apsišaukti negali. Būdamą valdoma būtinybės, ji yra nebyli iš esmės ir todėl galima tik iširti, o ne išgirsti.

Visai kitaip yra tuo atveju, kai Dievas yra suvokiamas kaip asmuo. Šiuo atveju apreiškimo galimybė darosi įmanoma ir net įtikima, kadangi asmuo savimi pačiu yra *kalbus*, vadinasi, tariąs pats save. Apreiškimas kaip religinė sąvoka reiškia anaipol ne žmogaus supažindinimą su kuria nors jam dar nepažįstama pasaulio sritimi. Nežinomybės apreiškimas būtų ne kas kita, kaip žmogaus pastangų užuobėga, neatskleidžianti esmėje nieko, ko ir pats žmogus negalėtų susirasti. „Apreikšti“, sakysime, naujo žemyno buvimą už Atlanto ar žemės sukimaši aplinkui saulę reikštų tik, kad Dievas čia stoja Kolumbo ar Koperniko vietoje. Apreiškimo objektas todėl yra ne nežinomybė, bet nesuvokiamybė arba paslaptis. Kadangi tačiau, kaip sakėme (plg. *I, 4d*), tiktai Dievas yra paslaptis, todėl apreiškimas tikraja prasme ir yra paties Dievo atsišaukimas žmogui. Apsišaukdamas Dievas patį save, mums jau ontologiškai atiduotą kūrimo veiksmu, perkelia dabar į antropologinę mūsų būvio plotmę. Būdamą santykis, religija yra ne tik Dievo veiksmas, bet ir žmogaus atoveiksmis. Tačiau kad žmogus galėtų atveikti į Dievo

atsidavimą, jis turi jį koku nors būdu patirti, vadinasi, būti Dievo vienaip ar kitaip prakalbinamas. Apreiškimas kaip tik ir yra toksai žmogaus prakalbinimas. Religijos filosofija negali apspręsti šio prakalbinimo būdų, tačiau ji gali prasiskverbti ligi jo *galimybės*, suvokdama, kad Dievo prabilimas į žmogų yra prigimtini pirmsnis negu žmogaus atoveika. Mes kreipiamės į Dievą tada, kai jis pats jau yra į mus kreipęsis. Kaip ontologiškai Dievas yra mūsų buvimo pradmuo, taip ir antropologiškai jis yra kiekvieno religinio mūsų veiksmo pradininkas. Juk jeigu Dievas yra mano Tu, tai jis savaime perkelia save į mane taip, kad aš jį patiriu savo būvio matmenyje, nes tik tokiu atveju aš galiu jo atžvilgiu apsispręsti ir šį apsisprendimą įkūnyti religinėmis lytimis. Apreiškimas tad esmiškai priklauso asmens plotmei, ir jeigu Dievas yra asmuo, tai ir apreiškimas yra vienas iš jo santykiavimo su žmogumi būdų. Štai kodėl Dievo kaip asmens samprata yra neatskiriama nuo apreiškimo kaip savęs atskleidimo sampratos. Dieviškojo apreiškimo galimybė yra loginė išvada iš dieviškojo asmeniškumo.

Tačiau apreiškimas kaip dieviškojo Tu prabilimas į žmogų yra ne tik galimas, bet ir *būtin*as. M. Scheleris, kalbėdamas apie asmeninio Dievo idėją, pastebi, kad „asmuo gali tylėti“, vadinasi, kad jis „pažinimą to, ką mąsto, sprendžia ar ko nori, gali padaryti priklausomą nuo savo laisvo veiksmo bei nuožiūros“: savoje tyloje asmuo gali pasislėpti; užtat „asmuo gali būti pažintas tik tada, kai leidžiasi pažįstamas, atskleidamas patį save“⁹⁸. Tai, pasak Schelerio, priklauso pačiai „asmens esmei“ (t. p.), ir tai tinką ne tik žmogiškajam, bet ir dieviškajam asmeniui: ir Dievas kaip asmuo „galėtų nutylėti ir paslėpti ne tik savo dvasios turinį, bet net ir patį savo buvimą“ (p. 332). Kaip savo metu Descartes būgštavo Dievo apgaviko (Deus deceptor), kuris galėtų uždaryti mus mūsų įvaizdžių pasaulyje, neleidamas mums patirti tikrovės, taip Scheleris prileidžia galimybę tokio pasaulio, kurį Dievas, tiesa, valdytų, kuris tačiau Dievo visiškai nepažintų — ne dėl kokio nors savo paties trūkumo ar savos kaltės, o tik todėl, „kad Dievui patiktų nesileisti būti pažįstamam“ (t. p.). Be abejo, ši Schelerio prielaida yra tik išmonė, kadangi ji yra nesuderinama su Dievu Meile: tokiu atveju Schelerio Dievas slapukas prilygtų Descartes'o Dievui apgavikui ir sunaikintų patį save. *Nekalbus Dievas būtų ne asmuo ir tuo pačiu ne Dievas*. Vis dėlto ši,

nors ir tiktai išmoninė prielaida rodo, kad Dievo kaip asmens pažinimas priklauso nuo jo paties laisvės leisti būti pažįstamam, vadinasi, netylėti ir nesislėpti. Dievo prabilimas į mus yra būtinas, kad galėtume suvokti, kas jis yra ir kaip jis yra, ir kad tuo būdu galėtume apsispręsti, ar perkelti ontologinį su juo santykį į antropologinę plotmę. Kitaip tariant, mūsų religingumui arba antropologinei religijos pusei Dievo apsišaukimas yra būtina sąlyga.

Apsireišimo būtinybė remiasi ne tik Dievu kaip asmeniu, kuris gali būti kito pažintas tik pats save atskleidamas, bet ir Dievu kaip paslaptimi, kuri yra nesuvokiama ir todėl gali būti įimta į mūsų žinijos sritį tik apreiškimo būdu. Aukščiau (plg. I, 4d) esame pasisakę prieš paslaptį kaip kelią į Dievą, nes tokį kelią laikome logiškai ydingu ratilu, kadangi šalia Dievo nėra jokios paslapties. Kas tad pradeda paslaptimi, tuo pačiu pradeda Dievu. O Dievu pradėti ieškant Dievo yra loginė klaida, nes Dievas čia yra kelias į Dievą, vadinasi, pradžia to, kas turi būti tik pabaiga. Paneigdami šias logiškai klaidingas pastangas, pabrėžiame betgi, kad Dievas yra paslaptis — jau tik todėl, kad jis kaip būtis buvo kitoje plotmėje negu žmogus kaip būtybė. Būtis kaip būtybės pagrindas niekad neišsiviečia būtybe kaip pagrįstą ir todėl negali būti šiosios suvokta. Žmogus kaip būtybė gali pažinti, kad jis yra pagrįstas savo buvime ir kad todėl buvo ir jo grindėjas arba Dievas. Užtat Dievo buvimas nėra paslaptis, nes kitaip ir mūsų buvimo pagrįstumas būtų paslaptis arba nesuvokiama, ir mes manytumės laiką patys savimi. Iš kitos tačiau pusės, mes negalime suvokti paties mūsų buvimo pagrindo, kaip jis yra savyje, nes tai reikėtų pakilti į pagrindo plotmę, kas pagrįstajai būtybei niekad nėra įmanoma. Pagrindo plotmė pagrįstajam buvimui yra tikra nesuvokiama, vadinasi, paslaptis tiesiogine šio žodžio prasme. Nuosekliai tad ji ir gali būti atskleista tik paties pagrindo prabilimu. Aprišimas užtat ir yra Dievo kaip paslapties atsiskleidimas. Paslaptis ir aprišimas taip santykiauja vienas su kitu, kaip turinys ir forma: aprišimas neša paslaptį, kurios akivaizdoje apsisprendžiame — priimti ją kaip tiesą ar nepriimti, kadangi paslaptis mūsų proto neverčia. Būdamas nesuvokiama savyje, ji stovi priešais mūsų pažinimo galią kaip laisvas kvietimas — teikti jai tiesos pobūdį ar

neteikti. Paslapties kaip tiesos priėmimas įvyksta *tikėjimu*, kurio esmę bei reikšmę religijai nagrinėsime vėliau.

Prabildamas į žmogų, Dievas savaime įsijungia į antropologinę plotmę ir virsta šiosios dalyviu. Aukščiau teigėme, kad Dievo kaip manojų Tu atveju manasis būvis tampa Dievo buvojimo erdve arba jo gyvenvieta (plg. I, 6b): aš atsiskleidžiu Dievui, kad jį priimčiau, ir Dievas nužengia į mane, kad manyje gyventų. Tai įvyksta dviem veiksmis: ontologiškai kūrimu ir antropologiškai apsi-reiškimu. Apreiškimas šia prasme yra Dievo buvojimas žmogiškojoje plotmėje ir žmogiškuoju būdu, nes apsi-reikšti Dievas gali tik žmogiškai. Šį Dievo „susižmogini-mą“ krikščioniškoji religija vadina *kenoze*; ją svarstysime plačiau bei išsamiau kitame skyriuje, kalbėdami apie Dievą Kūrėją. Šitoje vietoje ją paminime tik kaip apsi-reiškimo būdą. Apreiškime Dievas atskleidžia, tiesa, patį save, tačiau jis tai daro žmogui, todėl atsiskleidžia taip, kad žmogus galėtų šį atsiskleidimą suvokti bei priimti. O tai jis gali tik tuo atveju, jei dieviškasis atsiskleidimas įvyksta žmogiškuoju būdu. Apreiškime ne žmogus pakyla į Dievo plotmę, bet Dievas nusileidžia į žmogaus plotmę, prisiimdamas žmogiškąją išraiškos lytį. Tai vienintelė galimybė Dievui tapti mūsų būvio dalyviu. Dievas buvoja maname būvyje taip, kaip jame buvo ir aš pats. Ir tik todėl jis yra mano bendrininkas, kad apsireiškdamas jis manąją plotmę padaro savąja.

Antropologinė plotmė yra betgi ir *istorinė* žmogiško-sios būklės plotmė, vykstanti laike bei erdvėje. Todėl ir apreiškimas, būdamas Dievo nužengimas į antropologinę plotmę, tuo pačiu virsta ir Dievo nužengimu į istoriją. Tarp apreiškimo ir istorijos esama gilaus vidinio ryšio: tik asmeninis Dievas gali apsireikšti ir tik apsireiškiantis Dievas gali tapti istorinis. Kitaip sakant, istorija yra asmeninio Dievo kalbos bei veiklos erdvė. Kas tad neigia, kaip K. Jaspersas", galimybę Dievui turėti istoriją, tas tuo pačiu neigia ir Dievą kaip asmenį, vadinasi, Dievą, kuris byloja žmogui ir tuo įsijungia į jo buvį. Negalėti turėti istorijos giliausia prasme reiškia negalėti būti asmeniu. Ir atvirksčiai, kas teigia asmeninį Dievą, tas savaime teigia ir apsireiškiantįjį, o tuo pačiu ir istorinį Dievą. Štai kodėl Krikščionybė yra ne tik asmeninio, bet ir istorinio Dievo religija, kadangi jos sampratoje glūdi Dievas Meilė, vadinasi, manuoju Tu tapęs Dievas, kuris atiduoda žmogui save ne tik jį sukurdamas, bet ir į jį pra-

bildamas įsikūnijusiu, vadinasi, istorijon įėjusiu Žodžiu. Asmuo — apsi-reiškimas — istorija yra neatskiriamos ir viena kitą sąlygojančios sąvokos. Asmuo yra nemaštomas be savęs atskleidimo, vadinasi, be apsi-reiškimo, o apsi-reiškimas yra nemaštomas be žmogiškosios plotmės, vadinasi, be istorijos. Jeigu tad religija būtinai reikalauja asmeninio Dievo, kad būtų tikra, tai tuo pačiu ji reikalauja ir apsi-reiškiančiojo arba istorijon įėjusiojo Dievo. Čia ir vėl patiriame, kaip labai krikščioniškoji religija patenkiną religijos filosofijos išvadas, nes Krikščionybė yra tikėjimas ne kokią bendrinę tiesą ar kategoriją, o visiškai vienkartinį istorinį įvykį, turintį savą subjektą (Kristų), savą erdvę (Palestiną) ir savą laiką (imperatoriaus Augusto amžių). Todėl ir šiuo atžvilgiu Krikščionybė pasirodo esanti tikroji religija todėl, kad ji išskleidžia savą asmeninio Dievo sampratą ligi pilnatvės, būtent ligi Dievo įsijungimo istorijon ne tik žodiniu prabilimu, bet ir pačiu bylojančiuoju Asmeniu. Krikščioniškasis Dievas yra istorinis ne tik tuo, kad istorijoje *kalba*, bet ir tuo, kad istorijoje būna—, „*kaip visi žmonės*“ (Fil 2, 7).

f. Meilės santykio virtimas bendruomene

Religijos Dievas kaip manasis Tu būtų individualistinis ir net subjektyvistinis „sielos kamarėlės“ Dievas, jei tiek dieviškasis, tiek žmogiškasis asmenys, suėję į Tu—Tu santykį, liktų uždari ar apsirėžtų tik patys savimi, vadinasi, jei šis santykis vestų asmenį ne į kitą, bet gražintų jį į jį patį ir užsklęstų jį jo vienkartybėje. Tačiau yra kaip tik priešingai. Kol vienas asmuo buvoja ryšium su kitu asmeniu tik kaip kitas Aš, tol jis iš tikro lieka užsisklendęs, nes žvilgis į kitą kaip objektą savaime atskiria vieną Aš nuo kito Aš, o iš šio žvilgio kylas jausmas, esą kitas Aš yra manojų būvio grobikas, šį atsiskyrimą tik dar labiau stiprina: kitas Aš buvoja tarsi Leibnizo monada, „neturinti langų“. Tačiau kai tik asmuo virsta kitam Tu, jis savaime atsiveria, nes tapti Tu juk ir reiškia, kaip sakyta, atiduoti kitam „save ir kitą priimti į save. Tai atsiskyrimo ar užsisklendimo priešingybė ir visiškas jo pergalėjimas, einąs ligi pačių būvių suliejimo į vienį. Todėl asmuo kaip Tu niekad nėra uždaras. Atvirumas glūdi pačioje Tu sąvokoje.

Šis Tu—Tu santykis neapsirėžia betgi tik vienu asmeniu tiek žmogaus, tiek Dievo atvejais. Žmogaus atveju

savęs atidavimas kitam liečia kiekvieną, kuri sutinku manojėje buvimo erdvėje, net jeigu jis, pasak krikščioniškosios religijos, būtų ir mano priešas, tai yra kitas Aš aukščiausiam laipsnyje. Daugelio religijų skelbiama artimo meilė esmiškai yra visuotinė: ji — bent iš principo — apima kiekvieną žmogų. Kitaip tariant, santykis Tu—Tu niekad nėra vienatinis, nukreiptas tik į vieną asmenį. Jis savaime kuria bendruomenę, nes Tu—Tu yra sąjunga, o ne vientulystė. Tas pat yra ir Dievo atveju. Atiduodamas save žmogui ir tuo jį kurdamas, Dievas irgi neapsiriboja tik vienu asmeniu, bet išplečia šį atsidavimą į kiekvieną: neaprėžto žmonių skaičiaus galimybė kaip tik ir yra begalinės dieviškojo atsidavimo apimties išraiška. Dievo atsidavimas yra taip pat bendruomeninės prigimties. Jis irgi kuria bendruomenę, tiek ankštai susijusią tarp savęs, jog tik priešingas apsisprendimas savo Kūrėjo atžvilgiu gali perskelti ją į dvi bendruomenes, kurios tokiu atveju elgiasi viena kitos atžvilgiu kaip du Aš, neigdamos viena kitą. Tai pagrindas religinių persekiojimų istorijoje ir visos tos nepakantos, kur viena Dievo samprata priešinasi kitai, naikindama ir jos atstovus. Tačiau net ir šiuo neigiamu atveju aiškiai matyti, kad meilės santykis anaipol nesudaro uždaro rato tarp dviejų, bet šį uždarumą pralaužia, kadangi meilė, kaip aukščiausias gėris, tuo pačiu yra ir labiausiai sklidi: „bonum est diffusivum sui”.

Tai minime todėl, kad nesusidarytų išpūdzio, esą Dievas kaip manasis Tu skurdinąs bendruomeninę religijos pusę, telkdamas mane tik aplinkui manąjį Tu, gyvenantį maname būvyje — pagal žinomą Augustino pokalbį su savimi pačiu: „Deum et animam scire eupio. Nihilne plus? Nihil omnino — Aš trokštu pažinti Dievą ir sielą, Ar nieko daugiau? Visiškai nieko” (Soliloquia I, 2). Juk jei Tu—Tu santykis tarp Dievo ir žmogaus reiškia abipusį atsidavimą arba meilę, tai šis atsidavimas sklinda irgi abipusiškai, apimdamas visus žmones. Kitaip sakant, religija kaip bendruomeninė apraiška yra ne kas kita, kaip Tu—Tu santykio proveržis į visuomeninę plotmę, nes Dievas kaip manasis Tu yra sykiu ir manojės artimo Tu; ir šis dieviškasis Tu jungia mane su artimu į garbinimo bendruomenę. Dievas kaip bendrasis dviejų, trijų, dešimties, šimto, tūkstančio, milijono... Tu riša mane su artimu taip ankštai, jog padaro mus vienos širdies broliais (plg. *Apd 4, 32*). Kas tad manytų, esą Dievo kaip manojės Tu samprata reiškianti atsiskyrimą ar užsidarymą savyje,

sujauktų Tu matmenį su kito Aš matmenimi: kitas Aš iš tikro buvoja tik savyje. Tuo tarpu Tu, savo esme būdamas atsiskleidimas ir meilė, niekad negali reikšti uždarumo, neatkrisdamas į kito Aš plotmę ir nesuardydamas meilės santykio. Spinduliuodamas į kitą savęs atidavimu, Tu kaip tik ir padaro, kad religija virsta bendruomene. Bendruomeninė religijos pusė, tokia ryški kiekvienoje religijoje. Dievo kaip manojo Tu ne tik neneigia, bet ji šiuoju Tu kaip tik laikosi ir yra jo regimybė laike bei erdvėje.

Ir vis dėlto reikia pabrėžti, kad pati religijos *esmė* glūdi ne bendruomeninėje jos regimybėje, o dviejų asmenų — dieviškojo ir žmogiškojo — *susitikime*. Tai reiškia: religija yra galima ir be bendruomeninio jos pavidalo, bet ji yra negalima be Dievo ir žmogaus kaip Tu—Tu susitikimo. Kas šio, susitikimo netenka, tas netenka ir religijos, net jeigu bendruomeninį jos pavidalą ir pasilaukytų. Ir priešingai, kas bendruomeninio religijos pavidalo netenka, tas anaip tol dar nepraranda pačios religijos.

Pirmasis atvejis išeina ryškiai aiškiai ten, kur religija esti sutapatinama su „gražaus elgesio“ taisyklėmis, reikalavimais laiko dvasios, vietos papročių, luomo tradicijų, asmens padėties... Šiuo atveju žmogus vykdo bendruomeninę religijos pusę ta pačia prasme, kokia jis vykdo ir įvairius kitus šeiminio, luominio, visuomeninio gyvenimo reikalus, nesijausdamas esąs Dievo Tu ir nepergyvendamas Dievo kaip savojo Tu. Tokių atvejų krikščioniškoji religija apibūdina žodžiais: „Tave vadina gyvu, o tu esi lavonas“ (*Apr 3, 1*), nes kaip lavonas yra tik asmens išvaizda, o nebe pats asmuo, taip ir bendruomeninė religijos pusė, netekusi Dievo kaip manojo Tu, yra tik religijos kaukė, bet ne pati religija santykio su Dievu prasme. Nes santykis su Dievu čia yra virtęs „viešąja nuomone“, kuri bendruomeninį religininką vadina gyvu, o iš tikro jis yra lavonas, kadangi jame yra miręs Dievas kaip jo Tu. Šis atvejis yra visiems gerai žinomas, nuolatos sutinkamas ir visų religijų peikiamas, nors ir per mažą apmąstomas. Tačiau jis kaip tik patvirtina teiginį, kad religijos esmė glūdi ne bendruomeniniame religijos pavidale. Bendruomeninis religijos pavidalas yra savaiminga Tu—Tu santykio išplauka; likusi tačiau viena, ši išplauka nepajėgia nešti religijos esmės, kaip net ir išbalzamuotas bei išpuoštas lavonas nepajėgia reikšti žmogiškosios asmenybės.

Antrasis atvejis, kai dingstant bendruomeniniam religijos pavidalui religija ne tik kad nedingsta, bet pasiekia aukščiausią įtampą, yra *mirtis*, atsiskleidžianti kaip griežčiausia kiekvieno „gražaus elgesio“ priešingybė. Mirtis religine prasme yra būdinga visų pirma tuo, kad žmogaus santykį su Dievu ji padaro buvimo *vidurkiu*. Gyvenime šis santykis ne kartą buvoja buvimo pakraštyje, o mirtyje jis pasistūmi į buvimo vidurkį tiek, jog iš čia pašalina visa kita: mirties valandą žmogus lieka vienut vienas su Dievu. Visa, kas anksčiau yra buvę bendruomeniška, šią valandą nustoja ne tik reikšmės, bet ir tikrovės; mirtis juk ir yra ne kas kita, kaip žmogaus apiplėšimas, netenkant visko, ką jis *turėjo*, o liekant tik tuo, kas jis *yra*, būtent Dievo pagrįstuoju buvimu. Todėl mirties valandą žmogus ir atsiduria Dievo akivaizdoje kaip grynas Aš prieš gryną Tu, tarp kurių — kaip ir kūrimo akimirką — nėra jokio tarpininko, jokio trečiojo. Kaip kūrimo akimirką žmogiškasis Aš būna vienu vienas su dieviškuoju Aš, taip ir mirties akimirką jis lieka vėl vienu vienas su Dievu kaip savo grindėju. Skirtumas tarp šių dviejų akimirkų yra tik tas, kad kūrimo akimirka yra Dievo *šūksnis*, o mirties akimirka yra žmogaus *atoliepis* — teigiamas ar neigiamas atsakas į aną šūksnį. Tačiau šis atsakas kaip paskutinis bei galutinis apsisprendimas visa savo galia yra galimas tik tuo atveju, jei žmogus kaip grynas Aš visiškai savo laisve stovi prieš Dievą kaip gryną Tu visiškai šiojo atsidavimu, vadinasi, kai nėra įtaigaujamas jokių anksčiau jo gyvenime buvusiųjų apraiškų. Kūrimo akimirką žmogus Dievo atsidavimu kyla kaip grynas jis pats. Mirties akimirką jis vėl grįžta į šį gryną save patį, kad jį kaip įkūnytą Dievo meilę priimtų ar atmetų. Apsispręsti mirties akimirką žmogui reiškia arba teigti save kaip kitą Aš Dievo atžvilgiu ir tuo būdu save Dievui užsklęsti, arba teigti save kaip Dievo Tu ir tuo būdu save Dievui atverti. Pirmuoju atveju žmogus lieka šalia Dievo, antruoju atveju jis įima Dievą į save. Anas pirmąs ontologinis santykis, Dievo pagrįstas žmogaus sukūrimu, mirties akimirką yra žmogaus arba galutinai priimamas, arba galutinai atmetamas. Mirtis įtempia šį santykį ligi tokio laipsnio, jog jis virsta tolimesne, tai yra pomirtine žmogaus asmens *būsena*: po mirties žmogus buvoja taip, kaip jis laikosi mirties akimirką savo dieviškojo Tu atžvilgiu.

Šia tad prasme ir kalbame apie bendruomeninių religijos pavidalų dingimą mirties metą. Tuo anaip tol nėra neigiama jų reikšmė gyvenime. Būdami Dievo ir žmogaus santykio išraiška, jie perkelia šį santykį į visuomeninę plotmę, padarydami dieviškąjį Tu žmonių jungtimi ir praturtindami žmogiškąjį Tu artimo apgyvendinimu savyje. Tačiau mirties valandą visa ši religijos regimybė nustoja buvusi. Patsai gi santykis su Dievu kaip manuoju Tu ne tik pasilieka, bet auga ligi nepaprastos įtampos, tapdamas vienokia ar kitokia amžina žmogaus būseną. Mirtis užtat ir yra pats ryškiausias atvejis, kuris rodo, kad religijos esmė glūdi ne bendruomeniniame jos pavidale, o žmogaus ir Dievo kaip Tu—Tu susitikime. Mirtyje šis susitikimas pasidaro gryniausias, todėl ir religijos esmė čia suspindi ryškiausiai. Štai kodėl tiek religiją apmąstant, tiek ją vykdančiam, reikia turėti šį susitikimą galvoje, kad kasdieninė religijos regimybė nebūtų palaikyta ontologine jos esme. Religijos filosofijai juk yra svarbu ne praeinančios religijos apraiškos, o amžina jos esmė, pasiliekanti net ir peržengus mirties slenkstį. O tokia esmė kaip tik ir yra Dievo ir žmogaus kaip Tu ir Tu santykis, mirties anaip tol ne sunaikinamas, o pakeliamas į aukščiausią laipsnį, pateikiant jį žmogaus laisvės sprendimui. Šiame gi sprendime atsiskleidžia žmogiškojo asmens vertė bei didybė visa savo galia: nuo žmogaus apsisprendimo priklauso amžina jo būseną, jo paties ištarta ir šiuo ištarimu susikurta. Mirtis šiuo atžvilgiu yra įtampiausias kūrybinis žmogaus veiksmas, apreiškias jo laisvę kaip didžiausią kūrybinę galią, sukuriančią jam jo paties buvimo būdą anapus laiko. Kūrimo akimirka žmogus gauna iš Dievo *buvimą*. Mirties akimirka jis pats susikuria šio buvimo *būda*. Štai kodėl Dievo kaip manojų Tu samprata yra mirties patvirtinama visu plotu bei gyliu, pagrįsdama galutinai šios sampratos tiesą.

Antras skyrius

RELIGIJOS DIEVAS KAIP KŪRĖJAS

Tarp daugybės Dievo sampratų, susiklosčiusių religijos ir filosofijos istorijoje, radome tik vieną vienintelę, kuri atitinka žmogiškojo asmens kilnybę bei vertę ir todėl gali būti pateisinta proto šviesoje, būtent: *Dievas yra manasis Tu*, kuris, atiduodamas man savo būti, grindžia mano buvimą ir tuo būdu tampa manęs kaip Aš-būtybės kūrėju. Šią sampratą pripažinome tikrojo Dievo, o tuo pačiu ir tikrosios religijos samprata, kadangi Dievą kaip manęs kūrėją aš galiu garbinti nepažėmindamas pats savęs, vadinasi, nenusilenkdamas prieš stabę.

Šia betgi samprata mes laimime religijai dar tik formalų pagrindą. Tai reiškia: tikram santykiui su Dievu yra būtina suvokti bei pergyventi jį kaip manęs paties kūrėją; tačiau pats šis suvokimas bei pergyvenimas neteikia dar turinio; jis nenusako, ką mūsų buvimo grindimas reiškia tiek pačiam Dievui, tiek mums kaip pagrįstiesiems. Tuo tarpu norėdami iš tikro atskleisti religiją kaip gelmės matmenį, turime išsiaiškinti kaip tik *ši* klausimą, nes tik jo sklaida gali nušviesti ontologinį mūsų santykio su Dievu pobūdį, peržengdama tiek psichologinę, tiek sociologinę religijos plotmę. Užtat dabar ir imsimės apmąstyti religijos Dievą, kiek jis yra mūsų Aš-būtybės kūrėjas, apsvarstydami sykiu ir svarbiausias išvadas, savaimingai plaukiančias iš kuriamojo veiksmo. Aukščiau minėta skirtybė tarp būties ir būtybės čia iškilis visu svarumu: sava galimybe ir sava tikrinybe.

Tačiau ar Dievo Kūrėjo idėja iš viso yra *filosofinė*? Kas bus tolimesnieji mūsų svarstymai: kūrimo filosofija ar kūrimo teologija? Tai nėra nereikalingas klausimas, nes Krikščionybė kaip vakarietiškojo mąstymo akiratis yra kūrimo idėją tiek įtvirtinusi savo moksle bei skelbime,

jog šiandien tik labai nenoromis imamasi ją apmąstyti, užuot grynai ją tikėjus. Mūsų meto žmogus, atrodo, dar sutiktų šią idėją laikyti tikėjimo objektu, bet jis kratosi ja kaip filosofavimo objektu. Būtybės pradžios klausimas yra keliamas arba tik probėgomis, dažniausiai kosmologine prasme, arba, jį keliant, jaučiama atgrasa aiškinti pradžią kūrimo prasme. Iš kitos pusės, gamtamokslinė evoliucijos teorija, ypač P. Teilhard'o de Chardino įtairgaujama, yra kūrimo idėją stipriai aptemdžiusi ir suprasčiusi: užuot reiškusi būtybės grindimą jos buvime, ji čia reiškia tik tampančios būtybės būseną jos išsiskleidime; šios rūšies mąstyme kūrimas esąs išsivystymo būdas.

Iš dviejų tad pusių kūrimo idėja šiandien yra filosofijos atžvilgiu nepalankiai dorojama: tikėjimas ją pervertina kaip teologine, mokslas nuvertina ją kaip kosmologinę. Pirmu atveju ji atrodo esanti filosofijai neprieinama, antru — nieko nereiškianti. Užtat pats pirmasis mūsų uždavinys ir bus atskleisti kurinio idėjos tikrąjį pobūdį ir tuo įrikiuoti ją į mūsų pažinimo sąrangą.

1. KŪRIMO IDĖJOS POBODIS

Kas yra kūrimo idėja pati savyje? Ne kas kita, kaip vienas iš filosofinių atsakymų į religijų įsitikinimą, kad pasaulis yra atsiradęs veikiant Dievui. Nėra religijos, kuriai pasaulis būtų „lygiaamžis“ su Dievu ar kilęs nepriklausomai nuo jo. Pasaulis ir Dievas visados esti religijų siejami *kilmės* ryšiu: „Pasaulio pradininko idėja,— pastebi E. Brunneris,— išnyra visur“*. Be abejo, klausimas, kokio pobūdžio yra šis pradininkas pasaulio atsiradimo atžvilgiu — gimdytojas, žiedėjas, kūrėjas,— yra įvairių religijų atsakomas įvairiai. F. Heileris yra sutelkęs šiuos atsakymus į tris pagrindines rūšis: 1) „gimimas iš dievybės“, 2) „esamos pradinės medžiagos apdirbimas“ ir 3) „kūrimas iš nebūties“². Nėra abejonės, kad šie atsakymai reiškia kartu ir vis kitokį pasaulio kildintojo santykį su savo kildiniu. Kiekvienu betgi atveju pasaulis yra *kilęs*. Aristotelio pažiūros, esą pasaulis yra amžinas ne tik pirmykšte medžiaga, bet ir regima sąranga, kurioje vyksta judėjimas ratu kaip amžinybės išraiška,— šitokios pažiūros, rodos, nė viena religija nepažįsta.

Mūsų betgi reikalui yra būdingiausia, kad kiekvienas minėtas atsakymas turi savą atitikmenį ir filosofijos isto-

rijoje. Kitaip tariant, pasaulio kilmės klausimas yra buvęs žmogaus ir filosofškai apmąstytas, o ne tik religiška tikėtas, nes tai esmėje klausimas, koku būdu atsiranda naujas dalykas. Nūn sava patirtimi žmogus susiduria tik su dviem veiksmis, kurie vieninteliai mūsų tikrovėje kildina šį tą nauja, būtent: gamtinis gimdymas ir kultūrinis veikimas. Iš pirmojo kyla nauji gamtos padarai, iš antrojo — nauji žmogaus kuriniai. Šie veiksmi skiriasi tiek savo prielaidomis, tiek savo vykdymu. Gimdymas atsiremia į gimdantįjį ir yra šiojo pratęsimas, todėl reikalauja tik vieno prado, kad galėtų būti įvykdytas. Tuo tarpu kultūrinis veikimas atsiremia ir į veikėją, ir į medžiagą, kuri esti veikėjo apipavidalinama; todėl, kad būtų įvykdytas, jis reikalauja jau dviejų pradų. Jeigu tad šią patirtį paversime mąstomuoju *modeliu* pasaulio kilmei aiškinti, savaime gausime dvijulę: arba pasaulis gema iš dievybės (monizmas), arba yra šiosios nužiedžiamas iš kokios nors medžiagos (dualizmas). Aplink šią dvijulę tad ir sukasi tiek mitiniai, tiek filosofiniai pasaulio kilmės aiškinimai žmonijos istorijoje.

Trečiasis aiškinimas, būtent pasaulio sukūrimas iš nebūties, jau yra anos dvijulės peržengimas, klausiant pačios pradžios, kadangi nei gimdymas, nei kultūrinis veikimas į pradžią kaip tokią neveda: tiek gamtinis gimdymas, tiek kultūrinis kūrinys yra kilę iš ko nors, o ne iš niekio, vadinasi, *absolutinės pradžios* neturi. Ir tik ši „iš ko nors“ paneigis, darosi galima kūrimo iš nebūties idėja. Betgi šio „iš ko nors“ paneigimas jau nebeturi patirtinio pagrindo, kadangi mes niekad ir niekur neregime, kad kas nors kultū iš niekio. Nuosekliai tad kūrimo iš nebūties idėja ir yra patirties peržengimas. Kodėl šis peržengimas yra reikalingas ir kuo jis logiškai pateisinamas, paaiškės tik pasvarščius pirmąsias dvi pasaulio kilmės teorijas.

a. *Pasaulis kaip Dievo išta*

Pasaulio gimimas iš dievybės yra ne kas kita, kaip gyvybės dauginimosi perkėla į transcendentinę sritį. Kaip pasaulyje visa atsiranda gimimo keliu, taip ir pats pasaulis esąs kilęs dievišku gimdomuoju veiksmu: dvi dievybės susijungusios, ir šio susijungimo vaisius buvęs pasaulis (japonų mitas); viena dievybė susijungusi pati su savimi ir pagimdžiusi pasaulį (indų mitas); dievybės kūnas iš-

siskleidęs įvairiais pasaulio būtybių pavidalais (Rama-jana)³. Filosofinis pasaulio kilmės kaip dieviškojo gim-dymo atitikmuo yra vad. *emanacijos teorija*, kurios auto-rius yra Plotinas (204–269), paskutinis didis stabmel-diškosios senovės mąstytojas, filosofiją ne tik skelbęs, bet ja ir gyvenęs: savo namuose globojęs būrį vaikų, buvęs neturtingas, nevalgęs mėsos, miegojęs maža, likęs nevedęs ir neleidęs vaizduoti savo veido (Porfirijus).

Plotino metafizika⁴ yra sutelkta aplinkui vienio ir dau-gio klausimą. Vienis (to hēn) esąs galutinis, todėl neper-žengiamas pagrindas ir vienintelis viso ko pradmuo (archē). Plotinas vadina jį arba „Dievu“ apskritai, arba „pirminiu Dievu“ (theos protos). Šalia vienio esama betgi ir daugio: tai pasaulis, kurio tikrovinės būsenos Plotinas anaip tol neneigia, kaip tai savo metu buvo daręs Parme-nidas, neregėdamas nei tapsmo, nei daugybės. Koks tad mezgasi santykis tarp vienio ir daugio arba tarp Dievo ir pasaulio? Plotinui yra aišku, kad šis santykis esąs *kilmės* santykis, vadinasi, kad daugis yra kilęs iš vienio arba pasaulis iš Dievo. Betgi kaip tai galima? Tai pagrindinis Plotino filosofavimo klausimas, atsakomas *ištakos* arba *emanacijos sąvoka*: daugybė ištektanti iš Vienio, tai yra pasaulis išteka iš Dievo. Žodis „ištaka“ (gennēsis) yra Plotinui, be abejo, tik prasmuo, kurį jis mėgina padaryti mums suprantamą, pasinaudodamas kasdienos vaizdais: kaip upelis teka iš šaltinio, kaip medis auga iš šaknų, kaip šviesa sklinda iš saulės, kaip kibirkštys spragsi iš ugnies, kaip šaltis dvelkia iš ledo,— taip daugis arba pasaulis kyla iš vienio arba Dievo. Pats šis kilimas esąs, pasak Plotino, antlaikinis ir anterdvinis. Tai pačios die-vybės vyksmas, apimtas jį kaip pilnatvę, todėl jos neįtai-gaujās nuosmukio prasme. Būdamas pilnatvė, vienis iš-leidžias iš savęs daugį, pats dėl to nė kiek nemenkėdamas. Pasaulio kilmė nėra dievybės skaidymasis, bet jos vyks-mo proveržis. Visų pirma ištektanti iš vienio *dvasia* (nous), iš dvasios ištektanti *siela* (psychē), o paskiausiai iš to paties vienio ištektanti *medžiaga* (hylē). Plotino metafizika yra irėmintą vienio kaip absoliutinės vienybės ir medžiagos kaip absoliutinės daugybės sąvokomis.

Ar tad Dievas ir pasaulis yra tas pats? Anaip tol, at-sako Plotinas. Kas tačiau juodu skiria, jei pasaulis yra Dievo ištaka, vadinasi, jo esmės arba substancijos sroveni-mas tolyn (diēxodos)? Juk upelio vanduo ar šviesos spin-dulys, naudojant paties Plotino vaizdus, yra tos pačios

prigimties, kaip ir šaltinis ar saulė. Tai Plotinas mėgina paaiškinti pastaba, kad kas iš vienio kyla, nebūtinai turi būti pats vienis. Su tuo galima sutikti. Tačiau kas gi padaro, kad vienio ištakos nebėra tos pačios esmės, kaip ir jų versmė? Į šį klausimą Plotinas atsako *žemyneigos sąvoka* (pros to kathy): *kiekviena tolimesnė vienio, ištaka smunka vis žemyn*, nes vienis Plotinui yra gėris savyje, o daugis — blogis savyje. Todėl juo labiau daugis auga, juo labiau jo išraiškos blogėja: daugybė esanti blogesnė už trejybę, trejybė už dvejybę. Skirtumas tarp vienio ir jo ištakų yra, mūsiškai kalbant, vertinis (aksiologinis). Kaip upelis, toldamas nuo savo šaltinio, esti vis labiau užteršiamas, prarasdamas savos versmės skaidrumą, taip esą ir su ištakomis iš vienio arba Dievo: savo kilmės eigoje jos menkėjančios pačios savyje.

Pirmoji ištaka yra *dvasia*. Kadangi ji siejasi su vieniu dar betarpiškai, sudarydama su juo tik dvejybę, todėl ji esanti pati tobuliausia ištaka. Dvasia, žinoma, jau nebėra vienis. Tačiau iš jo ištekėjusi, ji, pasak Plotino, nebenerėjusi žengti tolyn, o tuo pačiu ir žemyn, bet atsigrižusi į vienį, į jį išsižiūrėjusi ir tuo būdu jį atspindėjusi. Užtat Plotinas ir vadina dvasią vienio antgaminium (mimēsis) arba atvaizdiniu (eikon). Dvasia esanti tapati vieniui tuo, kad *jį* atspindinti; bet ji esanti ir skirtinga nuo vienio, kad *jį* tik *atspindinti*, o ne juo esanti. Įžengusi į dvejybės matmenį, dvasia tuo pačiu yra netekusi vienio tobulumo ir pasidariusi šiajam palenkta.

Antroji ištaka, kaip sakytą, yra *siela*. Tačiau ji yra ištekėjusi jau nebe tiesiog iš vienio, o iš dvasios. Dvasia, pasak Plotino, esanti pats brandumas, todėl turinti gimdyti, ir šis jos gimdinys esanti siela. Tačiau siela esanti jau menkesnė už dvasią, kaip kad dvasia esanti menkesnė už vienį. Tarp abiejų ištakų — dvasios ir sielos — Plotinas veda ankštą lygiagrečę, kuri betgi eina ne gulstiniu, o statmeniniu būdu, būtent — žemyn. Dvasia atspindinti dar vienį, tuo tarpu siela atspindinti jau tik dvasią: siela esanti atspindžio atspindys. Palyginta su vieniu, siela yra nusileidusi jau į trejybės matmenį, todėl, buvoja toli nuo vienio ir jungiasi su juo nebe tiesiog, kaip dvasia, bet tik per tarpininką, būtent dvasią. Tuo būdu siela esanti tolimesnė daugio apraiška ir todėl blogesnė už dvasią.

Trečioji vienio ištaka yra *medžiaga*, tačiau nebe iš sielos, kaip lauktume pagal bendrąją plotiniškųjų ištakų lentelę, o tiesiog ir būtinai iš paties vienio: vienis meta-

fiziškai įgalinąs medžiaga kaip savo vyksmų užbaigą. Kadangi, pasak Plotino, vienio ištakos slenkančios vis žemyn, todėl turinti būti ir paskutinioji arba žemiausioji ištaka kaip vienio priešingybė, kaip pats šių ištakų galas: o tai ir esanti medžiaga. Būdama vienio priešingybė, medžiaga tuo pačiu esanti ir pati daugybė; o būdama pati daugybė, ji savaime esanti ir pati blogybė. Medžiaga neturinti jokio gėrio, jokios šviesos, jokios būties (mė on), todėl buvojanti tik kaip vienio neiginys. Tai tuštuma savyje, tačiau kaip tik todėl galinti visa priimti. Plotinas todėl ir vadina ją „priimtuvu“ (hypodochē), išreikšdamas tuo bendrą graikų mąstymo polinkį teikti viskam kažkokį bendrą patiesalą (hypokeimenon), kuris, pats nieko neturėdamas, sudarytų galimybę viskam regimai buvoti bei reikštis.

Ši tad medžiagos savybė būti patiesalu viskam, neturint nieko pačiai, ir įgalina regimą pasaulį. Mūsų pasaulis anaipol nėra anų trijų vienio ištakų suma, nes šios ištakos, kaip minėta, yra gryni metafiziniai paties vienio veiksmi, antlaikiniai ir anterdviniai. Net ir medžiaga yra pirmesnė už pasaulį, nes ir ji esanti metafizinė vienio ištaka. Pasaulis atsirandąs, Plotino pažiūra, tik *medžiagos išielinimu*, vadinasi, kai siela įsravi į medžiagą, į ją įsiveržia, jos tuštumą pripildo, jos tamsą nušviečia, jos imlumą veikdo. Pasaulis yra ne nauja vienio ištaka, o dviejų pastarųjų ištakų — sielos ir medžiagos — junginys. Kadangi tačiau medžiaga esanti blogis savyje, todėl siela yra jos įtaigaujama blogio linkme: medžiaga virstanti sielai našta; ji silpninanti sielos veikimą; ji mėginanti išibrauti net į vidinę sielos šventovę ir šiąją suteršti. Pati savyje siela, pasak Plotino, nesanti bloga; ji esanti tik mažiau tobula negu dvasia. Užtat ir blogis kylas ne iš sielos; jis esąs jai viršinis dalykas; jis veržijasis į mus iš lauko, nes jis yra buvęs anksčiau negu mes. Jeigu vienio ištakos būtų liovusiosios su siela, nebūtų blogio, nes nebūtų medžiagos kaip žemiausios ir tuo pačiu blogiausios ištakos. Medžiaga kaip visų pasaulio pavidalų patiesalas yra todėl ir šių pavidalų blogybės šaltinis. Visi pasaulio pavidalai yra blogi, nes visi jie laikosi medžiagoje kaip pačiame blogyje.

Plotino metafizika yra „paskutinis senovinės (stabmeldiškosios.— *Mc.*) filosofinės teologijos žodis“⁵. Šis žodis, kaip netrukus matysime, yra prieštaringas savyje, todėl pasaulio kilmės iš Dievo išaiškinti nepajėgia. Ta-

čiau jis, teisinga W. Weischedelio pastaba, visu griežtumu yra iškėlęs klausimą, „kaip yra galimas absoliuto aki-vaizdoje aprėžtas pasaulis“ (p. 68). Plotino atsakymas į šį klausimą paprastai yra vadinamas *monizmu*, nes nors vienio ištakos ir smunka kiekvieną kartą vis žemyn, nors medžiaga pasiekia net tokį nuosmukio laipsnį, jog yra vadinama „nebūtybe“, vis dėlto šio smukimo eigoje niekur nesusiduriame su kuo nors visiškai *kitu* vienio atžvilgiu: minėtos ištakos visur yra to paties vienio vyksmai jame pačiame. Medžiaga Plotino filosofijoje nėra nepriklausoma nuo vienio: kaip jo paties vidinė ištaka ji negali be vienio nei buvoti, nei būti maštoma. H. R. Schlette užtat ir pastebi, kad tarp vienio ir medžiagos esama „slapto tęstinumo, kuris vienį visuomet jungia su medžiaga; tiesa, šis tęstinumas nėra tapatybė ar atitikmuo, tačiau jis vis dėlto pašalina absoliučią skirtybę“⁶ — juo labiau kad medžiaga išteka iš vienio, pasak Plotino, *būtinu būdu*: tai esąs likimo lėmimas. Kitaip sakant, *medžiaga yra vienis savo priešingybėje* — nuostabi lygiagretė tarp gamtos ir absoliutinės dvasios Hėgelio maštyme. Nuosekliai tad ir pasaulis, būdamas sielos ir medžiagos junginys, virste virsta vienio tęsinių regimybe. Jis yra daugybė, vadinasi, nebe vienis kiekybiškai; jis yra nutolęs nuo vienio, vadinasi, menkesnis už jį vertybiškai; tačiau jis vis dėlto nėra visai kas kita negu vienis ontologiškai. Ontologinė vienio ištakų skirtybė, kuri vienį padarytų būtimi, o jo ištakas būtybėmis, yra Plotino filosofijai nepažįstama, kaip kad ji buvo nepažįstama ir visai graikų filosofijai. Štai kodėl ontologinis monizmas ir yra tinkamiausias Plotino metafizikos apibūdinimas, kiek jis liečia pasaulio kilmę iš Dievo ir pasaulio buvimą šalia absoliuto.

Bet kaip tik šiai monistinei metafizikai ir galima padaryti svarbių priekaištų, neleidžiančių Plotino atsakymo laikyti tikru.

Visų pirma: jeigu sielos ir medžiagos ištakas yra grynai metafiziniai paties vienio arba Dievo veiksmai, kokiu būdu jų susijungimas gimdo pasaulį kaip kosmologinę regimybę? Kaip gali antlaikinis ir anterdvinis vyksmas tapti laikiniu bei erdviniu pavidalu, kokiu kaip tik ir yra pasaulis? Šis klausimas pagriežtėja prisiminus, kad sie-la yra vienio atspindžio (dvasios) atspindys ir todėl, pasak Plotino, regi vienį dvasioje ir per dvasią. Kodėl tad ši vienu besigėrinti siela, įėjusi į medžiagą kaip visišką imlumą bei tuštumą, esti šiosios sumenkinama ir užteršiama

— ir tai iš viršaus, kaip pastebi Plotinas, tarsi medžiaga būtų kokia nors jėga ar turėtų kokį nors turinį, kurį ji galėtų sielai pristinti ir tuo ją sugadinti? Būdama „nebūtybė“ ir tik gryna galimybė arba „priimtuvas“, medžiaga pati juk turėtų prisiimti sielos savybių ir patobulėti. Tuo tarpu Plotino filosofijoje yra kaip tik priešingai.

Antra: jeigu vienis yra gėris savyje, kaip tat atsitinka, kad šis gėris savyje ištekina iš savęs blogį savyje, būtent medžiaga? Nes, pasak Plotino, blogis glūdiš ne dalinėje, o visiškoje gėrio stokoje; jei kas nors stokojaš gėrio tik iš dalies, tas dar nesąs blogas; tas gališ būti net ir tobulas pagal savo prigimties saiką. Tačiau kam gėrio stinga visiškai, tas yra jau patsai blogis (to ontos kakon). Šitaip ir esą medžiagos atveju, kuri esanti tiek apiplėšta (stéresis), jog neturinti net būties. Bet kaipgi yra įmanoma, kad vienis, būdamas būties, o tuo pačiu ir gėrio pilnatvė, išleidžia iš savęs blogį nebūties pavidalu? Ar tai reiškia, kad Dievas būtų būties bei gėrio ir nebūties bei blogio junginys? Ir apskritai: kodėl gėrio ištakos smunka savaime tobulume, tarsi gėris neturėtų jėgos išlaikyti savo paties gerumo savuose gimdiniuose? Juk iš Dievo gali gimti ar kilti tik Dievas: *Deus de Deo*, kaip tai visu logiškumu teigia krikščioniškoji religija, kalbėdama apie Dievo gimdinį Logos ir kildinį Dvasios. Kuo tad pagrįsti bei pateisinti šį vienio ištakų nuosmukį būties bei vertės atžvilgiu — net ligi nebūties ir blogio savyje?

Trečia: jeigu vienio ištakos vyksta būtinu būdu, vadinasi; yra apspręstos likimo, valdančio ir vienį, kur čia esama erdvės laisvei, reikalingai žmogaus elgesiams, apie kuriuos kalba ir Plotinas, prisiėmęs stoikų etiką ir todėl teigias, esą yra galima blogiui atsispirti, tik ne visi žina, kaip tai padaryti? Kas yra šis žinojimas bei sugebėjimas veikti prieš blogį: irgi likimo sprendimas ar laisvas paties žmogaus apsisprendimas? Jeigu likimo sprendimas, kaip ir vienio ištakų atveju, tuomet apie jokus dorinius žmogaus elgesius kalbėti netenka: dorovė likimo akivaizdoje darosi beprasmė; jeigu gi paties žmogaus apsisprendimas, tai kur čia laisvė galėtų buvoti, kadangi siela yra būtinybės pagimdya ir būtinybės su medžiaga sujungta? O visuotinės būtybės erdvėje vietos laisvei juk nėra. Užtat H. R. Schlette ir sako, kad Plotinas, „reikalaudamas laisvės, *nori* išlaikyti skirtumą tarp Dievo ir žmogaus, tačiau metafiziškai jis šio skirtumo nušviesti *nepajégia*“, todėl „pasidaro panteistas nenoromis“⁷.

Visos šios prieštaros plotiniškojoje vienio ir daugio metafizikoje ir padaro, kad ji religijų skelbiamos pasaulio kilmės iš Dievo filosofškai neišaiškina ir pasaulio buvimo šalia Dievo nepagrindžia. Arba pasaulis yra autentiška tikrovė, tuomet jis negali būti Dievo ištakų junginys; arba jis yra Dievo ištakų junginys, tuomet jis nėra autentiška tikrovė, o tik Dievo išvaizda, tegu ir virtusi jo paties priešingybe. Pasaulio tikroviškumo klausimas yra tai, kas emanacijos teoriją sužlugdo pačiose jos prielaidose, nekalbant jau apie nepaprastą pasaulio reiškinių bei daiktų nuvertinimą, žvelgiant į medžiagą kaip į blogį savyje.

b. Pasaulis kaip Dievo žiedinys

Pasaulio kilimas iš žiedžiamojo dievybės veikimo yra kultūrinės kūrybos perkėla į transcendentinę sritį. Kaip žmogus žemėje įsirengia savą buvimo erdvę tuo, kad grumdamsis su jam priešiška gamta pasigamina iš jos naujų, sau reikalingų padargų, taip ir dievybė kovoja tai su pirmykščiu žalčiu (babiloniečių mitas), tai su pirmykščiu jaučiu (Mitros religijos mitas), tai su slibinu (germanų mitas), juos nužudo ir iš jų lavonų padaro pasaulį⁸. Visi šie mitologiniai pradmenys — žalstys, jautis, slibinas — yra gamtiniai ir atstovauja pradinio chaoso jėgoms: chaosas, vadinasi, kažkoks išskidęs, netvarkingas ir net maištingas pradas esti dievybės apipavidalinamas ir paverčiamas *kosmu*, tai yra tvarka, darna, grožiu. Pasaulio kilimas šios rūšies mituose visados yra *įrengimas vielos žmogui buvoti*. Ir Izraelio religijoje tokios sampratos būta, ką aiškiai rodo Pradžios knygoje aprašytas rojaus atsiradimas. Jeigu pati žemė, nors ir chaotiškos būsenos, kyla Viešpaties žodžiu savaime (plg. *Pr 1, 3—26*), tai rojus yra aiškiai įrengiamas iš jau esančių gamtinių dalykų — medžių, paukščių, žvėrių, upių (plg. *Pr 2. 8—20*). Šios rūšies sampratai priklauso ir dabartinis pasaulio evoliucijos tapdymas su jo sukūrimu, vadinant šį taip pat „įrengimo vyksmu — processus d'arrangement" (P. Teilhard de Chardin).

Filosofinis šios sampratos atitikmuo yra *demiurgo, teorija* Platono mąstyme, kuris — iš dalies dar mitinis, iš dalies jau racionalinis — dievybės veikseną pasauliui kilti kaip tik ir aiškina įrengimo prasme. Pasaulio kaip kosmos, vadinasi, kaip tvarkos bei darnos akivaizdybė yra

Platonui kartu ir dievybės buvimo akivaizdybė. Dialoge „Nomoi — Įstatymai“ pokalbio dalyvis Kleinijas teigia, esą nesunku suvokti tiesą sakinio „dievai yra“ kaip tik todėl, kad „yra žemė, saulė, daugybė žvaigždžių ir tokia puiki laiko tvarka, suskirstyta į metus ir mėnesius“ (886a). Platonas atmeta „kai kurių gudruolių“ (888d) pažiūrą, kad tiek sudedamieji pasaulio pradai: „ugnis, vanduo, žemė ir oras“ (889c), tiek jų santvarka: „visas dangus ir kas jame yra“ (t. p.) būtų kilę „ne iš mašančiosios dvasios (noús)“, o „iš gamtos bei atsitiktinybės“ (t. p.). Tvarka nurodanti į tvarkdary, o šisai, pasak Platono, esąs ne kas kita, kaip Dievas: „Dievas yra tai, kas — pagal seną patarlę — visų daiktų ir pradžia, ir vidurį, ir pabaigą laiko savo rankose“ (716a). Tai jis pajėgia todėl, kad yra šių daiktų autorius, kaip tai Platonas pabrėždamas teigia dialoge „Sofistas“: visa, ką gamta kildina, iš tikro yra „dieviškojo meno pagaminta...; ir mes patys, ir kiti gyvūnai, ir visa, iš ko kylantieji daiktai susideda — ugnis, vanduo ir tai, kas šiems priklauso; visa tai, kaip žinoma, yra Dievo padarai“ (265e). Kildinamoji bei tvarkomoji Dievo veikla pasaulyje nurodo į tikrovinį jo buvimą — argumentas, vėliau gausiai naudotas stoikų, o scholastinės filosofijos išvystytas į Dievo buvimo įrodymą „ex gubernatione mundi“.

Kokiu betgi būdu Dievas tampa pasaulio autoriumi? Kokia prasmė galima tarti, kad visa yra Dievo padarai? „Sofisto“ dialoge Platonas pastebi, kad „kildinamoji jėga yra toji, kuri yra priežastis pirmiau nebuvusios būtybės, kad šioji vėliau būtų“ (265a). Tai skamba labai ontologiškai, ir mes linktume teikti persvarą žodžiui „būtų“, tarsi Platonas turėtų čia galvoje paties buvimo kildinimą. Tačiau nuo šitokio aiškinimo mus sulaiko anos Dievo jėgos vadinimas „kildinamuoju menu“ ir šio meno (technė) skirstymas į dvi rūšis: „žmogiškąją ir dieviškąją“ (t. p.). Iš dieviškojo meno kyla, kaip sakyta, gamtos padarai; o tai, „ką iš jų susidėsto žmogus“, yra „žmogiškojo meno“ dalykai (265e). Vadinasi, „menas“ yra bendroji giminė tiek Dievo, tiek žmogaus veiklai — tuo tik skirtumu, kad dieviškasis menas yra pirminis, o žmogiškasis — antrinis. Todėl kai Platonas teigia, kad kildinamoji galia yra priežastis būtybės, kurios anksčiau nebuvo, tai jis čia turi galvoje ne būtybę kaip tokią, vadinasi, kaip nebūties prišingybę, o tik būtybę kaip šią ar aną: kaip ugnį, vandenį, orą, gyvį, žmogų... Nes tik šia prasme ir žmogaus kildi-

namąją galią galima vadinti priežastimi būtybės, kurios anksčiau nebuvo: juk visi žmogaus sukurti dalykai nėra buvę prieš jų sukūrimą — tačiau ne būtybės *buvimo* prasme, o tik būtybės tokio ar kitokio *pavidalo* prasme.

Ši tad ankšta lygiagretė tarp dieviškojo ir žmoniškojo „meno“ ir įgalina mus teigti, kad abiejų šių menų esmė, Platono pažiūra, sudaro *apipavidalinimas*. Žmoniškojo meno atveju tai yra aišku savaime. Klausime tik, kaip yra su dieviškuoju menu. Ar ir šis yra apipavidalinimas? Atsakymą į tai teikia mums Platono dialogas „Timajas“, kuriame yra sprendžiamas klausimas, ar pasaulis yra kilęs ir *kaip* jis yra kilęs. Kad pasaulis yra kilęs. Platonas neabejoja, nes jis esąs „tapsmo karalystė“ (29d), o „kiekvienas tampantis dalykas turi turėti kokią nors priežastį, nes yra neįmanoma, kad kas nors kiltų be priežasties“ (t. p.). Kokios betgi rūšies yra šis pasaulio kilimas?

Pasaulio autorių Platonas pakartotinai vadina „*demiurgos* — *žiedėjas*“ ir jo veikimui teikia aiškų žiedimo pobūdį. Demiurgas veikia tarsi architektas, vienydamas bei jungdamas įvairius sandus (elementus) pagal proporcijos dėsnį (plg. 30c—32a). Tuo būdu pasaulis pasidaro „regimas bei apčiuopiamas“ (33a); jis įgyja „rutulio pavidalą“ (33a); jo paviršius tampa „gludus ir lygus“ (34a). Demiurgo veikimo aprašymas „Timajuje“ yra gana smulkmeniškąs (plg. 32a—48e), tačiau visur čia aiškiai išnyra žiedimo vaizdas. Vis tiek ar tai būtų „visatos sielos“ kildinimas (41c), ar šios sielos padalijimas atskiroms pasaulio būtybėms, kaip žvaigždėms ir žmonėms (plg. 42b), — visur čia vienas daiktas ar jų grupės yra spaudžiami „į tuos pačius lietuvus“ (41c), kad įgytų „galimo tobulumo pavidalą“ (46d). Į apipavidalinamąjį demiurgo veikimą nurodo ir nuolatinis Platono pabrėžimas, esą mūsų pasaulis „būtinai yra kažko atvaizdas“ (29a), vadinasi, jo autorius savo veiklos metu „žvelgė į tai, kas visados lieka tas pat, ir naudojosi kuria nors šios srities esybe kaip pirmavaizdžiu, kad pagal jį kildintų daikto pavidalą ir jo jėgų visumą“ (28a; plg. 29a). Platonas svarsto, „kokia gyva būtybė galėtų būti buvusi Dievui pavyzdžiu, kad jis padarytų pasaulį į ją panašų“ (30c), ir čia pat nurodo, esą demiurgo žvilgis krypęs į amžinąją sritį (plg. 29a), vadinasi, į idėjų karaliją, nes idėja pačia savo esme yra juk forma, todėl ir galinti būti vaizdu bei pavyzdžiu daiktams apipavidalinti. Kitaip tariant, — tai Platonas dėsto „Sofiste“, — dieviškajame mene esama

dvių pradų: „paties daikto ir ši daiktą lydinčio vaizdo“ (266c). Sakysime: patį namą, pasak Platono, kildinąs statybos menas, tačiau braižybos menas visų pirma kildinąs kitą namą „tarsi žmogiškąjį sapną“, kuris tarnaująs vaizdu pirmajam (t. p.). Toks pat santykis esąs ir tarp regimojo pasaulio bei idėjų karalijos demiurgo veikime: šis padaręs pasaulį „pagal pirmavaizdžio prigimtį“ („Timajas“, 40a). Užtat idėjų karalija ir atsispindinti pasaulyje: gamtos sąrangoje, žmogaus sielos darne, dorybėse, valstybinėje santvarkoje, padarydama pasaulį „gražiausiuoju iš visų kildinių“ (29a), nes juk „buvo ir yra teisinga, kad geriausias kildintų gražiausiąjį“ (30c). O demiurgas yra juk geriausias: tai „visatos tėvas“ (37b); tai „tėvas, kuris pagimdė visatą“ (37b; plg. 41c). Todėl H. Schwarzas teisingai tapatina demiurgą su platoniškąja gėrio idėja: demiurgas esąs ne kas kita, kaip gėrio idėjos įsameninimas ir jos suveiklinimas; ji esanti pasaulio pirmavaizdis, padaranti, kad pasaulis kylaš kaip vertybė; apipavidalinimas esąs beverčio objekto įvedimas i vertybės kategoriją⁹. Apipavidalintas daiktas esąs tobulesnis ir tuo pačiu vertingesnis už neapipavidalintąjį. Pavidalas kaip idėjos išraiška mūsų regimybėje yra vertybė savyje. Baigdamas „Timają“, Platonas užtat ir sako, kad pasaulis tapo „kūrėjo atvaizdu ir pojūtiškai regimu dievu, didžiausiu, geriausiu, gražiausiu ir atbaigčiausiu, koks tik galėtų būti“ (92b).

Tačiau visa tai sudaro tik vieną pasaulio kilimo pusę. Juk jeigu pasaulis yra demiurgo kildinys apipavidalinamuoju būdu, tai šis jo veikimas yra reikalingas ne tik idėjos, pagal kurią jo kildinys būtų apipavidalinamas, bet ir kažkoki *objekto*, kuris būtų apipavidalinamas, nes jau pačioje apipavidalinimo sąvokoje slypi tokio objekto būtinybė: pavidalas kaip idėjos perkėlimas i regimybės matmenį visados yra *kieno nors* pavidalas. Kas tad yra Platono teorijoje šis „kas nors“? I ką kreipia demiurgas savo veiklą? Platonas kelia šį klausimą visu įtaigumu ir aiškiai atsako, kad nė vienas iš graikų mąstyme išitvirtinusių pradmenų — ugnis, vanduo, oras, žemė — negali būti anasai objektas (plg. „Timajas“, 51a), kadangi kiekvienas iš jų jau turįs *savą pavidalą*, vadinasi, jau esąs kilęs. Demiurgo veiklos objektas turįs būti kažkas, kas yra be jokio pavidalo ir kaip tik todėl esąs tinkamas priimti kiekvieną pavidalą, šiojo nekliudydamas savuoju, jau turimuoju (plg. 50b—50e). Šį kažką Platonas vadina „be-

forme, visa priimančiąja gimine" (51d), kurią sudarančios trys skirtingos rūšys: „būtis, erdvė ir tapsmas" (52c). Būtis padaranti, kad ana beformė giminė nesanti niekis; erdvė teikianti jai vietos buvoti; tapsmas paverčią ją maišatimi. Šios trys rūšys, pasak Platono, „yra buvusios pirmiau, negu kilo pasaulis" (t. p.). Tačiau jos buvojusios be pusiausvyros, daužiusiosi į visas puses „tarsi sijojami grūdai" (t. p.); nepanašiausios dalys atsidūrusios toliausiai nuo viena kitos, panašiausios gi susispaudusios viena prie kitos; tačiau „jos neturėjusios jokios tvarkos ir jokio masto" (29d). Trumpai tariant, tai buvusi visuotinė maišatis, esanti pradžioje kaip išėities taškas demiurgo veiklai. Platonas šią maišatį kartais vadina „motina bei auklė to, kas yra pasidarę regima" (51d), kartais „tešla, į kurią turėjo būti įspausta visokia įvairybė" (50e). Kiekvienu atveju tai buvęs grynas imlumas, į kurią Dievas ir kreipęs apipavidalinančiąja savo veiklą arba, kaip pats Platonas sako, „pridėdamas savo ranką visatai gaminti" (53a). Apie šios maišaties kilmę Platonas nebekalba. Ir visiškai nuosekliai, nes neturėdama jokio pavidalo, ji negali būti nė kilusi. Ji buvoja amžinai šalia demiurgo ir yra ankstesnė už pasaulį.

Platoniškoji pasaulio kilimo teorija yra vadinama *dualizmu* ta prasme, kad joje esama dviejų vienas nuo kito nepriklausomai buvojančių pradų, būtent *dievybės* ir *maišaties*. Dievybę dar galima sutapatinti su gėrio idėja, teikiant šiai, kaip minėjome, asmeniškumo bei veiklumo ir tuo išvengiant trijulės (maišatis—dievybė—idėja), o maišaties jokiū būdu negalima tapatinti su nebūtimi, nesužalojant pagrindinės Platono sampratos, nes demiurgas neteikia niekam *buvimo* — būtis, pasak Platono, yra pirmesnė už pasaulį (plg. „Timajas", 52c), — bet tik tvarką bei darną „pagal skaičių ir pavidalą" (53a). Nebūties sąvoka, o tuo pačiu ir buvimo kaip kilusiojo samprata yra buvusi graikiškajam mąstymui visiškai svetima todėl, kad ji neigia aną viskam bendrą patiesalą (hypokeimenon), iš kurio visa kyla, kuris patsai betgi iš nieko nekylo. Tuo tarpu tai šis patiesalas yra atrama graikų mąstymui apskritai. Užtat nė vienas graikų mąstytojas nė nebandė jo neigti, nors kiekvienas jį vadino vis kitu vardu, pradedant Talio „drėgnumu — ta hygra" ir baigiant Plotino „nebutine medžiaga (hylē kaip mē on)". Šio patiesalo giminei priklauso ir Platono „maišatis", ir Aristotelio „pirminė medžiaga". Padarius gi aną patie-

salą būtina prielaida bet kokiam atsiradimui bei tapsmui, dualizmas darosi neišvengiamas, kadangi tokiu atveju buvoja drauge du nekilę, vadinasi, amžini pradmenys: dievybė ir patiesalas.

Bet kaip tik todėl dualizmas nė neišaiškina pasaulio kilimo Dievo veiksmu. Visų pirma dėl to, kad jis atveda mūsų mintį tik ligi pasaulio pavidalo kilmės, o ne ligi jo buvimo pradžios. Pavidalas gi yra jau kosmologinė sąvoka. Ontologinio pobūdžio jis neturi, užtat nė pasaulio pradmės kaip tokios neatskleidžia. Platono mąstyme, kaip ir kitose graikų filosofijos sistemose, Dievas buvoja aki-vaizdoje kažkokio prado, kuris yra be pradžios. Todėl savo veikimu Dievas šios pradžios anam patiesalui ir neteikia. Platono demiurgas nedaro, kad pasaulis *būtų*; jis tik daro, kad pasaulis *šitoksai* būtų: tvarka, darna, gėris, grožis. Tai yra suprantama kosmologiškai, tačiau tai negali būti išaiškinta ontologiškai, nes neklausiant maišaties kilimo tuo pačiu neklausiama galutinai nė pasaulio kilimo. Platoniškoji teorija sava esme yra tolygi dabartinei gamtamokslinei teorijai, pasak kurios, pasaulis esąs kilęs maždaug prieš 10 milijardų metų iš pradinės molekulės arba iš „pasaulio diego“ (P. Jordan), kuriame erdvė, laikas ir medžiaga sudarę neišskiriamą vienybę. Bet iš kur yra kilęs ir ar iš viso yra kilęs šisai „pasaulio diegas“, nebeklausiama, kaip ir Platono atveju toliau nebeklausiama, iš kur yra kilusi anoji „bendra giminė“, suskilusi į tris rūšis — būti, erdvę ir tapsmą. Religijų įsitikinimas bei skelbimas, esą pasaulis nėra lygiaamžis Dievui, platoniškosios filosofijos tėra atsakomas pasaulio pavidalo, bet ne paties jo buvimo atžvilgiu. Buvimo atžvilgiu pasaulio patiesalas virsta iš tikro Dievui lygiaamžiu, kas yra kaip tik priešinga tikrajai religinei sąmonei, niekad nesutinkančiai, kad kas nors koku nors atžvilgiu būtų toks pat, kaip Dievas.

Svarbiausia betgi Platono teorijoje yra tai, kad jo dualizmas sunaikina paties Dievo sampratą ir tuo pačiu jo buvimo galimybę: Platono demiurgas yra neįmanomas logiškai ir todėl yra netikrovinis ontologiškai. Kad jis iš pradinės maišaties žiedžia įvairių pavidalų, tai rodo tik etinį jo gerumą bei estetinį gabumą, bet anaipol ne ontologinę jo būties pilnatvę ir tuo pačiu ontologinę jo galią, kurios vienintelės gali pagrįsti bei proto šviesoje pateisinti Dievo buvimo galimybę. Nebūdamas pačios maišaties autorius, demiurgas savaime yra jos aprėžiamas savo bū-

tyje bei sąlygojamas savo veikloje. Ontologine buvimo „erdve“ jis turi dalintis su maišatimi ir kosmologinę savo veiklą derinti prie maišaties pobūdžio: būties, erdvės ir tapsmo buvimas anksčiau už pasaulį nurodo, kaip demiurgas privalo šiuos pradus apipavidalinti, kad iš jų kiltų tas ar kitas pasaulio daiktas. Apie tai Platonas kalba gana išsamiai, pasinaudodamas savo laiko matematiką (plg. „Timajas“, 53a—58d). Tai reiškia: *maišatis yra kažkas, kas demiurgą aprėžta tiek ontologiškai, tiek kosmologiškai*. Tuo tarpu aprėžtas Dievas yra ne Dievas. Dievas, kaip matysime vėliau, gali save aprėžti savo paties laisve, tačiau jis negali būti niekieno aprėžiamas šiojo būtinybe. Tuo tarpu Platono teorijoje Dievo aprėžimas kažkuo kitu yra labai aiškus. Jeigu betgi prileidžiama, kad tokio Dievo aprėžiančiojo prado iš viso esama, tai Dievo buvimas tokiu atveju darosi nebeįmanomas: arba Dievas yra ir yra neaprėžtas, arba jo iš viso nėra. Užtat ir „Sofisto“ dialogo tvirtinimas, esą nesunku suvokti tiesą sakinio, kad „dievai yra“, Platono atveju pakimba ore, nes pasaulio tvarka veda mūsų mintį tik į kosmologinį tvarkdarį arba šios tvarkos žiedėją, bet jokių būdu ne į ontologinį kūrėją, kuris kildintų patį buvimą, tuo apreiškdamas savą nepriklausomybę ir neaprėžtybę.

c. *Priekaištai kūrimo idėjai*

Nei gamtinis gimdymas, nei kultūrinis veikimas, kaip matome, nėra tinkami mąstymo modeliai suprasti pasaulio kilimui iš Dievo. Gimdymas kaip dieviškasis pasaulio kildinimas nepasiekia *pasaulio* tikrovės: Plotino mąstyme pasaulis virsta Dievo kauke. Apipavidalinimas kaip dieviškasis pasaulio kildinimas nepasiekia *Dievo* tikrovės: Platono mąstyme Dievas virsta kultūrininko pamėgdžiotoju. Pirmuoju atveju ontologinis dievybės vyksmas nuslegia kosmologinės srities tikrąybę ir sunaikina jos vertę. Antruoju atveju kosmologinis dievybės veikimas nepakyla į ontologinį aukštį ir sunaikina galop jos pačios buvimą. Iš šių dviejų negalimybių plaukia būtina išvada: jeigu pasaulis negali būti nei Dievo grindinys, nei Dievo žiedinys, tai jis gali būti tiktai Dievo kūriny iš nebūties. Tai paskutinė galimybė, kadangi jokių kitų veiksmų, kurie kildintų ką nors nauja — šalia gimdymo, kultūrinio veikimo ir kūrimo iš nebūties,— nėra ir negali būti¹⁰. Kartu tai yra ir vienintelė galimybė atskleisti pačiai pa-

šaulio pradžiai, neapmąstyti kitų teorijų: kūrimo iš nebūties idėjoje pasaulis turi *absoliutinę* pradžią, nes kyla iš niekio absoliutinio neiginio prasme.

Tačiau kaip tik čia ir susiduriame su priekaištais, kreipiamais į kūrimo idėją ir siekiančiais atgręsti mus nuo filosofinio šios idėjos apmąstymo: 1) kūrimo iš nebūties idėja yra biblinės kilmės ir todėl esanti ne filosofinė, o teologinė; 2) kūrimas iš nebūties yra žmogiškajam mąstymui iš viso neprieinamas. Pirmasis priekaištas yra *metodinis*: jis norėtų, kad kūrimas iš nebūties būtų tik religiška tikimas, o ne filosofiška mąstomas. Antrasis priekaištas yra *gnoseologinis*: kūrimą iš nebūties jis laiko „prasimanytu klausimu — Scheinproblem“ (R. Carnap), vadinasi, tokiu, kuris iš viso negali būti patikrinamas jokiais mums prieinamomis priemonėmis ir kurių todėl kelti nėra jokios prasmės. Jeigu šie priekaištai iš tikro būtų pagrįsti, jie paverstų kūrimo idėją svetimkūnių religijos filosofijoje, sužlugdydami Dievo Kūrėjo sampratą, mūsų laikomą vienintele tikrojo Dievo, o tuo pačiu ir tikrojo su juo santykio arba religijos sampratą. Šią gi sampratą sužlugdžius, religijos filosofija netektų kritiškai pateisinamo objekto, be kurio religijos svarstymas būtų tik psichologinė ar sociologinė, bet nieku būdu nebe ontologinė sklaida. Štai kodėl mums ir tenka galvoti su mintais priekaištais, mėginant atskleisti jų vertę.

Kūrimo iš nebūties idėja yra vienas iš Biblijos turinio sandų: tuo niekas ir niekad nėra abejojęs. Religijos filosofijai yra visiškai vis tiek, ar izraelitai savo religijoje yra šią idėją turėję iš pat pradžių, ar ją yra įėmę į savąjį „Credo“, besiaiškindami savo istoriją kaip Dievo ir jų tautos sandorą¹¹. Kiekvienu atveju Senasis Testamentas alsuote alsuoja Dievo Kūrėjo pergyvenimu. Ir Pradžios knygos teikiamas pasaulio atsiradimo vaizdas (plg. *Pr 1, 1–30*), ir pasaulio santykis su Dievu psalmėse (plg. *Ps 18, 91, 92, 103, 148*) ar Jobo knygoje (plg. *38–41*) aiškiai liudija Dievą Kūrėją, kuris savarankiškai kildina pasaulį ir jį valdo. Tiesa, kai kuriose Senojo Testamento knygose, aprašytose graikų filosofijos įtakoje (pvz., Patarlių knyga, Išminties knyga, Jėzaus Siracho knyga), kuriančioji Dievo išmintis yra vadinama „visatos menininke“ (*Išm 7, 21*), turinčia savo veikloje platoniškojo demiurgo bruožų (plg. *Pat 8, 22–23*). Užtat visu svarumu iškyla Dievas kaip Kūrėjas iš nebūties antrojeje Makabiejų knygoje, kurioje aiškiai pabrėžiama, kad visa — ir dangų, ir žemę,

ir žmonių giminę—„Dievas yra iš niekio padaręs" (2 Mak 7, 28). Naujasis Testamentas atsiremia į šią Dievo Kūrėjo sampratą kaip savaimė aiškia, visur ją naudoja, įjungdamas į ją ir Kristų kaip įsikūnijusį Logos (plg. Kol 1, 16). Šisai kuriamasis Dievo veikimas yra laikomas net pagrindu pažinti jo buvimui bei jo galybei: „iš jo kūrinį" (Rom 1, 20). Taigi nuo pat pirmųjų Biblijos žodžių „pradžioje Dievas sukūrė dangų ir žemę" (Pr 1,1) ligi galutinio nurodymo, kad jis tai padarė per Kristų ir Kristui—„per jį ir jam" (Kol 1, 16) — ištiesai eina viena ir ta pati mintis: Dievas yra pasaulio autorius kūrimo iš nebūties prasme. Biblinė šios minties kilmė Vakarų mąstymo akiratyje yra neabejotina.

Ką betgi visa tai reiškia filosofijai? Būti tai ar kitai minčiai biblinės kilmės reiškia du dalyku: 1) buvoti Biblijos knygoje kaip rašytiniuose šaltiniuose ir 2) būti Dievo apreikštai kaip tikėjimo tiesai. Pirmasis dalykas yra prieinamas kiekvienam žmogiškojo pažinimo būdai: kalbiniam, literatūriniam, istoriniam, sociologiniam, taigi ir filosofiniam, nes Biblijos knygos turi savą tekstą, savą dėstymo lytį, ne sykį net žinomą autorių; jos yra kilusios tam tikrą metą, tam tikroje geografinėje erdvėje, tam tikroje dvasinėje kultūroje bei tam tikroje tautoje. Todėl ir jų idėjos yra išreikštos žmogui prieinamu bei suvokiamu pavidalu: istoriniu aprašymu, poetiniu vaizdu, prasminiu palyginimu. Visos šios knygos yra mums atviros kaip ir kiti istorinio žmonijos gyvenimo šaltiniai. Jeigu tad jose yra randama kūrimo iš nebūties idėja, tai filosofija žiūri į šią idėją kaip ir į visas kitas istorines idėjas; ji visiškai teisėtai laiko ją vienu iš atsakymų į religijų įsitikinimą, kad pasaulis yra kilęs Dievo veikimu. Nuosekliai tad filosofija gretina šią idėją su kitais atsakymais ir tiria metafizinį jos svorį. Šiuo atžvilgiu kūrimo iš nebūties idėja filosofijai stovi toje pačioje plotmėje, kaip ir emanacijos ar demiurgo idėjos. Ar ji yra šioms tolygi ir metafiziškai? Tai klausimas, į kurį atsakyti filosofija kaip tik ir imasi. Tuo būdu kūrimo iš nebūties idėja savaimė patenka į filosofinio apmąstymo sritį. Biblinė jos kilmė jos iš filosofijos ne tik neišskiria, bet priešingai, į filosofiją ją įtraukia, kaip kad, sakysime, psalmių buvimas Biblijoje įtraukia jas į izraelinės lyrikos istoriją bei kritiką. Biblija juk stovi ne šalia istorinio žmonijos kelio, o yra kaip tik vienas šio kelio tarpsnis. Todėl ir idėjinis jos turinys nėra šalia žmogaus pažinimo.

Kodėl tad filosofija neprivalėtų ar negalėtų šiuo turiniu domėtis ir klausyti metafizinės jo vertės?

Be abejo, izraelitai ir krikščionys laikė ir tebelaiiko kūrimo iš nebūties idėją apreiškta tiesa: tai yra jų tikėjimo objektas. Tačiau tikėjimas, kaip aiškinomės jau aukščiau (plg. I v. 5b), nėra kiek neįtaigauja gnoseologinio šios idėjos pobūdžio, kuris visa savo sąranga yra žmogiškasis, vadinasi, palenktas žmogiškajai logikai ir todėl atviras metafizinei sklaidai. Filosofija nesiima spręsti, ar kūrimo iš nebūties idėja yra dieviškosios kilmės. Ji tik klausia, kiek ši idėja yra pateisinama metafiziškai ryšium su pasaulio ir Dievo santykiu. Tarti tad, esą kūrimo iš nebūties idėja yra biblinės kilmės, reiškia kalbėti dviprasmiškai: tai nurodyti į *istorinį* šios idėjos šaltinį, palenktą filosofiniam pažinimui, ir kartu į *dieviškąjį* tos pačios idėjos šaltinį, palenktą religiniam tikėjimui. Atskleidus betgi šį dviprasmiškumą, biblinė kūrimo iš nebūties idėja pasirodo esanti savo turiniu kaip tik iškilnus filosofijos objektas, nėra kiek nekliudomas būti sykiu ir tikėjimo objektu. Kūrimo iš nebūties idėjoje filosofija iš tikro susitinka su teologija, tačiau ne tuo pačiu atžvilgiu, todėl viena kitos nėra neneigia. Dar daugiau: tik perėjusi per metafizikos teismą, kalbant anksčiau minėtais C. Tresmontant'o žodžiais, ši idėja tampa atvira laisvam apsisprendimui tikėti dieviškąja jos kilme.

Iš kitos betgi pusės, reikia pabrėžti, kad kūrimo iš nebūties idėja nėra skirtinai biblinė, kaip kad yra buvę manyta anksčiau, kol religijų istorijos mokslas yra buvęs dar tik vystyklusose. Arčiau susipažinus su Azijos ir Afrikos religijomis, pasirodė, kad ši idėja yra randama ir ne vienoje iš jų. Sakysime, senojoje indų religijoje, pasak F. Heilerio, pasaulis yra kuriamas iš nebūties dievybės žodžiu, jos auka ar giesme¹². Ir V. Bagdavičius cituoja šiuo atžvilgiu būdingą pirmosios upanišadų knygos sakinį: „Pradžioje nebuvo nieko, visiškai nieko“¹³; buvusi tik Mirtis, kuri „garbinimo keliu“ — turbūt ana Heilerio minima giesme — sukūrusi pasaulį (t. p.). Dar ryškiau kūrimo iš nebūties idėja išnyra Afrikos religijose. J. S. Mbiti, Ugandos universiteto profesorius, aprašinėdamas tąsias Afrikos religijas, kurios „nėra buvusios nei Krikščionybės, nei Islamo įtakoje“ (p. VII), teigia: „VISOJE Afrikoje pasaulis yra pripažįstamas kaip didžiausias Dievo veikalas. . . Apskritai tikima, kad nebuvo nieko, kol Viešpats nebuvo pasaulio sukūręs. Tai reiškia, kad pir-

mykštis kūrimo veiksmas buvo kūrimas iš niekio, nors vėliau Dievas ir naudojęs kitais daiktais savai kūrybinei veiklai pratęsti. Si kūrimo *ex nihilo* sąvoka yra randama nuerių, Ruandos, Sona religijose; atidžiau patyrinėjus kitų tautų religijas, tikriausiai ši sąvoka irgi būtų atskleista jų kosmologijose"¹⁴. Tuo būdu religijų istorija atitiesia pažiūra, esą šalia biblinio apreiškimo Dievo ir pasaulio santykis yra suvokiamas tik arba monistiškai, arba dualistiškai (M. Schmausas). Greičiausiai kūrimo iš nebūties idėja yra buvusi pirmykštis ir bendras žmonijos išitikinimas, tik vėliau pridengtas bei aptemdytas įvairiais mitiniais įvaizdžiais. „Būties pradžia,— prasmingai pastebi V. Bagdavičius,— yra toks klausimas, kuris nepalauja dominęs jokio maštančio žmogaus"¹⁵. Tos pačios pažiūros yra ir M. Scheleris. Nors kūrimą iš nebūties jis ir laiko mitu, vis dėlto pripažįsta, kad „šis mitas yra galingesnis ir labiau perskverbiąs visus žmones, negu paprastai manoma"¹⁶. Ir iš tikro, jeigu visose religijose vyrauja išitikinimas, kad pasaulis yra Dievo padaras, tai klausimas, kas yra šio padaro pradžia: *šis tas* ar *niekis*, pasidaro neišvengiamas savaime. O kūrimas iš nebūties ir yra atsakymas, atremtas į antrąją šios dvijulės narį: *niekis*.

Šis atsakymas veda mus į tolimesnį priekaištą, būtent: kūrimo iš nebūties idėja yra žmogaus mąstymui iš viso neprieinama. Griežčiausias tokio teiginio šalininkas yra E. Brunneris. „Kūrimas ir Dievas Kūrėjas,— rašo jis,— yra jokie teoriniai (Theoreme), jokie filosofiniai (Philosophoumena), jokie mitiniai (Mithologoumena) teiginiai. Griežtas mąstytojas žino, kad kol apskritai mąstoma, tol negali būti kalbos apie kūrimą ir Kūrėją. Kūrimas ir asmeninis Dievas reiškia mąstymo ribą. Pasiiekti juos mąstymo keliu yra *contradictio in adjecto* (prieštaravimas savyje,— Mc.)"¹⁷. Kaip pagrindą, kodėl šitaip yra, Brunneris nurodo tiek realizmo, tiek idealizmo negalią išaiškinti tikrovės buvojimą šalia absoliutinės dvasios. „Realizmas niekad nesupranta, kaip tikrovė galėtų kilti iš dvasios arba valios; idealizmas niekad nesupranta, kaip galėtų buvoti iš dvasios kilusi „tikra" tikrovė" (t. p.). Tai reiškia: jeigu absoliutinė dvasia arba Dievas yra valia, tai esą nesuprantama, kaip ši valia įgalinanti tikrovę šalia savęs. Juk realizmas kaip gnoseologija visados ieškąs priežasties, iš kurios kylanti pasėka. Betgi absoliutinė valia nesanti jokia priežastis metafizine prasme: ji tarianti, ir įvyksta tai, ką tarianti, kad įvyktų: „*Fiat lux, et lux facta est*" (*Pr*

1, 3). Dievo tarimas ir tikrovės kilimas anaip tol nesą susieti su priežasties ir pasėkos ryšiu, nes nebūtis nėra objektas, į kurį kryptų Dievo žodis ir jį įtaigautų, kaip tai mėgina pasiekti žmogiškasis magijos žodis gamtos atžvilgiu. Užtat realistinė gnoseologija, reikalaujanti priežasties bet kokiam kilimui, ir nežinanti, Brunnerio pažiūra, ką veikti su šiuo Dievo valios žodžiu.

Tas pat esą ir su idealizmu. Jeigu idealizmas teigia, kad pati tikrovė esanti absoliutinė dvasia, tik buvojanti sau pačiai priešinga būseną (Anderssein), tai čia irgi tuo pat klausime, kas gi yra tasai savęs paties neigimas, jeigu jis pajėgia absoliutinę dvasią paversti mūsų regima tikrove. Tačiau nei realizmas, nei idealizmas jam keliamų klausimų neatsako ir tuo pačiu kūrimo iš nebūties nepasiekia. Štai kodėl, pasak Brunnerio, „Aristotelio mokslas (Brunneris jį laiko realizmo provaizdžiu.— *Mc.*) nepažįsta nei asmeninio Dievo, nei creatio ex n i h i i o" (p. 41). Juo mažiau apie kūrimą iš nebūties galima kalbėti Hėgelio sistemoje, šiame idealizmo provaizdyje. Kūrimas tad esąs ir liekas „tikras mąstymo papiktinimas" (p. 40), „ir kur filosofija savos galios rėmuose savinasi kūrimo idėja, ten visados, nukenčia jos abi" (t. p.).

Maždaug tokių pat pažiūrų randame ir katalikų teologų mąstyme. Sakysime, L. Scheffczykas teigia, esą „žmogaus protas gali kūrimo idėją pasiekti bei prileisti kaip ribą, tačiau vargu ar jis savo paties pastangomis pajėgtų šią ribą peržengti ir pakilti ligi vidinės kūrybinio, niekam neprilygstamo veiksmo esmės"¹⁸. Tą patį girdime ir J. G. Deningerio žodžiuose: „Kūrimo idėja arba, teologiškai kalbant, kūrimo paslaptis nesiduoda galutinai suimama į sąvokas" (p. 72), nors „ją geriau suprasti bei išreikšti ir nėra žaisti tik žodžiais"¹⁹. Tiesa, katalikų teologai— tai jaučiame ir Scheffczyko, ir Deningerio posakiuose— nėra tokie greiti, kaip protestantai, neigti filosofinį kūrimo iš nebūties pažinimą. Turėdami prieš akis jų pačių įsitikinimą, kad prigimtuojų protu (lumine naturali) galima pažadinti Dievo *buvimą*, jie sunkiai gali atmesti galimybę tuo pačiu prigimtuojų protu pažinti ir Dievo *kūrimą*, kadangi šiedu dalykai yra esmiškai susiję vienas su kitu: pažinti Dievą galima tik kaip kūrėją, o Dievą Kūrėją metafiziškai pateisinti galima tik kaip kūrėją iš nebūties, jokiū būdu ne kaip platoniskąjį demiurgą. Todėl kai kurie iš katalikų teologų, pvz., J. M. Scheebenas ir M. Schmausas, sekdami Tomu Akviniečiu ir mano,

esą Dievo buvimo pažinimas logine būtinybe įima į save ir kūrimo iš nebūties pažinimą. Betgi naujausios katalikų teologijos atstovai labiau linksta į protestantiškąjį kūrimo iš nebūties kaip filosofiskai neprieinamos idėjos dorojimą²⁰. Kaip tad žiūrėti į šį teologiškai nuspalvintą nepasitikėjimą žmogiškuoju pažinimu kūrimo iš nebūties atžvilgiu?

Kūrimas iš nebūties būtų žmogiškajam mąstymui savaime neprieinamas, jeigu jis būtų loginė negalimybė, vadinasi, tokia sąvoka, kurios vienas sandas savimi pačiu neigtų kitą sandą, pvz., karštas šaltis, medinė geležis. . . Tačiau kūrimas ir nebūtis kaip tik nėra tokie vienas kitą neigiantieji loginiai sandai. Priešingai, kūrimas kaip naujo daikto kildinimas reikalauja nebūties, nes daiktas yra tiek naujas, kiek jo anksčiau nebuvo. Išvysčius gi šį „nebuvo“ ligi absoliutinio laipsnio, savaime atsiduriame nebūtyje: absoliučiai naujas daiktas gali kilti tik iš absoliutaus „nebuvo“ arba iš nebūties. Tačiau absoliučiai naujo daikto sąvoka nėra joks prieštaravimas. Tuo pačiu nėra prieštaravimas nė kūrimo iš nebūties sąvoka. Nuosekliai tad, klausiant pasaulio pradžios, yra visiškai logiška mąstyti šią pradžią kaip absoliutinę ir tuo pačiu mąstyti pasaulį kaip kilusį iš nebūties dieviškuoju veiksmu. Šia prasme žmogiškasis mąstymas visiškai pajėgia kūrimą iš nebūties pasiekti, būtent kaip filosofinį atsakymą į religinį įsitikinimą, esą pasaulis yra kilęs iš Dievo. Palygintas gi su kitais atsakymais — emanacijos ir demiurgo teorijomis, — kūrimas iš nebūties pasirodo esą metafiziškai daug tvirtesnis bei įtikinamesnis negu anieji, kadangi jis vienintelis išaiškina (apie tai kiek vėliau) pasaulio kaip autentinės tikrovės buvojimą kartu su Dievu kaip absoliutu, nevirstant šiai tikrovei nei Dievo kauke kaip monizme, nei neaprėžiant Dievo būties kaip dualizme.

Užtat ir nėra galima išvelgti tikro pagrindo, kodėl mąstymo pastanga pasiekti kūrimą iš nebūties ir jį metafiziškai pasklaidyti turėtų būti „*contradictio in adjecto*“, kaip tai tvirtina Brunneris. Nes nurodymas, kad nei realizmas Aristotelio mąstyme, nei idealizmas Hėgelio mąstyme nėra kūrimo iš nebūties priėję, yra nė mąstymo negalios pagrindimas, o tik istorinė tikrėybė, išaiškinama tuo, kad Aristotelio mąstymas buvo išišaknijęs dualizme: jam buvoja be pradžios tiek pirminė medžiaga, tiek dievybė, o Hėgelio — monizme: jam buvoja tik viena vienintelė absoliutinė dvasia dialektinėse savo būsenose. Abie-

juose šiuose mąstymo provaizdžiuose absoliutinės pasaulio pradžios klausimas iš viso nekyla, kadangi negali kilti: paties šio mąstymo prielaidos padaro tokį klausimą beprasmi. Kas amžinai buvoja — vis tiek ar tai būtų vienas, ar du pradmenys — negali būti klausiamas savos pradžios atžvilgiu. Jeigu tačiau mąstome ne Aristotelio ir ne Hegelio kategorijų rėmuose, tuomet absoliutinės pasaulio pradžios klausimas kyla savaime, o vienintelis metafiziškai pateisinamas į jį atsakymas ir yra kūrimas iš nebūties.

Antroji šio priekaišto pusė liečia gnoseologinį kūrimo iš nebūties gylį, būtent: ar žmogiškasis pažinimas įstengia aprėpti bei išsemti dieviškojo kūrimo veiksmą. Abejonė, kad jis tai įstengtų, kaip tik ir girdėti minėtuose Scheffczyko ir Deningerio žodžiuose, kuriais jie, tiesa, pripažįsta protui galimybę pasiekti kūrimą kaip mąstymo ribą, tačiau neigia, kad mąstymas galėtų šią ribą peržengti suimdamas kūrybinio veiksmo esmę į sąvokas. Ši abejonė gali būti visiškai pateisinta, tačiau ne todėl, kad ji liestų dieviškąjį kūrimą skirtingai, bet todėl, kad ji nusako kiekvieno laisvo veiksmo pažinimą apskritai: *ligi galo mes pažįstame tik tai, kas kyla iš būtinybės*. Kadangi būtinybė veikia dėsningai, tai, pažinę jos dėsnius,— dėsnius visados yra galimas pažinti; kitaip jis nebūtų dėsnis ir nebūtų suvokiamas kaip dėsnis,— mes tuo pačiu pažįstame, kaip jie veikia ir kas iš jų veikimo kyla. Gamtos pažinimas ir gamtamokslio pažintys kaip tik ir remiasi šia gnoseologine savybe. Ja remiasi kiekvieno mokslo pažanga. Tačiau tai, kas kyla iš laisvės, yra ir lieka savo esme anapus mūsų pažinimo, nes pažinimas, pats būdamas dėsningas, negali perskverbti laisvės, kuri yra nedėsninga. Užtat laisvė gnoseologiškai gali būti nusakoma tik neigiamuoju būdu, vadinasi, kas ji nėra. Teigiamas jos nusakymas reikštų dėsningos jos sąrangos atskleidimą ir tuo pačiu jos paneigimą, nes „dėsninga laisvė“ yra prieštaravimas. Nuosekliai tad, kur ir kiek laisvė apsprendžia veikimą ar veiklą, ten ir tiek mūsų mąstymas atsidauria į savo ribą. *Laisvės mokslo nėra*. Todėl nėra nė pažangos ten, kur laisvė yra apsprendžiamasis veiksnys.

Bet tai tinka ne tik dieviškajai, bet ir žmogiškajai laisvei. Niekas nėra, sakysime, pakilęs ligi estetinės kūrybos esmės ir išsėmęs ją sąvokomis; niekas nėra suėmęs į kokią nors sąvoką dorinio veiksmo esmės; niekas nėra nusakęs sąvokiškai tikėjimo esmės, nes visų šių veiksmų šaltinis yra laisvė. Suvokti juos ligi galo būtų galima tik

tuo atveju, jeigu jie vyktų pagal tam tikrus dėsnius. Tuomet, pažinus šiuos dėsnius, būtų galima jų valdomus veiksmus pakartoti bei iširti. Tuomet būtų galima išmokti būti poetu, dorovininku ir net šventuoju — taip lygiai, kaip galima išmokti būti fiziku, biologu, mediku. Todėl nėra nė kiek nuostabu, kad ir dieviškasis kūrimas, būdamas esmiškai laisvas veiksmas — tuo niekas neabejoja — sava gelme išsprūsta iš mūsojo pažinimo rėmų. Jis išsprūsta tuo labiau, kadangi dieviškasis kūrimas vyksta grynos laisvės erdvėje, tuo tarpu laisvi mūsų veiksmai, kaip matysime vėliau, kalbėdami apie laisvę kaip kūrinįskąją atoliepį žmogaus būtybėje, gali reikštis tik būtinybės erdvėje ir todėl gali būti pažinti bent tiek, kiek jie yra būtinybės sąlygojami, kad galėtų būti regimai vykdomi.

Ir vis dėlto teisuus yra Deningeris sakydamas, kad stengtis geriau pažinti kūrimo iš nebūties idėją „nėra tik žaisti žodžiais“ (t. p.). Kaip žmogiškosios, taip ir dieviškosios laisvės kūrybiniai veiksmai virsta juk regimybė, vadinasi, tam tikrais *veikalais*, nešamais jau būtinybės: būtinybė sudaro laisvei kūną; laisvė išikūnija būtinybėje. Ir taip yra ne tik su žmogaus kūriniais; taip yra ir su pasauliu kaip Dievo kūrinium. Ir štai sklaidydami šią būtinybę kaip laisvės regimybę bei nešėją, mes atsekame *kelia*, kuriuo laisvė tapo kūnu; mes pažįstame *prielaidas*, kurios sąlygoja laisvę, kad ji pajėgtų išikūnyti; mes suvokiame kūrėjo *būseną*, kuri įgalina jį padaryti savo laisvę regimą. Be abejo, mes negalime šioje sklaidoje rasti *galo*, kadangi laisvė galo neturi: ji yra beribė ir bedugnė: Todėl iš jos kilęs veikalas, nors ir nešamas bei reiškiamas būtinybės, buvoja vis dėlto kaip neaprėžtybė, tuo skirdamasis nuo būtinybės padaro kaip aprėžtojo iš esmės. Tuo tarpu neaprėžtybė savaime negali būti pažinta ligi gelmių, kadangi ji tokių gelmių užbaigos prasme neturi. Bet jau pati mąstymo išvalga, kad kūrimo plotmėje jis negali eiti ligi galo, yra didžiulis filosofijos laimėjimas. Štai kodėl gnoseologinė kūrimo idėjos neaprepiamybė anaipol nėra kliūtis filosofiskai apmąstyti šią idėją. Noras gnoseologinį „eiti ligi galo“ padaryti mastu tam ar kitam filosofijos objektui yra ne kas kita, kaip gamtamokslio perkėla į dvasios pažinimą; perkėla neteisėta, nes sujaukiant būtinybę, kuri valdo gamtos plotmę, su laisve, kuri valdo dvasios sritį.

Abu tad priekaištai, kaip matome, nėra tiek svarūs, jog pajėgtų kūrimo iš nebūties idėjai paneigti filosofinį

pobūdį ir perkelti ją į teologijos plotmę. Šių priekaištų šalininkai nepastebi, kad teologinis kūrimo idėjos svarstymas be metafizinio jos apmąstymo yra iš viso neįmanomas. Teologija juk neturi savų pažinimo priemonių, kadangi tikėjimo apsisprendimas už to ar kito dalyko tiesą liečia tik šios tiesos tikrybę (*factum*), bet ne jos sąrangą savyje. Tikėjimas tik taria, *kad* tai yra tiesa, bet jis netaria, *kas* yra ši tiesa. Atskleisti gi apreikštosios tiesos turinį yra jau filosofinio apmąstymo uždavinys. Štai kodėl teologija, palyginta su filosofija, nė neturi gnoseologinės pirmenybės. Atvirksčiai, teologija pačia savo eiga galop įteka į filosofiją, kad šiosios priemonėmis išskleistų tai, ką tikėjimas yra priėmęs kaip tiesą. Be tokio filosofinio išskleidimo tikėjimo tiesa niekad neperžengtų pirmykštės savo būklės, o tokio išskleidimo atsisakius, ji atkristų atgal į Šią pirmykštę būklę. Čia slypi prasmė St. Šalkauskio minties: barbariškoje tautoje ir religija yra barbariška. Kitaip tariant, *nemaštantis tikintysis yra prietarininkas*. Užtat kūrimo iš nebūties idėja, jeigu ji tikėjimo ir yra priimama kaip Dievo apreikštoji tiesa, ne tik kad neužsi-sklandžia nuo filosofinio apmąstymo, bet tiesiog tokio apmąstymo šaukiasi, kad iškeltų aikštėn ontologinį savo svorį, be kurio ji būtų arba tik pamaldai mintis tikintiesiems, arba tik mitas netikintiesiems, kiekvienu atveju nepajėgi nešti religijos filosofijos statinio.

2. ONTOLOGINES KŪRIMO PRIELAIDOS

Kūrimo iš nebūties idėja sudaro ištisą ontologiją, kurios vidurkyje tačiau stovi ne laikina pasaulio pradžia, kaip paprastai manoma, o būtinis jo kilimas arba paties buvimo grindimas, vadinasi, nesiliaujanti pasaulio pradinė. Laikinos pasaulio pradžios pabrėžimas jau yra savotiškas šios idėjos suseklinimas, perkeltiant ją iš ontologinės plotmės į kosmologinę ir svarstant ją laiko matmenyje. Tuo tarpu nėra jokio loginio prieštaravimo, kad pasaulis laikinos pradžios galėtų ir neturėti: šios pažiūros buvo Tomas Akviniėtis²¹, o ypatingai jo amžininkas Boecijus iš Dacijos, teigęs ne tik pasaulio amžinumo galimybę, bet net ir jo tikrybę²². Remdamasis pačių krikščionių įsitikinimu, kad pasaulis kaip būtybė yra amžinas *ateities* atžvilgiu, Boecijus nuosekliai tvirtino, esą ta pati jėga (*virtus*), kuri gali išlaikyti ką nors amžinai *ateities* atžvilgiu

(in futuro), gali tai išlaikyti amžinai ir praeities atžvilgiu (in praeterito, p. 35—36). Vis dėlto jeigu pasaulis ir amžinai buvotų visų laiko matmenų atžvilgiu, tai tas anaip tol dar nereikštų, kad jo buvimas būtų nepagrįstas; tai tik reikštų, kad šio buvimo grindimas vyksta neperkeliant paties grindimo į laiko matmenį ir tuo būdu neįteikiant jam nei laikinos pradžios, nei laikinos pabaigos. Štai kodėl kūrimo iš nebūties idėjoje pagrindinis dalykas yra ne pasaulio buvimo siejimas su laiku, o pats jo buvimo grindimas. Užtat mums dabar ir tenka kiek arčiau išsižiūrėti į šį buvimo grindimą, visų pirma atskleidžiant ontologines jo prielaidas, ant kurių jis rymo ir kurios jį įgalina.

a. Nebūtis kaip kūrimo erdvė

Pats pirmasis klausimas, kuris kyla ryšium su kūrimu iš nebūties, yra jo galimybė apskritai. Ar kūrimas iš nebūties kaip būtybės grindimas jos buvime iš viso yra galimas? Kasdieninė sąmonė tuoj pat atskuba su atsakymu: kodėl ne? Juk Dievas yra visagalis! Tačiau mūsų klausimas liečia ne ontologinę Dievo visagalybę, bet loginę kūrimo sąvokos sąrangą. Kitaip tariant, šiuo klausimu norime patirti, ar kūrimas iš nebūties nėra prieštaravimas, nes kas yra prieštaravimas logiškai, tas yra negalimybė ontologiškai, nenuveikiama nė Dievo visagalybės. Nes prieštaros kūrimas reikštų kartu ir jos naikinimą. Tuo pačiu veiksniu, kuriuo Dievas grįštų prieštarą jos buvime, jis kartu ir atšauktų šį grindimą, kadangi priešara yra teigimo ir neigimo vienybė. Vykdamas prieštarą ontologiškai, reiktų tad vykdyti šią vienybę: kuriamasis teigimas turėtų būti sykiu ir naikinamasis neigimas, kas kaip tik ir nekildintų jokios pasekmės. Negalimybė buvoti prieštarai glūdi tad ne Dievo negalioje, o pačioje prieštaros sąrangoje. Užtat klausdami, ar kūrimas iš nebūties yra galimas, mes kaip tik ir norime patirti, ar kūrimo iš nebūties idėjoje nėra tokių sandų, kurie teigtų ir neigtų tą patį tuo pačiu atžvilgiu, padarydami šios idėjos įvykdymą ontologiškai neįmanomą nė pačiam Dievui.

Tačiau kodėl mes šį klausimą keliame? Ar esama pagrindo manyti, kad kūrimo iš nebūties idėja galėtų būti prieštaravimas savyje? Sklaidydami priekaištus šiai idėjai, minėjome, kad kūrimas iš nebūties kaip naujo daikto kilimas nėra jokia priešara: absoliučiai naujas daiktas

gali kilti tik iš nebūties. Taip pat jau minėjome, kad kūrimo iš nebūties idėja yra atsakymas į Dievo ir pasaulio sambūvį, suvokiant šį kaip kūrėjo ir kurinio santykį. Ir ši samprata nėra jokia prieštara, nes kūrėjo sąvoka reikalauja kurinio sąvokos ir atvirkščiai: kūrėjas ir kūrinys negali būti mažtomi vienas be kito. Kūrimo iš nebūties idėjoje slypi betgi dar vienas atžvilgis, būtent: *santykis tarp absoliutybės ir reliatyvybės*, nes Dievas pasauliui yra ne tik jo autorius, bet ir absoliutas, vadinasi, pilnybė savyje (plg. I, 4d). Taip pat ir pasaulis yra Dievui ne tik jo veikalas, bet ir reliatyvybė, vadinasi, aprėžtybė savyje. Užtat čia pat ir kyla klausimas: kaip yra įmanomas sambūvis tarp visa apimančio absoliuto ir visokeriopo baigtinio pasaulio? Ar įmanoma ontologinė erdvė, kurioje pasaulis kaip baigtybė galėtų tikroviškai buvoti neičiulpiamas absoliuto kaip pilnybės ir nevirsdamas absoliutui riba, kas paneigtų jį patį, nes absoliutas ribos turėti negali? Ar posakis „absoliutas ir pasaulis“ nėra toks pat logiškai ydingas, kaip ir posakis „kūnas ir koja“? Štai klausimo, ar kūrimas iš nebūties apskritai yra galimas, tikroji prasmė; klausimo, kuris ir yra pažadinęs monizmo bei dualizmo ontologijas.

Abi šios ontologijos remiasi prielaida, esą absoliutybė ir reliatyvybė negalinčios buvoti kartu kaip tikrovės. Tuomet, be abejo, belieka teigti, kad arba reliatyvybė esanti absoliuto tęsinys jo ištakų pavidalu (monizmas), arba ji pati esanti antrasis absoliutas, buvojęs nepriklausomai nuo pirmojo (dualizmas). Tačiau dviejų absoliutų buvojimas yra logiškai neįmanomas, kadangi jau pati sąvoka „du“ reiškia aprėžtybę, vadinasi, pilnybės paneigimą kiekvienam: kitaip jie nebūtų „du“. Šia prasme Plotinas teisingai išžvelgė, kad pilnybė gali būti tik vienis. Abi šios ontologijos teikia aiškia persvarą absoliutui ir tuo pačiu nutikrovina pasaulį kaip reliatyvybę. Jeigu tad norime išgelbėti pasaulio tikroviškumą, nepaversdami jo absoliuto išvaizda ar būseną, turime parodyti, kad kūrimo iš nebūties idėja, pasisiūlantį suvesti sambūvin absoliutybę su reliatyvybė, nenaikina nė vienos jų autentiškumo ir nėra slaptas prieštaravimas, o logiškai pateisinama bei priimtina sąvoka. *Kūrimo iš nebūties galimybė yra giliausia prasme pasaulio kaip reliatyvios tikrovės galimybė. Pateisinti kūrimą iš nebūties reiškia apginti pasaulį jo tikrovėje.*

Kūrimo iš nebūties idėja nėra tad, kaip iš sykio galėtų atrodyti, kažkokia tuščia atotrauka, tik be reikalo

varginanti mūsų protą; priešingai, ji yra tikroji ir vienintelė *kosmodicėja*, vadinasi, pasaulio tikrovės—jo vertės bei jo prasmės — pateisinimas, nes pateisinti reikia ne tik Dievą pasaulio akivaizdoje (teodicėja), bet ir pasaulį Dievo akivaizdoje. Teodicėja yra Dievo pateisinimas pasaulyje esančio blogio atžvilgiu, kuris kėsinasi paneigti Dievą kaip meilę; kosmodicėja yra pasaulio pateisinimas Dievo atžvilgiu, kuris savo gėriu kėsinasi užgožti pasaulį kaip vertybę. Dažnoje religijoje — net ir ne vienoje Krikščionybės atšakoje — glūdinti atgrasą pasauliui kaip lik ir remiasi dažniausiai monistine Dievo bei pasaulio sambūvio samprata, kurioje pasaulis kaip tikrovė pasirodo esąs tik šešėlis, nešvarybė, kliūtis, tamsa. Kūrimo iš nebūties sklaida atitiesia šį iškreiptą absoliuto santykį su pasauliu kaip reliatyvybę, įgydama tuo religinį ir net dorinį pobūdį, nes religijai yra anaipol ne vis tiek, kaip pasaulis yra pergyvenamas ir kokių santykių mezga su juo žmogus, dalyvaudamas santykyje su Dievu. Jei santykis su Dievu virsta santykio su pasauliu neigiamybe, jis galop sunaikina ir patį save, kadangi tokiu atveju žmogus pergyvena Dievo ir pasaulio sambūvį — tegu dažnai ir nesąmoningai — monistine prasme. Monizme gi jokios religijos būti negali. Štai čia ir glūdi kūrimo iš nebūties reikšmė religijos filosofijai.

Reliatyvybė, būdama absoliuto priešingybė, nieku būdu negali būti kildinama iš paties absoliuto kaip šaltinio, nes lai reikštų, kad absoliutas savoje ontologinėje sąrangoje slepia savęs paties neiginį ir todėl buvoja kaip prieš-tara, kas yra aiški beprasmybė. Todėl kiekviena pasaulio kaip Dievo gimdinio, kaip jo spindulio, kaip jo ištakos samprata yra neįmanoma. Absoliutas nėra ontologinė reliatyvybei erdvė, iš kurios pasaulis kiltų ir kurioje jis kaip tikrovė buvotų. Kur tad ieškoti šios erdvės? Jeigu reliatyvybe yra absoliuto priešingybė, tai ji savaime nurodo, kad tasai šaltinis, iš kurio ji kyla, ir toji erdvė, kurioje ji buvoja, tegali būti tai, kas yra ne-absoliutas. Nūn *ne-absoliutas* yra tik arba reliatyvybe, arba nebūties. Tačiau reliatyvybe kaip kilmės šaltinis bei buvojimo erdvė kitai reliatyvybei yra joks atsakymas, kadangi čia pat klausiamė toliau: kas gi yra šaltinis bei erdvė anai pirmajai, antrajai, trečiajai. . . reliatyvybei? Negalėdami eiti į begalybę (*regresus ad infinitum*), turime arba reliatyvybe suabsoliutinti, atsidurdami dualizme, arba reliatyvybės kilmės bei buvojimo erdvės ieškoti nebūtyje, savaime pa-

sukdami į kūrimo iš nebūties kelią. Nebūtis tad yra vienintelė galimybė būti reliatyvybei jos šaltiniu ir erdve. Kitaip tariant, *tik iš nebūties kilusi ir tik nebūtyje buvanti reliatyvė arba pasaulis yra įmanomas kaip autentiška tikrovė*. Tik nebūtis įgalina, kad pasaulis nėra nei absoliuto kaukė, nei antrasis absoliutas.

Nebūtis, būdama pati būties stoka, neturi jokios esmės ir jokios būsenos, kurią ji galėtų perteikti būtybei, kylančiai iš jos dieviškuoju veiksmu. Tai yra visai kas kita negu Plotino ontologijoje, kuri pasaulį kildina iš vienio ištakų, būtent iš sielos ir medžiagos susijungimo. Šio susijungimo pasėka arba pasaulis užtat ir yra apspręstas susijungusių sandų — sielos ir medžiagos — sąrangos. Jis neturi tiesioginio sąlyčio su Dievu, nes jo neturi nė siela; jis yra visomis savo apraiškomis blogas, nes medžiaga yra blogis savyje. Mūsų pasaulis čia aiškiai nešasi savo kilmės šaltinio savybes. Tas pat regėti ir Platono ontologijoje, pasak kurios, pasaulis yra demiurgo žiedinys iš pradinės maišaties pagal idėjas kaip pirmavaizdžius, kurie betgi šios maišaties visiškai nepergali, todėl pasaulio daiktuose atsispindi tik tarsi drumstame vandenyje: pasaulis virsta šešėliu. Tai irgi nevisiškai laimėtos pirmavaizdžių kovos su maišatimi pasėka. Kiekvienoje šioje ontologijoje pasaulis išreiškia tai, *kas nėra jis pats*, nešdamasis su savimi savo šaltinio pobūdį ir būdamas šiojo apsprendžiamas, netekdamas tuo savos tapatybės.

Tuo tarpu kūrimo iš nebūties ontologija šios ydos kaip tik išvengia. Laikydama nebūtį pasaulio kilmės šaltiniu, ji išvaduoja jį iš bet kokie apsprendimo iš anksto (a priori), nes nebūtyje nėra nieko, kas pasaulį kokia nors prasme ar koku nors atžvilgiu įtaigautų. Būdama absoliutinis neiginys, nebūtis tuo pačiu yra ir absoliutinė negalia teikti pasauliui ką nors teigiamo, kas jį atitrauktų nuo jo paties. *Iš nebūties kildamas, pasaulis kyla tolygus tik pats sau*, todėl nesąs jokia kaukė ir joks šešėlis, o autentiška tikrovė: „Teesie šviesa, ir pasidarė šviesa“ (*Pr 1, 3*); ne absoliuto atspindys, ne pirmavaizdžio suterštas vaizdas, o šviesa kaip šviesa savyje, kaip tikrovė, buvojanti pati savyje; ne reikšmuo, o būtybė. Nebūtis tad yra pati pirmoji ontologinė kūrimo prielaida. Tai vienintelė loginė kategorija, išgelbstinti kūrimą iš prieštaravimo ir tuo įgalinanti jį ontologiškai. Užtat kiekviena ontologija, kuri nebūties nepažįsta, neįstengia pateisinti pasaulio kaip autentiškos tikrovės. Tai pabrėžiame visu įtaigumu, kad

ižvelgtume, koku būdu pasauliui kaip reliatyvybei gali būti laiduotas jo tikroviškumas ir tuo pačiu jo sambūvis su Dievu kaip absoliutu.

Dėl šios priežasties nebūtis sudaro ne tik ontologijos apskritai, bet ir ontologiškai suprastos religijos filosofijos pradmenį, nes apmąstyti religiją verta tik tuo atveju, kai ji yra santykis tarp Dievo kaip tikrovės ir žmogaus kaip tikrovės. Religijos filosofijai nepakanka tarti, kad Dievas *kuria* — šitaip taria ir Platonas;—jai reikia tarti, kad Dievas *iš nebūties* kuria, kadangi tik šitokio pobūdžio kūrimas apsaugo Dievo veiksmą nuo savos substancijos išsrovenimo ar nuo kažkokio bendro patiesalo-žiedimo, o žmogų — nuo absoliuto ištakos ar maišaties žiedinis būsenų. Čia užtat ir pasitvirtina ankstesnis mūsų teiginys, kad kūrimas iš nebūties nėra tik grynai metafizinė, bet kartu ir religinė sąvoka (plg. I, 6c). Religijos filosofijoje, kaip ir ontologijoje apskritai, nebūtis reiškia ne kokį nors pirminį patiesalą, ne pradinę medžiagą, ne suskidusį daugį maišaties prasme, vadinasi, ne kokį nors „ši tą“, kuris stovėtų pačioje pradžioje ir į kurį kryptų Dievo veiksmas, bet *patį niekį* arba absoliutinį bet kokio „šio to“ paneigimą. Dievas kuria ne iš „ko nors“, vis tiek kaip šį „ką nors“ vadintume, bet iš niekio kaip pačios būties neiginio. Žodelis „iš“ čia nurodo ne kokį nors pradinį objektą, kuris būtų apipavidalinamas ar vienijamas, o *absoliutinę būtybės pradžią*. Niekio kaip absoliutinės nebūties erdvėje kyla ir buvoja tai, kas tariama, kad kiltų ir būtų. Tai ir yra prasmė posakio „kurti iš nebūties“.

Nuosekliai tad kiekviena nebūtis ar kaip tikrovinės galimybės (potentia realis), ar kaip užuomazgos, ar kaip pradinės maišaties, ar kaip pakrikusio daugio samprata kurinio mūsąja prasme nepagrindžia, nes kiekvienoje tokioje sampratoje slypi ne absoliutinė būties stoka, o daugiau ar mažiau pridengtas „šis tas“. Kūrimo ontologija šiuo atžvilgiu yra labai griežta: nebūtis jai nėra joks būties šešėlis, joks būtybės daigas, bet absoliutinė tuštuma. Ir štai šioje tuštumoje atsiranda reliatyvi būtybė kaip esanti savimi pačia. Ji kyla iš niekio, bet ji nėra niekis; ji kyla absoliuto valia, bet ji nėra absoliutas. Pasaulio kilimas ir buvimas yra įrėminti nebūtimi ir absoliutu, sudarydami jam jo buvojimo ribas. Abi šios ribos glūdi anapus pasaulio buvimo, todėl pasaulis negali jų peržengti ir virsti arba niekiu, arba absoliutu.

b. *Nebūties mąstymo sunkenybės*

Kad nebūtis kaip liūtis stoka įgalina pasaulio autentiškumą ir tuo pagrindžia tikrovinį jo sambūvį su Dievu, suprasti nėra sunku. Sunkenybės prasideda, kai klausiamo, kaip galima yra *pati nebūtis* — tiek kaip sąvoka, tiek kaip patirtis, tiek kaip ontologinė erdvė.

Nebūties sąvokos sunkenybių jausti jau minėtame (plg. I v. 5b) Parmenido rašte „Apie gamtą“, kuriame deivė pamokanti mąstytoja, esą „nebūties nėra ir tai būtina nėra; jos tu negali nei pažinti, nei mąstyti“ (B2); tiksliai „būtybė gali būti mąstoma ir išivaizduojama“ (B6). Tai reiškia: nėra perėjimo iš nebūties į būtį ir atvirkščiai, nes kaip „būtybė yra ir negali nebūti“ (B2), taip ir nebūtis: „ko nėra, nėra“ (B6), „ir tu niekad nepriversi, kad būtų tai, ko nėra“ (B7; plg. B8, 5). Tą patį mūsų dienomis girdime iš P. Teilhard'o de Chardino lūpų, kuriam „grynas niekis yra tuščia sąvoka ir pseudoidėja“²⁴. Ilgoje tad filosofijos istorijoje yra išsilaukusi pažiūra, kad „iš niekio bus tik niekis“.

Ir vis dėlto ši pažiūra yra apgauli. Jau Aristotelis yra atkreipęs mūsų dėmesį į tai, kad būtybės sąvoka, nors ir negalima apibrėžti logiškai, kadangi buvimas niekam nėra esmė (ousia), vis dėlto esanti pažinime pirmoji, tačiau *santykinė*, ne daiktinė: „Žodis „būti“ ar „nebūti“ nenusako jokio daikto“ (De interpr. 16b, 22)²⁴. Tai svarbus nurodymas, kadangi santykis visados reikalauja dviejų narių. Kas tad yra šie nariai būtybės sąvokoje, jeigu ji yra santykinė? Būtybės sąvoka, būdama bendriausioji, apima visa, apie ką galima tarti, kad yra, išskyrus tai, ko nėra. Kitaip sakant, anasai kitas narys, su kuriuo būtybė būna santykyje, yra ne-būtybė. Tai žinojo jau Augustinas: „Būtybė neturi priešingybės, išskyrus ne-būtybę — esse non habet contrarium nisi nonesse“ (De moribus manich. II, 1). Tai kartoja šiandien ir M. Heideggeris: „Tasai visiškai kas kitas būtybei yra ne-būtybė“²⁵. Vadinasi, *būtybės sąvoka savimi pačia krypsta į nebūtį ir kaip santykis ji kuriasi tik buvimo ir nebuvimo priešingybėje*. Jeigu nesuvoktume, kad „nėra“, negalėtume suvokti nė, kad „yra“. Būtybės buvimas „krinta į akį“, vadinasi, pradeda būti apmąstomas tik tada, kai dingsta. Jeigu vaikas niekad nepatirtų, kad motina išeina iš kambario („nėra“), jis niekad nesuvoktų, kad ji kambaryje „yra“. Tik nebuvimas atskleidžia buvimą ir tuo įgalina būtybės sąvoką. Užtat

teigiant, esą būtybės sąvoka yra pati pirmoji ir sykiu santykinė, šis pirmumas savaime apima ir nebūtį, taip kad gnoseologiškai pirmoji sąvoka yra tiek būtybė, tiek nebūtybė *kaip santykis*. Tik pirmu žvilgiu atrodo, esą reikia pirmiau būti, kad galėtum nebūti, ir kad todėl niekio sąvoka esanti paskesnė už būtybės sąvoką (J. B. Lotzas). Iš tikro betgi buvimas neturi gnoseologinės pirmenybės prieš nebuvimą, nes lygiai logiškai galime tarti, kad reikia pirmiau nebūti, kad galėtum būti. Vaikas, tiesa, suvokia savo motinos buvimą tuo, kad ji iš kambario išeina (buvimo pirmenybė). Tačiau tas pats vaikas suvokia naujo savo broliuko atsiradimą tuo, kad jo anksčiau nebuvo (nebuvimo pirmenybė). Sąvoka būtis — nebūtis yra iš tikro viena ir ta pati sąvoka, nes tai santykis, kurio narius galime mąstyti tik ryšium vieną su kitu, kadangi jie sąlygoja vienas kitą. Būtybės neigimas (motina dingo iš vaiko akių) pažadina jos buvimo suvokimą. Nebūties neigimas (naujas broliukas atėjo į pasaulį) kildina pačią būtybę ir žadina nuostabą, kodėl būtybė yra, kadangi jos gali nebūti ir iš tikro nebuvo. „Kodėl yra šis tas, o ne greičiau niekis“ (Leibnizas),— štai klausimas, kreipiamas ne į nebūtį, o į būtybę, nes, kaip paaiškina tas pats Leibnizas, „niekis yra paprastesnis ir lengviau pažįstamas negu šis tas“, ir ne tai yra „stebuklų stebuklas“, kad ko nors nėra, bet tai, „kad būtybė yra“²⁶.

Nebūties sąvoka yra tad ne tik galima, bet ir būtina kaip antroji būtybės sąvokos pusė. Tiesa, ši pusė yra neigiamoji. Bet kaip tik dėl to ji ir nurodo tikrovinę mūsų pasaulio sąrangą: *loginio neiginio galimybė atskleidžia ontologinę nebūties galimybę*. Parmenidas, neigdamas šią galimybę, savaime surentė tokį pasaulį, kuris tyso „surištas galingais pančiais be pradžios ir be galo“ ir kuriam todėl „kilimas yra pranykęs ir žlugimas dingęs“ („Apie gamtą“, B21). Pasaulis buvoja čia kaip grynas būsmas; tapsmas esąs pojūčių apgaulė. Užtat ir neiginys tokiame pasaulyje yra neįmanomas, nes kiekvienas neiginys yra kaitos išraiška: jis nusako tai, kuo būtybė nebėra ar dar nėra. Nuosekliai neiginys yra galimas tik tapsmo pasaulyje. Mes galime neigti ką nors tik todėl, kad šis „kas nors“ kinta, vadinasi, kyla ir žlunga. Kilimas ir žlugimas yra tapsmo būdai. Loginė jų lytis yra neiginys, ontologinė — nebūtis. Jeigu tad mūsų pasaulį suvokiame kaip būsmo ir tapsmo vienybę, tai turime pripažinti ne tik būtį, bet ir nebūtį, kurios vienintelės erdvėje tapsmas

yra galimas. Paneigus nebūties galimybę, viskas sustingsta visiškai, nes būtybė, suvokta kaip grynas būsmas, „lieka ta pati ir rami savyje“ (Parmenidas, op. cit., B8, 26): ją likimas „surišo, kad buvotų viena ir nejudanti“ (B8, 36). Nesant galimai nebūčiai, nėra galimi nei daugybė, nei judėjimas.

Tapsmas yra betgi mūsų patiriamas; mes nelaikome jo pojūčių apgaule ar proto išmone, o tikrovine tiek mūsų pačių, tiek mus supančio pasaulio būseną. Jeigu nūn šią būseną įgalina nebūties, tai loginio nuoseklumo vedami ir klausiamo: ar nėra galima ir nebūties patirtis? Šis

klausimas tačiau yra dviprasmiškas, kadangi pats žodis „patirti“ yra dviprasmiškas. „Patirti“ reiškia visų pirma priimti ką nors į save ir pasilaikyti kaip savo vidaus turinį: turtingas patirtimi žmogus. Bet „patirti“ reiškia ir patekti į tam tikrą būklę, kurią mummyse kas nors pažadina: patyrėme džiaugsmo, skausmo, liūdesio... Patirtis kaip pasilaikytas turinys gali savo šaltiniu turėti tik teigiamybę, vadinasi, būtybę. Nebūties, būdama neigiamybė savyje, negali teikti jokio turinio, todėl šia prasme negali būti nė patiriama. Nebūties kaip prisiimto bei pasilaikyto turinio patirtis yra prieštaravimas. Tačiau patirtis kaip mummyse sudaryta būklė gali savo šaltiniu turėti tiek teigiamybę, tiek neigiamybę: kūdikio gimimas yra mūsų džiaugsmo šaltinis, kūdikio mirtis yra mūsų liūdesio šaltinis. Tiek kilimas, tiek žlugimas yra pajėgūs sukurti mummyse patirtį būklės prasme. Šiuo tad atžvilgiu ir galima iš tikro kalbėti apie nebūties patyrimą, kadangi nebūties, būdama neigiamybė, gali mus taip lygiai giliai įtaigauti, kaip ir visos kitos neigiamybės, ir todėl sukurti mummyse tam tikrą būklę.- Sklaidydami šią būklę, ir galime atskleisti nebūtį kaip anos būklės šaltinį.

Egzistencinė filosofija — visų pirma S. Kierkegaard'o, o vėliau ir M. Heideggerio raštuose — kaip tik ir yra tokia būklė „atradusi“ ir ją metafiziškai išnagrinėjusi: tai *baimės būklė*. Be abejo, baimė yra buvusi žmogui žinoma visais laikais. Tačiau, kaip teisingai pastebi Heideggeris, ji yra buvusi nuolatos siejama su išgąščiu, nes „juodu yra giminingi kaip reiškiniai“²¹. Jų esmės betgi yra visiškai skirtingos. Tai, ko išsigąstame, yra, pasak Heideggerio, „kiekvieną sykį imanentinė, iš tam tikros aplinkos į mus besiarantinanti grūmojanti būtybė, kuri tačiau gali pakeliui ir sustoti“ (t. p.). Mūsų atoveika į šią būtybę yra arba trauktis ir tuo jos išvengti, arba pulti ir ją atremti. Trum-

pai tariant, išgąstis apima du dalyku: aprėžtą — tikrą arba tik išivaizduotą — objektą ir galimybę jo išvengti. Jei-
gu nūn išskirsime aną objektą ir aną galimybę, palikdami tiktai pačią grėsmę, tai šitokios grėsmės sukurta mummyse būklė ir bus *baimė*. Baimė neturi aprėžto objekto, tuo pačiu ji neturi nė galimybės nuo jo pabėgti arba jį atremti. Mes bijomės ne to ar kito grūmojančiojo, bet grėsmės kaip tokios, todėl negalime nei nuo jos trauktis, nei jos pulti, kadangi ji buvoja mummyse pačiuose ir eina su mumis visur kartu, niekur pakeliui nesustodama. Baimėje pergyvename grėsmę kaip neišvengiamybę. Todėl ir mūsų atoveika baimės būklėje yra ne bėgimas ar puolimas, o, pasak Heideggerio, „savotiška rimtis“²⁸. Išgąstis kraštutiniu atveju išsivysto į siaubą. Baimė gi kraštutiniu atveju virsta stinguliu. Posakis „sustingo iš baimės“ reiškia daugiau negu tik vaizdą.

Į ką kėsinasi grėsmė kaip tokia? Grūmojanti būtybė kaip išgąsties subjektas graso mums tuo ar kitu atžvilgiu: jos grėsmė visados yra dalinė, kadangi ir ji pati yra baigtinė. Tuo tarpu dingus anai grūmojančiosios būtybės aprėžtybei ir iškilus grėsmei kaip tokiai, šiosios kėslos išauga ligi visumos. Todėl Heideggeris ir sako, kad baimėje „būtybė yra iš viso pastumiama šalin“, kad „ji paslysta kaip visuma“; tai kelia mummyse klaikų jausmą, tarsi būtume netekę atramos (t. p.) arba, gražiu S. Kierkegaard'o posakiu, „tarsi žvelgtume žemyn į bedugnę, ir imtų mums suktis galva“²⁹. Vadinas, *grėsmė kaip tokia kėsinasi į buvimą kaip tokį*. Baimėje patiriame, kad gali žlugti nersitas, bet visa, tai yra: mes kaip būnantieji. Mums darosi klaiku todėl, kad atsiduriame akivaizdoje galimybės nebūti apskritai.

Ir štai ši klaikumą baimėje egzistencinė filosofija ir suvokia kaip *nebūties atsiskleidimą*. „Pagrindinėje baimės nuotaikoje,— sako Heideggeris,— mes pasiekiamo tokį buvimo vyksmą, kuriame atsiskleidžia niekis“ (p. 30). Tai nereiškia, pasak Heideggerio, kad baimė niekį kokiū nors būdu sučiuptų, tarsi jis būtų koks nors objektas, kaip kad jį vadino dar Kierkegaard'as sakydamas, esą „niekis yra baimės objektas“ (p. 61). Anaiptol! Baimėje atsiskleidžia niekis kaip būtybės galimybė nebūti, kaip buvimo riba, kurią peržengusi būtybė virstų niekiu. Metafiziškai yra nesvarbu, kad nebūties atsiskleidimas baimėje būtybės nesunaikina. Čia tik svarbu, kad vyksta pats atsiskleidimas ir kad būtybė tirte patiria, jog jos gali ir ne-

būti ir jog ši galimybė yra ne teorinis apmąstymas, o tikras vidinis patyrimas, apsirėiškiąs net jausmine bei pojūtine stingulio lytimi.

Egzistencinės filosofijos šalininkai yra ištikinę, ešą nebūties atsiskleidimas baimėje gali mus ištikti kiekvieną akimirką: kiekvieną akimirką gali mums pasidaryti nuostabiai aišku, kad galime nebūti. Jeigu ir sutiktume, kad tokių akimirkų gyvenime reta, tai jau nedvejojami turime pripažinti, kad tikrai nebūtį atskleidžia baimė *mirties* akivaizdoje: savos mirties, svetimos mirties, mirties pavojaus metą, nes mirtis iš tikro yra buvimo riba, ir šią ribą turime peržengti neišvengiamai. Todėl grėsmė kaip tokia, nesusijusi su joku objektu, ir sykiu visiška negalimybė nuo šios grėsmės pabėgti ar ją pergalėti mirties akivaizdoje apsirėiškia ryškiausiai ir pasiekia įtampiausią laipsnį. Užtat ir nebūties patirtis mirties akivaizdoje yra pati didžiausia. Mirtis kaip kėslas gresia ne kokiai nors mūsų būtybės daliai, bet pačiai būtybei kaip esančiajai, todėl atveria niekį kaip tuštumą, į kurią esame stumiami. Mirties baimėje žmogus žvelgia į tamsiąją arba neigiamąją savos būtybės pusę ir patiria, kad nebūties grėsmė kėsinasi į patį buvimą visiškai, tikroviškai ir kad šią grėsmę jis turi neišvengiamai prisiimti. Mirties baimė todėl yra pavyzdinis nebūties atskleidimas ir pavyzdinė jos patirtis.

Šios patirties negali pašalinti net nė stipriausias tikėjimas anapusinį gyvenimą. Atvirksčiai, tikėjimas tik sustiprina patirtį, kad būtybės gali nebūti ir kad ši galimybė mirtyje yra priartėjusi tiesiog pojūtinio būdu, nes tikėjimas mums sako, kad jeigu mirtis nėra grįžimas nebūtin, tai tik todėl, kad mus buvime grindžia Dievas kaip būtis ir kad šis grindimas pergali nebūties kėslą. Kitaip sakant, tikėjimas atskleidžia nebūties grėsmę visu aišku, tik jis skelbia, kad ši grėsmė mūsų neištiksianti — ne pačios mūsų būtybės, bet absoliutinės būties galia.

Todėl ne syki girdimas teiginys, ešą tikėjimas nugalįs mirties baimę, yra grynai psichologinio pobūdžio ir todėl anaipol nepaneigia egzistencinės filosofijos teiginio, kad mirties baimėje nebūtis kaip grėsmė pačiam buvimui atsiskleidžia ypatingu būdu. Tikėjimas mūsų būtybės sąrangos anaipol neperstato. Baigtinė mūsų būtybė mirtyje prieina savo ribą kaip tik todėl, kad ji yra baigtinė. O jeigu ji iš nebūties yra šaukiama ir kuriai šis šauksmas, kaip regėsime kiek vėliau, visados yra dabartinis.

Svarbiausias' tačiau religijos filosofijai yra nebūties kaip *ontologinės erdvės klausimas*, Igalindama, kaip sakta, tiek reliatyvybės tikroviškumą, tiek jos sambūvį su absoliutybe, nebūtis savaime susisieja ir su pasauliu, ir su Dievu. Pasauliui ji yra ontologinė erdvė, iš kurios jis kyla; Dievui ji yra ontologinė erdvė, kurioje jis pasaulį kildina ir jį — apie tai vėliau — laiko. Tačiau kokių būdu yra galima pati ši erdvė kaip absoliutinis būties neiginys? Pasaulio atžvilgiu mąstyti būtybės neigimą galima nesunkiai: inuor, kaip minėta aukščiau, net lengviau suprasti, kad nieko nebūtų, negu tai, kad šis tas yra. Tačiau kaip mąstyti būties neigimą *Dievo* atžvilgiu? Pasaulio atžvilgiu nebūtis yra jo buvimo riba. Ar ji yra riba ir Dievo atžvilgiu? Jau pats šis klausimas yra kartu ir neigiamas atsakymas: Dievas yra juk absoliutas, o absoliutas yra beribis ne tik savo sąvoka, bet ir savo tikrybe. *Absoliutas yra būties pilnybė* (plg. I, 4d.). Tačiau „ribota pilnybė“ yra prieštaravimas ir tuo pačiu ontologinė negalimybė. Nuosekliai tad nebūtis nieku būdu negali būti Dievui riba. Dievo atžvilgiu mąstyti nebūtį kaip būties ribą arba neiginį yra visiškai neįmanoma. Tačiau kaip tada nebūtis siejasi su Dievu?

Paprastai yra manoma, kad buvoja Dievas kaip absoliutas, o „šalia“ jo arba „užu“ jo esąs niekis kaip būties stoka arba jos tuštuma. Tai mintis, randama ne tik kasdienos sąmonėje, bet ir filosofiniuose apmąstymuose. Sakysime, H. Heimsoethas, aprašydamas Dievo ir pasaulio santykį filosofijos istorijoje, sako, kad kūrimas iš nebūties reiškia: „Čia nėra apipavidalinama kokia nors medžiaga, bet čia šalia Dievo yra niekis absoliutine prasme, iš kurio kaip iš duomens (als vor Gegebenem) Dievas kuria“³⁰. Tą patį girdime ir M. Deutingerio žodžiuose: „Šalia Dievo gali būti tik niekis. .. Todėl kiek Dievas reiškiasi, jis reiškiasi niekiui, teikdamas jam būti ir niekio neigimu šią būti aprėždamas“ⁿ. Dar aiškiau tą pačią mintį reiškia F. A. Staudingeris: „Dievas laisvai stovi viršum niekio ir savo laisve ištengia tiek niekį teigti, tiek jį neigti; teigti tuo, kad jis jį palieka ir pakenčia; neigti tuo, kad kūrimu jis jį pašalina“³². Šitokia niekio *kaip duomens*, kurį Dievas teigia, neigia, pakenčia, pašalina, samprata yra kilusi iš scholastinės Dievo metafizikos, skiriančios Dievuje dviejų rūšių veiksmus, kryptančius į vidų (ad intra) ir į išlaukę (ad extra). Veiksmai, kryptantieji į paties Dievo vidų, pvz., dieviškasis pažinimas ar dieviškoji mei-

lė, sudarą Trejybės asmenų santykius. Veiksmai, kryptantieji į išlaukę, esą „visų pirma pasaulio sukūrimas, jo palaikymas ir valdymas“³³, vadinasi, tokie veiksmai, kurie liečia ne patį Dievą, o arba nebūtį, pasaulį kuriant, arba kūrinį, pasaulį sukūrus. Kūrimas tad esąs pats pirmąsias Dievo veiksmas išlaukęs linkui, o ši išlaukė kūrimo atveju esanti nebūtis. Nebūtis tad pasirodo čia kaip duomuo, kad Dievas galėtų kurti: kaip išlaukė jo veiklos kryptiniai ir kaip ontologinė erdvė pačiai jo veiklai.

Šitaip betgi suprasta nebūtis neišvengiamai virsta Dievo *riba*. Juk jeigu nebūtis yra „šalia“ Dievo išlaukęs būdu, tai ji loginiu būtinumu aprėžia Dievą, nes būti išlaukė reiškia būti tokiu matmeniu, kuriame absoliutas nebuvoja; kitaip jis neturėtų jokios išlaukęs. O tai, kame absoliutas nebuvoja, ir yra jo riba. Betgi kiekviena riba absoliutą aprėžia ir sunaikina jo pilnybę. Užtat reikia išakmiai pabrėžti, kad niekas negali būti „šalia“ Dievo: *Dievas kaip absoliutas negali turėti jokios ribos* — nei teigiama, nei neigiama prasme. Absoliuto riboti negali nė pats niekis; ypač ne niekis, kadangi jis yra tiesioginis Dievo kaip būties neiginy. Mąstydami nebūtį „šalia“ Dievo kaip jo išlaukė, mes padarome būties neigimą Dievo priešybe ir tuo nesąmoningai kuriame kažkokį „neigiamąjį dievą“. Manicheizmo „blogasis dievas“ ir yra ne kas kita, kaip įsmeninimas niekio, suvokto „šalia“ Dievo buvojančios išlaukęs prasme.

Ar tai reiškia, kad niekis yra Dievo „viduje“? Ar Dievas kaip būties pilnybė ir niekis kaip būties stoka buvoja vienybėje? Mistinių polėkių "vedamas mąstymas visados buvo ir tebėra linkęs atsakyti į šiuos klausimus teigiamai. Kadangi Dievas kaip būtis ir, pasaulis kaip būtybė yra kitokio buvimo, tai šiam kitoniškumui nusakyti ir yra filosofijos istorijoje susikūręs vad. „neigiamasis kelias“ (via negationis), kuriuo vieninteliu einant esą galima Dievą ištarti, kuris tačiau, perkeltas į žmogiškojo tarimo plotmę, sumenkina ar net pridengia būties ir nebūties skirtinumą: „Dievas esąs „ne, ne“ (upanišados), „visiška tuštuma“ (Mahajanos budizmas), „viskas ir niekis“ (D. Areopagitas), „neįstariamas niekis“ (M. Eckhartas), „esąs ir nesąs“ (N. Kuzietis), „pats niekis“ (J. Bohme)... Be abejo, jeigu šie posakiai yra išraiška pastangų ištarti Dievą kaip paslaptį, jie gali būti pateisinti, nes iš tikro lengviau yra kalbėti apie paslaptį neigiamai negu teigiamai, kadangi kiekvieną Dievui priskiriamą teigiamybę lydi

pavojus pažeminti Dievą į būtybės rangą. Jeigu betgi šie posakiai mėgina *ontologiškai* nusakyti Dievą, jie virsta beprasmybėmis, nes padaro Dievą prieštarą, kuri, kaip sakyta, yra teigimo ir neigimo vienybė ir tuo pačiu ontologinė negalimybė. „Neigiamasis kelias“ į Dievą, tapęs ontologija, Dievo ne tik nepasiekia, bet padaro jį iš viso negalimą. Štai kodėl graikiškieji krikščionių mąstytojai teikė pirmenybę ne neigimo, o „pranašumo keliui“ (via eminentiae), kalbėdami apie Dievo savybes kaip esančias *anapus* (epekeina) arba *viršum* (hyper), lietuviškai galimas nusakyti priešdėliu „*ant*“: Dievas yra antgėris, antgrožis, anttiesa, antibūtis... (plg. Grigaliaus Nazianziečio himnus). Ontologinė skirtybė tarp būties ir būtybės šiais priešdėliais—„viršum“ arba „ant“—nusakoma tiksliau negu kuria nors neigiamybe, nes anoji skirtybė nėra vienos katros pusės — būties ar būtybės — neigimas, bet jų buvimo skyrimas, vadinasi, buvimo perkėlimas kiton plotmėn, kuri Dievo atžvilgiu ir yra reiškiamą kaip „antbuvimas“ arba „buvimas viršum“ mūsų buvimo.

Apžvelgę tad abi pažiūras Dievo ir nebūties santykio atžvilgiu, aiškiai regime, kad nebūtis negali būti nei „šalia“ Dievo kaip duomuo, nei „viduje“ Dievo kaip sandas. Nebūtis „šalia“ Dievo reiškia absoliuto ribą ir tuo pačiu jo paneigimą. Nebūtis „viduje“ Dievo reiškia prieštarą ir taip pat Dievo paneigimą. Iš to plaukia logiškai būtina išvada: *Dievo atžvilgiu nėra nebūties*. Posakis „Dievas ir nebūtis“ yra neįmanomas nei gnoseologiškai, nei ontologiškai. Jis yra neįmanomas gnoseologiškai, nes nebūtis kaip sąvoka kyla tik paneigus būtį, šiuo atveju Dievą; paneigus gi Dievą, dingsta bet kokia šio posakio prasmė, nes dingsta patsai santykis. Jis- yra neįmanomas ontologiškai, nes veda į du pradmenis — Dievą *ir* nebūtį,— esančius „šalia“ vienas kito ir tuo aprėžiančius vienas kitą, kas yra gryna išmonė, nes aprėžti nebūtį reiškia paversti ją būtimi, o aprėžti Dievą reiškia paversti jį nebūtimi. Posakis „Dievas *ir* nebūtis“ yra ne kas kita, kaip perkėla būtybės ryšio su nebūtimi į Dievo plotmę. Būtybė iš tikro buvoja būties tuštumoje ir yra niekio „apgaubta“; ji turi ir savo vidų, ir savo išlaukę; ji būna, tačiau ji būna nebūtyje. Jeigu betgi ši būtybės santykį su nebūtimi perkeliame į dieviškąjį buvimą, gauname gryną beprasmybę: tuomet ir Dievas buvoja nebūties „apgaubtas“; tuomet ir Dievo „išlaukėje“ yra niekis, į kurį Dievas kreipiaš savo veiksmus. Tačiau naudodamiesi šia perkėla pamirštame,

kad Dievas kaip būtis ir pasaulis kaip būtybė turi visiškai kitoki santyki su buvimu (grindėjas ir pagrįstasis), o tuo pačiu ir visiškai kitoki santyki su nebūtimi. Dievas yra būties pilnybė, todėl negali būti nebūties „apsuptas“; Dievas yra visa visame, todėl negali būti niekio „aprėžtas“, vadinasi, negali turėti jo kaip duomens. Trumpai sakant, *Dievui nebūties nėra.*

Bet kaip tuomet yra galimas kūrimas iš nebūties? Nebūtis juk yra, kaip sakėme, būtina prielaida, kad pasaulis kaip reliatyvė būtų autentiška tikrovė, vadinasi, ne absoliuto kaukė ar būseną. Todėl kūrimo ontologija, o tuo pačiu ir religijos filosofija pabrėžia nebūtį visu įtaigumu ir negali be jos išsiversti, kalbėdama apie Dievą Kūrėją. Tuo tarpu dabar matome, kad Dievui nebūties kaip duomens būti negali. Kokiu tad būdu Dievas kuria nevirsdamas plotiniškuoju pasaulio gimdytoju ar platoniškuoju pasaulio žiedėju? Ar neigdami nebūtį kaip duomenį Dievo atžvilgiu, neatkrintame arba į monizmą, arba į dualizmą? O jei ne, tai kaip tuomet suderinti nebūties būtinybę pasaulio atžvilgiu su nebūties negalimybe Dievo atžvilgiu? „Kur yra niekio vieta?“—klausiamo su M. Heideggeriu ³⁴.

c. *Nebūties įgalinimas*

Kokiu atveju nebūtis būtų Dievo atžvilgiu galima? Prieš atsakydami į šį klausimą, paryškinkime anksčiau mūsų keltą mintį, kodėl nebūtis yra Dievo atžvilgiu negalima. Niekis kaip būties tuštuma „šalia“ Dievo yra negalimas todėl, kad absoliutui jokio „šalia“ nėra: objektyvios išlaukęs absoliutas neturi. Niekis kaip būties stoka „viduje“ Dievo yra taip pat negalimas, nes jis paverčia Dievą prieštara, neįmanoma ontologiškai. Abi šios Dievo ir nebūties santykio sampratos yra beprasmės todėl, kad jos niekį padaro *duomeniu*, vadinasi, kažkuo, kas Dievui yra duota tarsi „iš anksto“ ir todėl buvo tarsi be jo „žinios“. Nors Dievas su niekiu ir elgtusi visiškai laisvai, jį apvaldydamas savo galybe, tačiau tai nepaneigtų niekio kaip duomens ir nepašalintų išpūdžio, kad niekio kaip duomens sampratoje prabyla slaptas platonizmas, padaręs Dievą visagaliu demiurgu (Platonoi demiurgas yra tik geradaris, ne visagalis), turinčiu niekį „iš anksto“ ir juo aprėžiančiu kuriamą būtybę, kaip tai aiškiai įtaigauja anksčiau minėti M. Deutingerio žodžiai (plg. II, 2b). N. Kuziečio posakis

„Deus in nihilo“, kuriuo jis mėgina nusakyti pasaulio įvairybę, galbūt geriausiai išreiškia šią niekio kaip duomens sampratą. Dievas buvojas nebūtyje, kuri skaldanti jo buvimą įvairių įvairiausiai pavidalais ir tuo kildinanti pasaulio būtybių daugybę. Tai pagrindinė šios sampratos klaida. *Dievui nėra nebūties todėl, kad jam kaip absoliutui nėra jokio duomens, kuriuo nebūtų jis pats.* Jeigu tad nebūtis yra būtina ontologinė kūrimo prielaida, tai ji negali būti mąstoma Dievo atžvilgiu kaip duomuo.

Bet kaip tik ši negalimybė ir veda mus į tikrąjį Dievo ir nebūties santykio sampratą. Jeigu nebūtis nėra ir negali būti Dievui duomuo, tai esama tik vienos vienintelės išėities Dievui ir nebūčiai suderinti, būtent: *mąstyti nebūtį kaip paties Dievo kildinį.* Nėra nieko nuo Dievo nepriklausomo. Yra tik Dievas kaip būties pilnybė. Tačiau Dievas kaip absoliutas, kad kurtų pasaulį kaip reliatyvumą, pats įgalina nebūtį, kadangi reliatyvumą gali tapti bei būti autentiška tikrove tik niekio erdvėje. Užtat ši erdvė ir yra absoliuto kildinama. Ji anaipol nėra absoliutui duomuo, kurį jis „iš anksto“ turėtų. Ji yra paties absoliuto kildinys kaip pradinė prielaida kūrimui. Šia prasme D. Areopagitas yra pasakęs, esą Dievas yra sukūręs ir niekį. Posakis, be abejo, netikslus, nes kurti reiškia kildinti ką nors teigiama, tuo tarpu niekis nėra jokia teigiamybė. Tačiau šiuo posakiu Areopagitas nori nurodyti į visišką visko priklausomybę nuo Dievo, taigi priklausomybę ir anos niekio erdvės, būtinos kuriamajam veiksmui. Dievas apvaldo niekį absoliučiai — ne tik ta prasme, kad jis būtybę kildina iš nebūties, bet kad jis kildina ir pačią nebūtį. Nėra nieko „anksčiau“ už Dievo laisvės ryžtą kurti. Tuo būdu kūrimas visa savo pilnatve yra perkeliamas į dieviškosios laisvės plotmę. Niekio kildinimas sudaro kuriamojo veiksmo momentą.

Kas gi yra tačiau patsai šis niekio kildinimas? Formaliai kalbant, tai būties stokos įgalinimas. Betgi būties stokos absoliuto atžvilgiu, kaip sakėme, būti negali, nes stoka čia reikštų ribą ir tuo būdu absoliuto pilnybės paneigimą, paneigiant ir patį jo buvimą: „apribotas absoliutas“ yra negalimybė savyje; šie du sandai neigia vienas kitą, kaip „karštas šaltis“. Tai būtina išvada, jei būties stoką arba nebūtį mąstome kaip duomenį „šalia“ Dievo arba Dievo išlaukėje. Įprastinėje niekio sampratoje jis šitaip ir yra mąstomas: Dievas niekio nekildina, neigalina, o paprasčiausiai „turi“ arba „randa“. Tuomet, be

abejo, nebūtis iš tikro sudaro absoliutui ribą ir todėl Dievo atžvilgiu yra neišmanoma, nes Dievui ribos niekas nubrėžti negali.

Tačiau yra visiškai įmanoma, kad *pats Dievas nubrėžtų savo galiai ribą*. Absoliutas negali būti aprėžtas (objektyvinė riba), bet absoliutas gali apsirėžti (subjektyvinė riba). Kitaip sakant, *absoliutas gali veikti 'reliatyviai*. Pirmu žvilgiu šie teiginiai atrodo keistoki, mažų mažiausiai netikėti. Iš tikro tačiau jie glūdi kiekvienos religijos — visų pirma krikščioniškosios — Dievo sampratoje bei pergyvenime. Jau esame sakę (plg. I v. pradžią), kad kiekviena religija remiasi Dievo apreiškimu. Religijos filosofija, be abejo, negali nuspręsti, ar šis rėmimasis tuo ar kitu konkrečiu atveju yra istorinė tikrybė, ar tik psichologinis įsitikinimas. Tačiau Dievo sąvoka yra neatskiriama nuo apreiškimo sąvokos. Kas betgi yra apreiškimas, jei ne reliatyvios absoliuto veiklos lytis? „Apreiškimas visados yra stebuklas, bet niekad ne stebalas“ (E. Brunner). Jis neša su savimi dieviškąją *paslaptį*, tačiau pateikia ją *mūsuojų* būdu. Dievas, būdamas sąvyje visai kas kita, apreiškime pasirodo toks pat kaip ir mes; apreiškimas yra Dievo kenozė (apie tai vėliau). Užtat jis mus stebina sava gelme, bet ne savu pavidalu: žodžiu, veiksmu, vaizdu. Jis yra stebuklas savo turiniu, bet ne stebalas savo išraiška, kadangi ši išraiška visados yra mūsų matmens dalykas. Apsireikšdamas Dievas nusileidžia į mūsų būklę. Betgi absoliutui nusileisti į reliatyvinę būklę ir yra aprėžti savą galią, nes kaipgi kitaip absoliutas galėtų būti mūsų suvokiamas, patiriamas, pergyvenamas, jeigu jis nesireikštų reliatyviai? O kaipgi jis galėtų reikštis reliatyviai, neapreždamas savos absoliutybės? Jeigu tad kiekviena religija remiasi apreiškimu, tai tuo pačiu ji remiasi ir apsiribojusiuoju Dievu, nes *apsireiškiantysis Dievas yra jau apsiribojęs Dievas*, o ne absoliutas savo neaprežtybėje bei galybėje. Ši apsiribojusiojo Dievo sąvoka išeina ypatingai ryškiai aikštėn krikščioniškosios religijos skelbiamoje išikūnijimo idėjoje, pasak kurios, Dievas žmonijai yra apsirėiškęs ne tik žodžiu, bet ir kūnu, prisiimdamas žmogaus prigimtį ir įeidamas jo istorijon. Tiek prigimtis, tiek istorija yra betgi reliatyvūs matmenys, tapę buvimo erdve tik todėl, kad Dievas aprėžia pats save.

Apsiribojusiojo Dievo idėja yra tad viena iš pagrindinių *religinių* idėjų. Bet ji nėra metafiziškai apmąstyta

ir todėl neišvystyta ligi galo; ji nėra pratęsta į visuotinį Dievo ir pasaulio santykį, nes bet koks Dievo santykis su savu kūrinio — ne tik apsisireiškimas žodžiu ar kūnu — reikalauja absoliuto apsiribojimo, kad įgalintų kūriniui jo buvimo bei veikimo erdvę. O kadangi šis santykis prasideda kūrimu, tai juo prasideda ir Dievo apsiribojimas. Štai kodėl kūrimo ontologijoje mes ir mėginame jį atskleisti kaip sudedamąjį kūrimo pradą, nes absoliuto negalia apsiriboti reikštų, kad Dievo veikla yra ne laisvės, o būtinybės pasekmė ir kad todėl kiekvienas Dievo veiksmas turėtų būti absoliutinio pobūdžio. Negalint absoliutui apsiriboti ir tuo pačiu veikti reliatyviai, nebūtų įmanoma nė reliatyvė kaip autentiška tikrovė; kiekvienas absoliuto veiksmas tokiu atveju būtų teogonija, kaip tai regime Plotino ontologijoje, kurioje vienis kaip gėris savyje, veikdamas absoliučiai, pagimdo medžiagą kaip blogį savyje, vadinasi, neigiamąją absoliutybę. Jeigu tačiau laikome pasaulį ne absoliuto ištaka ar kauke, ar būseną, o autentiška tikrove, esančia pačia savimi, tuomet turime nedvejodami pripažinti, kad absoliuto veikimas gali būti reliatyvus, būtent kad jis aprėžia savo absoliutinę galią, iš kurios, jai veikiant savo pilnybe, kyla tik absoliutybė: Deus de Deo. Scholastinė Dievo metafizika klysta, Dievo veiksmus į išlaukę (ad extra) suvokdama taip, tarsi šie veiksmai turėtų išlaukę savo objektu; klysta neregėdama šių veiksmų reliatyvybės. Tačiau ji labai teisingai Dievo veiksmus į vidų (ad intra) laiko absoliutybės išraiška ir todėl regi juose dieviškųjų hipostazių šaltinį: absoliutinis Dievo veiksmas kildina tik Dievą.

Nubrėždamas savo galiai ribą arba susilaikydamas nuo absoliutinės veiklos, Dievas tuo kaip tik ir kildina nebūtį, nes šiuo apsiribojimu bei susilaikymu iš tikro atsiranda Dievui išlaukė, vadinasi, tai, kas yra „užu“ arba „anapus“ anos ribos, suprantant tai, be abejo, ne kosmologiškai, bet ontologiškai. O tai, kas gali būti „už“ Dievo veikimo ribos, yra tik niekis: ten *nieko* negali būti. Mes neigiame, kad niekis galėtų būti Dievui išlaukė *objektyvine prasme*, vadinasi, kaip duomuo pačiu savimi, kurį Dievas „rastų“, „turėtų“, „valdytų“. Tačiau mes teigiame, kad niekis yra įgalinamas kaip Dievo išlaukė *subjektyvine prasme*, vadinasi, atsisakant Dievui veikti absoliutiniu būdu, tai yra aprėžiant savo galią savo paties laisve. Šiuo atveju „anapus“ anos ribos yra niekis ne kaip objektyvinis duomuo, bet kaip paties Dievo kildinys, todėl jam pa-

lenktas visokeriopa prasme ir todėl nenaikinas absoliuto pilnybės. Priešingai, *galia aprėžti patį save yra absoliuto pilnybės išraiška*, atskleidžianti abu jo veiklos atžvilgiu: absoliutinį ir reliatyvinių. Absolutas, kuris negalėtų veikti reliatyviai, vadinasi, pats savęs apriboti, būtų ne būties pilnybė, o tik kažkoks statinis graikiškasis likimas, kažkokia neasmeninė jėga, veikianti būtinybės būdu ir jokių atveju negalinti tapti manuoju Tu. Savos galios apribojimas yra todėl ne tik absoliuto pilnybės, bet ir jo kaip asmens išraiška. Nuosekliai tik apsiribojęs Dievas yra religijos Dievas, vadinasi, Dievas, kuris pats savo laisve kildina nebūtį, kad joje kildintų būtybę.

Ontologinė tad kuriamojo veiksmo sąranga yra trinarė: absoliuto apsiribojimas, nebūties įgalinimas, būtybės kildinimas. Tai nėra trys veiksmai ir net ne trys vieno veiksmo tarpsniai ar laiptai. Tai vienas vienintelis antlaidinis veiksmas: vienu ir tuo pačiu savo laisvės ryžtu Dievas ir apsiriboja, ir įgalina nebūtį, ir kildina būtybę. Tik logiškai sklaidydami šį vieną vienintelį veiksmą, galime rasti jame anuos tris sandus. Dievo apsiribojimas sudaro jų pagrindą, nes be apsiribojimo reliatyvi būtybė neturėtų ontologinės erdvės nei kilti, nei būti, kadangi neapsiribojęs absolutas išsiurbtų ją į save būtinu būdu arba leistų jai buvoti tik kaip savo paties ištakai. Neapsiribojusio absoliuto atveju būtų įmanomas ne reliatyvios būtybės sukūrimas, o tik absoliuto substancijos ištekinimas Plotino prasme. Tik tuomet, kai Dievas aprėžia savo absoliutybę, kyla niekis kaip neigiamoji erdvė, kurioje Dievas veikia jau teigiamai, kildindamas tai, kas jo tariama, kad kiltų. Dievo apsiribojimas yra tad atsakymas į klausimą, kaip yra galima nebūtis Dievo atžvilgiu: *ji yra galima ne kaip duomuo „iš anksto“, o tik kaip paties Dievo kildinys laisvu dieviškosios gailos aprėžimu*. Tuo būdu yra pergalima aklavietė, kurion patenka mąstymas, suvokdamas nebūtį kaip būtinybę kūrimui ir sykiu kaip negalimybę ryšium su Dievu. Ši negalimybė nyksta teikiant nebūčiai dieviškojo kildinio prasmę; negatyvinio kildinio, nes įgalinto irgi neigiamuoju apsirėžimo arba susilaikymo veiksmu. Tačiau šis negatyvinis kildinys arba niekis įgalina teigiamą kildinį arba būtybę. Apsiribojimas apvalo kūrimo iš nebūties idėją nuo bet kokie prieštaravimo ir leidžia mąstymui ją sklaidyti pagal žmogiškojo pajėgumo laipsnį.

Apsiribojusiojo Dievo samprata yra pagrindinė religijos filosofijoje tiek metafiziškai, tiek religiškai. Metafi-

ziškai ji yra pagrindinė todėl, kad padaro galimą mąstyti Dievą *ir* nebūtį, kas be apsiribojimo, kaip matome, yra neįmanoma. Neapsiribojęs absoliutas nebūties neturi ir kaip tik todėl yra negalimas kaip kūrėjas. Užtat ir kūrimo apmąstymas, negalėdamas apsieiti be nebūties, neapsieina nė be Dievo apsiribojimo. Tik apsiribojęs Dievas yra Dievas Kūrėjas, vadinasi, religijos Dievas, nes tik apsiribojęs Dievas sueina į tikrovinių santykių su pasauliu ir tuo įgalina religiją kaip dvipolį santykį. Dievas kaip neapsiribojęs absoliutas buvoja anapus bet kokio santykio .todėl, kad jis yra „atsietasis (absolutum)“ pačia savo sąvoka. Čia

yra pagrindas, kodėl scholastinė Dievo metafizika neigia Dievo santykio su pasauliu tikrąybę: neiimdama į savo pagrindus Dievo apsiribojimo, ši metafizika savaime palieka Dievą jo atsajume. Tačiau pasilikęs savo atsajume, Dievas savaime pasilieka ir savo neveiklume. Jis pajėgia, kaip anasai Aristotelio nejudas judintojas, traukti savęspį jau esantį pasaulį, tačiau jis nepajėgia kurti naujo pasaulio. Neapsiribojęs Dievas yra Dievas be santykio, o Dievas be santykio yra nekūrybinis Dievas.

Religiškai apsiribojusio Dievo samprata yra pagrindinė todėl, kad ji suveda vienybėn metafizikos Dievą su religijos Dievu. Jau sakėme, kad nuo B. Pascalio laikų tvylo bedugnė tarp mąstomojo Dievo ir gyvojo Dievo arba tarp filosofų Dievo ir Abraomo Dievo, nes mąstomasis Dievas esąs ne kas kita, kaip absoliutas, o gyvasis Dievas esąs ne kas kita, kaip manasis Tu. Užtat ir klausama jau gana seniai, kaip absoliutas gali tapti manuoju Tu. Į šį klausimą mėginome atsakyti tuo, kad Dievas tampa manuoju Tu, mane sukurdamas — ne kaip žmogiškosios rūšies egzempliorių, o kaip vienkartinį Aš. Nūnai gi regime, kad kurti Dievui yra įmanoma tik tada, kai jis apsiriboja, nes tik tada jis įgalina nebūtį, iš kurios kildina mane kaip mane patį, vadinasi, kaip Aš-būtybę. Absoliutas tampa manuoju Tu, mane' sukurdamas; tačiau jis sukuria mane, tik save apribodamas. Save apsiribojęs absoliutas tampa kūrėju, o kūrėjas tampa manuoju Tu. Todėl kiekviena religijos filosofija, kuri neįstengia sutapatinti absoliuto su Dievu kaip manuoju Tu ir kuri šios tapatybės logiškai nepateisina, nepajėgia nė aprėpti Dievo ir žmogaus santykio arba religijos visumos. Ji pasilieka suskilusi pačiuose savo pagrinduose todėl, kad teikia persvaros arba absoliutui kaip mąstomajam Dievui, arba manajam Tu kaip gyvajam Dievui, negalėdama atskleisti jų

tapatybės. Scholastinė Dievo metafizika ir naujoji religijos fenomenologija yra du tokios suskilusios religijos filosofijos pavyzdžiai. Scholastinė „theologia naturalis“ kaltina religijos fenomenologiją subjektyvizmu, kadangi ši neprieina prie absoliuto. Religijos fenomenologija savo ruožtu kaltina scholastinę Dievo metafiziką racionalizmu, kadangi ši nenusileidžia ligi Dievo kaip mūsojo Tu. Abi jos *mėgina* tai daryti — būtent: nužengti į gyvąjį Dievą (Tomas Akviniėtis) ir pakilti ligi absoliuto (M. Scheleris), — tačiau kiekvieną kartą *šوليو būdu*: juodvi peršoka bedugnę tarp absoliuto ir gyvojo Dievo (plg. iv. 3a—3b).

Jeigu tačiau kuriamąjį veiksmā suvokiame kaip absoliuto apsiribojimą, tuomet tokios bedugnės iš viso neatsiranda. Kūrimas reikalauja, kad absoliutas apsiribotū, ir kartu padaro, kad kūrėjas teikia man save kaip būtį, virsdamas manuoju Tu. Tai nuoseklus absoliuto judėjimas manęs linkui; judėjimas, kuriame nėra jokios bedugnės ir kuris todėl mąstymo neverčia šokti per šią bedugnę. Ir apsiribojusiojo Dievo sampratos vidurkyje stovi nebūtis, tačiau ne kaip duomuo, o kaip paties Dievo kildinys, įgalinamas absoliutybės apsirėžimu. Ir čia reliatyvybė yra absoliuto kūrinys, tačiau nebe atsietojų savo visagalybėje bei garbėje, o kaip atsikreipusiojo į reliatyvybę ir tapusiojo jos santykio dalyviu. Apsiribojusiojo Dievo samprata pateisina bei logiškai pagrindžia tiek Dievo sambūvį su pasauliu, tiek kūrimą kaip pagrindinę religijos kategoriją. Štai kodėl ši samprata religijos filosofijoje ir turi pagrindinę reikšmę. Ji, kaip matysime vėliau, išaiškina ne vieną mūsų santykio su Dievu klausimą, kuris neapsiribojusiojo absoliuto akivaizdoje lieka mįslė žmogaus atžvilgiu ir sauvalia Dievo atžvilgiu. Mes per dažnai pamirštame, kad absoliutas veikia reliatyviai — pasak gražių Grigaliaus Didžiojo žodžių: „Viešpats atskuba teisti, bet prieš tai pasibeldžia dar į duris — venit quippe Dominus, cum ad iudicium properat, pulsat vero“ (Hom. 13 in Evang.).

3. KŪRIMAS KAIP BUVIMO TEIKIMAS

Nors kalbėdami apie priekaištus kūrimo idėjai (plg. II, 1c) ir pripažinome, kad kūrimo kaip laisvo veiksmo nesą galima išsemti mūsų pažinimu, vis dėlto anaip tol tuo nepaneigėme galimybės atskleisti tam tikrų gnoseolo-

ginių bei ontologinių šio veiksmo atžvilgių, slypinčių jo sąraangoje, nes kūrimas yra ne tik laisvas, bet ir protin-gas bei prasmingas veiksmas. Būdamas laisvas, jis yra ligi gelmių neprieinamas, nes yra bedugnis, kaip ir pati laisvė yra bedugnė. Būdamas tačiau protingas, jis turi savą logiką ir tuo pačiu savą ggnoseologinę sąrangą, ga-limą protu atsekti bei sklaidyti. Štai kodėl su J. G. De-ningeriu ir teigėme, kad apmąstyti kūrimą, stengiantis jį giliau pažinti, nėra tik žaisti žodžiais. Tokio apmąstymo keliu dabar ir norėtume žengti bent keletą žingsnių.

a. *Kūrimo apibrėžtis*

Kūrimas paprastai yra aptariamas kaip kildinimas daikto, nebuvusio nei kaip tokio, nei kaip medžiagos: „Productio rei ex nihilo sui et subjecti“. Kai dailidė pa-gamina stalą, tai savu veikimu jis kildina naują daiktą, kurio nebuvo kaip tokio, būtent kaip stalo (nihilum sui); tačiau jis nekildina naujo daikto kaip medžiagos (nihilum subjecti), kadangi jį pagamina iš jau esančių lentų. Šiuo

išankstiniu medžiagos buvimu yra būdingi visi žmogaus kūriniai: visi jie yra nauji kaip tokie, tačiau visi jie yra jau esantieji kaip medžiaga. Šia prasme yra būdingas ir platoniškojo demiurgo nužiestas pasaulis: ir jis yra nau-jas tik savp pavidalais, bet ne anuo bendru visiems šiems pavidalams pagrindu. Tuo tarpu kūrimo iš nebūties idė-ja kūrinio naujumą išplečia abiem jo pradams: dieviš-kojo kūrimo veiksmu kyla naujas daiktas ir kaip toks, ir kaip medžiaga; jis kyla iš nebūties visa savos tikrovės pilnatvė, todėl yra absoliučiai naujas ir sau tolygus.

Ši apibrėžtis savo esme yra teisinga. Tačiau ji lenkia mūsų dėmesį daugiau į tai, *kas* daiktas yra, o mažiau į tai, *kad* jis iš viso yra. Apmąstymo svoris čia gula ne tiek ant buvimo, kiek ant esmės. Iš tikro betgi kūrimo iš ne-būties idėjai yra būdinga ne esmės, o buvimo kildinimas. Be abejo, buvimas visados yra kieno nors buvimas; jis reikalauja subjekto ir tuo pačiu esmės. Tačiau apmąstant kūrimą, esmė kaip tokia nėra pirmaeilis objektas. Čia ne tai yra, kalbant M. Heideggerio žodžiais, stebuklas, kad buvoja smiltelė ar žmogus, bet tai, kad *yra* šis tas, o ne niekis, vadinasi, kad nebūtis yra pakeičiama būtybe, ku-rios vienintelis skirtumas tarp nebūties ir yra *buvimas*: kad ji yra. Jau antrinis yra klausimas, kieno šis buvimas, vadinasi, esmės klausimas. Tai klausimas, sprendžiamas

skirtinų metafizikos šakų, o ne ontologijos apskritai. Ontologijai kaip tokiai rūpi ne tos ar kitos esmės sklaida, bet būtybės santykis — iš vienos pusės su nebūtimi, iš kurios ji kyla, iš kitos pusės su būtimi, kuriai veikiant ji kyla ir būna. Šis santykis ir yra vadinamas „buvimu“, nes jis būtybę skiria nuo nebūties ir jis būtybę sieja su būtimi.

Štai kodėl mes teikiame pirmenybę ne minėtai įpras-tinei scholastinės filosofijos kūrimo apibrėžčiai, o rečiau sutinkamai, užtat tikslesnei M. Eckharto aptarčiai, būtent: „*kūrimas yra buvimo teikimas* — *creatio est collatio esse*“³⁵. Buvimas čia sudaro skirtiną šios apibrėžties žymę (differentia specifica), nes teikti galima daug ką, tarp kitko ir esmę. Tačiau kūrimas kaip tik tuo ir skiriasi nuo bet kurio kito teikimo (bendroji giminė), kad jis teikia *buvimą* (rūšinis skirtumas). Teikti gi buvimą reiškia nebūtį keisti būtybe — vis tiek kokia ši būtybė būtų savo esme; kiekvienu atveju ji būna, o tai, *kad* ji būna, ir yra kūrimo pasekmė ontologiškai ir būdinga žymė gnoseologiškai. Todėl atrodo, kad M. Eckhartas sava aptartimi yra visiškai tiksliai nusakęs Tomo Akviniečio kūrimo samprata: pasak jo, kūrimą galima mąstyti tik atitraukus nuo kūrinio bet kokią jo savybę — kitimą, judėjimą, išsiskleidimą ir t.t.; tuomet pasiliekaš „tik grynas kūrinio santykis su kūrėju“ (S. Th. I, 45, 3c); santykis, kurį ir sudaro ne kas kita, kaip buvimas: *kūrinys būna kūrėjo noru, kad būtų*. Buvimo teikimas šį santykį pagrindžia bei palaiko. Buvimas užtat ir yra būtybės ir būties santykio regimybė. Tai regimybė santykio tarp Dievo ir pasaulio: pasaulis apreiškia Dievą ne tuo, *kas* ar *koks* jis yra, bet tuo, *kad* jis yra. Pasaulis kaip esmių sąranga — tvarka ir darba — galėtų apreikšti ir platoniskąjį demiurgą, nes juk ir šisai teikia esmę, įkūnydamas į bendrą patiesalą vienokią ar kitokią idėją ir tuo padarydamas, kad šis patiesalas virsta tuo ar kitu daiktu. Tačiau demiurgas neteikia buvimo, todėl jis tik žiedžia, bet nekuria. Štai kodėl kiekvienas „Dievo buvimo įrodymas, kuris sklaido ne pasaulio buvimą o pasaulio esmę bei jos savybes—tikslingumą, tvarką, prasmę... — niekad negali pasiekti. Dievo Kūrėjo, o tik dievą žiedėją platoniskąja prasme.

Pakanka čia tik probėgomis pastebėti, kad buvimą teikti gali tik absoliutas, kadangi tik jis, kaip sakyta, apvaldo nebūtį pilnutine prasme — tiek kildindamas ją pačią, tiek ją keisdamas būtybe. Nuosekliai tad kuriamoji galia negali būti nei kam nors patikėta, nei būti vykdoma

per tarpininką, nes absoliutybės deleguoti negalima. Nebūčiai kaip absoliutinei būties stokai apvaldyti reikia būti josios priešingybe, vadinasi, absoliutine būties pilnybe. O absoliutinė būties pilnybė yra tik Dievas. Todėl tik Dievas yra vienintelis kūrėjas iš nebūties. Kūrimas esmiškai yra *tiesioginis* Dievo veiksmas. Užtat tokie mūsų dienomis girdimi posakiai, kaip: „Dievas mažiau daiktus kuria, o daugiau leidžia jiems patiems kurtis“ (P. Teilhard de Chardin) arba: „yra didingiau ir dieviškiau leisti daiktams patiems darytis negu juos daryti“ (P. Smulders) — gali liesti tik *jau* esančios būtybės skleidimąsi jos esmės galimybėse, bet nieku būdu ne jos kilimą iš nebūties, jos kūrimą. Taikomi kūrimui kaip buvimo teikimui, šios rūšies posakiai virsta beprasmybėmis, nes įtaigauja absoliutybės išplėtimą į reliatyvybės matmenį arba daiktų pavertimą „dievais“, kas yra aiški nesąmonė. Be abejo, kaip matysime vėliau, kalbėdami apie laisvę, žmogus pats padaro, *kas* ir *koks* jis savo būklėje yra, vadinant šią jo veiklą „savęs susikūrimu“. Vis dėlto šis „savęs susikūrimas“ remiasi jau turimu buvimu ir vyksta turimuose rėmuose. Galimas daiktas, kad laisvos- būtybės būklėje šie rėmai išplinta ligi jo esmės neapbrėžtybės ir kad J. P. Sartre nėra visiškai neteisus teigdamas, esą žmogus savą esmę teikia sau pats. Tačiau ir Sartre antropologijoje buvimas yra pirmesnis už esmę: *buvimas yra žmogui duomuo, o ne jo paties padarinys*. Tai tinka kiekvienai būtybei kaip tokiai.

Tas pat reikia tarti ir apie tokią kūrimo sampratą, kuri kūrimą sukeičia vietomis su pasaulio priklausomybe nuo Dievo. Sakysime: „Biblijoje,— teigia E. Brunneris,— Dievas yra Viešpats ne todėl, kad yra kūrėjas, bet todėl jis yra kūrėjas, kad yra Viešpats“³⁶. Jeigu šitoks santykis tarp „viešpaties“ ir „kūrėjo“ Biblijoje iš tikro būtų, tai būtų ženklas, kad izraelinis mąstymas yra buvęs labai nelogiškas ir kartu nuostabiai subjektyvus: nuo izraelinio pergyvenimo esą priklausoma Dievo savybės tikrovė. Kadangi Izraelis pergyvenęs Jahvę kaip Viešpatį, tai šis dėl to turėjęs būti ir pasaulio kūrėjas. Tai būtų tokia pat logika, jeigu kas nors tvirtintų: „Aš perku šį paveikslą ne todėl, kad jis yra gražus, bet jis pasidaro gražus todėl, kad aš jį perku“. Manasis apsisprendimas įsigyti kūrinių apsprendžiąs ir objektyvinę jo vertę. Taip būtų buvę ir Izraelyje, nes tarp nebūties Viešpaties ir istorijos Viešpaties esama bedugnės. Istorijos kaip reliatyvaus matmens

įvykiai— Dievo pagalba Izraeliui — nieku būdu nerodo į buvimo teikėją ir todėl nebūties Viešpatį. Juk siųsdinti išalkusiai tautai putpelių dykumose ar ištroškusiems žmonėms atverdinti uoloje šaltinį pajėgtų ir Platono demiurgas. Dievas yra istorijos Viešpats tik todėl, kad jis visų pirma yra buvimo Viešpats; buvimo, kurio istorija yra tik vienas pavidalas, reiškiašis jau kosmologinėje srityje ir todėl nereikalaujas apvaldyti nebūtį. Kas savo tikėjime šiuodu matmenis sukeičia vietomis, tas padaro savo tikėjimą ydingą logiškai. O logiškai ydingas tikėjimas gali laikytis tik tol, kol jo yda nėra pastebima bei išsąmoninama. Reikia betgi manyti, kad ši yda slypi ne Senojo Testamento tikėjime, o egzegetų interpretacijoje.

b. Kuriamojo veiksmo savybės

Buvimo teikimas negali būti vienkartinis, baigtas ir todėl praėjęs veiksmas, nes tai reikštų, kad būtybė, sykį kilusi, iš nebūties, toliau buvoja arba pati save grįsdama, arba gavusi grindžiamąją galią iš Kūrėjo. Abi prielaidos yra neįmanomos, nes kas buvimo neduoda savai kilmei, tas negali jo duoti nė savai trukmei. O galia grįsti buvimą negali būti, kaip minėta, absoliuto perleista jokiai reliatyvybei. Iš to plaukia būtina išvada, kad *kūrimas kaip buvimo teikimas yra nuolatinė dabartis tiek Dievo, tiek būtybės atžvilgiu*. Apie kūrimą negalima filosofškai kalbėti baigties veikslu; apie jį galima kalbėti tik trukmės veikslu, būtent: būtybė būna ne sukurta, bet būtybė būna kuriama. Buvimą teikti ir buvimą turėti yra vienas ir tas pats veiksmas, tik svarstomas čia Kūrėjo (teikti), čia kūrinio (turėti) atžvilgiu. Būtybė buvimą turi tik todėl, kad jį gauna. Bet kaip buvimo turėjimas yra visados dabartis, taip yra dabartis ir jo teikimas, vadinasi, kūrimas. Užtat kūrimo ontologijoje ar Dievo metafizikoje randama sąvoka „pasaulio palaikymas (conservatio mundi)“ reiškia anaipol ne naują, pakartojamą ar nuo kūrimo skirtingą Dievo veiksmą, o tą patį buvimo teikimą arba tą pačią kūrimo dabartį, neįtaigaujamą jokiu laiko praeities ar ateities matmeniu.

Tuo remiasi tiek Dievo buvojimas pasaulyje, tiek pasaulio priklausomybė nuo Dievo. Kurdamas būtybę visados dabar, Dievas yra jai visados ir dabartinis, o pati būtybė yra tiek susijusi su Dievu, jog be tiesioginės Dievo dabarties joje ji čia pat virstų niekiu—„omnes res eodem

momento in nihilum reciderent" (S. Tomas),— vadinasi, liautūsi buvusi apskritai. Todėl *ontologinė būtybės plotmė yra Dievo buvimo plotmė iš esmės*. Pasaulio santykis su Dievu čia visados yra dabartinis, niekadosis nepertiriamas, niekadosis nesiliaujantis, niekadosis neužbaigtas. Dievas kaip buvimo teikėjas niekadosis nuo pasaulio nepasitraukia: Dievas Kūrėjas nėra pasauliui tiktai transcendentinis, bet kartu ir imanentinis, buvąs pasauliui taip artimai, kaip artimas yra jam pats buvimas. Pasaulis laikosi Dievu ne kaip šioks ar kitoks, vadinasi, ne kaip tokios ar kitokios esmės, prigimties, tvarkos, bet jis laikosi Dievu kaip *esąs* apskritai, vadinasi, *kaip būtybė*: „esame todėl, kad esame sukurti (tiksliau: kuriami.— *Mc.*) — ideo sumus, quia facti sumus" (Augustinas, Conf. XI, 4). Štai todėl kur tik kūrimas maštomas baigtybės prasme ir kur pasaulio palaikymas yra suvokiamas kaip kas kita negu kūrimas, arba kur pasaulio palaikymas eina jau po kūrimo (net ir grynai logiškai), ten, teisingu L. Duempelmanno posakiu, „žingsnis į deizmą yra jau žengtas" ³⁷.

Kūrimo dabarties samprata neturi betgi nieko bendro su paplitusia pažiūra, esą kūrimo dabartis reiškianti "vis naujų būtybių atsiradimą ir tuo būdu esanti *kiekybinis* kūrimo tęsinys. Šitai kūrimo dabartį yra suvokęs net ir Kantas. Kosmologinėje savo studijoje „Allgemeine Natufgeschichte und Theorie des Himmels — Bendroji gamtos istorija ir dangaus teorija" (1755) Kantas skelbia, esą „kūrimas niekad nėra baigtas. Jis, tiesa, yra kartą prasi-dėjęs, tačiau jis niekad nesibaigs. Jis visados tebėra veiklus ir kildina vis naujų daiktų bei naujų pasaulių" ³⁸. Mūsų meto evoliucijos filosofijoje bei teologijoje šis kiekybinis kūrimo pratęsimas esti tapatinamas su pasaulio išsivystymu ir paverčiamas šiojo lytimi: evoliucija esanti „kūrimo išraiška"; „Dievas mus kuria veikdamas į mus per evoliuciją" (P. Teilhard de Chardin) ³⁹. Be abejo, nėra jokio prieštaravimo, kad kūrimo dabartis negalėtų būti ir kiekybinė, vadinasi, kad Dievas kildintų iš nebūties vis naujų daiktų ar pasaulių. Tačiau tai yra ne ontologinis, o tikrovinis klausimas — ar iš tikro Dievas tai daro,— į kurį niekas atsakyti negali. Tai gyna prielaida, neatremta nei į patyrimą, nei į loginę būtinybę, nei į apreiškimą. Savos gi būklės erdvėje mes niekur ir niekad nesuciduriame su būtybės kilimu iš nebūties: „Mūsų patyrimas rodo, kad kiekvienas daiktas yra kito daikto įve-

dainas: jis „gema“⁴⁰. Štai kodėl filosofija anos prielaidos, kad kūrimo dabartis reiškianti kiekybinį kūrinių gausėjimą, nė nesvarsto. Tuo tarpu teigdama, kad kūrimas yra visados dabartinis, ji turi galvoje ne kiekybinį dauginimą, o nesiliaujantį dieviškojo kūrimo vykdymą jau esančios būtybės buvime. Apie naujos būtybės kilimą iš nebūties filosofija privalo kalbėti tik tuo atveju, kai pati šios būtybės sąvoka loginiu būtinumu reikalauja jos kilimo iš nebūties, sakysime, žmogaus asmuo, kuris, būdamas vienkartinis, neturi rūšies ir todėl negali būti į buvimą įvedamas kito daikto⁴¹. Vienkartybės šaltinis gali būti tik nebūtis, o vienkartinė būtybė gali buvoti tik kuriama, bet ne gimdoma ar išvystoma. Tačiau tai yra jau nė tiek religijos filosofijos, kiek filosofinės antropologijos klausimas.

Būdamas vientisas, buvimas reikalauja, kad ir jo teikimas būtų vientisas. Kaip buvimo negalima padalinti, taip ir jo teikimo arba kūrimo negalima išžestti: *Deus curia staiga* — „be judėjimo: sine motu“ (S. Tomas, S. Th. I, 45, 2 ad 3), vadinasi¹, nepereidamas į laiko matmenį ir nekildindamas būtybės „dalimis“ ar „laispsniais“, nes tarp „būti“ ir „nebūti“ nėra ir negali būti tarpo. Būtybė arba jau yra, arba jos dar nėra. Šį staigų kūrimo būdą kaip tik ir išreiškia žodis „tebūnie — fiat“, kuriuo Vakarų mąstymas paprastai nusako šį dieviškąjį veiksmą. Užtat buvimo laipsnių nėra nei kiekybine, nei kokybine prasme; niekas nebūna nei mažiau ar daugiau, nei stipriau ar silpniau, nes šitoks *buvimo laipsniavimas būtų įmanomas tik ryšium su nebūtimi* ir reikštų, kad viena būtybė nebūties atžvilgiu yra stipresnė už kitą. Betgi tai yra išmonė, kadangi nebūties akivaizdoje visos būtybės yra lygios: visos yra iš nebūties kilusios ir visos reikalauja lygaus dieviškojo grindimo savame buvime. Buvoti kuriai nors būtybei „stipriau“ reikštų, kad ji grindimo iš Dievo pusės reikalauja „mažiau“; o ji jo reikalauja „mažiau“, kadangi ji pati jo turinti „daugiau“ iš savęs, vadinasi, jau yra buvusi prieš sukuriama. Tačiau visa tai yra vienas didžiulis prieštaravimas.

Juo kaip tik ir yra pagrįsta M. Schelerio „būties laipsnių sąvoka“, susikurta Duns Scoto įtakoje ir norima pateisinti tuo, esą viena būtybė būna mažiau savimi, o daugiau kitu, kita gi — daugiau savimi, o mažiau kitu⁴². Iš tikro betgi *niekas nebūna savimi nė vieną akimirką* (trukmė) ir *nė vieną kiekio laipsnį* (galia); niekam bu-

vimas nėra savastis, o dovana pilnutine prasme. Iš būtybės pusės žiūrint, jai sava (proprium) yra ne stipresnis ar silpnesnis buvimas, o tiktai nebūtis. Todėl nors būtybės ir labai tarp savęs skirtuši savo esmėmis bei jų savybėmis, jos visos *būna* lygiomis. „Jei yra tiesa,— gražiai šiuo atžvilgiu sako ispanų religijos filosofas F. Todoli OP,— kad esama daugybės būtybių (seres), taip pat yra tiesa, kad nesama daugybės buvimo (ser.). Esama daug būtybių,— daugiau būtybių, bet nesama nei daug buvimo, nei daugiau jo tobulumo“⁴³. Buvimo laipsniavimas yra ne kas kita, kaip esmės skleidimosi perkėla į buvimo sritį. Esmė iš tikro skleidžiasi pamažu ir gali būti išsiskleidusi daugiau ar mažiau. Tuo tarpu *buvimas yra visas kartu*. Nuosekliai tad ir jo teikimas arba būtybės kūrimas yra visas iš karto, ką Tomas Akviniėtis nusako žodžiu „be judėjimo — sine motu“ ir ką mes aptariame žodžiu „staigus“. Kūrimas kaip nuolatinė dabartis neturi nei praeities, nei ateities: „prasens nullum habet spatium“ (Augustinas). Sąvoka „dar-ne-būtybė“ yra arba prieštaravimas savyje, arba — nebūtis.

Tuo yra atsakoma į vad. „tęstinio kūrimo“ sampratą dabartinėje evoliucijos filosofijoje. Ši samprata yra staigaus kūrimo priešingybė, būdingai išreikšta P. Teilhard'o de Chardino: „Visagalio kūrimas neprivalo būti mūsų suprastas kaip staigus veiksmas, bet kaip vyksmas arba sintetinas veikimas (ką gi galima būtų nebūtyje sintetinti? — *Mc.*)... Pasaulis nuolatos išnyra (emerge), nors ir nepastebimai, vis truputį viršum nieko“⁴⁴. Tai reiškia: staigus kūrimas yra veiksmas (actus), tęstinis kūrimas yra vyksmas (processus); staigus kūrimas vyksta dabartyje, tęstinis kūrimas yra eiga ateitin; staigus kūrimas kaip buvimo teikimas yra visas iš karto; tęstinis kūrimas kaip lėtas pasaulio išnirimas viršum nebūties vyksta tam tikrais kiekiais. Tačiau šioje sampratoje kaip tik visu ryškumu ir išeina aikštėn buvimo maišymas su esme. Visa, kuo yra būdingas tęstinis kūrimas, gerai tinka esmės skleidimuisi ar jos kaitai (mutatio substantialis). Bet visa tai nėra kiek netinka buvimo kilimui iš nebūties. Posakiai „tęstinis kūrimas“, „evoliucinis kūrimas“, „kūrybinė evoliucija“ nusako kosmologinę esmės plotmę, tačiau jie nenusako ontologinės buvimo plotmės. Žodis „kūrimas“ šiuose posakiuose yra gryna analogija ar net tik madinis kevalas, praradęs tiesioginę bei tikrąją savo prasmę. Tai, kas yra išsiskleidimas, išsivystymas, kitimas ir kas todėl niekad

negali būti kilimas iš nebūties, čia yra vadinama „kūrimu“ — ir tai net dieviškuoju,— kuris yra galimas bei suvokiamas tik kaip kildinimas būtybės iš nebūties: nebūtis yra mastas skirti kūrimui nuo išsiskleidimo ar kitimo.

Apibūdinant kuriamąjį veiksmo savybes, reikia dar pabrėžti, nors tai esame truputį palietę ir anksčiau (plg. II, 1c), kad kūrimas kaip buvimo teikimas yra *absolutinės pradžios sąvoka*. Gaudama buvimą, būtybė pradeda būti pilnutine šio žodžio prasme: ir kaip tokia, ir kaip medžiaga. Aukščiau pateiktoji scholastinė kūrimo aptartis kaip tik ir nusako šią absoliutinę pradžią. Prieš buvimą būtybė nėra buvojusi jokių atžvilgiu, nes užu buvimo nėra nieko, kas jį pranoktų. Tai savaime aišku ir apie tai nereikėtų nė kalbėti, jei mūsų dienomis nebūtų jausti mąstymo atgrasos absoliutinės pradžios klausimui. Sakysime, P. Teilhard'as de Chardinas teigia, esą „menkiausio mažmožio visiška pradžia taip lygiai sugriautų patirtinės mūsų visatos statinį“, kaip ir „daiktų atsivėrimas erdviniam niekiui“⁴⁵. Tai reiškia: pasaulis negali turėti nei absoliutinės pradžios laiko atžvilgiu, nei absoliutinės ribos erdvės atžvilgiu, nes kiekvienas atsivėrimas niekiui būtų, pasak Teilhard'o, „iš pagrindų (radicalement) priešingas vidinei visatos sąrangai“ (p. 56). Užtat Teilhard'as apie būtybės kilimą iš nebūties nė nekalba. Jis tik kalba apie jos atsiradimą, vienijant daugį ir vedant šį vienijimą palaipsniui ligi visatos susijungimo su Dievu. Evoliucijos filosofijoje kūrimo sąvoka sutampa su vienijimo sąvoka — pagal žinomą Teilhard'o apibrėžtį: „kurti tai vienyti — créer c'est unir“. Nuosekliai tad šioje filosofijoje kūrimas yra ne pradžios, o pabaigos sąvoka: „Apie kūrimo veiksmą turėtume spręsti ne pagal jo pradžią, bet pagal jo pabaigą“⁴⁶. Nes tik susijungus visatai galutinai su Dievu, būtų galima pasakyti, kas šis susijungimas — tai yra kūrimas — yra, kokią jis turi prasmę ir kokia yra buvusi jo eiga. Kūrimo kaip vienijimo apmąstymas šiai filosofijai yra apsprendžiamas galo (eschaton), o ne pradžios.

Pradžia čia dingsta kažkokiuose rūkuose.

I tai betgi teisingai atsako R. Spaemannas: „Dievas kaip atvira žmogaus ateitis, Dievas kaip gyvenimo prasmė yra graži, bet tuščia formulė, jei šis Dievas nėra kartu mąstomas ir kaip pradžia. Dievas, kuris nėra alfa, negali būti nė omega. Be kūrimo nėra jokios eschatologijos“⁴⁷. Juk atbaiga, apie kurią kalba evoliucijos filosofija, tegali būti ne kas kita, kaip pradžios pilnatvė, nes buvimas,

kaip sakytą, visados yra visas. Tuo tarpu esmė yra visa tik savo galimybėje, tačiau ne tikrenybėje. Kiek buvimas yra visados dabartis, tiek esmė visados yra dar tik ateitis. Būtybės atbaiga įvyksta tada, kai ir esmė tampa dabartimi, vadinasi, kai ji visa savo pilnatve išsiskleidžia buvime, su juo sutapdama. Tuomet būtybė būna tik dabartimi arba yra dabartis abiem savo pradais — tiek buvimu, tiek esme, tiek ontologine, tiek kosmologine savo plotme. Šią būtybės būseną ir vadiname eschatologine būseną arba atbaiga. *Eschatologija yra esmės virtimas buvimo apimtimi.* Tai pradžios regimybė.

Užtat kur pradžia yra neapmąstoma arba net neigiamą, ten ir atbaiga virsta kažkoku neaiškiu lūkesčiu, nes tokiu atveju nežinia, kas gali būti atbaigta ir ko reiktų laukti. Štai kodėl Dievas Kūrėjas yra Dievo Atbaigėjo pagrindas, o ne atvirkščiai, kaip tai šiandien regime evoliucijos filosofijoje ir teologijoje. Atbaigimas visados priklauso esmės, bet niekad ne buvimo kategorijai. Tik buvimas įgalina esmę skleisti jo tikrovėje ir artėti prie savos pilnatvės. Buvimo atbaigti negalima, nes jis yra visada visas. Atbaigti galima tik esmę, tačiau ne jai vis truputį išnyrant viršum niekio, bet jos jau *esančiai* galimybei vis truputį labiau virstant tikrenybe. Šio skirtumo nedarant, pradžia atrodo nereikšminga ir net kenksminga, kaip Teilhard'o atveju, perkeliant visą mąstymo svorį į pabaigą ir manant, kad čia slypi tikrasis kūrimas ir kad čia randamas Dievas Kūrėjas.

Religijos filosofijai šitoks esmės ir buvimo sujaukimas yra pavojingas ta prasme, kad jis religiją padaro *ateities matmeniu*; tuo tarpu ji esmiškai yra dabarties matmuo, nes tai *dabartinis* mano santykis su mano Kūrėju. Todėl K. Lehmannas pagrįstai klausia: „Ar gali būti Dievas, kuris yra susijęs su žmogaus gyvenimo atvira ateitimi bei jo prasme, bet kuris neturi nieko pasakyti mūsų pradžiai ir mūsų dabarčiai?“⁴⁸ Jo atsakymas yra aiškus: „Dievo transcendencija ir ateitis gali būti tik tada suprasta, kai kartu yra pažįstamas jo buvimas pasaulyje ir jo artumas pasauliui“ (p. 136). O šis Dievo artumas bei buvojimas ir yra kūrimo dabartis, ir tik ši kūrimo dabartis pagrindžia mano santykį su manoje dabartyje buvojančiu Dievu.

c. Pirmavaizdžių teorija

Kūrimo iš nebūties idėja aiškiai neigia tiek pasaulio kilimą iš dieviškosios substancijos, tiek jo žiedimą iš kurios nors esančios medžiagos — vis tiek ar ši būtų sugeometrinta Platono erdvė, ar be galo praskidęs Teilhard'o daugis. Tačiau ryšium su kūrimu iš nebūties lieka dar neatsakytas klausimas, kaip ši samprata santykiauja su pirmavaizdžiais arba ana idėjų karalija, kuri Platono filosofijoje užima tokią svarbią vietą ir kurios atoaidžių girdėti visoje Vakarų mąstymo istorijoje. Kūrime iš nieko nėra jokios „causa materialis“. Bet kaip yra su „causa exemplaris“?

Vakarų filosofija, mąstanti Krikščionybės akiratyje, platoniškujų pirmavaizdžių atžvilgiu yra elgusis dvejopai: ji sujungė juos su Dievu, bet ji nesujungė jų su nebūtimi. — Kadangi Dievui nėra ir negali būti nieko nuo jo nepriklausomo, todėl ir idėjų karalija negalinti buvoti „šalia“ Dievo, kaip kad ji buvojo Platono metafizikoje šalia demiurgo. Tačiau idėjų karalija vis dėlto *buvojami* būtent Dievuje. Idėjos arba pirmavaizdžiai nebuvo paneigti, tik perkelti į dieviškąją būti. Tai samprata, Augustino⁴⁹ įtvirtinta vėlesnėje Dievo metafizikoje ir kūrimo ontologijoje. Idėjas (formae, species, rationes) kaip tikrąsias daiktų esmes, amžinas bei nekintamas, Augustinas vertino tiek, jog net teigė, esą „niekas negali būti išmintingas, kas jų nesuvokia“ (De divers, quest. 46). Jos apsprendžiančios daiktų kitimą bei valdančios visą jų būklę; jos apipavidalinančios tiek gamtos padarus, tiek žmogaus kūrinus; jos esančios tiesos, gėrio ir grožio mastas. Tačiau šią galią jos turinčios ne iš savęs, kaip Platono atveju, bet iš Dievo: „jos nėra sukurtos, todėl amžinai lieka tokios pat, buvamos Dievo dvasioje; jos pačios neatsiranda ir nepranyksta, bet tai, kas pagal jas padaryta, gali atsirasti bei pranykti ir iš tikro atsiranda bei pranyksta“ (t. p.). Tuo būdu, priešingai manichėjams, Augustinas galėjo tvirtinti, kad „visi baigtiniai dalykai“ yra Dievuje, tačiau ne tarsi kokioje vietoje, o tuo, kad jis juos „savo ranka laiko tiesoje“ (Conf. VII, 15), vadinasį, sieja su idėja. Štai kodėl Augustinas dar toli prieš scholastinę filosofiją ir galėjo teigti, kad „visa yra tiesa, kiek yra — omnia vera sunt, in quantum sunt“ (t. p.).

Vis dėlto aiškaus santykio tarp idėjų ir Dievo Augustinas neišvystė. Kartais susidaro išpūdis, kad idėjos jo

mąstyme net susilieja su Amžinuoju Logos: „Pradžioje, Viešpatie, sukūrei dangų ir žemę savame Žodyje, savame Sūnuje, savoje Jėgoje, savoje Išmintyje, savoje Tiesoje” (Conf. XI, 9). Arba truputį aukščiau: „Tu kvieti mus sprasti tavąjį Žodį, Dievą pas tave, Dieve; Žodį, kuris amžinai yra tariamas ir kuriuo visa yra tariama, visa kartu ir amžinai” (Conf. XI, 7). Tiesa, Augustinas čia pat priduria: „Tau lygiaamžiam Žodžiui tari visa kartu ir amžinai, ką tari; o ką tari, ir tampa tuo, ką tari, kad taptų, nes kuri ne kitaip, kaip tardamas; ir vis dėlto ne kartu ir ne amžina tampa tai, ką tardamas kuri” (t. p.). Tai reiškia: kurdamas Dievas taria daikto idėją; ši idėja yra amžina ir kažkokiu „nuostabiū būdu” (Conf. XI, 9) susijusi su Amžinuoju Logos, kuriam ji tariama ir visa, ir kartu, ir amžinai. Šio betgi tarimo pasekmė nėra nei visa, nei kartu, nei amžina. Čia slypi Augustino skelbiamas pasaulio išsivystymas ir jo praeinamumas; čia slypi ir laiko problema, kuriai spręsti Augustinas yra taip įtampiai mąstęs. Tačiau kodėl amžinas ir visas kartu (simul) dieviškasis tarimas virsta pamažu išsiskleidžiančiu bei praeinančiu daiktu? To Augustinas išaiškinti nepajėgia, atrodo, todėl, kad jis ši tarimą net pabrėždamas perkelia į Logos kaip Dievą — „in Verbo tuo, in Filio tuo” (t. p.), — vadinasi, į absoliutinį matmenį, o ne į nebūtį, ir kad kaip tik dėl to kuriamasis Dievo žodis Augustino mąstyme nėra aiškiai atribotas nuo Amžinojo Žodžio.

Nepaisant šių neaiškumų bei sunkenybių, Augustino pastanga platoniškuosius pirmavaizdžius jungti su Dievu yra pasilikusi Vakarų filosofijoje visą laiką. Šią pastangą perėmė ir net sustiprino Tomas Akviniėtis (plg. De ver. q. 3, a. 1) teigdamas, esą būtina pripažinti idėjas Dievo dvasioje, nes idėja esanti ne kas kita, kaip daikto forma, buvojanti šalia daikto jį kuriančioje ir pažįstančioje dvasioje; ši forma kaip pirmavaizdis esanti būtina kiekvienai būtybei, kylančiai ne atsitiktiniu, o sąmoningu bei planingu būdu. Toksai gi kaip tik ir esąs pasaulio kilimas. Pasaulis esąs ne atsitiktinybės padaras, bet Dievo sukurtas sąmoningai bei valingai. Todėl jis ir turįs turėti Dievuje savą idėją, vadinasi, buvoti Dievuje idealiniu būdu pirmiau, negu pradeda buvoti realiniu būdu (plg. S. Th. I, 15, 1). Tuo Tomas aiškina ir pasaulio panašumą į Dievą, kadangi panašumas glūdįs „dalyvavime formoje” (S. Th. I, 4, 3c): būdamas dieviškosios idėjos regimybė, pasaulis ir pats esąs dieviškas kaip tik šia idėja. Tai Au-

gustino mintis, nusakyta baimės ir žavesio priešingybe: „Bijausi ir žaviuosi — inhorresco et inardesco. Bijausi, kiek esu į jį (į Dievą.— *Mc.*) nepanašus; žaviuosi, kiek esu į jį panašus" (Conf. XI, 9).

Nesunku betgi išvelgti, kad platoniškujų idėjų perkėla į Dievą esmėje yra ne kas kita, kaip *graikiškojo kūrybos modelio pasilaikymas*; modelio, kuris Dievo ir pasaulio santykį tebemąsto menininko (technitės, artifex) veiklos pavyzdžiu. Tiesa, čia, kaip sakyta, yra išskiriama bet kokia medžiaga (causa materialis), iš kurios dieviškasis „menininkas" pasaulį kurtų; tačiau čia visu įtaigumu yra ir toliau pasilaikoma forma arba pirmavaizdis (causa formalis arba exemplaris), pagal kurį Dievas pasaulį kuria. Ši forma arba pirmavaizdis esąs būtinas tiek žmogiškajam, tiek dieviškajam kūrėjui, kadangi abu, kalbant Tomo Akviniečio žodžiais, kuria ne atsitiktiniu, o planingu bei sąmoningu būdu. Užtat kaip tokį pirmavaizdį turi kurias žmogus, taip jį turįs turėti ir kurias Dievas. Dar daugiau: Augustino pažiūra, menininkas kaip tik perimąs dieviškojo kūrimo būdą; jis stengiasi „suteikti formą, kurią regi savo vidaus akimi. O iš kurgi jis ją turėtų, jeigu tu (Dieve.— *Mc.*) nebūtum jos padaręs?" (Conf. XI, 5). O kad žmogiškojoje kūryboje pirmavaizdis tampa tikrove, apipavidalindamas jau esančią medžiagą — „imponit speciem jam existenti" (t. p.), — tuo tarpu dieviškojoje kūryboje jis tampa tikrove *kariu* su jį išreiškiančia medžiaga, — tai betgi nekeičia nei pirmavaizdžio būtinybės, nei jo vaidmens kūrimo veiksmė. Kiekvienu atveju kūrimas esąs Dievuje esančios idėjos arba daikto pirmavaizdžio pavertimas pačiu daiktu — kaip ir meniškojoje žmogaus veikloje. Ši lygiagretė tarp meniškosios ir dieviškosios kūrybos yra ypač išvystyta Tomo Akviniečio jo veikale „De veritate — Apie tiesą" (plg. q. 2, a. 5, a. 8; q. 3, a. 1, a. 2).

Bet kaip tik šio graikiškojo modelio šviesoje nublunka ir net dingsta *nebūties reikšmė* dieviškajam kūrimui. Platono demiurgas idėjų savyje neturėjo: jos buvojo šalia jo; jis jas tik stebėjo ir pagal jas žiede tikrovinius pavidalus; todėl jam buvo reikalingos ir idėjos, ir medžiaga. Tuo tarpu Dievas, turėdamas idėją pats savyje ir sykiu būdamas absoliutas taip pat savyje, pajėgia šią idėją tarti taip, kad, Augustino žodžiais kalbant, „kūrinio judesys ją išreiškia" (Conf. XI, 6) arba, pasak Tomo, „daikto pirmavaizdis (exemplar), esąs Dievuje, kildina daiktą"

(De ver. q. 2, a. 5). Todėl Dievui pasidaro nebereikalingi ne tik anas graikiškajam mąstymui toks svarbus bendrasis patiesalas, bet ir nebūtis. Pirmavaizdžių teorijoje nebūtis kaip ontologinė kūrimo prielaida esti tarsi apeinama ar peršokama. Be abejo, jos neneigia nei Augustinas, nei Tomas; tačiau jie jos nė nepabrėžia. Palygintas su mūsų dienų egzistencine filosofija, tiek patristinis, tiek ir scholastinis mąstymas atsideda nebūčiai labai maža; tik egzistencinėje filosofijoje nebūtis, tariant H. Kuhno žodžiais, pašoksta tarsi iš ramaus guolio išbaidytas žvėrelis⁵⁰:

Tai mus nustebina, kadangi pasaulis kaip baigtinė būtis (ens finitum) yra viena iš pagrindinių ir patristinio, ir scholastinio mąstymo sąvokų. Tuo tarpu kuo gi baigtinė būtis yra „baigtinė“, jei ne nebūtimi? Baigtybė tuo ir skiriasi nuo nebaigtybės, kad anoji įima į save nebūtį — pasak J. B. Lotzo: „finitum differt ab infinito ut includens non-esse“⁵¹. Tas pats Lotzas teigia, kad „scholastinė filosofija telkiasi (vertitur) aplinkui kūrimą iš nebūties“ (p. 65) ir kad „krikščioniškasis apreiškimas, visų pirma sklaidydamas (pandens) kūrimo esmę, žymiai labiau atkreipė žmonių dėmesį į nebūtį, negu tai buvo buvę anksčiau“ (t. p.). Todėl atrodo, kad nebūtis šiame mąstyme turinti sudaryti kaip tik pirmąją problemą. Iš tikro tačiau nebūties apmąstymas čia yra pats šykščiausias. O taip yra todėl, kad pirmavaizdžių teorija, padariusi juos dieviškosios dvasios turiniu, aptemdo nebūties būtinybę kūrimui, nes teikti tikrovinių buvimą idėjoms, jau turintiems idealinį buvimą, atrodo esąs nebe kuriamojo veiksmo sąrangos, o tik kūrėjo galybės klausimas. Mąstant pasaulio kūrimą pagal graikiškąjį modelį, atremtą į meniškąją žmogaus veiklą, siūlyte siūlosi mintis, kad ir dieviškasis kūrimas esąs ne kas kita, kaip idėjos perkėlimas iš idealinės amžinosios plotmės į realinę laikiną plotmę. Nebūtis kaip ontologinė prielaida čia neberanda pateisintų vietos ir net nebetenka reikšmės, o kartais pirmavaizdžių teorijos šalininkų yra net aiškiai neigiama, kaip tai visu ryškumu savo metafizikoje yra išvystęs *Vladimiras Solovjovas* (1853—1900).

Dievas, pasak Solovjovo, yra ne tik absoliutinis subjektas trijose hipostazėse, bet ir absoliutinis objektas, laikas savyje viso ko turinį, kurį Solovjovas vadina „amžinuoju pasauliu“ arba „Dievo kūnu“ bei „dievybės medžiaga“⁵². Tuo, kaip pats Solovjovas pabrėžia, jis anaip tol nenori įvesti Dievan kokio nors medžiaginio prado, o

tik nurodyti, kad Dievas nėra tuštuma, bet būties pilnybė, apimanti ir idealinį realinio pasaulio vaizdą bei planą. Nuosekliai tad turime du vienas priešais kitą buvojančius pasaulius: amžinąjį pasaulį Dievuje ir laikinąjį pasaulį aplinkui mus ir mumyse pačiuose. Kaip tad santykiauja šiedu pasauliai vienas su kitu? Kas yra amžinasis pasaulis laikinajam ir atvirkščiai? Skirtingai nuo kitų rusų mąstytojų, kaip N. Berdiajevas, S. Bulgakovas, S. Frankas, N. Losskis, Solovjovas neigia kūrimo iš nebūties idėją ir ją net pašiepia. Paskutiniajame savo veikale „Trys pokalbiai“ (1900) jis rašo, kad 21 šimtetyje „tokios sąvokos, kaip kūrimas iš nebūties, nebus mokomos net pradžios mokyklose“, nes „vaikiška galia tikėti naiviai bei nesąmoningai jau bus peržengta“ (Soč. VIII, 560). Bet kokiū būdu tuomet yra kilęs mūsų pasaulis, jei kūrimas iš nebūties yra tik vaikiško tikėjimo įvaizdis? Ir štai čia Solovjovas labai nuosekliai ir atskleidžia pirmavaizdžių teorijos ryšį su kūrimu; ryšį, kuris tiek patristikoje, tiek scholastikoje buvo pasilikęs lyg ir slapta prielaida.

Amžinasis pasaulis kaip Dievo dvasios turinys nepatenkinas, pasak Solovjovo, nei Dievo, nei paties ano pasaulio. Jis nepatenkinas Dievo, kadangi „dieviškajam pradui yra jo per maža“ (Soč. III, 126–127). Idealinis arba amžinasis pasaulis Dievuje esąs tiek šiajam palenkintas, jog atskiri jo vienetai (jedinicy) neturi jokio savarankiškumo: šių vienetų valia visiškai išreiškianti Dievo valią, jų meilė visiškai sutampanti su Dievo meile, jų veikla esanti tiktai Dievo veiklos būdas (plg. p. 125–126). Tuo būdu amžinasis pasaulis nesąs Dievui *antrininkas* ir negališ sueiti su juo į tikrovinių santykių. Tuo tarpu Dievas, pasak Solovjovo, trokštąs, kad jo paties turinys būtų savarankiškas, vadinasi, kad galėtų „atveikti į dieviškąjį pradą“ (p. 126); Dievas trokštąs kitos, šalia jo buvojančios prigimties. Tačiau ir patys ano idealinio pasaulio vienetai stengiasi savarankiškai būti bei savarankiškai veikti — pagal savą valią, pagal savą meilę, pagal savą pažinimą. Užtat Solovjovas ir kalba apie „begalinį būties troškulį (žažda bytija)“ Dievuje amžinojo pasaulio atžvilgiu ir kartu apie tokį pat „nenumaldomą būties troškulį“ pačiame amžinajame pasaulyje savęs paties atžvilgiu (p. 125). *Dievas trokšta savą antrininką turėti, o amžinasis pasaulis trokšta Dievo antrininku būti.*

Ši abipusį būties troškulį, pasak Solovjovo, Dievas nenumaldąs tuo, kad paleidžiaš amžinąjį pasaulį iš absoliuti-

nės savo priklausomybės, suteikdamas jam savarankiškumo. Tai ir yra, Solovjovo pažiūra, pasaulio sukūrimas: „Šisai dieviškosios valios veiksmai (ar veiksmai), kuriuo dieviškojo proto idealiniai objektai arba vaizdai įgyja realinį buvimą, ir yra tikrasis dieviškojo kūrimo veiksmai" (p. 127). Tai nėra būtybės kildinimas iš nebūties būties stokos prasme, nes amžinasis pasaulis jau *būna* idealine būseną; tai tik šios idealinės būsenos Dievuje pavertimas realine būseną šalia Dievo. Pats šis veiksmai yra atliekamas grynu Dievo noru: „Šisai antrininkas ima buvoti tiktai laisvu dieviškosios valios veiksmu" (p. 128). Tačiau jo buvojimas kyla vis dėlto ne iš nebūties, o iš ano amžinojo turinio, jau esančio Dievuje idealiniu būdu. Tai nėra buvimo teikimas, kaip kūrimą apibrėžėme anksčiau; tai tik vieno buvimo *būdo* arba būsenos (idealinės) pakeitimas kitu buvimo *būdu* arba būseną (realine): Dievuje esąs *vaizdas* stoja šalia Dievo kaip *daiktas*. Pirmavaizdžių teorijoje — tai paprastai nutylima ar nesuvokiama — nėra naujo daikto *kaip tokio* (nihilum sui); čia yra daugyų daugiausia tik naujas daiktas kaip medžiaga (nihilum subjecti), nes daiktas realinėje plotmėje — ir jo idėja idealinėje plotmėje yra savo esmė vienas kitam tapatus. Čia nėra nė tikro „buvimo teikimo — collatio esse", kadangi daikto pirmavaizdis kaip jo esmė jau yra buvęs ir prieš savo įkūnijimą medžiagoje arba virtimą daiktu. Nuosekliai tad pirmavaizdžių teorijoje nėra nebūties absoliutinio niekio prasme.

Kam reikalingi yra anie pirmavaizdžiai, taip ryškiai pabrėžiami krikščioniškųjų Rytų mąstyme, ypatingai rusų filosofijoje, kurioje yra susikūrusi ištisa teorija, vad. „sofiologija" pirmavaizdžiams pateisinti (Sofija čia yra suprantama kaip Dievuje esančių idėjų visetas)? Į tai atsako pirmavaizdžių šalininkai nurodydami, kad kūrimo iš nebūties teorija nepajėgianti atskleisti Dievo sąsajos su pasauliu. Jeigu Dievas kildinąs pasaulį iš nebūties absoliutinio niekio prasme, tuomet kūrimo veiksmai esąs tik dvinaris: jis apimąs *nebūtį kaip pradžią* (terminus a quo) ir *kūrinį kaip baigmę* (terminus ad quem). Tuo tarpu pats Dievas liekas kažkaip šalia šių dviejų polių, tarsi pasitraukias į šalį, pasilikdamas anapusinis tiek nebūčiai, tiek kūrinui. Todėl ir nesą galima išvelgti, koku būdu Dievas galys buvoti pasaulio viduje arba būti jam imanentinis. Kūrimo iš nebūties sampratoje būtybė, prieš būdama sukurta, nebuvojanti jokia prasme — nei kaip

tokia, nei kaip medžiaga, nei kaip idėja, nei kaip daiktas. Ji pilnutine savo būtimi kylanti iš nebūties. Nuosekliai tad ji ir neturinti savyje nieko, kas ją iš *vidaus* sietų su Dievu. Tarp Dievo kaip Kūrėjo ir pasaulio kaip kūrinio dingstas ryšininkas; tarp jų atsiveriantis praraja. Iš nebūties kilęs pasaulis esąs, tiesa, savarankiškas bei originalus, tačiau jis nesąs susijęs su Dievu, todėl liekas profaninis ir net deistinis. Tai pagrindinis pirmavaizdžių teorijos priekaištas kūrimo iš nebūties sampratai.

Visai kitoks susidaraš santykis tarp Dievo ir pasaulio, jei kūrimas esąs suvokiamas kaip amžinojo pasaulio perkėlimas į laikinybės matmenį. Tokiu atveju amžinasis pasaulis arba Dievo dvasios turinys tampa laikinojo pasaulio *pagrindu*: dieviškasis pradąs kūrimo veiksmu įeinąs į kūriniį ir liekas jame kaip dieviškoji idėja, sudaranti daikto esmę ir sykiu ryšį tarp Kūrėjo ir kūrinio. Mūsų pasaulis, pasak Solovjovo, esąs ne kas kita, kaip amžinojo pasaulio atvaizdas. Kaip atvaizdas jis, tiesa, skiriamasis nuo amžinojo pasaulio Dievuje, tačiau, sako Solovjovas, jis skiriamasis „ne esme, o tik būseną" (Soč. III, 122). Esme jiedu esą tapatūs: mūsų tikrovė „nėra naujas, nuo dieviškojo pasaulio atskirtas pasaulis" (t. p.); ji neturinti „jokių savų pradų, iš kurių ji susidėtų: ji yra tik kitokia, neprivalama (nedolžnoje, vadinasi, laisvu Viešpaties noru kilusi.— *Mc.*) tų pačių pradų sąveika, kurie sudaro ir dieviškojo pasaulio būtiį" (t. p.). Kiek kūrinys esąs patirtinė tikrovė, tiek jis buvojās šalia Dievo; kiek tačiau jis esąs amžinojo pasaulio išikūnijimas, tiek jis buvojās ir toliau Dievuje. Iš to rusų mąstytojai daro svarbią išvadą, būtent: *pasaulis savo gėlmėse esąs šventas, ir šis jo šventumas esąs jam ne atsitiktinis, ne viršinis, bet esminis, negalįs būti sekuliarizuotas jokia prasme. Tai reiškia, kaip šią išvadą yra nusakę V. Zenkovskis, „kad užu viršinės daugybės, užu baigtybės ir kūriniškumo slypi vieningas, begalinis ir absoliutinis pagrindas, vadinasi, tikrosios (podlinnyj) būties pilnybė"*⁵³.

d. Pirmavaizdžių teorijos vertė

Kūrimas, suvoktas kaip amžinojo arba idealinio pasaulio, esančio, Dievuje, perkėlimas iš amžinybės į laikinybės matmenį, iš tikro akivaizdžiai susieja Kūrėją su kūriniu; jis taip pat ryškiai parodo, kodėl kūrinys yra šventas savo esmėje; metafiziškai betgi pateisintas jis būti

negali būtent todėl, kad šitokia kūrimo samprata neapmašto pirmavaizdžių santykio su pačiu Dievu ir kad ji savo esme yra manichėjinė atgyvena.

Yra labai lengva mąstyti dieviškąjį kūrimą kultūrinės, pirmoje eilėje meniškiosios, žmogaus veiklos pavyzdžiu ir teikti jam idėją arba pirmavaizdį kaip sudedamąjį jo pradą, kurio idealinis buvimas esti paverčiamas realiniu buvimu — taip lygiai, kaip tai vyksta kiekviename žmogiškajame kūrybiniam veikime: sakysime, menininkas turi savyje idėją ir perkelia ją į marmurą, drobę, garsus, žodžius. . . Jeigu jis būtų visagalis, tai jo idėja iš karto (simul, sine motu) virstų statula, paveikslu, simfonija, poema ar romanu. Tikrai aprėžta jo galia verčia jį ieškotis medžiagos, kad turima jo dvasioje idėja galėtų pasidaryti patirtinė regimybė. Tačiau kaip tik čia ir kyla klausimas: ar žmogiškasis kūrėjas skiriasi nuo dieviškojo Kūrėjo tik šia — beveik „techninė“ — galybe? Ar šis graikiškasis modelis neiškreipia kartais pasaulio kilimo iš pagrindų? Ką gi reiškia, kad Dievuje buvo idėjos arba daiktų formos bei jų esmės, sudarydamos ištisą, Solovjovo žodžiais kalbant, „amžinąjį pasaulį“? Solovjovas teisingai sako, kad Dievas nėra tuštuma, o būties pilnybė. Tačiau kaip tik todėl, kad jis nėra tuštuma, mes negalime perkelti į jį be niekur nieko platoniškiosios idėjų karalijos nepasiklausdami, koks gi yra santykis tarp Dievo prigimties bei jo esmės ir anos idėjų karalijos kaip pasaulio esmių viseto?

Pirmavaizdžių teorija yra gražiai atsakiusi į klausimą, kas yra dieviškiosios idėjos *pasaulio* atžvilgiu, būtent: jos esančios pasaulio daiktų formos arba esmės, pasaulio darnos pagrindas, jo gėrio, grožio ir tiesos mastas. Tai visiškai suprantama, kadangi ir žmogiškiosios idėjos turi tokią pat reikšmę ryšium su jo paties kūriniais. Tačiau pirmavaizdžių teorija niekad nėra išsamiau aiškinusis, kas anos idėjos yra *Dievo* atžvilgiu. Ji yra tik teigusis, esą idėjos esančios amžinos, todėl pasiliekančios visad tos pačios. Betgi teigti idėjų amžinybę dar nereiškia nustatyti jų santykį su Dievo prigimtimi, kadangi amžinybė nusako tik trukinę, o ne buvimo pobūdį: amžinybė yra buvimo dabantis. Tačiau ir būdamas nuolatos dabartinis, buvimas reikalauja būti grindžiamas, vadinasi, kildinamas iš nebūties. Šitai kūrimo iš nebūties idėja suvokia buvimą kiekvienos būtybės, net jeigu ji savo trukme ir būtų amžina. Ar tai tinka ir Dievuje esančioms idėjoms? Kokiu

buvimu buvoja Dievuje anasai „amžinasis pasaulis“: Dievo kaip grindėjo ar būtybės kaip pagrįstosios? Kitaip sakant, kas yra idėja Dievuje: jo paties substancijos ištaka ar jo kūrinys? Jeigu ji yra Dievo ištaka, tuomet jos ištarimas patirtine regimybe yra plotiniškoji emanacija, o pasaulis — paties Dievo išsikūnijimas arba Dievo regimybė. Tuomet kūrimas yra teogonija, ir jokio tikrovinio pasaulio nėra; pasaulis yra tik Dievo išvaizda arba kaukė. Tuomet turime panteizmą pačia gryniausią jo lytimi, kadangi pasaulio daiktų esmę šiuo atveju sudaro Dievo substancija, idėjos pavidalu įėjusi į daiktą. O jeigu idėjos Dievuje yra kuriniai, tai reiškia, kad jos buvoja pagrįstuoju buvimu, vadinasi, yra kilusios iš nebūties; tuomet samprata kūrimo iš nebūties tinka ir joms visu plotu, kaip ir kiekvienai kitai pagrįstojo buvimo būtybei. Tuomet amžinojo pasaulio buvojimas yra tokios pat kokybės kaip ir patirtinio pasaulio, nes būti pagrįstam savame buvime arba kilusiam iš nebūties yra tas pat tiek idėjai, tiek daiktui kaip idėjos regimybei. Kūrimo atžvilgiu tuomet amžinasis pasaulis neturi jokios pirmenybės ryšium su laikinuoju pasauliu.

Nūn, nenorėdami grįžti prie plotiniškosios ontologijos, kuriai pasaulis yra Dievo ištaka, ir nepripažindami platoniškosios ontologijos, kuriai pasaulis yra nužiestas demiurgo iš kažkokio bendro patiesalo, turime rinktis kūrimą iš nebūties taip pat *ir* pirmavaizdžių arba idėjų atžvilgiu. Jeigu esama amžinojo pasaulio Dievuje, tai jis anaip tol nėra dieviškosios substancijos ištaka, o yra kilęs iš nebūties kuriamuoju Dievo veiksmu. Tai vienintelis metafiziškai priimtinas atsakymas, pateisinąs patirtinio pasaulio tikrovės autentiškumą. Štai kodėl ir pirmavaizdžių teorijos šalininkai, išskyrus Solovjovą, norėdami išvengti panteizmo, yra priversti pripažinti „kūriniškąjį pasaulio pirmavaizdinio (sofijnyj) pagrindo pobūdį“⁵⁴. V. Zenkovskis užtat ir teigia: „Žiūrint metafiziškai, pasaulis yra sukurtas savo visuma: ir idealiniu savo pagrindu, ir patirtine savo įvairybe (p. 34)... Sukurtoji būtis yra sukurta perdėm (p. 35)... Pirmavaizdinis pasaulio pagrindas yra visiškai ir ligi galo kūrinis“ (p. 36). Tą patį randame ir S. Bulgakovo teorijoje, kurioje jis skiria „sukurtąją Sofiją“ kaip amžinuųjų idėjų visumą bei nešėją nuo „dieviškosios Sofijos“ arba Amžinojo Logos⁵⁵. Atrodo, kad ir Augustinas laiko idėją Dievo kūrinium klausdamas, iš kur menininkas būtų ją pasiėmęs, jei Dievas ne-

butų jos padaręs: „unde hoc valerct, nisi quia tu fecisti earn (speciem, kurią menininkas teikia „tai akmeniui, tai medžiui, tai auksui“.— *Mc.*) (Conf. XI, 5). Kiekvieno atveju kūriniskasis idėjų pasaulio buvimas Dievuje yra vienintelis metafiziškai pateisinamas, nenorint paversti pasaulio ir Dievo esmių tapatybe.

Pripažinus gi idealinį arba amžinąjį pasaulį esant sukurta iš nebūties, jis pasirodo esąs iš viso nereikalingas. Jau sakėme, kad pirmavaizdžių įvedimas į Dievo dvasios turinį yra grindžiamas noru rasti ryšį tarp Dievo ir pasaulio: pirmavaizdis arba idėja susieja Dievą su patirtine tikrove ir padarą ją šventą jos esmėje. Mintis graži, tačiau nereikalinga, nes sąsajos klausimas tarp Kūrėjo ir kurinio lygiai taip kyla ir amžinojo pasaulio arba pirmavaizdžių atžvilgiu. Juk jeigu yra reikalingas kažkoks tarpininkas tarp Dievo ir patirtinio pasaulio, kodėl jis būtų nereikalingas tarp Dievo ir amžinojo pasaulio, jeigu šis yra toks pat Dievo kūrinys, kaip ir regimasis pasaulis? O jeigu Dievas gali sietis *tiesiog*, vadinasi, be tarpininko, su amžinuoju idėjų pasauliu kaip savo paties kūrinium, tai kodėl jis negalėtų *irgi tiesiog* sietis su patirtiniu pasauliu, kuris taip pat yra jo kūrinys? Dievo atžvilgiu tiek amžinasis pasaulis, tiek patirtinis pasaulis yra tolygūs kūriniai, tai yra Dievo pašaukti iš nebūties ir būną kaip tik šiuo jo šaukimu. Kodėl tad su vienu savo kūrinium Dievas sietųsi tiesiog, būtent tuo, kad jį nuolatos kuria, o su kitu tiktai per tarpininką? Ir kam šis tarpininkas būtų reikalingas? Argi kuriamasis Dievo veiksmas, būdamas, kaip sakėme, ne praeinantis, o nuolatinė dabartis, nesusieja kūrinio kuo ankščiau su Kūrėju? Koks gi ryšininkas galėtų Dievą padaryti pasauliui labiau imanentų negu paties Dievo dabartis kūrinyje, kildinanti šiojo buvimą?

Atskleidus kūrimo dabartį kūrinyje, atkrinta bet koks ryšininkas, kadangi kūrimo dabartimi Dievas buvoja pasaulyje pačiu tiesioginiausiu būdu. Prileidus gi kokį nors ryšininką ar tarpininką — tegu šisai būtų ir amžina Dievuje buvojanti idėja,— Kūrėjas ir kūrinys kaip tik būtų jo perskirti arba bent vienas nuo kito nutolinti. Sakysime: jeigu žmogaus asmuo kaip Aš-būtybė susisiektų su Dievu tik per savo amžinąjį pirmavaizdį Dievuje, tuomet Dievas man nebūtų mano Tu, ir ašen nebūčiau jam jo Tu, nes *Tu—Tu santykis yra pati tiesioginybė*, išskirianti bet kokį tarpininką ar ryšininką pačia šio santykio esme. Nes tai,

kaip jau sakyta, yra meilės santykis, o nesąmonė yra mylėti per tarpininką. Pirmavaizdžių teorija, išmąstyta kiek išsamiau, pasirodo esanti religijos priešininkė, kadangi ji atitolina žmogų nuo Dievo, ardydama meilės tiesioginybę, be kurios religija negali būti nei pagrįsta, nei pateisinta. Ši teorija nieko neišaiškina, o tik aptemdo: tiek patį kūrimo veiksmą, tiek kūrinio santykį su Kūrėju. Tarp kūrinio ir Kūrėjo negali būti jokio ryšininko, jeigu nenorime eiti ligi begalybės klausdami: o kas riša su Dievu aną ryšininką? Kurdamas pasaulį, Dievas grindžia jo buvimą pačiu savimi kaip būtimi, ir bet koks tarpininkas čia yra tiek gnoseologiškai nereikalingas, tiek ontologiškai neįmanomas, nes tarp grindėjo ir pagrįstojo negali būti jokio intarpo.

Ieškojimas sąsajos tarp Dievo ir patirtinio pasaulio ir šios sąsajos radimas pirmavaizdžiuose atskleidžia pirmavaizdžių teorijos užnugarį, būtent: *užu šios teorijos slypi panieka medžiagai ir kūnui*. Ši panieka jaučiama tiek Platono ontologijoje, pasak kurios, pasaulio regimybė teršianti amžinąsias idėjas, taip kad jos spindinčios tik tarsi drumstame vandenyje; tiek Plotino ontologijoje, kurioje medžiaga esanti blogis savyje ir todėl gadinaš sielą savo įtaka; tiek galop manicheizme, pasak kurio, blogis esąs skirtino absoliutinio prado padaras ir reiškiašis visur, kur tik kas nors kyląs iš medžiagos ar gyvybės ar esąs su jomis susietas. Pirmavaizdžių teorijoje ši panieka bei atgrasą yra pasilikusi tarsi požeminis šaltinis, kurio, tiesa, neregėti metafiziškai, kuris betgi maitina šią teoriją psichologiškai bei morališkai. Patirtinė būtybė esanti neverta, kad Dievas sietųsi su ja tiesiog. Jis gališ rištis su ja tik netiesiog, vadinasi, per jos idėją, kadangi tik idėja, neturėdama pojūtinės tikrovės, esanti „švari“, todėl galinti buvoti Dievo dvasioje. Todėl Dievas ir kildinaš regimą pasaulį, ne tiesiog jį šaukdamas iš nebūties, o savyje turimą aną „švarią“ idėją paversdamas daiktu, jau būnančiu atstu nuo Dievo ir todėl jo nepaliečiančiu „nešvariąja“ savo puse. Pirmavaizdis, stovįs tarp Dievo ir daikto, saugas Dievą nuo patirtinės bei pojūtinės tikrovės nevertumo.

Nuosekliai tad pirmavaizdžių teorijos šviesoje pasaulis ir atrodo ne tiek kaip autentiška tikrovė arba būtybė savyje, o daugiau *kaip ženklas* arba prasmuo, nurodaš į anapus, į aną amžinąjį pasaulį Dievuje, kurio atvaizdas, pasak Solovjovo, jis esąs ir kurio pradus — savųjų mūsų

sis pasaulis juk neturįs — jis jaukiąs. Tomas Akviniētis aiškina, kad pati Dievo esmė esanti daikto idėja, bet ne kaip esanti savyje, o kaip pažinta (secundum intellectum suum), ir kad todėl sukurtieji daiktai atvaizduoją dieviškąją būti, tačiau visada netobulai, nes kiekvienas vis savaip: čia glūdiąs daiktų dauginumo ir sykiu jų skirtingumo nuo Dievo pagrindas (plg. De ver. q. 3, a. 2). Tuo Tomas išvengia panteizmo, tačiau tuo jis paverčia pasaulį Dievo *ženkle*, kurio būtis lieka abejotina, kadangi ženklo prasmė yra *reikšti*, bet ne savistovia tikrove *būti*. Mūsojo pažinimo uždavinys ir galutinis jo tikslas esąs suvokti šį ženklą, kitaip sakant, rasti užu patirtinės tikrovės jos idėją, buvojančią Dievuje. Patirtinė tikrovė nesąs tikrasis pažinimo objektas, o ypač ne pažinimo tikslas. Tai tik kelias į aną amžinąjį pasaulį, kurį mūsasis pasaulis netobulai atvaizduojąs ir tuo mus raginaąs žengti pirmavaizdžių sritin. Paskui psichologinį patirtinės tikrovės kaip nešvarios bei nevertos pergyvenimą eina, kaip matome, ir gnoseologinis jo nuvertinimas. Klausimas: kas gi yra ši regimoji, patirtinė, pojūtinė tikrovė, lieka neatsakytas ir net iš viso nekeliamas, nes čia visas dėmesys susitelkia ne apie tikrovę kaip būtybę, o apie ją kaip reiškmenį. Ne tai svarbu ir nuostabu, kad pasaulis *esąs*, bet tai, kad jis kažką reiškiaąs. O šią reikšmę jis atskleidžiaąs ne patirtine savo regimybe, bet užu jos glūdinčią dieviškąją idėją, šios tad idėjos ieškoti esąs pažinimo uždavinys, o ją rastą savo gyvenimu vykdyti — žmogaus pašaukimas žemėje. Pirmavaizdžių perkėlimas į Dievą nėra nė kiek pakeitęs platoniškojo jų pobūdžio, būtent atgrasos patirtinei tikrovei. Iš šios atgrasos kilusi ir jos iš vidaus gaivinama, pirmavaizdžių teorija visą Vakarų filosofijos istorijos metą yra stipriai įtaigavusi tiek psichologiją, tiek etiką, tiek sociologiją, nekalbant jau apie teologiją. Ji ir šiandien daugeliui vis dar neleidžia atviromis akimis pažvelgti į pasaulio tikrovę kaip esančią savimi pačia.

4. KŪRIMAS KAIP DIEVO KENOŽĖ

Šio skyriaus pradžioje klausėme, ką reiškia buvimo grindimas arba kūrimas tiek Dievui, tiek žmogui. Nūn regime, kad žmogui jis reiškia visa: tiek absoliutinę jo pradmę iš nebūties, tiek jo buvojimą nebūties akivaizdoje. Kokios išvados iš to plaukia pačiai religijai, svarstysime

vėliau, kalbėdami apie žmogaus laisvę ir tikėjimą kaip apsisprendimą savo Kūrėjo atžvilgiu. Šioje vietoje norėtume apmąstyti kūrimo reikšmę *Dievui*, nes šis veiksmas, toks nuostabus savo sąranga ir toks lemtingas savo pasekmėmis, negali būti Dievui bereikšmis — jau vien dėl to, kad jis nėra praeinantis. Kurti juk reiškia, kaip sakėme, grįšti būtybės buvimą, o grįšti buvimą reiškia daryti, kad būtybė būtų. Būdamas gi dabartinis, būtybės buvimas savaime nurodo ir į jo grindimo arba kūrimo dabartį. Buti kuriamai yra būtybės būseną. Tačiau kaip tik todėl *kurti yra Dievo būseną*: Dievas buvoja kurdamas. Kaip mes buvojame kūrinio būseną, taip Dievas buvoja Kūrėjo būseną. Dievas yra Kūrėjas visados — ne ta prasme, kad „kūrėjo“ vardą jis būtų laimėjęs dėl sykių atlikto savo žygio, bet ta, kad šis jo žygis esti nuolatos vykdomas, būdamas visados dabartinis. Tai ypatinga būseną, kurion Dievas įeina kūrimo veiksmu ir kurios jis niekadosis nebe palieka, kadangi niekadosis nenutraukia kuriamojo veiksmo.

Todėl dabar ir klausiamo: kas yra ši Dievo kaip kūrėjo būseną? Ką reiškia Dievui buvoti *kūrėjo būdu*? Kadangi buti kūrėju reiškia esmiškai sueiti į santykį su kūrinium — kūrėjas ir kūrinys juk yra santykinės sąvokos, — tai atsakymas į šį klausimą savaime liečia ir žmogų: Dievo Kūrėjo būseną yra kartu ir žmogaus kūrinio būseną. Kūrimo reikšmė Dievui ataidi ir žmogaus būvyje. Žmogus pergyvena Dievą Kūrėją visiškai kitaip negu Dievą Absoliutą, vadinasi, atsietąjį nuo kuriamojo veiksmo ir tuo pačiu nuo manęs kaip Aš-būtybės. Šie tad du atžvilgiai ir bus tolimesnio mūsų apmąstymo turinys.

a. *Kenozės sąvoka*

Jau esame sakę, kad kūrimas iš nebūties remiasi Dievo apsiribojimu: be laisvo absoliutinės galios aprėžimo būtų neįmanoma nebūtis, o be nebūties būtų neįmanomas sukūrimas būtybės kaip autentiškos tikrovės. Dievo apsiribojimas yra būtina ontologinė kūrimo iš nebūties prieštada. Tačiau kas gi yra šisai Dievo apsiribojimas pats savyje? Kas įvyksta Dievo būsenoje, aprėžiant jam absoliutinę savo galią? Nes jau iš anksto galima spėti, kad absoliutas kitaip būna savo vienvėje ir vėl kitaip, suėjęs kuriamuoju savo veiksmu į santykį su būtybe ir šiame santykyje nuolatos buvdamas. Kuo tad yra būdinga

ši apsiribojusiojo Dievo būseną? Tai klausimas, kuris sklaido jau nebe kuriamąjį veiksma, o apmąsto patį Kūrėją, vadinasi, religijos Dievą tiesiogine prasme.

Apsiribojusiojo Dievo idėja Vakarų mąstyme yra žinoma *kenozės* vardu. Tai graikiškojo veiksmazodžio „kenostai“ vedinys. Pats gi šis veiksmazodis reiškia atsisakyti, pasižeminti, išsivilkinti, save apiplėšti. „Kenozė“ tad yra atsisakymas arba išsivilkimas aukštesnės būsenos, garbingesnės bei galingesnės, žemesniosios dėlei. Jos esmę sudaro *pirminės būklės pažeminimas*. Kenotinėje būsenoje buvęs asmuo yra palikęs aukštesniųjų savo rangą. Krikščioniškųjų Vakarų mąstyme kenozės sąvoka yra išnirusi norint išaiškinti Krikščionybės tikimą Dievo susijungimą su žmogiškąja prigimtimi ir jo įėjimą žmogiškoj istorijon. Abi šios plotmės yra reliatyvios. Kaip tad jos galėtų priimti į save absoliutą? Jos pačios tapti absoliutinėmis negali. Vienintelė tad išeitis yra absoliutui susireliatyvinti. Tačiau savaime aišku, kad absoliuto įsijungimas į prigimties ir istorijos matmenis virsta ankstesnės jo būsenos priešingybe: garbės bei galios būseną čia pasikeičia pažeminimo būseną. Štai kodėl Naujasis Testamentas ir vaizduoja Dievo įėjimą į prigimtį bei istoriją kaip *nusileidimą žemyn*: Kristus, „turėdamas Dievo prigimtį, nesilaikė godžiai savo lygybės su Dievu, bet apiplėšė pats save, prisiimdamas tarno išvaizdą ir tapdamas panašus į žmones. Jis ir išore tapo kaip visi žmonės; jis nusizemino tapdamas klusnus iki mirties, iki kryžiaus mirties“ (*Fil 2, 6–8*). Tai vaizdai, turį gilią metafizinę prasmę, nes tik „tarno išvaizda“ įgalina Dievą pasiekti kūrinijos sritį, nesužlugdant jos absoliutinę galybę. Vėlesnė krikščionių tikėjimo išpažinimo formulė „nužengė iš dangaus — descendit de coelis“ yra Dievo kenozės formulė ir kartu vienintelis loginis absoliuto sąjungos su reliatyviu kūrinium išaiškinimas: Dievas palieka absoliutinę savo garbės bei galios būseną (coelum) ir nužengia į mūsų reliatyvią plotmę, tapdamas „kaip visi žmonės“, vadinasi, buvdamas mūsų būdu.

Kenozės idėjos akivaizdoje kyla tas pat klausimas, kurį svarstėme ir kūrimo iš nebūties atveju (plg. II, 1c), būtent: *kenozės idėja yra biblinės kilmės*. Tačiau tai, kas buvo sakyta apie biblinę kūrimo iš nebūties idėjos kilmę, visiškai tinka ir kenozės idėjos biblinei kilmei: ši kilmė kaip buvimas istoriniuose šaltiniuose anaipol nenaikina metafizinio idėjos pobūdžio. Religijos filosofijai

ja svarsto kenozę tiktai kaip mąstomąjį turinį, esantį Vakarų minties istorijoje, neklausdama, ar šis turinys yra dieviškosios kilmės. Galimas daiktas, kad Paulius, aprašydamas būdą, kuriuo Dievas jungiasi su žmogiškąja prigimtimi bei istorija, tikėjo, esą kenozės idėja kaip šio jungimo išaiškinimas esanti jam Dievo apreikšta — taip lygiai, kaip kad ir Parmenidas greičiausiai tikėjo, kad ir jo skelbiamas mokslas apie būtį bei tikrąjį pažinimą esąs jam deivės patikėtas. Filosofija šio tikėjimo negali nei teigti, nei neigti, nes ji neturi priemonių nustatyti, kuri idėja esanti dieviškosios kilmės, vadinasi, apreikšta, o kuri ne (plg. I v. 5b; II, 1c). Filosofija svarsto tik pačios idėjos turinį; o tai ji daro todėl, kad tikėjimas, kaip sakyta, nė kiek nekeičia gnoseologinės bibliinių idėjų sąrangos ir neišjungia jų nei iš filosofijos istorijos, nei iš filosofijos kritikos. Užtat kiekviena biblinė idėja gali būti kartu ir filosofinė idėja.

Tai tinka ir kenozės idėjai. Juk jeigu filosofinė idėja yra Dievo buvimas, tai tuo pačiu yra filosofinė idėja ir kūrimas, nes Dievas kaip esąs gali būti pažintas tik kaip kuriaš. O jeigu filosofinė idėja yra kūrimas, tai filosofinė idėja yra ir kenozė, nes kūrimas yra galimas tik kenozės būsenoje, vadinasi, Dievui aprėžus savą galią. Dievo buvimas — kūrimas — kenozė yra trys pačia savo esme susijusios idėjos, loginiu būtinumu plaukiančios viena iš kitos ir todėl neatskiriamos viena nuo kitos. To nė kiek nekeičia tikrybė, kad visos šios idėjos yra randamos krikščioniškojo apreiškimo šaltiniuose, vadinamuose Biblija. Štai kodėl mes kenozės idėją ir ūimame į religijos filosofiją, kadangi ji, mūsų pažiūra, sudaro esminį kuriamojo veiksmo sandą, išaiškindama Dievo Kūrėjo būseną ir tuo pačiu jo santykiausena su jo paties kūriniu, nes, teisinga E. Biserio pastaba, „krikščioniškosios Naujienos paskelbtasis „descendit de coelis“ buvo, tiesa, tikimas, bet liko neįjungtas į Dievo sąvoką taip, jog ši, ir ją apmąstant (spekulativ), atsivertų pasauliui bei žmogui“⁵⁶.

Kas tad yra Dievo kenozė savyje? Formaliai žiūrint, ji yra Dievo santykiavimo su pasauliu būdas. Kiekvienas Dievo santykis su kuriniu yra kenotinis, nes kiekvienas reikalauja nužengimo „iš dangaus“, vadinasi, nusileidimo į reliatyvinę plotmę. Nes kol absoliutas pasilieka savo atsajume, tol jis neturi jokio santykio. O į santykį suėjęs absoliutas jau nebėra atsajus (absolutum), bet kaip tik susijęs bei susijungęs (solutum). Šis tad *absoliuto susiji-*

mas su reliatyvybe ir yra kenozės esmė: reliatyvybė tampa absoliutybės išraiška. Dievas pats savyje arba savo esme yra visados absoliutas, tačiau savo veikimu jis nusilenkia reliatyvybei, paklūsta jos dėsniams bei sąrangai, prisiima jos būseną ir todėl veikia taip, kaip ir ji. Užtat jeigu absoliuto būseną savo atsajume esame įpratę vadinti *didybe* (inajestas), tai kenozę turime vadinti didybės atsisakymu; jeigu absoliuto laikysena mūsų atžvilgiu yra pergyvenama kaip nepasiekiamybė bei neprieinamybė, tai kenozė savaime virsta Dievo artybe bei jo gyvenimu su mumis ir mummyse. *Kenozė yra būdas, kuriuo Dievas tampa mūsų Tu*, nes santykis Tu—Tu gali kurtis tik toje pačioje plotmėje. O kol Dievas gyvena absoliuto būseną, tol jis buvoja anapus mūsų plotmės ir todėl nesubendrina su mumis savęs paties, kas tapimui Tu yra esmiška. Mes gi pakilti į absoliuto plotmę negalime. Dievas kaip absoliutas ir žmogus kaip reliatyvybė yra perskirti neperžengiama praraja. Ir kol ši praraja tvylo, tol apie Dievą kaip manąjį Tu negali būti kalbos. Užtat visos tos religijos, kurios nepažįsta Dievo kenozės, nepažįsta nė Dievo kaip mūsųjo Tu (induizmas, mahometonizmas, iš dalies judaizmas): čia Dievas yra žmogui tik kitas Aš, nepasiekiamas savo nuotoliu ir baisingas savo galybe. Tik tuomet, kai Dievas nužengia „iš dangaus“, vadinasi, kai prisiima kenotinę būseną, jis užgrindžia aną prarają, pašalina aną nuotolį ir tampa *mūsų Dievas* mūsųjo Tu prasme. Norėdami jam tarti „Tu, mūsų Dieve“, mes nebeprivalome palikti savosios plotmės ar laukti kokių ypatingų teofanijų, vadinasi, Dievo apsiareiškimų: *kenotinis Dievas yra čia pat*, susibendrinęs su mumis taip, kad, Augustino žodžiais tariant, mes esame lauke (foras), o jis viduje (intus). Jis pats pasilenkia prie mūsų, kad pakeltų mus tarsi pamestą drachmą ir neštųsi ant savo pečių tarsi paklydusią, tačiau jo paties rastą avelę. Gelbstinčiojo bei tarnaujančiojo Dievo idėja, kuri krikščioniškosios religijos yra taip įsakmiai skelbiama, gali būti metafiziškai pagrindžiama tik kenozės sąvoka.

Nuosekliai tad kenozė Dievo atžvilgiu yra *absoliuto nusizėminimas* — ne dorine prasme kaip mums teikiamas pavyzdys, o ontologine prasme kaip savos didybės išsižadėjimas mūsų būtybės kūrimo bei santykiavimo su ja dėlei. Šia prasme S. Bulgakovas teisingai pastebi, kad „kūrimas yra absoliuto neišmatuojamo nusizėminimo veiksmas, kuriuo jis išsivelka iš savo absoliutybės: meilė ir

nusižeminimas, ši didžiausia ir visuotiniausia krikščioniškoji dorybė, yra ontologinis kūrimo pagrindas. Duodamas vietos pasauliui buvoti šalia savęs, absoliutas nusižemina savo meile kūrinio akivaizdoje"⁵⁷. Bet nusižeminimas visados yra ir *auka*, Dievo atveju begalinė auka, kaip ir jis pats yra begalinis. Aprėždamas save kaip absoliutą, atsakydamas absoliutinės savo veikimo galios, savo didybės, vadinasi, visų tų savybių, kurios žymi jo absoliutybę, Dievas aukojasi, kad atvertų kelią į žmogų ir taptų šiojo Tu. *Kenozėje Dievas atiduoda pats save*. Užtat Bulgakovas kūrimą ir vadina „absoliuto auka reliatyvybės dėlei, laisva save paneigiančios meilės auka“, absoliuto Golgota, sudarančia „metafizinę kūrimo esmę“ (p. 201). Pasaulis, pasak Bulgakovo, esąs „sukurtas nuo kryžiaus, kuri Dievas prisiėmė meilės vardan. Kūrimas yra ne tik Dievo visagalybės bei išminties, bet ir pasiaukojančios meilės veiksmas, įvykdytas džiaugsmo dėlei, kad „kitas“ būtų, nes Dievas yra meilė, o meilės gyvybė ir džiaugsmas yra auka“ (t. p.). Žmogaus auka, sudaranti kiekvieno religinio kulto esmę, yra ne kas-kita, kaip atoveikis į Dievo auką: Dievo auka žmogaus auka pagrindžia ir įprasmina kaip žmogiškąjį atsakymą. Ir tik šia abipuse auka kuriasi Tu—Tu santykis tarp Dievo ir žmogaus.

Kaip Dievo Kūrėjo sąsaja su kūrinium *kenozė yra nesiliaujanti absoliuto būseną*. Jau esame sakę, kad kūrimas būtybei nėra praeinantis veiksmas, o nuolatinė jos buvimo dabartis, tuo pačiu ir Kūrėjo nuolatinė būseną būtybėje: Dievas buvoja mumyse tuo, kad mus kuria. Nūn regime, kad mūsų kūrimas vyksta kenotiniu būdu, Dievui nusižeminant ir aukojantis mūsų dėlei. Iš to plaukia religijos filosofijai didžios svarbos išvada: Dievo kenozė yra nesiliaujanti. Ji nėra koks nors vienkartinis veiksmas, bet būseną, į kurią absoliutas įžengia kūrimo veiksmu ir kuri niekados nedingsta, kaip nedingsta nė pats kūrimas. Nėra taip, kad Dievas vienkartiniu veiksmu apsirėžtų, įgalintų nebūtį, sukurtų pasaulį, o paskui vėl atleistų savo apsiribojimą ir grįžtų į savo atsajumą kaip absoliutas. Tai samprata deizmo, kuris kūrimą suvokia „techniškai“, paversdamas Dievą amatininku, atlikusiu savą darbą ir grįžusiu atgal „namo“ į savo uždarumą. Tačiau tuo deizmas nepaprastai suseklina kūrimo sampratą, tarsi būtybė būtų savo buvime syki pagrįsta ir nebereikalautų šio grindimo dabarties. Deizmas nesuvokia, kad būtybės buvimas yra nuolatinis nebūties pergalėjimas, kurio betgi iš savęs

jį kildinti negali. Jeigu būtybė pati įstengtų pergalėti nebūtį savo buvime, tuomet ji pati sugebėtų ją pergalėti ir savo kilime: tuomet ji pati savę susikurtų, kas yra aiški nesąmonė. O jeigu ji reikalauja Dievo kaip tikrojo ir vienintelio nebūties pergalėtojo tiek būtybei kylant, tiek jai buvojant, tai tuo pačiu ji skelbia ir kenozę kaip nuolatinę Dievo būseną jo sąsajoje su pasauliu. Kaip amžinas yra Dievas Kūrėjas, taip amžina yra ir kenotinė jo būseną.

b. Kenozės pagrindas

Kodėl Dievas Kūrėjas prisiima kenotinę būseną ir ja buvoja? Tai klausimas, kurį kūrimo ontologija nuolatos yra kėlusi, kurio ji tačiau niekadęs nėra patenkinamai atsakiusi, nes tai esmėje klausimas, *ka kūrinyis reiškia Kūrėjui*. Dievas atsisako savos didybės bei galybės kūrinio dėlei. Ar tai reiškia, kad absoliutas, būdamas pilnybė, yra reikalingas reliatyvybės? Parmenidiškai aristotelinė Dievo kaip nejudančiojo judintojo samprata nedvejojama atsako: *ne*, Dievas nesąs pasaulio reikalingas jokių atžvilgiu; Dievas esąs pati tobulybė, o tuo pačiu ir pati laimė, taip kad pasaulis negališ čia nieko pridėti. Šia

mintimi scholastinė filosofija ir grindžia savo įsitikinimą, esą iš Dievo pusės nesama jokio *tikrovinio* santykio su pasauliu; tokio santykio esama tik iš pasaulio pusės, nes tik šis esąs Dievo reikalingas, ne atvirkščiai. Išvysčius šią mintį kiek platėliau, pasaulis pasirodo esąs tik Dievo kliuvinys: Dievas turįs apsiriboti, kad jį kildintų, turįs nužengti į reliatyvinę plotmę, kad išlaikytų jo buvimą, turis atsisakyti savo garbės bei galybės, kad jame veiktų. Kokią prasmę visa tai turi, jei Dievui pasaulis ničnieko nereiškia? Tokiu atveju, kurdamas pasaulį, Dievas susikūręs tik savo paties „apsunkinimą“, ypač jei kūrinyis esąs laisvas, kaip tai yra žmogaus atveju. Į klausimą tad, ar kūrinyis turįs kokią nors Dievui reikšmę, reikia atsakyti neigiamai. Dievas turįs tik „nemalonumą“ su savo kūrinium, taip kad jis ne be pagrindo kartais pašokstas pykčiu ir tariąs: „Nušluosiu nuo žemės paviršiaus žmones, kuriuos sukūriau; žmones ir galvijus, šliužus ir dangaus paukščius, nes aš gailiuosi juos padaręs“ (*Pr 6, 7*).

Tačiau ar šitaip suprasdami kūrinio reikšmę Kūrėjui, nepaverčiame pasaulio šmėkla? Juk jeigu pasaulio reikšmė Dievui išsisemia jo kliudymu bei neigimu, tai tuomet

pasaulis iš tikro negali turėti ontologinės rimties bei svarbos. Tuomet jis yra Dievui, kaip pastebi S. Bulgakovas, „tik kažkokia ontologinė išmonė“⁵⁸, kažkoks žaislas ar pokštas, žiaurus pokštas, kadangi pilnas kūrinijos kančios. Tokia išvada yra, be abejo, nesąmonė logiškai ir slogutis psichologiškai. Tačiau ji plaukia neišvengiamai, jei remiamės prielaida, esą pasaulis neturiš Dievui teigiamosios reikšmės. *Pasaulio kaip teigiamybės Dievo atžvilgiu neigimas nutikrovina patį pasaulį.* Pasaulio gi nutikrovinimas savaime patraukia paskui save ir kuriamojo veiksmo nutikrovinimą, paversdamas jį dieviškojo „laisvalaikio“ žaismu. O pats Dievas pasirodo tokiu atveju kaip žiaurus tironas, randąs malonumo žaisti kūrinijų kančia bet mirtimi. Dar kartą pabrėžiame: tokia išvada yra gryna beprasmybė, bet ji kyla loginiu būtinumu, jei pasilikame aristoteliškai scholastinės Dievo sampratos rėmuose, esą Dievas yra nieko nesiekiantis, nejudantis, savo pilnybėje laimingas absoliutas. Aukščiau keltas klausimas, ką kūrinys reiškia Kūrėjui, atrodo, virstąs nebeišbrendama aklaviete.

Šioje aklavietėje mūsų mąstymas atsiduria todėl, kad klaidingai kelia patį klausimą, būtent: ką *kūrinys* reiškia Kūrėjui. Šitaip betgi klausdami žvelgiame į Dievą iš *kūrinio* pusės ir todėl nerandame nieko, ką gi kūrinys galėtų Kūrėjui reikšti, sykiu betgi nerandame nė pagrindo, kam gi Kūrėjas būtų jį susikūręs. O taip įvyksta todėl, kad minėtas klausimo būdas reikalauja perskirti kūrinį ir Kūrėją, perkelti juos kiekvieną į savą plotmę ir paskui juos palyginti tarp savęs, tarsi jie būtų vienas nuo kito nepriklausomi dydžiai. Iš tikro gi absoliutas kaip Kūrėjas ir reliatyvė kaip kūrinys negali būti perskirti nei logiškai, nei ontologiškai: Kūrėjas ir kūrinys sudaro ir loginę vienybę mąstant, ir ontologinę vienybę būnant. Užtat ir minėtas klausimas tegali būti atremtas į šią vienybę. Tai yra: negali klausti, ką kūrinys reiškia Dievui kaip būties pilnybei, bet atvirkščiai, reikia klausti, *kas yra kūrinys Dievo pilnybės šviesoje.* Kitaip sakant, reikia apgręžti patį klausimą, apmąstant ne Dievo pilnybę kūrinio atžvilgiu, o kūrinį Dievo pilnybės atžvilgiu.

Būdamas būties pilnybė, absoliutas negali būti mažtomas taip, tarsi jis turėtų kažką objektyvaus, kas jį arba neigiamai aprėžtų (nebūtis), arba teigiamai papildytų (būtybė). Kaip nebūtis esti įgalinama tik laisvu absoliuto galybės apsiribojimu, taip ir kūrinys kyla tik laisvu

absoliuto pilnybės teigimu niekio erdvėje. Kūriny s nėra Kūrėjui atėjęs „iš šalies“, tarsi koks priedas. *Kūriny yra Kūrėjo pilnybės išraiška niekio erdvėje.* Kuriamuoju veiksmu Dievas ištaria patį save, tačiau ne absoliuto, o niekio matmenyje. Plotino ontologijos klaida yra ne ta, kad jis mąsto absoliutą kaip veikdinantį patį save, bet ta, kad jis šį veikdinimą palieka absoliučioje plotmėje, nepažindamas nebūties matmens ir todėl šio veikdinimo pasekmes paversdamas tos pačios esmės absoliuto ištakomis. Nes jeigu absoliutas veiktina save absoliučiam matmenyje, tai ir pats šis veikdinimas tuomet yra absoliutinis. Tuomet nekyla nieko reliatyvaus: absoliuto veikdiniai absoliutinėje plotmėje nėra kūriniai kaip autentiškos būtybės, o tik to paties absoliuto būsenos.

Visai kitaip yra, jei absoliutas išsako save nebūties matmenyje. Nebūtis kiekvienu atveju yra būties riba. Nors ši riba ir būtų įgalinta paties Dievo laisve, tačiau ji vis tiek lieka *riba*. Užtat nebūties įgalinimas tegali atsirasti tik Dievui apsiribojant, vadinasi, nubrėžiant absoliutinei savo galiai ribą. Jeigu tad absoliutas išsako save kaip būti nebūtyje, šio jo veiksmo pasekmė savaime virsta *reliatyvybe*, nes yra nebūties aprėžiama visuose josios matmenyse. Štai kodėl Dievas negali *sukurti* Dievo, nes kurti galima tik nebūtyje, o kurti nebūtyje reiškia teikti buvimą būtybei, aprėžtai nebūties erdvės, kurioje ji kyla. „Kurti Dievą“ reikštų kurti „aprėžtą pilnybę“, kas yra prieštaravimas savyje ir todėl negalimybė ontologiškai. Dievas gali, kaip tai giliai metafiziškai yra išvelgusi Krikščionybė, Dievą tik *pagimdyti*, vadinasi, teigti ar tarti save absoliuto, bet nieku būdu ne niekio matmenyje. Išreikšdamas gi save niekio plotmėje, Dievas kildina tik reliatyvybę. Tačiau kaip tik todėl, kad šis kildinys yra tariamas niekio plotmėje, jis yra *ne-dievas*; jis yra visai kas kita negu Dievas, vadinasi, visai kita būtybė, būnanti kaip tokia, tapati pačiai sau, o ne kokia nors Dievo išvaizda ar kaukė.

Iš kitos betgi pusės, būdama Dievo *išraiška* arba ištara, nors ir nebūties erdvėje, ji visados nešasi su savimi Kūrėjo pobūdį, kuris religijoje dažnai vadinamas Dievo „atvaizdu“, „paveikslu“, „panašumu“. *Kūriny nėra Dievas, bet jis yra dieviškas* — kaip tik todėl, kad jis yra nebūties aprėžta Dievo pilnybės išraiška, vadinasi, Dievui savas bei artimas. Krikščioniškojoje religijoje randama mintis, esą įsikūnydamas žmogiškojoje prigimtyje ir įsijungdamas į žmogiškąją istoriją, Dievas nužengia ne

Į kažkokią jam svetimybę, o ateina „pas savuosius“ (*Jn 1, 11*), tik vaizdingai nusako aną *ontologinį kūrinio savumą. Dievui*. Kūrinys neturi nieko, kas būtų ne iš Dievo; gi visa, kas yra iš Dievo, yra dieviška. Tačiau šis dieviškasis duomuo buvoja nebūties matmenyje ir todėl yra visai kas kita nei Dievas. Kūrinio ontologinė sąranga yra sąlygojama nebūties, todėl aprėžta, vadinasi, baigtinė. Bet ši sąranga yra iš Dievo — ne tik ta prasme, kad Dievas ją yra kildinęs iš niekio, bet ir ta, kad Dievas yra kildinęs ir patį niekį, kaip kūrinio sąrangos galimybės erdvę. Dievas Kūrėjas todėl yra kūrinio autorius absoliutine prasme: ir jo galimybės (nebūtis), ir jo tikrybės (būtybė). Dievas būtybę ne tik sukuria, kaip platoniškasis demiurgas, bet jis įgalina ir patį jos sukūrimą. Štai kodėl Dievas yra kūrinui absoliutinė jo pradinė, ir štai kodėl kūrinys yra Dievo savastis absoliutine prasme.

Čia tad ir išeina aikštėn esminė kūrinio teigiamybė. Kūrinys yra ne todėl Dievui reikšmingas, kad papildytų jo pilnybę—„papildyti pilnybę“ yra prieštaravimas,— bet *kad ją skleistų ir neštų nebūties matmenyje*. Kūriniu Dievas ištaria ne tik tai, *kad jis yra*, bet ir tai, *kas jis yra*. Savęs ištartimas absoliuto matmenyje įsitikrovina absoliutybe, pasak krikščioniškosios religijos, dieviškosiomis hipostazėmis, o nebūties matmenyje — kūriniškosiomis būtybėmis. *Kūrinys yra tad dieviškosios pilnybės ištara nebūtyje*. Vis dėlto ši kūrinio samprata Dievo pilnybės šviesoje yra dar per formali. Ji neatsako į klausimą, *ka* gi kūrinys išreiškia, kildamas iš nebūties ir buvdamas joje. O tai paaiškės tik konkrečiau pasiaiškinus, kas yra ana Dievo pilnybė.

Kalbėdami apie religijos Dievą kaip manąjį Tu sakėme, kad Dievas manuoju Tu gali būti tik tuo atveju, kai jis yra Meilė, ir kad todėl Dievo Kūrėjo atskleidimas yra sykiu ir Dievo Meilės atskleidimas. Tačiau anoje vietoje (plg. I, 6d) Dievą Meilę svarstėme daugiau žmogaus atžvilgiu, nurodydami į jo savimonės pakaitas, kylančias iš jo santykio su Dievu Meile. Šitoje vietoje reikia mums kiek pagilinti ankstesnę Dievo Meilės sampratą pasiklausiant, kas gi yra ta Dievo pilnybė, kurią jis kūriniumi ištaria nebūties erdvėje. Paprastai vadiname ją „būties pilnybe“, ir teisingai, nes absoliutas mūsų mąstymo visų pirma esti suvokiamas kaip neturįs nebūties duomens prasme, todėl būnęs neaprežtas jokių atžvilgiu. Tačiau šitokia absoliuto kaip pilnybės samprata yra statinio pobūdžio ir todėl

tik grynai formaliai nusako kuriantį Dievą, nenusakydama pobūdžio tosios veiklos, kuria jis sueina į santykį su pasauliu. O ši veikia, kaip visur teigėme, yra kūrimas. Save apsiribodamas, kad kurtų, absoliutas atsiskleidžia ne tik kaip paprastai esąs (esse simpliciter), bet ir kaip veikias (actus) sava galia (dynamis). Užtat ir klausiamo: kas yra ši Dievo Kūrėjo galia?

Kenozės šviesoje atsakymas yra gana aiškus: kurdamas Dievas prisiima kenotinę būseną; kenotinė būseną yra nusižeminimo ir aukos būseną; gi nusižeminimas ir auka yra meilės apraiškos. Todėl ir toji galia, kuria Dievas kuria, esmėje yra meilės galia, ir toji pilnybė, kurią Dievas teigia arba taria nebūties matmenyje, yra meilės pilnybė, nes *būti ir būti meile yra Dievui vienas ir tas pats dalykas*. Dievo būtis yra jo meilė, ir Dievo meilė yra jo būtis. Dievo atžvilgiu, kalbant scholastinės filosofijos žodžiais, „ens et amor convertuntur“. Jeigu tad Dievo metafizika teigia — visiškai teisingai,— kad Dievo esmę sudaro buvimas ir kad todėl Dievo negali nebūti, tai taip lygiai metafiziškai turime teigti, kad Dievo esmę sudaro meilė ir kad todėl Dievas negali nemylėti. Meilė yra Dievui ne kuri nors jo savybė, skirtinga nuo jo būties, bet meilė yra pati Dievo būtis, o tuo pačiu ne tik religinė, bet ir ontologinė idėja, randama sklaidant kūrimo idėją. Dievas Kūrėjas yra Dievas Meilė, ir visi jo veiksmai yra meilės veiksmai: „totus es charitas“ (Simonas Teologas).

Šitaip suprastos Dievo pilnybės šviesoje aiškėja ir kūrinio reikšmė. Jeigu kūrinys yra dieviškosios pilnybės ištara nebūtyje, tai iš tikro *jis yra Dievo Meilės ištara: kūriniu Dievas išsako save kaip meilę nebūties matmenyje*. Absoliuto matmenyje Dievo meilė gali būti ištarta tik absoliutybe: krikščioniškoji religija šį absoliutinį Meilės išreiškimą vadina *Dvasia* arba trečiaja Trejybės hipostaze, prieinama nebe žinojimui, bet tikėjimui ir todėl neįtraukiama į religijos filosofijos rėmus. Nūn nebūties matmenyje Dievo meilė įgyja kūrinio pavidalą, vadinasi, išsireiškia reliatyvia būtybe. Todėl ir anasai Dievo Kūrėjo „paveikslas“ bei „panašumas“, kurį kūrinys neišvengiamai neša sava ontologine sąranga, yra Dievo Meilės atvaizdas. Savo būvime kūrinys galutinai yra grindžiamas ne kuo kitu, kaip tik Dievo meile. „Dieviškoji meilė,— pastebi S. Bulgakovas,— yra kūrinių logika ir estetika“⁵⁹; *logika* todėl, kad kūrinių kilimas yra apspręstas ne kokios nors dieviškosios būtinybės, o laisvės kaip meilės proveržio

į kitą, kuris būtų Dievui Tu ir kurio tiesa būtų ne paprastai būti, bet *mylėti* — pasak Sofoklio Antigonės žodžių: „Kad mylėčiau, aš esu“; *estetika* todėl, kadangi pasaulis, būdamas grindžiamas meile, savaime įgyja grožio bei džiugesio bruožų, regimai apsirošiančių garbinimo lytimis Dievo atžvilgiu ir meninės kūrybos lytimis žmogaus atžvilgiu. Žmogaus būtybėje, kaip regėsime kitame skyriuje, ši Dievo meilė kaip kūrinių logika bei estetika susitelkia visu įtaigumu, ir tikroji antropologija gali būti sukurta tik šių dviejų pradų šviesoje. Trumpai tariant, *Dievo pilnybės šviesoje kūrinys atsiskleidžia kaip Dievo Meilės regimybė*. Ši kūrinio atžvilgi metafizika yra visiškai pamiršusi, svarstydama jį tik kaip Dievo būties išraišką. Todėl religijos filosofijos uždavinys ir yra atkreipti dėmesį į kūrinį kaip Dievo meilės išraišką, nes Dievo meilė, būdama sklidi begaliniu mastu (diffusivum sui), prasiveržia ne tik absoliuto, bet ir nebūties matmenyje. Kokiu būdu Dievas Meilė atsivaizduoja kūrinyje, regėsime vėliau, interpretuodami šį atvaizdą laisvės prasme.

Sklaidant tad kūrimo idėją kenozės šviesoje, savaime prieinama nuostabi pasaulio teigiamybė. Dievo metafizika, apmąstydamą Dievą, atsietą nuo pasaulio ir todėl uždara savo vienišume, ir palygindama pasaulį su šiuo atsietiniu absoliutu, paverčia kūrinį nevertybe ir net kliuviniu Dievui. Tuo tarpu religijos filosofija, apmąstydamą Dievą kenozėje, vadinasi, kaip susietą su pasaulio „tarno išvaizda“, randa, kad kūrinys yra Dievo meilės išraiška ir todėl turi nepakeičiamą vertę. Kenozės idėja todėl reiškia ir Dievo nusižeminimą, ir pasaulio išaukštinimą. Apribodamas patį save ir prisiimdamas reliatyvios būtybės būseną, Dievas apiplėšia save kaip absoliutą ir tampa savos meilės auka. Tačiau padarydamas šią reliatyvinę būseną savąja ir pasilikdamas aukanešys amžinai, Dievas pašlovina pasaulį aukščiausiu būdu, paversdamas jį savos meilės regimybė. Kūrimo ontologija užtat pakerta bet kokias manicheizmo šaknis, slaptu aidu vis dar tebesiskardenančias įvairių įvairiausiose dorinėse pratybose. Pasaulis Dievo ne tik neaptemdo, bet jį kaip tik paryškina. Nužengdamas į kūrinio plotmę ir buvdamas jo matmenyse, Dievas tampa mums be galo artimas. Tai žadina didžiai nuoširdų, šiltą vidinį santykį su mūsų Kūrėju, kuris kaip tik mūsų dėlei yra aprėžęs savo absoliutumą, atsiskęs savo atsajumo ir tapęs kaip ir mes, suprantant šį „mes“

pilnutine mūsų būklės prasme. Kenotinis Dievas iš tikro yra mūsų Viešpats ir mūsų Dievas, su kuriuo galime mežgti kuo tampriausią ryšį, patikėdami jam visą save, nes jis gyvena su mumis toje pačioje plotmėje. Užtat *kenotinis Dievas ir yra religijos Dievas pačia žmogiškiausia prasme*. Kenozė yra kelias, kuriuo pasiekiame Dievą, arba, tiksliau kalbant, kuriuo Dievas pasiekia mus, kad būtų mūsų Dievas. Jeigu tad Krikščionybė vadina žmogų Dievo draugu, broliu, sūnumi, tai visi šie pavadinimai kaip tik ir yra kenozės metafiziškai pagrindžiami; visi jie prašoksta poetines metaforas ar dorines savybes, nurodydami į ontologinį Dievo ir žmogaus artimumą, kilusį iš to, kad Dievas yra nužengęs į žmogaus plotmę ir joje buvo bei veikia „kaip visi žmonės“.

c. Kenozės svarba Dievo pažinimui

Dievo kenozė turi reikšmės ne tik Dievo ir pasaulio santykiui pagrįsti, bet ir pačiam šiam santykiui pažinti; kitaip sakant, kenozės sąvoka yra religijos filosofijai svarbi ne tik metafiziškai, bet ir gnoseologiškai. Ji pagelbsti atsakyti į tokius klausimus, kurie be jos būtų arba visiškai neatsakomi, arba jų atsakymas liktų nepatenkinamas. Tokių klausimų esama gana daug. Tačiau šiuo tarpu mums svarbus yra tik vienas iš jų, būtent *galimybė kalbėti apie Dievą* kaip pirmasis laiptas Dievui pažinti ir šį pažinimą mūsų savybomis sąvokomis išreikšti.

Kaip galima ir ar iš viso galima kalbėti apie Dievą? Tai klausimas, šiandien pasidaręs tiesiog deginantis: „Ar mes kaip filosofai, vadinasi, kaip mąstantieji žmonės galime iš viso kalbėti apie Dievą, girdėdami bei rimtai imdami mūsų pasaulio ir laiko balsa?“ — klausia B. Welte⁶⁰. Kodėl betgi toksai klausimas šiandien kyla? Ne tik todėl, kad Dievas dabar yra dažniausiai neigiamas kaip mūsų sąmonei priešybinė tikrovė, pasikliaujant L. Feuerbachu (plg. I, 2—3), bet visų pirma todėl, kad, pasak Weite's, tie, kurie nuosekliai mąstydami sklaido kalbą, randa, esą „jau pats žodis „Dievas“ yra beprasmis“ (t. p.); beprasmiškai tad esą ir visi teiginiai, taria ką nors apie Dievą arba ką nors ryšium su juo. Žodis ir sakinytis reiškia juk tikrovę, kurios buvimą bei sąrangą galima vienaip ar kitaip patirti ir tuo būdu kalbėjimo prasingumą patikrinti. Koku būdu betgi būdu galėtume patikrinti prasmę to, ką tariame apie Dievą? Todėl šiandien ir klausiamo, ar

mūsų ištaros, liečiančios Dievą, turinčios kokios nors prasmės. O jei turinčios, tai kaip jos privalančios būti išreikštos, kad ši prasmė būtų galima pateisinti logikos šviesoje. Dievo klausimas virstaš tad visų pirma „kalbos klausimu“: kaip galima bei reikia *prasmingai kalbėti* apie Dievą? ⁶¹

Tik paviršium žiūrint atrodo, kad prasmingo apie Dievą kalbėjimo klausimas yra išiziebes dabartyje, įtairgaujamas— visų pirma anglosaksų kraštuose — L. Wittgensteino pozityvizmo. Iš tikro gi tai yra nuolatinis Vakarų mąstymo rūpestis, ypač paaštrėjęs pasirodžius šio mąstymo akiratyje Krikščionybei, skelbiančiai Dievą, buvojantį „visiškai netoli nuo kiekvieno iš mūsų“ (*Apd 17, 27*) ir sykiu negyvenantį „rankų darbo šventyklose“ (*17, 24*), mus apsupantį tiek ankštai, jog „jame gyvename, judame ir esame“ (*17, 28*), ir sykiu reikalaujantį, kad žmonės jo „ieškotų ir tarytum apgraibomis jį atrastų“ (*17, 27*). Tai priešgyniaujantieji apibūdinimai, kurių paskesnysis neigia tai, ką taria pirmesnysis. Paulius, kurio kalbai Atėnuose šie posakiai priskiriami, mėgina suvesti juos vienybėn, pasigaudamas graikų poeto Arato (3 šimt. pr. Kr.) žodžių: „Mes esame iš jo (Dievo.— *Mc.*) giminės“ (*17, 28*), nes būti dieviškosios giminės reiškia būti tolygiam ir skirtingam kartu: kažkoks bendras pradas jungia mus su Dievu, taip kad mes nesame Dievui visiškai svetimi; mes nesame tokie, su kuriais jis neturėtų nieko bendro; sykiu tačiau, būdamas „dangaus ir žemės valdovas“ (*17, 24*), Dievas savaime buvoja viršum mūsų buvimo ir todėl yra nereikalingas nei mūsų plotmės kaip gyvenvietės — šventykla yra tokios gyvenvietės prasmuo,— nei būti mūsų „rankomis aptarnaujamas, tarsi jam ko nors trūktų“ (*17, 25*). Kaip mūsų giminė Dievas yra mums toks artimas, jog jame net esame. Kaip „pasaulio ir visko, kas jame yra, Kūrėjas“ (*17, 24*) Dievas yra mums toks tolimas, jog turime jo ieškoti ir galime jį tik apgraibomis rasti. Šią tad savotišką Dievo santykio su mumis priešingybę Paulius ir ištaria posakiu „mes esame iš jo giminės“. Tai yra, atrodo, pats pirmasis krikščioniškųjų mąstytojų mėginimas prasmingai kalbėti apie Dievą, priešingaujantį viskam, kas tik apie jį taria ma, kadangi visa, ką apie jį sakome, yra kiekvieną syki vis ne taip— „longe aliud“ (Augustinas).

Poetinis Arato žodis „giminė“ vėliau buvo pakeistas filosofiniu žodžiu „*analogija*“. Tačiau priešgyniškas jo po-

būdis pasiliko ir analogijos sąvokoje, nes analogija yra toksai kalbėjimo būdas, kuris nusako objektą ne tiesiog pagal šiojo prigimtį, o išeidamas iš kito dalyko prigimties, netobulai panašios į pirmąjį, ir todėl apibrėžia jį iš dalies neigiamai — „qui objectum non directe secundum propriam suam formam et naturam, sed procedendo a natura alterius rei, quae cum eo habet similitudinem imperfectam, partim negative déterminât“⁶². Panašumas ir nepanašumas sudaro analogijos esmę. Analogija nėra prieštaravimas, vadinasi, vieno tos pačios sąvokos sando neigimas kitu sandu („medinė geležis“); analogija yra pastanga vieną objektą mąstyti kito šviesoje, ieškant tarp jų panašumo, kuris leistų abu juos nusakyti tuo pačiu žodžiu („giminė“). Čia slypi pirmoji analogijos galimybės pusė. Sykiu betgi analogija remiasi ir anų objektų nepanašumu bei jų netolygybe: analogiškai nusakomi, juodu nesutampa taip, kad iš tikro vienas ir tas pats žodis juodu išreikštų vienaprasmiškai. Net ir jų panašume esama daugiau skirtybės negu tolygybės. Čia glūdi antroji analogijos galimybės pusė. Ir tik šias abi puses turint galima kalbėti analogiškai. Tai reiškia: *analogija yra kalbėjimo būdas apie tokį objektą, kuris buvoja ir nebuvoja toje pačioje plotmėje*. Nūn, apmaštant daiktų esmę, galima pripažinti, kad analogija yra visuotinis gno-seologinis reiškinytis ir kad todėl žmogiškasis pažinimas pačiu savimi yra analogiškas, kadangi jis yra santykis, vadinasi, atsiremia į dviejų objektų palyginimą, rasdamas tarp jų panašumo ir nepanašumo. Apmāstant betgi daiktų *buvimą*, reikia išakmiai pabrėžti, kad apie kiekvieną pagrįstąjį buvimą galima kalbėti tik vienaprasmiškai, nes buvimas visiems pasaulio daiktams yra tolygus. Čia nėra jokio panašumo ir nepanašumo. Kitaip sakant, analogija čia yra galima apmaštant, *kas* ar *koks* daiktas yra, bet ji yra negalima apmaštant, *kad* daiktas yra. Būtybės buvimas visu? ir visados yra sau pačiam tapatus. Užtat visu plotu analogija tinka tik apmaštant Dievą ir jo santykį su pasauliu, nes tik čia išeina aikštėn panašumas ir nepanašumas ne tik esmės, bet ir buvimo atžvilgiu: visos mūsų ištaros apie Dievą tegali būti analogiškos.

Tai seniai žinomas ir Vakarų mąstyme nebeišraunamai prigijęs teiginys. Betgi metafizinis jo pagrindas yra likęs neišaiškintas. Juk jeigu analogiją sudaro kurio nors objekto nusakymas, išeinant ne iš jo paties, o iš kito objekto prigimties—„procedendo a natura alterius rei“

(J. de Vries),— tai reiškia, kad kalbėdami apie Dievą mes kalbame apie jį, išeidami (procedendo) iš mūsų pačių būklės. Kitaip sakant, savą plotmę padarome šaltiniu mūsų ištarams apie Dievą, sėmdamiesi iš šio šaltinio ne tik pačių žodžių, bet ir jų reikšmės ir šią priskirdami Dievui. Kokių betgi pagrindų mes tai darome? Kokių atveju tokia mūsų žodžių prieskyra Dievui galėtų būti pateisinta? Tik tokiu, aišku, kai mūsų ištamos Dievą iš tikro paliestų. Mes sakome: medis *yra*, namai *yra*, tėvas *yra*. . . Jeigu tad norime tarti, kad ir Dievas *yra*, tai šisai Dievui priskiriamas „yra“ turi turėti kažkokios tolygybės su medžio, namų, tėvo „yra“. Kitaip mūsų kalbėjimas būtų beprasmiškas. Tačiau argi ne visą laiką tvirtiname, kad Dievas kaip būtis pačiu buvimu peržengia mūsų kaip būtybės buvimą? Kokią tad tolygybę galėtume rasti tarp dieviškojo „yra“ ir mūsų būklės objektų „yra“? Kokia yra prasmė aną visiškai kitokią būties buvimą mėginti nusakyti būtybės buvimu kategorijomis? Kur čia slypi minėta pirmoji analogijos galimybės pusė, būtent *panašybė*?

Iš tikro, mąstant Dievą kaip absoliutą savyje negalima rasti jokios panašybės: absoliutybė yra visai kas kita negu reliatyvė jau pačia savo sąvoka, nes tai nuo visko atsietas, nieko nereikalaujantis, pilnutinis buvimas, kuriam bet kokia sąsaja ar tolygybė su kitu būtų duomuo ir tuo pačiu riba, vadinasi, jo paties paneigimas. Todėl absoliutas nė negali būti nusakytas jokia analogija, kadangi analogija atsiremia į panašumą, o šiojo absoliutui priskirti neįmanoma. Absoliutas yra galimas nusakyti tik neigiamai. Anksčiau minėtas (plg. II, 2b) neigiamasis kelias į Dievą (via negationis) iš tikro yra vienintelis būdas, kuriuo absoliutas gali būti nusakomas, tiksliau kalbant, *ii viso nenusakomas*, kadangi neigiamoji ištara neturi jokio turinio. Tartti, kad Dievas yra ne-medžiaga, ne-gyvybė, ne-dvasia, ne-būtybė, reiškia nieko apie jį nepasakyti. Absoliuto akivaizdoje mes galime tik tylėti. Tyla religiniame kulte (plg. I, 1a) ir yra išraiška pergyvenimo, kad buvodami priešais absoliutą jo negalime ištarti jokių žmogiškuoju žodžiu. Mąstant Dievą kaip absoliutą, analogija neturi į ką atsiremti ir todėl negali būti prasmingai naudojama. Absoliutą — kaip pati sąvoka to nereikalauja — galima mūsų kalba tik nuo visko atsieti sakant „ne“. Tačiau neiginys yra visados įvadas į tylą.

Bet štai absoliutas, kad būtų Dievas Kūrėjas, apriboja pats save, atsisako savo absoliutinio veikimo ir prisi-

ima reliatyvinę būtybės būseną. Tai Dievo kenozė, esanti anaip tol ne kokia apgauli Dievo priedanga ar išvaizda, po kuria absoliutas slėptųsi: kenotinis Dievas nėra persirenęs Kalėdų Senelis. Visi pavidalai, kuriais Dievas būna bei veikia, kurie jį mums apreiškia bei skelbia, yra savitos tikrenybės; tai mūsų plotmės tikrenybės, ne kaukės ar tariamybės. Mūsų buvimo plotmė kenotiniam Dievui yra taip pat ir jo gyvenvietė. Bet kaip tik tuo ir susikuria tolygybė ar panašybė tarp mūsų ir Dievo plotmių: absoliutas veikia reliatyviai, Kūrėjas veikia kūriniškai, Dievas veikia pasauliškai, kad būtų mums artimas ne tik ontologiškai, bet ir gnoseologiškai, vadinasi, kad galėtume jį nusakyti mūsų žodžiu, nepraeidami pro jį, kaip tai neišvengiamai atsitinka kalbant apie absoliutą jo atsajume. *Dievo kenozė sukuria analogijos reikalaujimą objekto buvimą mūsų plotmėje.* Užtat tik kenotiniam Dievui tinka analoginės ištaros ir tik Dievo kenozės akivaizdoje galima apie jį kalbėti analoginiu būdu. Nuosekliai tad, mąstydami Dievą mūsų pačių būklės kategorijomis ir nusakydami jį savo žodžiais, mes nedarome klaidos, kadangi pats Dievas buvoja mūsų plotmėje, buvoja kaip ir mes patys, todėl ir yra ištariamas taip, kaip yra ištariama ir pati mūsų būklė. Prasminga tad yra tarti ne tik, kad Dievas yra, bet ir kad Dievas gimė, kad Dievas mirė, kad Dievas teisia, baudžia, atlygina; kad jis yra tiesa, gėris ir grožis — kaip kad apie jį kalba krikščioniškoji religija, nes buvodamas mūsų būseną, Dievas iš tikro yra visų mūsų būklės veiksmų bei savybių tikrovinis subjektas.

Vis dėlto šis subjektas, nors ir buvodamas tikroviškai mūsų plotmėje, yra ir lieka *absolutas pats savyje*. Tat reiškia: jis peržengia mūsų plotmę, su ja nesuliedamas ir todėl būdamas visai kitaip negu mes. Dievo kenozė pakeičia absoliutinę Dievo būseną reliatyvine būseną arba ana „tarno išvaizda“, kuri jį priartina prie mūsų, padarydama jį panašų į mus ir net tolygų mums. Tačiau Dievo kenozė anaip tol nepaverčia Dievo pasauliu, Kūrėjo kūriniu ir Būties būtybe. Jau pati „apsiribojusiojo Dievo“ sąvoka nusako, kad yra tai, kas apsiriboja, būtent absoliutas, ir tai, *ka* jis apriboja, būtent savo veikimą. Veikimo gi apribojimas anaip tol nekeičia esmės bei prigimties. Dievas lieka savyje absoliutas net ir didžiausios kenozės metu, būtent savo mirtyje kaip pačioje kraštinėje mūsų būklės padėtyje. Kenotinis Dievas yra nusižeminęs,

bet ne žemas; jis yra išsivilkęs iš savo galybės bei garbės, bet jis nėra bejėgis ar negarbingas. Dievo nužengimas į mūsų plotmę anaip tol jo neišsemia; mūsų būklė jo nesutalpina; savo kenozėje Dievas būna *ir viršum* mūsų buvimo. Jis yra vienintelis, kuris mūsų plotmėje ir buvo kaip Kūrėjas, ir nebuvo kaip absoliutas.

Čia tad ir slypi antroji analogijos galimybės pusė, būtent nepanašumas ir netolygybė. Analogija nėra vienaprasmė ištara, kuri atsiremtų tik į tolygybę, bet ji nėra nė kitaprasmė ištara, kuri išreikštų tik netolygybę. Analogija yra tokia ištara, kuri jungia savimi panašumą ir nepanašumą, tolygybę ir netolygybę, užtat pačia savimi reikalauja, kad ja nusakomas objektas ir būtų mūsų plotmėje, ir sykiu joje nebūtų. Save aprėždamas, absoliutas nusileidžia mūsų plotmėn ir tuo būdu pasidaro

į mus panašus ar mums netolygus; likdamas betgi savyje ir toliau absoliutas, jis peržengia mūsų plotmę ir todėl yra į mus nepanašus ir mums netolygus. Nuosekliai tad ir visos ištaros apie Dievą yra tokios, kad jos Dievo ir žmogaus santykio niekad nenusako tik vienaprasmškai (univoce) ir niekad tik kitaprasmškai (aequivoce), pvz., šalčio ar karščio „laispnis“ ir geografinės platumos „laispnis“. Kalbėdami apie Dievą mūsų pačių būklės žodžiais, mes neklystame, tačiau žinome, kad ši kalba jo tolygiai neišreiškia, kadangi ir jo buvimas mūsų būklėje jo tolygiai nesutalpina. Užtat kiekvienas kalbėjimas apie Dievą visados yra jo radimas apgrai bomis: *radimas*, vadinasi, ne praėjimas visiškai pro jį, kaip tai įvyksta maštant absoliutą savyje; *apgrai bomis*, vadinasi, neištariant Dievo ta pačia prasme, kokia ištariame savą būklę, ir todėl neišsemiant jo ligi gelmių. Tai vienintelis prasmingas kalbėjimo apie Dievą būdas. Analogija yra kalbinė bei loginė šio būdo išraiška. Tarp kenozės ir analogijos esama vidinio ir būtino ryšio: kenotinis Dievas įgalina analogiją, o analogija įgalina maštantį žmogų prasmingai ištarti kenotinį Dievą.

Religijos filosofijai tai turi nepaprastą svarbą, nes religija yra pilna žmogaus kalbos su savo dieviškuoju Tu: tai *malda* įvairių įvairiausiomis savo lytimis. Visa gi ši kalba arba malda, sudaranti visuotinį religijos reiškinį, būtų iš tikro beprasmė, jeigu žmogaus žodis arba Dievo visiškai neištartų, jo nepaliesdamas, arba jį ištartų tik kaip mūsų pačių tikrovę, jį su mumis suliedamas. Anks-tesnis klausimas, kaip galima prasmingai kalbėti apie

Dievą, šiandien kyla tik todėl, kad tiek religijos filosofija, tiek net ir teologija per maža kreipia dėmesio į Dievo kenozę, vadinasi, į Dievą „tarno išvaizdoje“, kurią vienintelį galime ištarti ir todėl į kurią vienintelį galime kreipti savo maldos žodį. Išleidus gi iš akių kenozę, Dievas virsta arba gryna žmogiškosios sąmonės idėja, apie kurią kalbame tik vienaprasmiškai, arba grynu absoliutu, apie kurią kalbame tik kitaprasmiškai. Šiandieniniame religijos apmąstyme abi linkmės yra gana ryškios, užtat savo ištatomis jos ir nesugauna gyvojo Dievo, kuris nėra nei tik žmogaus sąmonės idėja, nei tik nuo visko atjungtas absoliutas. Gyvasis Dievas, arba religijos Dievas, yra Dievas Kūrėjas, vadinasi, suėjęs į neišardomą santykį su kūiniu, todėl ir galimas ištarti tik žodžiais, iš šio santykio kilusiais ir šio santykio prasmę savimi nešančiais. Dievo kenožė įgalina ne tik mūsų *buvimą*, gaunamą kuriamuoju veiksmu, ne tik mūsų *atsidavimą* Kūrėjui kaip mūsųjam Tu, nužengusiam mūsųjon plotmėn, bet ji įgalina ir Dievo *ištirimą* mūsųoju žodžiu — tiek filosofine analogija, tiek religine malda.

U ž s k l a n d a

PEREINANT Į ŽMOGAUS ATOVEIKSMĮ

Analogija ir malda kaip kalbėjimo apie Dievą ir su Dievu lytys yra esmėje ne kas kita, kaip žmogiškasis atoveiksmis į dieviškąjį veiksmą. Jau įvade esame minėję (Iv. 4c), kad religijoje glūdinčios dvi slinkty: Dievo slinktis žmogaus linkui ir žmogaus slinktis Dievo linkui. Religijos kaip santykio pradininkas visados yra Dievas. Tai jis padaro, kad religija turi ontologinį pagrindą ir kad ji reiškiasi kaip amžina dieviškoji ištikimybė žmogui. Visas ligšiolinis mūsų apmąstymas ir buvo Dievo kaip religijos pradininko sklaida. Ja mėginome nusakyti sampratą Dievo, kuri galėtume garbinti nenusilenkdami stabui; ja stengėmės parodyti, kaip kuriamuoju savo veiksmu Dievas sueina į santykį su žmogumi, susiedamas jį su savimi nuolatine jo būtybės grindimo dabartimi. Nuo tikrojo Dievo kaip mūsų Aš-būtybės Kūrėjo idėjos žengėme į tikrovinę šio Kūrėjo slinktį žmogaus linkui ligi pat jo kenozės kaip paskutiniojo šios slinktės žingsnio, padarančio Dievą panašų į mus ir tuo mus įgalinančio jį ištarti bei į jį kreiptis mūsų žodžiu. Tuo baigėsi — bent mūsų apmąstyme — religiją grindžiančio, ją palaikančio ir ją įkvepiančio *dieviškojo* veiksmo apibūdinimas.

Nūnai mūsų dėmesys savaime krypta į *žmogiškąjį* atoveiksmį arba į žmogaus slinktį Dievo linkui. Kokiais pavidalais šis atoveiksmis susiklosto ir kokia yra šios slinktės regimybė tiek žmogaus būtybėje, tiek jo būklėje? Kas yra pats žmogus Dievo Kūrėjo šviesoje? K. Jaspersas yra prasmingai pastebėjęs, kad „kokį Dievą žmogus tikėdamas prieš akis turi, toks atitinkamai darosi ir jis pats. . . Kokį Dievą žmogus regi, tokia susidėsto ir pati žmogiškoji būtis“³⁶. Be abejo, Jaspersas čia turi galvoje Dievą tik kaip šifrą⁶⁴, vadinasi, kaip nuorodą į anapusinę tikrovę, o ne pačią šią tikrovę, kadangi ji, Jasperso ištikini-

mu, yra mūsų protui tiesioginiu būdu nerandama. Jeigu betgi jau Dievas kaip šifras apsprendžia žmogų jo būvio tapse, tai tuo labiau jį apsprendžia Dievas, pripažįstamas tikrove. Savų apmąstymų eigoje visą laiką turėjome prieš akis Dievą *kaip Kūrėją* — ne tik bendrine „dangaus ir žemės“ prasme, bet visų pirma mūsų kaip asmens arba kaip Aš-būtybės prasme. Užtat dabar ir klausiamo: kaip ši Dievo Kūrėjo samprata įtaigauja mūsų atoveiksmį santykyje su mūsų buvimo Pradininku? Nėra abejonės, kad Dievo Kūrėjo akivaizdoje žmogus gali save nusakyti tik *kūrinio sąvoka*. Tačiau ką gi reiškia būti kūriniu? Kas yra šis kūriniškasis buvimas ir kaip jis apipavidalina žmogiškąją būtybę bei jos būklę? Jeigu, kaip sakėme (plg. Iv. 2b), žmogus ne tiek turi religiją, kiek *yra* religija, tai būti kūriniškai ir būti religiškai yra vienas ir tas pats dalykas. Tačiau ir vėl: kas yra religinis buvimas?

Į šį klausimą mėginsime atsakyti laisvės ir tikėjimo sklaida, nes būti religiškai reiškia, formaliai žiūrint, *atliepti* į kuriamąjį Dievo veiksmą. Tačiau šisai atoliepis yra įmanomas tik laisvės pagrindu. Jeigu žmogus yra Dievo Tu ir Dievas yra žmogaus Tu, tai savaime žmogus negali būti šokinėjanti lėlė Dievo rankose. *Laisvė yra Tu — Tu santykio būtina sąlyga*. Nėra religijos, jei nėra laisvės, pradedant visuomenine jos lytimi ir baigiant ontologine žmogiškosios būtybės sąranga. Užtat Dievo Kūrėjo akivaizdoje žmogus suvokia save visų pirma kaip esmingai laisvą būtybę, kurios atvirybė yra pagrindinė jos žymė bei savybė. Todėl laisvės sklaida ir bus pirmasis tolimesniojo mūsų apmąstymo uždavinys.

Iš laisvės kilęs ir laisve laikšasis žmogaus atoliepis į Dievo Kūrėjo slinktį yra *tikėjimas*. Religijos filosofijoje tikėjimas turi ypatingą reikšmę todėl, kad kenotinis Dievas, šisai gyvasis ir tikrasis religijos Dievas, buvdamas mūsų būseną ir veikdamas mūsų veikseną, tegali būti pažįstamas *kaip Dievas* tiktai tikėjimu. Tikėjimas įglaužia mūsų žinijos sritin dieviškąją paslaptį, be kurios mūsų pažinimas turėtų sustoti pusiaukelėje, nepakildamas ligi tiesos pilnatvės. Paslaptis atbaigia tiesą, o paslaptį kaip tiesą priima tikėjimas. Tikėjimas peržengia tiek patyrimą, tiek loginį protavimą, tačiau jis neperžengia žmogaus, žinijos ploto. Jis yra vienas jos sandas, savotiškas sandas, nes kylas laisvu apsisprendimu laikyti — ne patirti ir ne išprotauti — ką nors tiesa. Kasdieninėje žmogaus būklėje tikėjimas, atkreiptas į Dievą, išsiskleidžia

įvairių įvairiausiai pavidalais, kurių apmąstymas apima *religingumo* turinį arba antropologinę religijos pusę ir tuo pačiu sudaro antrąją religijos filosofijos uždavinį.

Laisvės ir tikėjimo klausimai, sklaidomi jų pagrinduose bei jų išvadose, ir sudarys šios knygos *antrosios* dalies objektą. Apmąstę, bent bendriausiai bruožais, Dievo slinktį žmogaus linkui, dabar imsime kiek arčiau pažvelgti ir į žmogaus slinktį Dievo linkui. Pirmojoje dalyje, žvelgdami į Dievą, klausėme Augustino žodžiais: „Ar reikia pirmiau Tave pažinti, ar Tavęs šauktis?“ (Conf. I, 1). Atsakėme irgi Augustino žodžiais: „Kas gi Tavęs šaukiasi, Tavęs nepažindamas“ (t. p.). Užtat ir sklaidėme Dievą, kad nesišauktume kažko kito, vadinasi, stabo. Dabar ateina laikas pasklaidyti, ką reiškia *Dievo šauktis*, vadinasi, atsakyti į jo atsidavimą mums savo meile ligi pat išsižadėjimo savos garbės bei galybės.

NUORODOS

RELIGIJOS FILOSOFIJA

Ivadas

RELIGIJA IR JOS FILOSOFIJA

¹ *Friedrich Heiler*. Erscheinungsformen und Wesen der Religion.— Stuttgart, 1961.—P. 1.

² *Emil Brunner*. Religionsphilosophie evangelischer Theologie.— Muenchen, 1927.—R 3.

³ *Wilhelm Weischedel*. Der Gott der Philosophen.—Darmstadt, 1972.—T. 1 — P. 38.

⁴ *Ingemar Duering*. Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens.—Heidelberg, 1966.—P. 213—214; plg. *H. Schwarz*. Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie.—Heidelberg, 1913.

⁵ *W. Weischedel*. Op. cit.— P. 25.

⁶ Plg. *W. Weischedel* Op. cit.— P. XXI.

⁷ *W. Weischedel*. Op. cit.—P. 25.—Nors *W. Weischedelis* filosofinės teologijos ir netapatina su religijos filosofija, šiai pastarajai skirdamas apmąstyti „religinių žmogaus elgesi“, o pirmosios „savita tema“ laikydamas Dievą kaip tokį (plg. p. 9—11), tačiau savaime juk aišku, kad žmogaus elgesys virsta *religiniu* tik ryšium su Dievu. Religijos filosofija, kuri atsisakytų svarstyti Dievą kaip savitą temą, būtų tuščia, nes apmąstyto elgesius, neturinčius objekto. Tai būtų greičiau religijos psichologija, kuriai iš tikro nėra esmiška klausti, ar sąmonės veiksmai turi atitikmenį užu sąmonės ir kas šis atitikmuo yra. Tuo tarpu religijos filosofijai šis klausimas yra pagrindinis. To-

dėl Weischedelio minima „filosofinė teologija“ savaime išijungia į

religijos filosofijos plotą pačia savo tema.

⁸ Religijos ir Krikščionybės skirtumą ir net priešingybę ypatingai pabrėžia: *Karl Barth* (plg. Kirchliche Dogmatik.— Zuerich, 1960.— T. 1—2); *Dietrich Bonhoeffer* (plg. Widerstand und Ergebung.— Muenchen, 1951); *Friedrich Gogarten* (plg. Verhaengnis und Hoffnung der Neuzeit.— Stuttgart, 1958). Apie religijos ir Krikščionybės santykį dialektinėje teologijoje plg. *Heinz Zahrt*. Die Sache mit Gott: Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert.— Muenchen, 1966; *Benkt-*

Erik Benktson. Christus und die Religion: Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich.— Stuttgart, 1967.

⁹ Plg. *Ulrich Mann*. Einfuehrung in die Religionsphilosophie.— Darmstadt, 1970.— P. 22—25.— Kartu su religijos filosofijos suskurdinimu šiandien yra pastebimas ir metafizikos suskurdinimas, filosofijai vis labiau formalėjant ir vis labiau save suprantant kaip „mokslo teoriją“. Abu vyksmai yra susieti bendru šaltiniu, būtent: atsisakyti ieškoti pradmens.

¹⁰ *Paul Tillich*. Religionsphilosophie.— Stuttgart, 1962.— P. 7.

¹¹ *Emil Brunner*. Offenbarung und Vernunft.— Zuerich, 1961.— P. 14, 31—32; plg. *Mircea Eliade*. Das Heilige und das Profane.— Hamburg, 1957.— P. 8—9; *Gerhard Oberhammer*. Offenbarung — geistige Realitaet des Menschen: Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien.— Wien, 1974.

¹² Plg. *Norbert Schiffers — Hans Walter Schuette*. Zur Theorie der Religion — Freiburg/Br., 1973 — P. 120—124; *Paul Schebesta*. Ursprung der Religion.— Berlin, 1961.—P. 36—41.

¹³ Plg. *Nicolai Hartmann*. Grundzuege der Metaphysik der Erkenntnis.—Berlin, 1965—P. 100—102; *Emmerich Coreth*. Metaphysik—Innsbruck, 1964.—P. 96—110.

¹⁴ *Martin Heidegger*. Einfuehrung in die Metaphysik.— Tuebingen, 1953.—P. 41, 11.

¹⁵ *Edmund Husserl*. Ideen zur reinen Phänomenologie.— Haag, 1953.—P. 94.

¹⁶ Plg. Dabartinės lietuvių kalbos žodynas.— Vilnius, 1972.—P. 44.— Lietuviškieji veiksmažodžiai su priešdėliu „at-“ vediniai turi, pasak žodyno, net 10 reikšmių. Viena iš jų — gražinamojo veiksmo reikšmė — ir atitinka lotyniškąjį „re-“.

¹⁷ *F. Heiler*. Op. cit.—P. 516.

¹⁸ *Paul Tillich*. Die Frage nach dem Unbedingten.—Stuttgart, 1964.— P. 37; plg. *Emil Brunner*. Erlebnis. Erkenntniss. Glaube.— Tuebingen, 1923.— P. 90.

¹⁹ *P. Tillich*. Religionsphilosophie.— P. 8.

²⁰ *D. Bonhoeffer*. Widerstand und Ergebung.—P. 241.

²¹ Plg. / *B. Lötz*. Ontologia.—Barcelona, 1962.— P.' 319.

²² Šitokį priekaištą daro, sakysime, *Ulrich Mann* (plg. Das Christentum als absolute Religion.—Darmstadt, 1971.— P. 2), siūlydamas užuot „Dievas“ sakyti „visuma“ ir apibrėždamas religiją kaip „visuminį santykį su visuma“ (p. 3). Mes betgi teikiame pirmenybę „Dievui“, kadangi jis visų religijų nuovokoje slepia transcendencijos pobūdį; tuo tarpu „visuma“ gali būti grynai imanentinis dalykas ir tuo būdu religijai kaip ir nebūdingas.

²³ Plg. *Gottfried Martin*. Allgemeine Metaphysik.—Berlin, 1965.— P. 74—82.

²⁴ Plg. *Erich Heck*. Der Begriff „religio“ bei Thomas von Aquin.— Muenchen, 1971.—P. 70—115.

²⁵ Plg. *Karl Loewith*. Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche.— Goettingen, 1967.— P. 209.

- ²⁶ PIB. *Martin Heidegger*. Vom Wesen des Grundes.— Frankfurt / M., 1949; Was ist Metaphysik? — Frankfurt / M., 1949.
- ²⁷ Plg. *Karl Heinz Haag*. Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie.—Frankfurt / M., 1963.—P. 5—6.
- ²⁸ Plg. / *B. Lötz*. Op. cit.— P. 292, 318—334.
- ²⁹ *Z. B. Lötz*. Op. cit.— P. 297.
- ³⁰ *Max Scheler*. Vom Ewigen im Menschen // Werke.— Bern, 1954.— T. 5.—P. 171; plg. *E. Coreth*. Op. cit.—P. 529.
- ³¹ *P. Schebesta*. Op. cit.—P. 14, 15.
- ³² Plg. *Martin Heidegger*. Nietzsche.—Pfullingen, 1961.—T. 2. — P. 59.
- ³³ Plg. / *Duering*. Op. cit.—P. 211.
- ³⁴ *M. Heidegger*. Was ist Metaphysik? — P. 20.
- ³⁵ *Johannes Hirschberger*. Geschichte der Philosophie.— Freiburg / Brj 1949.— T. 1,—P. 411.
- ³⁶ / *B. Lötz*. Op. cit.— P. 311.
- ³⁷ Plg. *Leo Duempelmann*. Kreation als ontisch-ontologisches Verhaeltnis: Zur Metaphysik der Schoenfungstheologie des Thomas von Aquin.— Freiburg / Br., 1969.— P. 62—79; *Walter Brugger*. Theologia naturalis.—Barcelona, 1965.—P. 301—307.
- ³⁸ Plg. / *B. Lötz*. Op. cit.—P. 331.
- ³⁹ *Martin Heidegger*. Identitaet und Differenz.—Pfullingen, 1957.— P. 70—71.
- ⁴⁰ *M. Scheler*. Op. cit.—P. 126.
- ⁴¹ *Anton Neuhaeusler*. Grundbegriffe der philosophischen Sprache. — Muenchen, 1963.—P. 192.
- ⁴² *Edmund Husserl*. Op. cit.— P. 22.
- ⁴³ *G. Niemeyer*. Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart.— Berlin, 1930.— P. 6.
- ⁴⁴ *F. Heiler*. Op. cit.—P. 18.
- ⁴⁵ *F. Heiler*. Op. cit.— P. 27.
- ⁴⁶ / *B. Lötz*. Op. cit.— P. 77.
- ⁴⁷ *M. Heidegger*. Einfuehrung in die Metaphysik.— P. 31.
- ⁴⁸ Plg. *Martin Heidegger*. Sein und Zeit.— Tuebingen, 1949.— P. 21; Einfuehrung in die Metaphysik.— P. 14—15.
- ⁴⁹ *M. Heidegger*. Einfuehrung in die Metaphysik.— P. 31.
- ⁵⁰ Būties pamiršimas būtybės naudai vedė, pasak M. Heideggerio, Vakarų mąstymą į nihilizmą, savo viršūnę pasiekusį Nietzsche's posakyje „Dievas yra miręs“ (plg. *Martin Heidegger*. Holzwege.— Frankfurt / M., 1950.— P. 193—247). Plačiau apie tai kalbėsime svarstydami Dievo kaip vertybės sampratą (plg. I, 3a—3b).
- ⁵¹ *Johannes Hirschberger*. Gottesbeweise // Denkender Glaube.— Frankfurt / M., 1966.—P. 146.
- ⁵² Plg. *Heinz Robert Schlette*. Skeptische Religionsphilosophie.— Darmstadt, 1972.—P. 43.
- ⁵³ *P. Tillich*. Die Frage nach dem Unbedingten.—P. 183—184.
- ⁵⁴ *Ulrich Mann*. Einfuehrung in die religionsphilosophie.— Darmstadt, 1970 — P. 74. .,
- ⁵⁵ *Nikolaj Berdjajev*. Existentielle Dialektik des Goettlichen und Menschlichen —Muenchen, 1951.— P. 15; plg. p. 108.

⁵⁶ *Karl Jaspers*. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung.— Muenchen, 1963.—P. 103.— Čia glūdi M. Schelerio pažiūros pagrindas, kad „vyraujanti metafizika yra pašalinama ne pozityvaus mokslo, o tiktai arba naujos metafizikos, arba religijos“ (Die Wissensformen und die Gesellschaft//Werke — Bern, 1960 — T. 8.— P. 88).

⁵⁷ *M. Scheler*. Op. cit.— P. 19, 85.

⁵⁸ *K. Jaspers*. Der philosophische Glaube.—Muenchen, 1948.— P. 85 (netapatinti su aukščiau cituotu veikalu!).

⁵⁹ Kiek plačiau šį svyravimą autorius yra aprašęs straipsnyje „Krikščionybė ir filosofija“ (Aidai.— 1968.— Nr. 1 ir 3); plg. *E. Brunner*. Offenbarung und Vernunft.— P. 338—350.

⁶⁰ *K. Jaspers*. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung.— P. 35.

⁶¹ Plg. *Pierre Aubenque*. Le problème de l'Être chez Aristote.— Paris, 1966.—P. 199.

⁶² *Helmut Goltwitzer—Wilhelm Weischedel*. Denken und Glauben: Ein Streitgespräch.—Stuttgart, 1965 — P. 18.

⁶³ *K. Jaspers*. Op. cit.— P. 35.

⁶⁴ Plg. *Parmenides*. Ueber die Natur — Peri fyseos (graikiškai ir vokiškai).—Darmstadt, 1974.

⁶⁵ *Werner Jaeger*. Die Theologie der fruehen griechischen Denker. — Stuttgart, 1964,—P. 115.

⁶⁶ *F. Heiler*. Op. cit.— P. 350.

⁶⁷ Šalia šiandien jau gausios šiuo klausimu literatūros svetimomis kalbomis reikia paminėti lietuvišką studiją: *Kun. V. Bagdanavičius*. Indijos religinė išmintis (atspaudas iš „Draugo“).— Chicago, 1970.

⁶⁸ Plg. *J. Guttman*. Philosophie des Judentums.— 1933; *P. Tillich*. Biblische Religion und die Frage nach dem Sein // Werke.— Stuttgart, 1964.—T. 5— P. 138—184.

⁶⁹ *Claude Tresmontant*. Die Vernunft des Glaubens.— Duessel-dorf, 1964.—P. 28.

⁷⁰ Siam gundymui, V. Bagdanavičiaus pažiūra, kaip tik ir esanti pasidavusi Indijos filosofija: „Indiška filosofija yra faktiškai pirmojo žmogaus rojuje nuodėmės pakartojimas; jis dar mano, kad jis yra visagalis“ (p. 3), būtent todėl, kad labai didelį vaidmenį šioje Kultūroje vaidina pažinimas; „pažinimo pagalba visi kūriniai ateina pas jį (t. y. brahmaną), ir tokiu būdu jis, pasidaręs dievu, eina pas dievus“ (Indijos religinė išmintis.—P. 3, 8).

Pirmas skyrius

RELIGIJOS DIEVO SAMPRATA

¹ *Romano Guardini*. Religion und Offenbarung.—Wuerzburg, 1958.— P. 190.

² *Heinz Robert Schlette*. Die Konfrontation mit den Religionen.— Koeln, 1964.— P. 37—38, 43.

³ *K. Jaspers*. Op. cit.— P. 86.

- ⁴ *M. Scheler*. Vom Ewigen im Menschen.— P. 261.
- ⁵ *Jose Todnli*. Filosofia de la religion — Madrid, 1965—P. 463.
- ⁶ *Johannes Hessen*. Der Wert des Heiligen.— Regensburg, 1936.— P. 149.
- ⁷ *Wolfgang Kayser*. Das sprachliche Kunstwerk.— Bern, 1962.— P. 339.
- ⁸ Cit. *Antanas Maceina*. Saulės giesmė.— Brooklyn, 1954.— P. 412.
- ⁹ *F. Heiler*. Op. cit.—P. 335, 336; plg. p. 338.
- ¹⁰ Cit. *Aimé Georges Martimort*. Handbuch der Liturgiewissenschaft.—Freiburg / Br., 1963.—T. 1.—P. 144.
- ¹¹ *F. Heiler*. Op. cit.—P. 339.
- ¹² *F. Heiler*. Op. cit.—P. 321—322.
- ¹³ *J. Hessen*. Op. cit.—P. 147.
- ¹⁴ Cit. *A. G. Martimort*. Op. cit.—P. 206.
- ¹⁵ *J. Hessen*. Op. cit.—P. 152.
- ¹⁶ *Martin Buber*. Gottesfinsternis.—Zuerich, 1953.—P. 23.
- ¹⁷ *U. Mann*. Einfuehrung in die Religionsphilosophie.— P. 96.
- ¹⁸ *P. Tillich*. Die Frage nach dem Unbedingten.— P. 27.
- ¹⁹ *B. E. Benktson*. Christus und die Religion.— P. 34.
- ²⁰ *Ludwig Feuerbach*. Das Wesen des Christentums.— Berlin, 1956.— T. 1.— P. 21.
- ²¹ *Friedrich Engels*. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie.— Stuttgart, 1953.— P. 15.
- ²² *F. Engels*. Op. cit.— P. 32.
- ²³ *Karl Marx*. Fruehschriften —Stuttgart, 1953,—P. 321.
- ²⁴ *Rudolf Otto*. Das Heilige.—Muenster.—23—25 laida.—P. 5.
- ²⁵ Kiek išsamiau apie rusų „dievdirbius“ ir jų santykį su religija plg. autoriaus „Sowjetische Ethik und Christentum“.— Witten, 1969.— P. 1921—199.
- ²⁶ *Anatolij Lunačarskij*. Socializm i religija.— Peterburg, 1908.— T. 1.—P. 28, 29.
- ²⁷ *V. I. Lenin i A. M. Gorkij*. Pisma, vospominanija, dokumenty.— Moskva, 1958.— P. 399—400.
- ²⁸ *G. V. Plechanov*. Izbrannyje filosofskyje proizvedenija.— Moskva, 1957.— T. 3.— P. 378.
- ²⁹ *V. I. Lenin i A. M. Gorkij*. Op. cit.— P. 106.
- ³⁰ Tai ryškiai regėti, sakysime, C. G. Jungo teorijoje apie Dievą kaip pasamoneje buvojančią kolektyvo archetipą; plg. šios teorijos kritiką: *M. Buber*. Gottesfinsternis.—P. 94—114, 157—162; *R. Affemann*. Psychologie und Bibel: Eine Auseinandersetzung mit C. G. Jung.— Stuttgart, 1957.
- ³¹ *Helmut Thielecke*. Die geheime Frage nach Gott.— Freiburg / Br., 1973 — P. 121.
- ³² *Anatolij Lunačarskij*. Ateizm // Očerki po filosofiji marksizma.— Peterburg, 1908.—P. 157.
- ³³ Plg. *W. Weischedel*. Der Gott der Philosophen.—T. 1.—P. 40; *W. Jaeger*. Die Theologie der fruehen griechischen Denker.
- ³⁴ *Etienne Borne*. Preuve de Dieu et croyance en Dieu // L'Homme devant Dieu.—Paris, 1964.—T. 3.—P. 89.

- ⁶¹ Płg. S. *Verchovskoj*. Bog i elovek.— New York, 1956.— P. 284—285.
- ⁶² *Karl Rahner*. Die Forderung einer „Kurzformel“ des christlichen Glaubens // *Concilium*.—1967.—Nr. 3.—P. 204—205.
- ⁶³ *Karl Rahner*. Gegenwart des Christentums.— Freiburg / Br., 1963.—P. 56.
- ⁶⁴ *Matthias Joseph Scheeben*. *Mysterien des Christentums*.— Freiburg / Br., 1961.— P. 6.
- ⁶⁵ *N. Berdiaeff*. *Op. cit.*—P. 92—93.
- ⁶⁶ *M. Buber*. *Op. cit.*— P. 60.
- ⁶⁷ *M. Buber*. *Op. cit.*—P. 70—71.
- ⁶⁸ *E. Brunner*. *Offenbarung und Vernunft*.— P. 36.
- ⁶⁹ *K. Rahner*. Die Forderung einer „Kurzformel“.— P. 205.
- ⁷⁰ *Karl Rahner*. *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen // Der Dialog*.— Hamburg, 1966.— P. 11.
- ⁷¹ *Roger Garaudy*. *Vom Bannfluch zum Dialog // Der Dialog*.— P. 87—88.
- ⁷² *U. Mann*. *Op. cit.*— P. 126.
- ⁷³ *F. Heiler*. *Op. cit.*— P. 560.
- ⁷⁴ *Friedrich Heiler*. *Das Gebet* —Muenchen, 1920.—P. 492.
- ⁷⁵ *M. Buber*. *Op. cit.*—P. 34, 39.
- ⁷⁶ *Max Scheler*. *Schriften aus dem Nachlass // Werke*.— Bern, 1957.— T. 10.—P. 235.
- ⁷⁷ *Gabriel Marcel*. *Journal métaphysique*.— Paris, 1935.— P. 137.
- ⁷⁸ *M. Scheler*. *Wom Ewigen im Menschen*.— P. 308.
- ⁷⁹ *Jean-Paul Sartre*. *L'Être et le Néant: Essai d'Ontologie phénoménologique*.—Paris, 1943.—P. 172, 191.
- ⁸⁰ *F. M. Dostojevskij*. *Briefe*.—Muenchen, 1914.—P. 62—63.
- ⁸¹ *Jean-Paul Sartre*. *L'Existentialisme est un Humanisme*.— Paris, 1946,—P. 36.
- ⁸² *Vytautas Bagdonavičius*. *Indijos religinė išmintis*.— P. 3.
- ⁸³ *Alfons Deissler*. *Der Gott des Alten Testaments // Die Frage nach Gott*.—P. 51.
- ⁸⁴ *Simon Frank*. *Dieu est avec nous*.— Paris, 1955.— P. 143—144.
- ⁸⁵ *R. Otto*. *Op. cit.*— P. 22.
- ⁸⁶ *E. Brunner*. *Op. cit.*— P. 38.
- ⁸⁷ *G. V. Plechanov*. *Op. cit.*—T. 1.—P. 616.
- ⁸⁸ *Paul Tillich*. *Der Mut zum Sein*.—Stuttgart, 1965.—P. 183.— Tos paios pažiūros yra ir N. Berdiajevas sakydamas, esą „monarchinė Dievo samprata yra pagimdžiusi ateizmą“ (*Op. cit.*—P. 93).
- ⁸⁹ *G. Marcei*. *Op. cit.*—P. 137.
- ⁹⁰ *Af. Scheler*. *Vom Ewigen im Menschen*.— P. 329.
- ⁹¹ *M. Buber*. *Op. cit.*— P. 14.
- ⁹² *Al. Scheler*. *Op. cit.*— P. 255.
- ⁹³ *H. Hessen*. *Religionsphilosophie*.— T. 2.—P. 198.
- ⁹⁴ *Nikolaj Berdjajev*. *Das Ich und die Welt der Objekte*.— Darmstadt (russ. 1933).—P. 113; pļg. *X. Zubiri*. *Naturaleza*. *Historia*. *Dios* —Madrid, 1951.—P. 335—336.
- ⁹⁵ *E. Brunner*. *Op. cit.*— P. 392.

⁹⁶ Plg. *R. Otto*. Op. cit.—P. 13—55; *F. Heiler*. Op. cit.—P. 306—321.

⁹⁷ *G. Marcei*. Op. cit.—P. 63.

⁹⁸ *M. Scheler*. Op. cit.—P. 331.

⁹⁹ Plg. *K. Jaspers*. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung.—P. 226; plačiau ši K. Jasperso teiginių autorius aprašo „Didžiuosiuose dabarties klausimuose“.—Chicago, 1971.—P. 156—165.

Antras skyrius

RELIGIJOS DIEVAS KAIP KŪRĖJAS

¹ *E. Brunner*. Op. cit.—P. 373.

² *F. Heiler*. Op. cit.—P. 472.—F. Heilerio minimas „savaimingas kilimas“, skylant „pasauliniam kiaušiniui į dvi dalis“ ar išsivyniojant „visiems pasauliams bei būtybėms iš Brahmano tarsi tinklui iš voro“ (p. 471—472), yra ne kas kita, kaip vaizdinė gimimo gimdymo išraiška, nesudaranti savarankiškos pasaulio atsiradimo rūšies šalia minėtųjų trijų rūšių. Pasaulio kilimą iš kiaušinio aprašo ir V. Bagdanavičius savo studijoje „Indijos religinė išmintis“, p. 19.

³ *F. Heiler*. Op. cit.—P. 472.

⁴ Plotino pažiūros čia atpasakojamos pagal jo veikalą „Enneades — Die Enneaden“ (graikiškai ir vokiškai).—Hamburg, 1956—1964.

⁵ *W. Welschedel*. Der Gott der Philosophen.—T. L—P. 69.

⁶ *Heinz Robert Schlette*. Das Eine und das Andere: Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins.—Muenchen, 1966.—P. 150.

⁷ *H. R. Schlette*. Op. cit.—P. 224.

⁸ Plg. *F. Heiler*. Op. cit.—P. 472.

⁹ Plg. *H. Schwarz*. Der Gottesgedanke in der Geschichte der phil-1 Sophie.—P. 42—48.

¹⁰ Pirmavaizdžių teorija, kaip matysime kiek vėliau, nėra nauja galimybė, nes ji susilieja arba su Plotino emanacija, arba su kūrimu iš nebūties — pagal tai, kaip ji suvokia bei aiškina ontologinį pačių pirmavaizdžių santykį su Dievu.

¹¹ Plg. *Leo Scheffczyk*. Schoepfung und Vorsehung—Freiburg / Br., 1963.—P. 2—121.

¹² Plg. *F. Heiler*. Op. cit.—P. 472.

¹³ *V. Bagdanavičius*. Op. cit.—P. 1.

¹⁴ *John S. Mbiti*. Afrikanische Religion und Weltanschauung.—Berlin, 1974.—P. VII, 48—49; angliškasis šios knygos originalas „African Religions and Philosophy“ yra išėjęs Londone 1969 m.

¹⁵ *V. Bagdanavičius*. Op. cit.—P. 19.

¹⁶ *Max Scheler*. Philosophische Weltanschauung.—Muenchen, 1954.—P. 67.

¹⁷ *Emil Brunner*. Religionsphilosophie evangelischer Theologie.—P. 40.

- ¹⁸ *L. Schelfczyk*. Op. cit.—P. 150.
- ¹⁹ *Johannes G. Deninger*. Metamorphosen der Wahrheit // Denkender Glaube.—P. 72, 73.
- ²⁰ Dabartinių kūrimo idėjos sampratų apžvalga pateikia *Klaus Kremer*. Der Schoepfungsgedanke und seine Diskussion in der Gegenwart // Denkender Glaube.—P. 150—189.
- ²¹ Plg. *Anton Antweiler*. Die Anfanglosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant.—Trier, 1961 (su atitinkamų tekstų priedu).
- ²² Plg. *Boetll de Dacia*. Tractatus de aeternitate mundi / Paruoštas Gėza Sajö.—Berlin, 1964.
- ²³ Cit. *Adolf Haas*. Teilhard de Chardin — Lexicon.—Freiburg / Br., 1971.—T. 2.—P. 197.
- ²⁴ Plg. /. *Duering*. Aristoteles.—P. 599.
- ²⁵ *M. Heidegger*. Was ist Metaphysik? — P. 41.
- ²⁶ *M. Heidegger*. Op. cit.—P. 42.
- ²⁷ *M. Heidegger*. Sein und Zeit.—P. 185.
- ²⁸ *M. Heidegger*. Was ist Metaphysik? — P. 29.
- ²⁹ *Soeren Kierkegaard*. Der Begriff Angst.—Duesseldorf, 1952.—P. 60.
- ³⁰ *Heinz Heimsoeth*. Op. cit.—P. 24.
- ³¹ *Martin Deutinger*. Von Gott und Schoepfung.—Nuernberg, 1946.—P. 4.
- ³² Cit. *Michael Schmaus*. Katholische Dogmatik.—Muenchen, 1949.—T. 2.—P. 87.
- ³³ *Caspar Nink*. Philosophische Gotteslehre.—Muenchen, 1948.—P. 214.
- ³⁴ *Martin Heidegger*. Zur Seinsfrage.—Frankfurt / M., 1956.—P. 30.
- ³⁵ *Meister Eckhart*. Lateinische Werke.—Stuttgart, 1936.—T. 1.—P. 157.
- ³⁶ *E. Brunner*. Offenbarung und Vernunft.—P. 58.
- ³⁷ *Leo Duempelman*. Kreation als ontisch-ontologisches Verhaeltnis.—P. 25.—Išnaša' 213.
- ³⁸ /. *Kant*. Werke. Studienausgabe von W. Weischedel.—Frankfurt / M., 1960,—T. 1.—P. 335.
- ³⁹ Išsamiau autorius aprašo tai „Didžiūsiosios dabarties klausimose".—P. 241—255.
- ⁴⁰ *Pierre Teilhard de Chardin*. Werke.—Freiburg / Br., 1965.—T. 4.—P. 224.
- ⁴¹ Plg. autoriaus „Didieji dabarties klausimai".—P. 267—270.
- ⁴² Plg. *M. Scheler*. Vom Ewigen im Menschen.—P. 165.
- ⁴³ *Jose Todoli*. Filosofia de la religion.—P. 216.
- ⁴⁴ Cit. *A. Haas*. Op. cit.—T. 2.—P. 298, 294.
- ⁴⁵ Cit. *A. Haas*. Op. cit.—T. 1.—P. 55—56.
- ⁴⁶ *A. Huelsbosch*. Die Schoepfung Gottes.—Freiburg / Br., 1365.—P. 37.
- ⁴⁷ *R. Spaemann* // Was ist das eigentlich Gott? — Muenchen, 1969.—P. 63.
- ⁴⁸ *Karl Lehmann* // Die Frage nach Gott.—P. 135.

⁴⁹ Plg. *Odilo Lechner*. Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins.—Muenchen, 1964.

⁵⁰ Plg. *Helmut Kuhn*. Begegnung mit dem Nichts.—Tuebingen, 1950.—Zr. „Das aufgestoerte Nichts— Išbaidytasis niekis“.—P. 26—39.

⁵¹ /. *B. Lötz*. Ontologia.—P. 85.

⁵² *Vladimir Solovjev*. Sobranije sočinenij.¹—Peterburg., 1901—1907.—T. 3,—P. 106—107.

⁵³ *V. V. Zenkovskij*. Preodolenije platonizma i sofijnostj mira // Putj.—1930,—Nr. 24.—P. 121.

⁵⁴ *V. V. Zenkovskij*. Op. cit.—P. 17—18.

⁵⁵ Plg. *Sergej Bulgakov*. Agnec Božij.—Paris, 1933.—P. 112, 141; *Nevesta Agnca*.—Paris, 1945.—P. 11.

⁵⁶ *Eugen Biser*. Atheismus und Theologie // Die Frage nach Gott.—P. 113.

⁵⁷ *Sergej Bulgakov*. Kosmodizee // Oestliches Christentum: Dokumente.—Muenchen, 1925.—T. 2.—P. 201.

⁵⁸ *S. Bulgakov*. Agnec Božij.—P. 156.

⁵⁹ *S. Bulgakov*. *Nevesta Agnca*.—P. 47.

⁶⁰ *Bernhard Welte*. Versuch zur Frage nach Gott // Die Frage nach Gott.—P. 13.

⁶¹ Plg. apžvalginę šios rūšies studiją „Zur gegenwaertigen Diskussion um die Gottesfrage“ // *Herder Korrespondenz*.—1969.—Nr. 2—4,—P. 76—189.

⁶² /. *de Vries*. *Critica*.—Barcelona, 1963.—P. 193.

⁶³ *K. Jaspers*. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung.—P. 230.

⁶⁴ Plačiau apie šifrą Jasperso prasme autorius kalba „Didžiūsio-
se dabarties klausimuose“.—P. 157—165.