

Saulius Kanišauskas

MOKSLAS, RELIGIJA IR RELIGINIS JAUSMAS

MYKOLO ROMERIO UNIVERSITETAS

Saulius Kanišauskas

MOKSLAS, RELIGIJA
IR
RELIGINIS JAUSMAS

Monografija

VILNIUS 2019

Recenzavo:

doc. dr. Povilas Aleksandravičius, Mykolo Romerio universiteto Humanitarinių mokslų institutas

dr. Vladimiras Solovej, Vilniaus šv. Juozapo kunigų seminarijos Teologijos institutas

Aprobavo spaudai Mykolo Romerio universiteto Humanitarinių mokslų instituto taryba (2019 m. spalio 16 d. posėdžio protokolas Nr. 1HMI-10) ir Mokslinių-mokomųjų leidinių aprobavimo leidybai komisija (2019 m. lapkričio 4 d. posėdžio protokolas Nr. 2L-30).

TURINYS

PRATARMĖ	5
AR ŽINOME, KAS YRA MOKSLAS	11
RELIGIJOS SAMPRATOS	21
DIEVAS – KAS JIS	30
AR IŠ TIESŲ MOKSLĄ IR RELIGIJĄ SUPRIEŠINO BAŽNYČIOS TĖVAI	38
MOKSLO IR RELIGIJOS NEPRIKLAUSOMYBĖ IR DEIZMAS	46
„MOKSLO DIDVYRIAI IR KANKINIAI“ – MITAI IR TIESA	50
MOKSLO IR RELIGIJOS KONFRONTACIJOS PRIEŽASTYS	55
EVOLIUCIONIZMAS IR KREACIONIZMAS	57
<i>Evoliucijos teorija ir krikščionybė</i>	57
<i>Kuo kreacionizmas panašus į ateizmą</i>	58
<i>Emergentinė evoliucija, holizmas ir krikščioniškas tikėjimas</i>	63
<i>P. Teilhardo de Chardino „kreacionistinis evoliucionizmas“, teizmas ir transhumanizmas</i>	65
MOKSLO IR RELIGIJOS DIALOGO BEI INTEGRACIJOS PROBLEMOS	68
<i>Krikščionys mokslininkai J. M. Verlinde ir J. Guittonas: „prieš“ ir „už“ integraciją</i>	70
<i>Antropinis principas kosmologijoje: esmė, diskusijos ir variantai</i>	74
<i>„Didžiųjų skaičių mistika“ ir gyvybės atsitiktinės kilmės klausimas</i>	79
<i>Ateistinės antropinio principo interpretacijos ir jų klaidos</i>	80
KODĖL P. S. LAPLACE'UI NEPRIREIKĖ „DIEVO HIPOTEZĖS“	82
<i>Determinizmas: griežta tvarka ar laisva valia</i>	82
<i>P. S. Laplace'as ir laplasinio determinizmo esmė</i>	85
<i>Determinizmas ir indeterminizmas moksle bei religijoje</i>	87
<i>Nepriežastiniai ryšiai, arba sinchronija</i>	89
<i>Sinchronizacija ir sinergetika</i>	90
<i>Tikimybės ir Dievas</i>	91
<i>Determinizmo labirintuose teistai ir ateistai</i>	92
KONTINGENCIJA KAIP RELIGINIO PROTO ŠERDIS	94
METAFOROS IR RACIONALUS PROTAS	100
<i>Metaforos, alegorijos, simboliai</i>	100
<i>R. Dawkinso „memų“ metafora ir okultizmas</i>	103
<i>Memetika kognityvinės lingvistikos šviesoje</i>	109
<i>Neuromokslai ir Dievo pažinimas</i>	112
<i>Proto smalsumas ir „krovinių kultai“</i>	114

MOKSLO OBJEKTIVUMO PROBLEMA IR TEMATINIS

KRYPTINGUMAS	117
<i>Ar prigimtinis religingumas tikrai yra „šalutinis evoliucijos produktas“</i>	117
<i>R. Dawkinso ateizmas ir intencinio elgesio paradoksai</i>	119
<i>Sąmonės intencionalumas ir tematinis kryptingumas</i>	120
<i>A. Einsteino pažiūros ir jų kaita</i>	124
<i>Tematinio kryptingumo kilmės problema</i>	125
TIKĖJIMO FENOMENAS	129
<i>Tikėjimo sampratos</i>	131
<i>Tikėjimas pozityvizmu grindžiamoje mokslo filosofijoje</i>	133
<i>L. Wittgensteinas: ateistas ar nuosirdus tikintysis</i>	134
<i>Netikintis B. Russellas: agnostikas ar ateistas</i>	136
<i>Tikėjimas ir R. Dawkinso „ateistiniai paradoksai“</i>	138
<i>Tikėjimas ir pasitikėjimas</i>	140
<i>Tikėjimo veiksmingumas ir placebas</i>	142
<i>Placebas, įtaiga, saviįtaiga, hipnozė ir tikėjimas</i>	143
<i>Tikėjimas žmogaus gyvenimo raidoje</i>	148
<i>Stebuklai ir netikėjimas tikint</i>	152
RELIGINĖS IR MISTINĖS PATIRTYS	157
<i>Mistiniai / religiniai potyriai ir patirtys</i>	157
<i>Neuromokslai ir mistiniai potyriai</i>	158
<i>„Spragų Dievas“ ir „žinojimo spragos“</i>	161
<i>Mistiniai ir religiniai potyriai pragmatiniu požiūriu</i>	163
<i>Numinoziški religiniai potyriai ir jų tyrimo sunkumai</i>	167
TIKĖJIMAS NETIKINT IR NETIKĖJIMAS TIKINT	170
<i>Mokslininkų pažiūros ir religiniai potyriai</i>	171
<i>„Religingi bedieviai“, A. Einsteinas ir „kosminis religinis jausmas“</i>	173
MOKSLAS IR RELIGINIS JAUSMAS	176
<i>F. Schleiermacheris ir religinis jausmas</i>	176
<i>Jausmai ir emocijos</i>	177
<i>„Kosminis religinis jausmas“ ir „matematikų Dievas“</i>	181
<i>Religinio jausmo pavidalai</i>	183
<i>Proto nuolankumas ir religinis jausmas</i>	192
LITERATŪRA	195
SCIENCE, RELIGION AND RELIGIOUS FEELING	207
ASMENVARDŽIŲ RODYKLĖ	211

PRATARMĖ

Mokslo ir religijos santykių klausimais domiuosi labai seniai. Ganėtinai ilgai save laikiau ateistu ir teko tai viešai prisipažinti (Kanišauskas 1993). Net ir tada, kai pažiūros radikalai pakito, kai ėmiau gana artimai bendrauti su kunigu Vaclovu Aliuliu, šis iškilus lietuvių dvasininkas, regis, „Respublikos“ dienraštyje mano pažiūras komentavo posakiu: „Vilkas, iš miško kilęs, į mišką žiūri“. Ir nors vėliau nieko panašaus jis nebeprasitarė, bet menkutė nuoskauda liko. Mano *atsivertimas* (būtent šitaip krikščionys vadina tokią radikalią religinių pažiūrų kaitą) buvo tikrai nuoširdus. Kita vertus, dabar jau suprantu, kad „labai atsiverti“ man net neprisireikė, stiprų *religinį jausmą* turėjau gal net nuo pat mažens, tik ilgai to nesuvokiau, o ir jis buvo slopinamas sovietinės ideologijos. Tuo tarpu „ateistinis jausmas“ sovietiniais laikais ne tik skatintas, bet jo ir reikalauta. Penkio-lika metų vadovaudamas Vilniaus planetariumui, tik ir tegirdėdavau: „Kaip ten pas jus vyksta ateistinis darbas?“, „Kodėl tiek mažai ateistinių paskaitų?“ Laimei, vadinamasis „mokslinis ateizmas“ religiją ir mokslą radikalai supriešino, todėl ir mokslo žinių sklaida laikyta „ateistiniu darbu“. Planetariume būdavo skaitomos gamtamokslinės paskaitos, ir tik viena kita būdavo skirta tam, kas dabar vadinama religijotyra. Todėl mano „ateistinio darbo“ ataskaitos atrodydavo bent jau patenkinamai. Bet ateistinės retorikos išvengti nepavyko. Be abejo, dabar galima save kaltinti konformizmu, kolaboravimu su sovietų valdžia, o galima pasiskelbti ir buvus „tyliuoju rezistentu“, kaip pasielgė kai kurie netgi iš tų, kurie nuolat reikalaudavo „stiprinti ateistinį darbą“ ir mums, lektoriams, teikdavo, kaip vėliau sužinojau, melagingas žinias. Bet tuometę itin sudėtingą intelektualinę atmosferą puikiai išanalizavo Vytautas Rubavičius (2018) veikale *Nacionalinis tapatumas, kultūrinė atmintis ir politika*, todėl tik pasikartosiu, kad mano „ateistinės“ pažiūros jau labai seniai praeityje, jeigu iš tiesų jos buvo tokios.

Kai sužinojau, kad į lietuvių kalbą išversta Richardo Dawkinso (2010) knyga *Dievo iliuzija*, net pasipiktinau: neįmanoma iki šiol mums dar nepakanka „ateistinio bukinimo“? (Šią knygą perskaičiau tik rengdamas pranešimą religijos klausimams skirtai mokslinei konferencijai.)¹ Ji priminė sovietiniais laikais siūlytus, atseit, „mokslinius įrodymus“, kad Dievo nėra. Tiesa, tokių nesąmonių, kokias aptikdavau sovietinėje ateistinėje literatūroje, knygoje neradau, bet didžioji dalis R. Dawkinso argumentų, pateiktų prieš religinį tikėjimą, man pasirodė esanti ne mažiau primityvi nei sovietiniai. Atsakymo į klausimą, kodėl ši knyga buvo išversta į lietuvių kalbą, ją perskaitęs, neradau. Be abejo, leidinio paskirtis aiški – skleisti ateistines pažiūras. Bet kodėl tas ateistines pažiūras Lietuvoje

1 Tarptautinė mokslinė tarpdalykinė konferencija „Religijos dinamika kultūroje: tapatybių sąveikos ir jų raida“, 2017 m. spalio 26–27 d., Vilnius, Mykolo Romerio universitetas.

reikia skelbti ir dabar, iki šiol man neaišku. Nebent šitai būtų nulėmusios komercinės paskatos...

Knygą *Mokslas, religija ir religinis jausmas* rašyti paskatino kolegos: minėtoje mokslinėje konferencijoje perskaičius pranešimą tokiu pat pavadinimu, jie išsakė mintį, kad būtų naudinga apie visa tai papasakoti kur kas plačiau – bent jau lietuvių skaitytojui ši tema esanti labai aktuali. Toks skatinimas mane sudomino. Tiesa, darsyk atidžiai perskaitęs ir į lietuvių kalbą išverstą Alisterio E. McGratho knygą *Mokslas ir religija. Naujasis įvadas* (McGrath 2013), suabejojau, ar verta rašyti apie tai, kas išsamiai jau papasakota. Abejonės sustiprėjo, susipažinus su kita, A. E. McGratho (2012) kartu su bendraautore parašyta knyga *Dawkinso iliuzija* (McGrath 2012), kurioje taikliai įvardytos svarbiausios *Dievo iliuzijos* autoriaus epistemologinės klaidos ir pasaulėžiūros iliuzijos. Bet, gilindamasis į R. Dawkinso ir A. E. McGratho tekstus, supratau, kad turiu kai ką pasakyti ir aš – pasakyti tai, kas dar nebuvo aptarta, atkreipti dėmesį į tai, į ką, mano nuomone, dėmesys dar nebuvo pakankamai atkreiptas. Dar viena paskata rašyti šią knygą – suvokimas, kad mokslo ir religijos santykių problema Lietuvoje iš tiesų yra aštri, kad daug yra nesupratimo ir nesusipratimų. Tai liudija gan neseniai lietuvių dvasininko Vytauto Sadausko elektroninėje žiniasklaidoje išsakytos mintys ir jų komentarai. „Kaip elgsimės? – klausia jis. – Ar nusigręšime nuo mokslo, tariamai keliančio grėsmę Dievui, ir išsižadėsime visų vilčių plėtoti gamtos pažinimą, padedantį lengvinti žmonijos kančias ir kurti jos gerovę? Ar priešingai – nusigręšime nuo tikėjimo, nusprendę, kad mokslo šviesoje dvasinis gyvenimas nereikalingas?“ (Sadauskas 2012). Dvasininko atsakymas paprastas – abi šios alternatyvos yra labai pavojingos. Šią jo nuomonę savotiškai patvirtina straipsnio pabaigoje pateikti anonimiški skaitytojų komentarai. „O gal dar kokių nors narkotikų pasiūlysite?..“ – taip straipsnio autoriaus pastangas parodyti, kad religinis tikėjimas praturtina mūsų vidinį pasaulį ir jokių būdu nėra bėgimas nuo realybės, komentuoja vienas skaitytojas. O kitas griežtai pareiškia, kad straipsnį rašęs „silpnas žmogus“, nes tik toks galės tikėti, jog „mokslinės manipuliacijos“ praskleidžiančios „Tėvo-Rojaus-Trejųbės“ paslaptį. Skaitant šio komentatoriaus ganėtinai plačius kritinius samprotavimus, neapleidžia mintis, kad juos rašė žmogus, kuris ne tik su mokslu, bet ir su teologija bei religijos filosofija nesusipažinęs arba susipažinęs menkai. Tą patį galima pasakyti ir apie pirmąjį komentatorių, pakartojusį savais žodžiais Karlo Marxo mintis. Šių abiejų skaitytojų (ateisto ir teisto) bendras bruožas – ne tik nepakantumas kitokioms pažiūroms, bet ir ganėtinai negausios žinios. Kritikuojama religija, nežinant, kas iš tiesų ji yra, atmetamas mokslas, nesuprantant jo esmės, o ir prabylant apie kažkokią naują „trejųbę“. Apskritai skaitant internete religijos ir mokslo santykiams skirtus tekstus ir komentarus, kilo įspūdis, jog daugelį jų rašė žmonės, kurie įsitikinę, kad labai daug išmano, bet iš tiesų jų išsilavinimas gana menkas ir vienpusiškas. Todėl šioje knygoje nutariau perteikti bent svarbiausias žinias apie mokslo ir religijos santykius, supažindinti su kai kuriomis ir religingiems žmonėms, ir ateistams kylančiomis problemomis. Be abejo, apie jas galima paskaityti ir kitoje literatūroje, kurios apstu – tiek teologinių veikalų, tiek mokslo ir

religijos filosofijai, religijotyrai, religijos sociologijai ir fenomeologijai, mokslo ir religijos istorijai skirtų knygų bei straipsnių. Bet tam prireiktų labai daug kantrybės ir laiko, todėl parankiau su jomis susipažinti glaustai. Tie šios knygos skaitytojai, kuriems perteiktų žinių atrodys esant per maža, galės savarankiškai pastudijuoti literatūros sąrašė nurodytas knygas ir straipsnius, o juose ras nuorodų ir į kitą literatūrą.

Bene labiausiai mane stebina dažnas svarstymų apie mokslą ir religiją paviršutiniškumas ir kategoriškumas. Perskaičius ar išgirdus tokius paviršutiniškus ir dažnai klaidinančius aiškinimus bei teiginius, pirmiausia kildavo noras paklausti: Kas yra *mokslas* ir kas yra *religija*, apie kuriuos jūs kalbate ar rašote? Apie *kokią* mokslą kalbate ir rašote, apie *kokią* religiją? Pagaliau, kas yra *Dievas*, kurio buvimo galimybę atmetate arba tvirtinate, kad *Jis* tikrai yra? Ir ar teisus yra garsusis dabarties ateistas Richardas Dawkinsas, teigęs, kad antgamtinio Kūrėjo buvimas ar nebuvimas vienareikšmiškai yra mokslinis klausimas? (Dawkins 2010: 79) Tai tik keli klausimai, o jų apstu. Kai kurių iš jų viešai net pateikti dažnai nedrįstama. Jie susiję su pačiomis intymiausiomis žmogaus gyvenimo sritimis, slapčiausiomis dvasinio gyvenimo kertėmis. Vienas iš jų – „Ar tiki Dievą?“ Jeigu to paklaustume šiuolaikinio mokslininko ir jeigu jis būtų nuoširdus, nebijotų būti nesuprastas, o gal net ir pajuoktas, savo *tikėjimą* ar *netikėjimą* jis imtų aiškinti taip painiai, jog suvoktume, kad jis *tiki netikėdamas* ir *netiki tikėdamas*. Beje, maždaug taip savo pažiūras apibūdino ir garsusis Albertas Einšteinas. Štai jo žodžiai: „Esu religingas bedievis“. Šiam iškiliam mokslininkui R. Dawkinsas savo *Dievo iliuzijoje* skiria daug dėmesio, įtikinėdamas, kad iš tiesų A. Einšteinas buvo ateistas. Bet ar iš tiesų taip buvo? Bandant atsakyti į šį klausimą, teko susipažinti su mokslo istorikų ir mokslo filosofų jau atlikta A. Einšteino pažiūrų ir jų kaitos analize.

Ganėtinai sunku suprasti, kodėl net toje pačioje ar panašioje mokslo srityje ir net tame pačiame universitete dirbantys mokslininkai vieni tiki Dievą, o kiti – ne. Garsiajame Oksfordo universitete dirbęs *biologijos* mokslų daktaras profesorius R. Dawkinsas² skleidžia *ateistines* pažiūras, įtikinėja visus, kad religinis tikėjimas ardo mokslo pagrindus, kad Dievas esąs infantilių (t. y. neatsikračiusių nebrandaus suvokimo ir vaikiškų fantazijų) žmonių iliuzija, o tame pačiame universitete dirbantis *biofizikos* mokslų daktaras profesorius Alisteras E. McGrathas dėsto ir *teologiją*. Kas lemia, kad vieni mokslininkai (o ir kai kurie teologai) siekia mokslą ir religiją bent jau bandyti paremti vienas kitu, o kiti iki šiol yra įsitikinę, kad mokslinis pažinimas ir religinis tikėjimas yra nesuderinami? Į daugelį tokių ir panašių klausimų atsakymų neturiu. Vienas iš humanistinės psichologijos pradininkų Gordonas Allportas kartą pareiškęs: „Pats tikriausias būdas nepastebėti tiesos – tai apsimesti, kad ją žinai“ (Allportas 1998: 27). Šiais žodžiais apie „tikras“ mokslines ir filosofines paieškas pasakyta viskas ar beveik viskas.

Nemanau, kad viskas, apie ką šioje knygoje rašau, yra absoliuti tiesa. Manau, kad ir

2 Dabar jis yra Oksfordo universiteto profesorius emeritas. Anksčiau, greta evoliucinės biologijos, jis dėstė „Viešąjį mokslo sampratą“ [The Public Understanding of Science].

Dievo, ir *mokslo žinių paieškos* paieškos yra begalinės. Bet esu tvirtai įsitikinęs, kad tas *mokslines paieškas* lemia *religinis jausmas* ar bent tai, ką A. Einšteinas pavadino „kosminiu religiniu jausmu“. Ši knyga skirta bandymui įtikinti tu ir kitus. Todėl stengiausi rašyti kuo paprasčiau, kad tekstą suprastų ir filosofinio išsilavinimo neturintis žmogus. Retais terminais ir istoriniais bei moksliniais faktus paaiškinau išnašose. Nevengiau ir polemikos su *Dievo iliuzijos* autoriumi. Tiesą sakant, ta polemika kilo nevalingai ir tik pabaigęs šią knygą rašyti supratau, kad dauguma joje svarstomų klausimų vienaip ar kitaip yra susiję su ateisto R. Dawkinso teiginių analize ir kritika. Tad ši knyga lyg ir turėtų būti, kaip savo laiške parašė vienas skaitytojas, „atgaiva nuolat kartojantiems savo tikėjimo išpažinimą“. Bet vargu ar taip bus. Greičiau ji tik dar labiau „sujauks protus“, privers mąstyti ne tik ateistus, o ir tikinčiuosius. Nes jau pats *tikėjimo fenomenas*, kaip ir *religinis jausmas*, yra paslaptis. Niekas iki šiol neatskleidė, kodėl *tikėjimas* daro *stebuklus*. Niekas iki šiol nepaaiškino, kodėl tie stebuklai kartkartėmis įvyksta, nors dauguma mokslininkų įsitikinę, kad jų būti negali. Tokio mokslininkų įsitikinimo priežastį aiškino A. Einšteinas. Jis teigė, kad žmogus, kuris visiškai įsitikinęs universaliais priežastiniais dėsniais, tiesiog negali sutikti su mintimi, kad egzistuoja kas nors, kas galėtų įsikišti į natūralią įvykių eigą. Tiesa, čia pat jis pridūrė, kad taip mąstyti gali tik tie, kurie priežastingumo hipotezę vertina labai rimtai (Einšteinas 2008), bet akivaizdu, kad šia hipoteze tikėjo ir jis pats. Būtent šie mokslininko žodžiai bene taikliausiai atskleidžia giliausias iki šiol egzistuojančias *mokslinio pažinimo* ir *religinio tikėjimo* susipriešinimo priežastis. Jos glūdi dažniausiai net neminimoje *determinizmo* problemoje. Mokslininkai yra *tvirtai įsitikinę*, kad pačioje tikrovės prigimtyje glūdi griežta ir nepažeidžiama gamtos dėsnių aprašoma tvarka, tuo tarpu išpažįstantys vienokią ar kitokią religiją *tvirtai tiki*, kad tą tvarką savo *laisva valia* nustato ir keičia Dievu vadinama antgamtinė esybė, suteikianti ir galia kai kuriems žmonėms tą tvarką pažeisti (daryti stebuklus).

Tačiau kas yra tas determinizmas ir su juo siejami priežastiniai ryšiai? Kokie jie yra ir ar visus juos žinome? Kodėl Pierre'ui S. Laplace'ui neprireikė „Dievo hipotezės“? Ir ar iš tiesų religiją ir mokslą supriešino pirmieji Bažnyčios Tėvai? Kodėl vieniems tikintiesiems gamtos evoliucijos hipotezė atrodo esanti absoliučiai nesuderinama su religiniu tikėjimu, kitiems tas pats evoliucionizmas rodąs begalinę Dievo išmintį, o ateistams net „įrodantis“, kad Dievo nėra? Kuo mokslinis protas skiriasi nuo religinio proto, ir ar jie nesuderinami? Ką slepia religinės metaforos, kurių vartojimu R. Dawkinsas kaltino ne tik A. Einšteiną, bet ir „ateistą“ Stepheną W. Hawkingą? Ar ištis mokslas yra objektyvus, nešališkas? Ir ar iš tiesų mes jau viską žinome apie įtaigą, hipnozė, placebą, kuriais minėtasis R. Dawkinsas bando paaiškinti religinio tikėjimo veiksmingumą? Pagaliau, ar negali būti taip, kad jis yra okultistas, o ne ateistas? Kas yra tas religinis jausmas, kuris, pasak A. Einšteino, skatina ir mokslines paieškas? Kokie to religinio jausmo pavidalai? Ar jis susijęs su mokslininkų išgyventais religiniais / mistiniais potyriais, o gal kyla tik iš nuolankumo prieš neapsakomą gamtos didybę ir harmoniją, kuri reiškiasi net ir *chaose*?

Čia išvardijau anaip tol ne visus klausimus, kurie kilo svarstant ir analizuojant mokslo

bei religijos santykius. Nors pačiam to nesitikint, ši knyga tapo ganėtinai tendencinga (vartojant Geraldo Holtono terminus, tematiškai kryptinga), orientuota į R. Dawkinso argumentų analizę ir kritiką, bet joje paminėta nemaža ir kitų klausimų, kurie aktualūs ir religingam žmogui, ir ateistui. Pasikartosiu sakydamas, kad ne į visus juos sugebėjau atsakyti, nes vargu, ar išvis tai įmanoma. Pagaliau jau seniai yra žinoma, kad teisingai pateiktas klausimas dažnai būna svarbesnis už galimus atsakymus jau vien todėl, kad jis verčia mąstyti, ieškoti tiesos.

Dažną religinio tikėjimo tapatinimą su istoriškai susiformavusių religinių konfesijų ir institucijų konkrečia veikla šioje knygoje aptariau tik kitų svarstomų problemų kontekste, nes tai greičiau socialinė ir net politinė problema negu epistemologinė (pažintinė) ar ontologinė (būtiškumo). Tuo tarpu mane domina tik šios abi, nes būtent jų terpėje susiformavo tiek mokslo bei religijos radikalaus ir faktiškai iracionalaus supriešinimo, tiek jų nepriklausomumo, tiek galimo suvienijimo idėjos. Mokslo ir religijos santykių analizei naudojausi vadinamąja *transdiscipline metodologija*. Jos esmė jau esu atskleidęs (Kanišauskas 2011 a), todėl tik paaiškinsiu, kad *transdiscipliniai tyrimai* yra ne vien įvairių mokslų, bet ir filosofijos, teologijos, net mistikos ir religiniam jausmui bei protui turinčios įtakos kasdienių patirčių, pragmatinių tikslų *persismelkimo, tarpusavio įtakų ir iš to kylančio visuminio tikrovės supratimo analizė*.

Stengiausi rašyti taip, kad knyga būtų suprantama kuo platesniems skaitytojų sluoksniams, nevalingai neišvengiau net ir polemikos. Bet man rūpėjo ir nuodugniau išanalizuoti R. Dawkinso ateistinius argumentus, pagaliau rūpėjo, kad knyga patenkintų vadinamuosius *moksliškumo kriterijus* (kurie, beje, irgi trumpai aptarti). Todėl greta polemikos ir analizės pateikiau knygoje panaudotos literatūros nuorodas. Nors jos truputį kliudo skaityti tekstą, bet skaitytojui suteiks galimybę pasitikrinti cituojamų ir kitų teiginių teisingumą, pačiam išsamiau ir plačiau susipažinti su svarstomais klausimais. Kai kuriuos iš tų klausimų vienu ar kitu aspektu nagrinėjo ir lietuvių autoriai, tad stengiausi pasinaudoti jų įžvalgomis. Nurodant literatūros šaltinius, gana dažnai teko paminėti ir savo pavardę. Nenorėčiau, kad tai būtų palaikyta nekuklumu. Dalį savo knygų ir straipsnių paminėjau tik todėl, kad čia svarstomas *mokslo filosofijai* priskiriamas problemas jau esu išanalizavęs kur kas nuodugniau, kartotis nesinorėjo. Be to, juose galima rasti nuorodas į kur kas gausesnę literatūrą, nei pateikta šioje knygoje. Nesitikiu, kad visi skaitytojai pritaris šioje knygoje išsakytoms mintims, ir būsiu dėkingas sulaukęs kritinių pastabų, polemikos.

Autorius

AR ŽINOME, KAS YRA MOKSLAS

Jeigu mokslas ir religija, kaip teigia R. Dawkinsas ir kiti ateistai, yra nesutaikomi priešai, tai pirmiausia reikia išsiaiškinti, kas yra mokslas ir kas yra religija. Pradėkime nuo mokslo. Pasakojama, kad garsusis anglų poetas Džordžas Baironas (*George Byron*, 1788–1824) savo draugui mokslininkui kartą pasakęs: „Tu man aiškini savo mokslą, bet kas man paaiškins tavo paties aiškinimus ir kas yra mokslas?!“ (cit. iš: Suchotinas 1983: 12). Atrodytų, kad nėra žmogaus, kuris nesuvoktų, kas yra *mokslas*, bet poetas to nesupratęs. Ir teisingai padarė, atvirai draugui prisipažinęs. Kadangi daug dalykų, kurie mums atrodo savaime suprantami, vargu ar yra tokie³.

Išties, ką reiškia žodis *mokslas*? Regis, to poetui jo draugas nepaaiškino. Ir nežinia, ar būtų galėjęs, nes patys mokslininkai net iki šiol šito nežino. Gal net dėl to, kad žodis *mokslas* (angl. – *science*) pradėtas vartoti visiškai neseniai, tik XIX amžiaus pradžioje. Iki to meto tai, kas dabar vadinama *mokslu*, buvo vadinama *natūraliąja filosofija* (angl. – *natural philosophy*), kartais – *eksperimentine filosofija* (angl. – *experimental philosophy*). Tik 1834 metais, siekdamas gamtos tyrimais užsiimančius *praktikus* atskirti nuo *filosofų*, Williamas Whewelis *gamtos tyrimus* pavadino *mokslu* (De Cruz 2017). Šis terminas prigijo ir iki šiol yra vartojamas kalbant ne tik apie *gamtos* tyrimus. Tačiau, ką jis reiškia, – pasikartosiu, – iki šiol niekas nieko tikro nežino. Geriausias to liudijimas – smagus pašmaikštavimas *Merfio dėsnių* rinkinyje. Rimti mokslininkai mėgsta ir pajaukauti, pasišaipyti iš savęs, tad, prisidengę *Merfio dėsnių* vardu, jie šmaikštauja: „Jeigu jis žalias ir raitosi – tai biologija. Jeigu smirdi – tai chemija. Jeigu neveikia – fizika. Jeigu visiškai nesuprantama – tai matematika. O jeigu aiški nesąmonė, akivaizdu, kad tai yra ekonomika“. Garsiuosiuose *Merfio dėsniuose* galima rasti ir teiginį, kad visos mokslinės diskusijos dažniausiai baigiasi nesutariant dėl jose vartojamų terminų. Nors šie „dėsniai“ pateikiami „nerimta“ forma, bet labai dažnai juose randama gilios išminties ir taiklių pastebėjimų. Ne išimtis yra ir paminėtas „dėsnis“. Jį galima papildyti kitu, ne mažiau taikliu pastebėjimu, kad laimingi yra tie žmonės, kurie žino, kad viską žino, o dar laimingesni tie, kurie žino, jog nieko nežino. Jeigu apsvaigusius iš laimės dėl savo „žinojimo“ drąsiai galima pavadinti kvailiais, tai antruosius – išminčiais. Kadangi tik kvailys gali manyti, kad įmanoma viską žinoti, ir tik toks išminčius kaip Sokratas gali pasakyti, jog jis žino, kad nieko nežino. Be abejo, Sokratas šiek tiek veidmainiavo. Nes vien tam, kad būtų galima ištarti tokius žodžius, būtina net labai daug žinoti. Būtina suprasti, kad plečiantis mūsų žinioms (įsivaizduokime jas kaip apskritimo vidų) stebėtina greitai auga ir sąlytis su nežinomybe. Plečiantis tokiam žinių „ratui“, kyla klausimų, apie kurių buvimą iki tol

3 Svarstant mokslo sampratą ir esmę čia ir toliau daug kas perteikta iš (Kanišauskas, Juozelis 2018).

net neįtarėme, tad imame ieškoti atsakymų, kuriame naujų hipotezių, net naujų sąvokų. Todėl neverta stebėtis, kad dažnai nesutariama ir dėl visiems žinomų sąvokų bei terminų vartojimo. Anoniminis *Merfio dėsnių* autorius teisis: iš tiesų bent dalis mokslinių diskusijų dažniausiai baigiasi nesutariant dėl jose vartojamų terminų, sąvokų.

Vargu ar reikia stebėtis, kad imta nesutarti ir dėl *mokslo* termino. 2003 metais įkurta pačių įvairiausių mokslų atstovus vienijanti *Britų mokslo taryba* netrukus nutarė išsiaiškinti, ką reiškia jos pavadinime esantis žodis *mokslas*. Po ganėtinai ilgų diskusijų buvo suformuluotas uždavinys: „Kadangi žodis *mokslas* žymi nepaprastai plačią įvairių veiklų sritį, būtina, kad jo apibrėžimas būtų visuotinis; neabejotinai šis apibrėžimas turi aprėpti tyrimus tiek socialinėje, tiek gamtos srityje; jame turi būti žodžiai „sistemiškumas“ ir „įrodymas“, jis turi būti paprastas ir trumpas“. Įvardytus kriterijus tenkinantis *mokslo* apibrėžimas buvo ieškomas gana ilgai. Pagaliau sutarta, kad „mokslas – tai iš sistemingos metodologijos kylančios ir grindžiamos įrodymais žinių paieškos ir gamtos bei socialinio pasaulio samprata“ (*Our Definition of Science*, 2017). Kitokius *mokslo* apibrėžimus pateikė garsieji Oksfordo ir Kembridžo universitetai: „Mokslas – tai intelektualiai ir praktinė veikla, stebėjimais ir eksperimentais išreiškianti sistemingas fizinio ir gamtos pasaulio struktūrų ir elgesio studijas“⁴. „Mokslas yra bendros žmonių pastangos suprasti gamtos pasaulio istoriją ir kaip gamtos pasaulis egzistuoja, šio supratimo pagrindu laikant stebimus fizinius įvykius. Tai daroma stebint natūralius fenomenus arba / ir atliekant eksperimentus, kurie leidžia kontroliuojamomis sąlygomis imituoti natūralius procesus“⁵. Kur kas geresnis, mano nuomone, yra *mokslo* apibrėžimas, kurį pasiūlė lietuvių fizikas, mokslo filosofas ir mokslo istorikas Juozas Algimantas Krikštopaitis: „Mokslas – tai ne kas kita, kaip apibendrinta, apmąstyta ir racionaliai sutvarkyta žinių sistema“ (Krikštopaitis 2013: 48). Tokį *mokslo* apibrėžimą tinkamu turėtų laikyti ir fizikas, ir istorikas, lingvistas, geologas ir kt., net ir teologas.

Tenka nustepti, žodį *mokslas* (*science*) įrašius į „visažinę“ „Google“ sistemą ir joje paklaidžiojus kiek ilgiau. Beklaidžiojant visai pasiklysti galima. Štai keli ten rasti, gana būdingi šio termino apibrėžimai: „*mokslas* esąs sistemingas visa ko žinojimas ir pažinimas“; „*mokslas* – tai patirtis ir įgūdžiai, kurie leidžia pažinti tikslų faktų ir principų pritaikymą praktikoje“; „*mokslas* yra stebėjimais ir eksperimentais įgijamos žinios apie fizinį ir materialų pasaulį“; „*mokslas* – bet kurių gamtos ir fizinių mokslų šakos“; „*mokslas* esąs sistemingai studijuojamos žinios, ir tuo jis iš esmės niekuo nesiskiria nuo technikos arba sporto, sekso ir net kepinio meno“; „*mokslas* yra žinios ar žinių sistema, lydinti, o kartais ir slepianti esminę tiesą“; „*mokslas* – tai ne kas kita, kaip iš neteisingo tikrovės supratimo ar jos ignoravimo kylanti apsukrumo ar gudrumo forma, kuri yra neatsiejama nuo save mokslininkais laikančių žmonių puikybės“ (cit. iš: „Google“). Krin-ta į akis, kad daugumoje pateiktų mokslo apibrėžimų akcentuojama, jog *mokslas* tiria

4 Prieiga: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/science> [žiūrėta 2017-10-20].

5 Prieiga: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/science> [žiūrėta 2017-10-20].

gamtos ir *fizinį* pasaulį. Tad humanitarinių ir socialinių mokslų atstovams tektų tarti, kad jie nėra mokslininkai. Tuo tarpu filosofas ar teologas paklaustų: kuo tie įvardyti *fizinis*, *materialus* ir *gamtos* pasauliai skiriasi? O kai kuriuos mokslo apibrėžimus į „Google“ sistemą galėjo įrašyti, atrodytų, tik neišmanėliai arba norintys iš mokslo ir mokslininkų pasityčioti. Argi ne pasityčiojimas teigti, kad mokslo žinios iš esmės niekuo nesiskiria nuo patirčių, įgytų kepanč blynus arba užsiimant seksu? Argi ne pasityčiojimas mokslą sieti su apsukrumu ir gudrumu?

Be abejo, *mokslo ryšiai* su gamtos (fizinio, materialaus) pasaulio pažinimu nėra atsitiktiniai. Tai, kas pavadinta *mokslu*, nuo neatmenamų laikų yra siejama pirmiausia su *gamtos* pasaulio pažinimu. Nors toks *gamtą* tiriantis mokslas kaip *fizika*⁶ dabartinėje mokslų hierarchijoje jau nebelaikomas reikšmingiausiu (dabar dažniau pabrėžiama biologijos, biofizikos, genetikos, informatikos svarba), bet fizikoje taikomi tyrimų metodai tebėra laikomi *moksliskumo standartų* pavyzdžiu. Pagaliau ir pats žmogus yra gamtiškas, tad viskas, kas priklauso žmogui ir jo veiklai, irgi gali būti priskiriama gamtos procesams, tiriamiems fizikos, biologijos, neurofiziologijos ir t. t. Tiesa, tuo galima suabejoti, kaip tai daro vadinamojo *antiredukcionistinio* požiūrio į mokslinį pažinimą atstovai, bet stebėtis, kad iki šiol *mokslas* pirmiausia yra siejamas su *gamtos* pažinimu, vargu ar verta. Kur kas labiau stebina teiginiai, kad mokslinis pažinimas menkai kuo skiriasi nuo gebėjimo ar net „meno“ kepti blynus, kad mokslas turi tam tiką ryšį su mokslininkais besivadinančių asmenų puikybe, jų apsukrumu ir gudrumu. Bet ir šiuose, atrodytų, įžeidžiuose tvirtiniuose esama tiesos.

Nors ne visi su tuo, ką įrodinėjo garsusis mokslo filosofas Paulas Feyerabendas, sutinka, bet jo žodžiai, kad *mokslui* priskiriama aukšto statuso pateisinti neįmanoma, kad nėra jokio pagrindo mokslą laikyti pranašesniu už, tarkime, susikompromitavusį marksizmą ar juodąją magiją, net pasibaisėtiną *vudu* kultą, jau yra išgirsti ir plačiai komentuojami. Su mokslo išaukštinimu ir net mokslininkų puikybe susiduriama iki šiol ir vos ne kas dieną. Pakanka viešai paskelbti, kad vienas ar kitas dalykas jau yra *mokslo patikrintas* ar *mokslo įrodytas*, ir tuo dauguma žmonių patiki. Tuo patiklumu ypač dažnai naudojasi reklamos, viešųjų ryšių specialistai. Jie puikiai žino, kad mokslo autoritetas yra milžiniškas, ir neretai tuo piktnaudžiauja. Mokslo autoritetu kartais piktnaudžiauja ir patys mokslininkai. Būna, kad *biologijos* srityje dirbantis profesorius radijo ar televizijos laidoje autoritetingai pareiškia, jog nauja ekologijos mokslo paradigma verčia suabejoti dabartinio etinio diskurso validumu, o *teologijos* profesorius iškilmingai taria, kad *Jėzaus mokslo* teisingumą patvirtino prigimtinės teologijos ryšiai su gamtos mokslais, ir jau vien tai, kad kalbėtojas pristatomas kaip profesorius ar bent mokslų daktaras, klausytojus nevalingai verčia patikėti jo teiginiais. Tą tikėjimą ar pasitikėjimą labai sustiprina vartojama mokslo ar filosofijos terminija, ir tik retas suabejos, ar *biologas* išties supranta,

6 Žodis *fizika* kildinamas iš graikų kalbos žodžio φύσις (*physis*), reiškiančio „gamta“. Manoma, kad šį žodį *mokslo apie gamtą* reikšme pirmasis pavartojo Aristotelis.

kas yra *etinio diskurso validumas*, ir ar nauji požiūriai ekologijos srityje išties jau tapo *paradigminiai*.

Krikščionių teologų ir dvasininkų dažnai vartojamas žodis *moksas* (teologijos mokslas, krikščioniškasis mokslas ir pan.) dažniausiai tarnauja tik tam, kad sustiprintų *religinio tikėjimo* autoritetą. „Jeigu net gamtos mokslai grindžia prigimtinę teologiją, tai supraskite, brangūs tikintieji, kad viskas, apie ką kalba dvasininkai, yra tiek pat moksliška, teisinga ir tikslu, kaip ir fizikos ar chemijos dėsniai“, – ir šitaip galima suprasti kai kurių teologų norą *Jėzaus mokymą* laikyti mokslu. Pasak garsaus mokslo filosofo Alano Chalmerso (Chalmers 2005: 18–21), dabartyje *moksas* ėgijo gal net didesnę pagarbą, nei anksčiau Europoje ją turėjo krikščionybė, ir jis atlieka panašų vaidmenį, kokį kadaise atlikdavo teologija. Todėl stebėtis, kad net tais atvejais, kai kalbama apie *religiją*, žodžiai *religinis mokymas* pakeičiami žodžiais *religijos mokslas*, vargu ar verta. Bet vargu, ar tai yra teisinga.

Bandykime išsiaiškinti. Viena iš žodžio *moksas* vartojimo teologijoje priežasčių yra ganėtinai paprasta – sena *tradicija*, išlikusi iš tų laikų, kai su *mokslu* buvo tapatinama ir filosofija, ir teologija. Žodis *teologija* kildinamas iš dviejų graikiškų žodžių: *theos*, reiškiančio Dievą, ir *logos*, reiškiančio mokslą. Tad *teologiją* galima suprasti kaip sisteminių *mokslą* apie Dievą, arba *mokslą* apie Dievą ir religiją (*What is Theology?* 2018; Žodžio „teologija“ reikšmė 2018; interaktyvūs), ir būtent tokia *teologijos* samprata vyrauja tarp krikščionių teologų, dvasininkų. Retas kuris iš jų nepavartoja žodžių „teologijos mokslas“, „krikščioniškasis mokslas“, net „Jėzaus Kristaus mokslas“ (žr.: Jurevičius 2011: 261–283; Ramonas 2006; Šemeklis 2008). Bet žodis *logos*, kurio pirmą prasmę buvo „svarus žodis“, „svarus kalbėjimas“, Herakleito dėka filosofijoje tapo suprantama kaip „subtilioji ugnis“, „kosminis protas“, o vėliau ėgijo ne vien „kosminio“, bet ir dieviško, net žmogiško proto loginės argumentacijos, racionalaus įtikinimo, teorinio mąstymo prasmes (Kardelis 2014). Tai leido su racionaliu, teoriniu mąstymu siejamą *logos* traktuoti ir kaip *mokslą*. Todėl nemaža *konkrečių mokslų* pavadinimų yra sudaryta iš dviejų žodžių, kur pirmasis (paprastai graikiškos ar lotyniškos kilmės) nusako tiriamų objektų ar reiškinių esmę, o antrasis – *logos* – suprantamas kaip *moksas* (pavyzdžiui, *geologija*, *biologija*, *antropologija*, *psichologija* ir pan.). Tačiau *teologiją* vadinti *mokslu* vargu ar dera jau vien dėl to, kad mokslas tiria tik *gaminius*, o ne *antgaminius* dalykus, tuo tarpu bet kuri *religija* pirmiausiai grindžiama tikėjimu *antgamtiniais* dalykais. Be to, visose religijose pabrėžiamas *besąlygiškas tikėjimas*, o ne protu ir juslinėmis patirtimis grindžiamas žinojimas. Tad *teologiją* labiau derėtų vadinti (*dvasiniu, dievišku*) *mokymu*, o ne mokslu. Beje, tokio požiūrio laikėsi ir bandęs mokslą derinti su religija garsusis lietuvių teologas Česlovas Kavaliauskas. Savo *Trumpame teologijos žodyne* jis tik vienoje vietoje pavartojo žodžius „tikėjimo mokslas“, bet ir čia tą terminą pakomentavo kaip *dogmatinės teologijos* skelbiamą Bažnyčios *mokymą*. Kituose teologiją aiškinančiuose straipsniuose jis vartojo tik žodį *mokymas*: „Bažnyčios mokymas“, „religinis mokymas“, „mokymas apie Jėzaus asmenį“ ir pan. (Kavaliauskas 1992: 88, 105, 214). Įtakingas intelektualusis

katalikų teologas (buvęs popiežius Benediktas XVI) Josephas Ratzingeris taip pat vengė religinį tikėjimą sieti su mokslu. Jau pirmuosiuose savo veikalo *Eschatologija. Mirtis ir amžinasis gyvenimas* puslapiuose jis akcentavo *religinį tikėjimą*, o ne „techninį mąstymą“, *krikščioniškąjį mokymą*, o ne „krikščioniškąjį mokslą“ (Ratzingeris 1996: 8, 17–34, 51). Todėl teisingiau būtų tarti, kad teologija yra sisteminis filosofinio pobūdžio *religinio tikėjimo* ir *religinių praktikų* aiškinimas bei grindimas (*Definition of Theology* 2018). Bet jeigu *teologiją* reikėtų vadinti ne mokslu, o tik *mokymu* ar filosofiniu religinių teiginių grindimu bei praktikų aiškinimu, kyla klausimas, kodėl žymiajame Oksfordo universitete, kuriame daug metų dirbo garsusis ateistas R. Dawkinsas, yra *Teologijos ir religijos fakultetas*, kodėl ir Vytauto Didžiojo universitete yra *Teologijos fakultetas*, o Lietuvoje pripažintų mokslų klasifikacijoje *teologija* yra priskiriama *humanitariniams mokslams*? Atsakymas į šį klausimą ganėtinai sudėtingas, ir prie jo dar grįšiu, o kol kas aiškinkimės *mokslo* sampratos problemas.

Ypač stebėtis verčia nuomonė, kad *mokslinis pažinimas* menkai kuo skiriasi nuo gebėjimo ar net „meno“ kepti blynus ir yra susijęs su mokslininkų apsukrumu bei gudrumu. Bet ir ši nuomonė nėra laužta iš piršto. Jis turi labai gilią šaknį. Dabartinis *mokslo (science)* terminas kildinamas iš graikiško žodžio *episteme*, reiškiančio *žinias, žinojimą, mokėjimą, supratimą*. Bet žinios, žinojimas, mokėjimas (ką nors atlikti, veikti ar suprasti) kyla iš *praktinės veiklos*, arba to, ką Aristotelis vadino *technė* (technika). Tiesa, jo mokytojas Platonas su šia nuomone nesutiko, jis pažinimą (*episteme*) siejo tik su tuo, kas šiandieną vadinama *teorija* kaip logika, grindžiamu itin abstrakčiu tikrovės aiškinimu. Bet Aristotelis, nors ir pripažino, kad *episteme* (pažinimą, mokslą) galima suprasti ir kaip *theoria* (teoriją), vis dėlto buvo tvirtai įsitikinęs, kad teorijos nuo praktinės veiklos atsieti negalima. Tokia *mokslo*, kaip *teorijos*, ir *technikos*, kaip *praktikos*, sąsajų samprata išliko iki šių dienų. Bet jeigu *mokslo* ir *technika* yra neatskiriami (ypač tai pasakytina apie *gamtos mokslus*, o šiandieną kalbama ir apie socialinių mokslų *technikas* bei *technologijas*), tai žinant, kad graikiškas žodis *technė* reiškia ne tik tai, ką dabar vadiname *technika*, bet ir *amatą, įgūdžius, gebėjimus, meną* ir net *gudrybę, apgavystę*, nesunku suprasti, kodėl ir *mokslo* kartais yra priskiriamas net tokiai praktinei veiklai kaip *gebėjimas* ar net „menas“ kepti blynus, taip pat susijęs ir su *gudrybėmis, apgavystėmis*. Aiškėja, kad tokia su *technė* siejamo *mokslo* samprata mus pasiekė iš Antikos laikų (Kanišauskas 2015 a).

Menas, gudrybės ir apgavystės nesvetimos ne tik Antikai. Mokslo istorikai jau seniai atkreipė dėmesį į tai, kad be tam tikrų gudrybių neapsiejo ir kai kurie garsūs mokslininkai, kad ir mokslo pasaulyje būta pakankamai daug intrigų, net apgavysčių. Pavyzdžiui, jeigu ne Charleso Darwino gudrybė, kurią net klaista galima pavadinti, šiandien mes kalbėtume ir rašytume ne apie *darwinizmą*, o apie *volesizmą*. 1858 metais Ch. Darwinas iš Alfredo Wallace'o (A. Voleso), su kuriuo kartu ką tik buvo paskelbęs straipsnį apie natūraliąją atranką, gavo laišką. Jame A. Wallace'as trumpai papasakojo apie savąją *evoliucijos teoriją*, kuri buvo labai panaši į Ch. Darwino jau sukurtąją, bet dar tuo metu nepaskelbtą. Baisiausia žymiajam biologui buvo tai, kad savo teorijai sukurti jis paaukojo

beveik dvidešimt metų, o A. Wallace'as jam parašęs, kad tą patį padaryti jam prireikę tik trijų dienų. Todėl, užuot paviešinęs A. Wallace'o genijų, Ch. Darvinas jo laišką paslėpė giliai stalčiuje, o pats pasiskubino išleisti savo garsųjį veikalą *Rūšių kilmė*. Taip *evoliucijos teorijos* autoriumi tapo jis, o ne A. Wallace'as. Beje, pagerbdamas Ch. Darvino ilgametį triušą, būtent kuklulis A. Wallace'as jo mokymą pavadino *darwinizmu*, ir šis terminas, pasak psichologijos istorijos tyrinėtojų Duane'o P. ir Sydney'aus E. Schultzų, vartojamas iki šiol (Шульц Д., Шульц С. 1998: 148). Netyla diskusijos ir dėl A. Einsteino mokslinio sąžiningumo. Nemaža dalis jam priskiriamų nuopelnų, regis, turėtų atitekti kitiems garsiesiems mokslininkams⁷. Mokslo istorijoje panašių dalykų aptinkama ir daugiau. Todėl savotiškai teisūs yra tie, kurie mokslą sieja ir su gudrybėmis ir apgavystėmis.

Klausiant, kas yra *mokslas*, susiduriama su dar viena problema. Mokslų apstu⁸, ir jie savo tyrimų metodais, siekiais, tikslais kartais taip aiškiai skiriasi, kad net „atsisako“ vienas kitą *mokslu* vadinti. Jau minėta, kad *teologija* yra priskiriama humanitariniams *mokslams*, bet fizikas ar biologas ją mokslu vargu ar pavadins. Kai kurie psichologai abejoja, ar turime teisę mokslams priskirti pedagogiką, kuri greičiau esanti ne mokslas, o specialių mokslų elementus perteikianti psichologijos sritis, o gal net menas. Vienas iš žymiausių XX amžiaus mokslo filosofų Karlas Popperis rimtai abejojo, ar galima mokslu vadinti *psichoanalizę*, ar mokslinė yra *infliacinės visatos teorija* ir vadinamoji *makroekonomika*. Dauguma mokslininkų nė trupučio neabejoja, kad *astrologija* ar *parapsichologija* tikrai nėra mokslas, bet dažnas astrologas ar parapsichologas įsivardija esąs *ezoterinių* (arba *okultinių*) *mokslų* daktaras ar bent magistras. Kai kurie dabar garbinami mokslai, pavyzdžiui, genetika, kibernetika, kadaise buvo vadinti pseudomokslais. Taigi kaip atskirti *mokslą* nuo *nemokslo*, arba nuo vadinamojo pseudomokslo, paramokslo, misticismo ir panašiai? Ima aiškėti, kad net griežtos *verifikacijos* ir *falsifikacijos* procedūros, kurias mokslo filosofai pasiūlė, kad būtų galima nustatyti, kas yra mokslas, o kas ne, kai kuriais atvejais būna bejėgės. Pavyzdžiui, taikant verifikacijos principą, tektų tarti, kad visa klasikinė fizika, nekalbant apie reliatyvumo teoriją ir kvantinę fiziką, geriausiu atveju yra pseudomokslas. Taikant ne tik verifikacijos, bet ir falsifikacijos principą, mokslams negalima būtų priskirti jau nesyk minėtos teologijos, o ir analitinę psichologiją (nekalbant apie transpersonalinę psichologiją) vargu ar būtų pripažįstama esanti mokslu.

Taigi, nors patys mokslininkai puikiai supranta, kuo jie užsiima, o ir eilinis žmogus bent jau intuityviai suvokia, kas yra mokslas, iš tiesų mokslą apibrėžti yra gana sunku. Čia gali padėti nebent pačių mokslininkų ir mokslo filosofų suformuluoti vadinamieji *moksliškumo kriterijai*. Juos apibūdintume kaip reikalavimus žmogui, kuris nori save

7 Apie tai straipsnyje „Nepataisomas plagiatorius?“, remdamasis 2002 metais JAV išleista Ch. J. Bjerkneso knyga *Albertas Einšteinas: nepataisomas plagiatorius* ir kitais šaltiniais, gan plačiai papasakojo lietuvių fizikas akademikas Jonas Grigas (Grigas 2007).

8 Pavyzdžiui, 1950 m. Ilinojaus (JAV) universitete atlikti tyrimai parodė, kad *jau tuo metu* (be humanitarinių mokslų!) egzistavo daugiau kaip 1100 griežtai viena nuo kitos atsiribojusių mokslinių disciplinų. Dabar jų kur kas gausiau.

laikyti mokslininku ar siekia juo tapti. Vyrauja požiūris, kad tarp mokslininkų prigijusiais moksliskumo kriterijais abejoti nedera ir tik šie lemiantys mokslo patikimumą. Kiekvienoje mokslo šakoje tie reikalavimai bent truputį skiriasi nuo reikalavimų kitose mokslo šakose, ir tai yra suprantama, nes skirtingų mokslų tyrimo objektai yra ne tie patys, todėl skiriasi ir tyrimų metodologijos, metodai. Ypač akivaizdūs skirtumai yra tarp gamtos ir humanitarinių mokslų, o ir socialiniai mokslai turi savo specifiką. Griežčiausi reikalavimai yra fizikos srityje. Keletą iš jų pateiksiu. Reikalaujama: 1) taikyti tik kiekybinius ir matematinius metodus; 2) pasyviuos stebėjimus pakeisti aktyviais, kuriuos galima būtų pakartoti ir kontroliuoti; 3) eksperimentai turi patvirtinti esamas ar kuriamas teorijas, o teorijos turi būti tokios, kad jas galima būtų patikrinti eksperimentais ar stebėjimais; 4) būtina griežta mokslinė kuriamų teorijų ir atliekamų stebėjimų bei eksperimentų kontrolė (Werle 2003). Be abejo, tokių reikalavimų negali patenkinti nei lingvistas, nei istorikas, juo labiau – filosofas ar teologas. Jų negali patenkinti nei matematikas, psichoanalitikas, teisininkas, ekonomistas ir pan. Todėl, bandant suformuluoti *universalius* moksliskumo kriterijus, t. y. tokius, kuriuos galima būtų taikyti bet kuriai mokslo sričiai, jų prireikia ganėtinai daug. Pavyzdžiui, garsus lenkų mokslo filosofas Władysławas Krajewskis suformulavo net keturiolika moksliskumo kriterijų (Krajewski 2003). Kita vertus, vokiečių mokslo filosofas Wolfgangas Stegmulleris (1985: 6–8) pasitenkino tik keturiais svarbiausiais kriterijais: 1) mokslinė veikla privalo būti kontroliuojama, ir ją kontroliuoti turi tos pačios srities specialistai; 2) kontrolė turi būti lydimą mokslinių (bet ne teisinių) sankcijų, t. y. nepripažįstami tie darbai, kurie neatitinka specialistų jiems keliamų mokslinių reikalavimų; 3) dera paisyti intersubjektyvumo – galimybės ir intersubjektyviai suprasti, ir intersubjektyviai patikrinti; 4) privalu paisyti racionalumo, t. y. mokslinės diskusijos turi būti grindžiamos ne autoritetais ar metafizinio pobūdžio svarstymais, o protu, logika, moksliniais faktais (Stegmuller 1985: 6–8). Atsižvelgdami į minėtus universalius mokslo kriterijus, pateiktus *mokslo* apibrėžimus papildytume, apibendrintume šitaip: *mokslu* galima laikyti tokią intelektualinę ir praktinę veiklą, kuri yra sistemiška, logiškai neprieštaringa ir kurios eigą bei rezultatus turi galimybę ne tik suprasti, bet ir patikrinti visi tos srities specialistai.

Šie trys moksliskumo kriterijai (sistemiškumas, loginė darna ir intersubjektyvus komunikabilumas) taikytini net teologijai, todėl ir *teologija*, nebūdama mokslu griežtąja to žodžio prasme, yra priskiriama prie (humanitarinių) *mokslų*. Beje, teologija priskiriama mokslams ir iš tradicijos – ištusis šimtmečius filosofija bei teologija buvo laikomi mokslais. Prie mokslų, taikant ne tik išvardytus, bet ir tik kiekvienam iš jų būdingus specifinius moksliskumo kriterijus, priskiriama ir religijų istorija, religijos sociologija, religijos psichologija, religijos fenomenologija, religijotyra. Šiais mokslais toliau ir remsiuos, aiškindamas painius mokslo ir religijos santykius. Tad atrodytų, kad nepaisant ganėtinai skirtingų *mokslo* apibūdinimų ir labai skirtingų mokslų, vis dėlto paaiškinti, kas yra *mokslas*, įmanoma. Galima teigti, kad *mokslas* yra apibendrinta, apmąstyta ir racionaliai sutvarkyta žinių sistema, susiformavusi iš sistemiškos metodologijos ir

įrodymais grindžiamos žinių paieškos ir gamtinio, socialinio (pridurčiau – ir dvasinio) pasaulio supratimo, pagaliau, bet kokia sisteminga intelektualinė ir / ar praktinė veikla, kuri yra logiškai neprieštaringa ir kurios eigą bei rezultatus turi galimybę ne tik suprasti, bet ir patikrinti visi tos srities specialistai.

Tačiau visa tai – tik šiuolaikinio mokslo „dangoraižio fasadas“, žėrintis stiklu, žavintis saikingomis architektūrinėmis detalėmis, rūpestingai nuvalytas nuo per statybas nusėdusių istorinių dulkių ir purvo. O kas yra to dangoraižio viduje – žino tik patys mokslininkai. Bet ir jie žino ne viską. Nes pastate patalpų labai daug, ir kiekvienoje iš jų vis kita įranga, o kiekviename dangoraižio aukšte vis kitokios problemos sprendžiamos, pradedant labai konkrečiomis, „žemiškomis“, ir baigiant globalinėmis, net kosminio masto. O svarbiausia yra tai, kad net tas pats problemas analizuojantys tyrinėtojai (nekalbant apie žvelgiančius į pasaulį iš skirtingų dangoraižio aukštų ir jį reiginčių skirtingai) niekada nesutarė ir iki šiol sutarti negali dėl daugelio dalykų. Todėl ir mokslo pasaulyje (tame didingame, iš išorės švytinčiame dangoraižyje) apstu tarpusavio nesupratimo ir nesusipratimų, net rietenų, purvo. Be abejo, į tas rietenas galima nekreipti dėmesio, tariant, kad ir mokslininkai yra „tik žmonės“ su visomis žmonėms būdingomis ydomis, bet, ir atmetus grynai „žmogiškas“ nesutarimų priežastis, vaizdas menkai kuo tepasikeis. Nes nesutariama ne tik dėl (kaip kartais atrodytų) paprastų dalykų, bet ir dėl esminių. Štai pateiktame apibendrintame *mokslo* apibūdinime pavartotos sąvokos: „apibendrinimas“, „mąstymas“, „racionalumas“, „sistema“, „metodologija“, „įrodymas“, „pasaulis“, „intelektas“, „logika“, „supratimas“. Ir jau vien ištartas žodis „pasaulis“ tarp mokslininkų sukelia ginčų. Kas yra tas „pasaulis“? Visata? Ar tik Žemė? O ar negali egzistuoti ir kitos visatos, kiti pasauliai? Vienų kosmologų atsakymas į šį klausimą teigiamas, o kiti įsitikinę, kad neaptinkamų kitų visatų (o jas aptikti „draudžia“ ta pati A. Einsteino fizika, nors ji kitoms visatoms egzistuoti „leidžia“) egzistavimas yra iš principo neįrodomas stebėjimais ir eksperimentais, o todėl jų nėra. Pasitelkdami nanotechnologijas, *biofizikai* jau „sukonstravo“ vadinamąjį „nanokonteinerį“ (fulereno molekulę C_{60}), kuri geba *reikiamus vaistus* pernešti į *reikiamas vietas* žmogaus organizme, o *mokslo filosofai* klausia, kas yra tas „nanokonteineris“? Juk teoriškai jis yra ne kas kita kaip abstraktus „kvantinis taškas“, *ideali bematė esmė* (Аршинов, Горюхов 2010). Biofizikai „kažką padarė“, ir tai, ką jie padarė, jau duoda praktikoje pritaikomų rezultatų, vadinasi, jie *realūs, tikroviški*. Bet ar galima grynai abstrakčius „matematinis“, *nanokonteineriais* pavadintus „kvantinius taškus“ vadinti tikrove, realybe? Kas ta *realybė* (lietuviškai sakant, *tikrovė*) yra? Ar tik tai, kas apčiuopiama, regima, patiriama jauslėmis? O gal ir tai, kas mąstoma ir sumąstoma? Ar negali būti taip, kad „nanokonteineriai“, kaip ir „kvarkai“, „juodosios skylės“, o gal ir viskas, ką mokslininkai tiria, tėra jų pačių *sumąstyta, sukonstruota* tikrovė?

R. Dawkinsas įsitikinęs, kad taip nėra. Bet dar XX a. pabaigoje JAV logikas ir mokslo filosofas Basas van Fraasenas atkreipė dėmesį į tai, kad mokslinė veikla labiau yra susijusi ne su atradimais, o tik su daugmaž adekvačių tikrovei modelių *konstravimu*. Šis požiūris vadinamas *konstruktyvizmu*. Tokio pat požiūrio laikėsi garsusis prancūzų mokslo

filosofas Edgaras Morinas, vokiečių „metakibernetikos“ pradininkas Heinzas von Foersteris, panašiai manė ir garsusis prancūzų matematikas, fizikas ir mokslo filosofas Henris J. Poincaré, tokio mintijimo ištakos randamos ir Immanuelio Kanto transcendentalinėje analitikoje (Chalmers 2005: 257–263; Kanišauskas 2013: 188–190). Tiesa, dauguma mokslininkų ir Baso van Fraaseno *konstruktyvistinį* požiūrį į tikrovę, ir kur kas ankstesnę H. Poincaré *konvencionalistinę* mokslo sampratą⁹ laiko esant *antirealistinėmis* (t. y. *netikroviškomis*), tačiau į klausimą, kas yra *tikrovė (realybė)* ir kokia ji yra, jie nė nebando atsakyti. Nes jie įsitikinę (teisingiau būtų sakyti – *virtinai tiki* ir tuo tikėjimu nė nebando suabejoti), kad *realu (tikroviška)* yra tik tai, ką įmanoma patirti jauslėmis ar žmogaus jauslių galimybes praplečiančiais prietaisais. Bet taip manant išsiskiria jau minėti kausimai: ar tokie teoriškai išmąstyti (matematiškai „sukonstruoti“) objektai kaip *juodosios skylės, kvazarai, pulsarai, kitos visatos*, pagaliau, „nanokonteinieriai“, iš tiesų *realiai* egzistuoja? Juk jų buvimo ne tik eksperimentais, bet ir stebėjimais patikrinti neįmanoma, jie „sukonstruoti“ teoriškai, apie jų „tikrumą“ kai kuriais atvejais galima spręsti tik iš numanomo (vėl teoretiškai!) jų „buvimo“ pasekmių.

Galima klausti ir to, ar *sapnas, mintis, haliucinacijos* irgi yra *tikroviški, realūs*? Haliucinacijos dažnai pasireiškia sergant *psichoze* pavadinta psichikos liga. Tad ar *haliucinacijos* yra *tikroviškos, realios*? Atsakymas – taip. Jos tikroviškos (realios) ta prasme, kad bent kartą gyvenime haliucinacijų patiria kiekvienas, net ir psichiškai sveikas žmogus. Tačiau *haliucinacijos* yra ne kas kita kaip *kliedesiai, n e s a m Ų d alykų j u t i m a s* ar bent *jautimas*. Bet ar galima *justi* (regėti, užuosti, girdėti ir t. t.) tai, *ko nėra*? O gal yra? Gal *mintys, sapnai*, netgi tai, kas vadinama *haliucinacijomis*, yra *kitokios tikrovės* raiška? Gal vis dėlto teisingas buvo Platonas, tvirtinęs, jog *tikroji realybė* yra *idėjų pasaulis*, tuo tarpu jauslėmis patiriamas pasaulis yra tik savotiška „šešėlių karalystė“, arba tai, ką dabartiniai postmodernistai vadina *simuliakrais*, t. y. tikrovės simuliacijomis, netikra, išgalvota tikrove? O gal ir „sukonstruota“?.. Tad ką iš tiesų reiškia mokslininkų taip pamėgti žodžiai *tikrovė, realybė, realistinis požiūris, racionalus pažinimas, intelektas, protas*? Kas yra įrodymas ar bent *supratimas*? Kas yra *faktas*? Kuo skiriasi *juslėmis patirtas faktas* nuo *mokslinio fakto*? Ir ar iš tiesų *atsitiktinai* nepaklūsta jokiai *tvarkai*? Kokiai *tvarkai*? Ar *tvarka* yra būtina? O gal būtinas ir chaosas, netvarka? Ar toje vos ne kasdieną regimoje netvarkoje *laisva valia* tikrai nėra *priežastinga*? Kur *priežasčių pradžia, pabaiga*? Ar jos egzistuoja? Ar *priežastinių ryšių (gamtos dėsnių)* ieškantis mokslas geba paaiškinti *viską*? Nuo pat jaunų dienų troškęs tapti jėzuitu dabartinis Vatikano observatorijos direktorius Guy Consolmango įsitikinęs, kad taip nėra, kad *visko* paaiškinti mokslas negali (*Ar kitose planetose...* 2018). Jo nuomone, kiekvienas tikras mokslininkas puikiai žino, kad tikrovė neaprepiama, ir tikras mokslininkas (nesvarbu, ar jis religingas, ar ne) yra nuolankus prieš neaprepiamą visatos didybę. Tiesa, pastebi G. Consolmango, ir dabar yra žmonių,

9 Pasak H. Poincaré, moksle vartojamos sąvokos, mokslininkų bendruomenės pripažintos teorijos ir pan. esančios tik mokslininkų *susitarimo (konvencijų)* rezultatas.

kurie įsitikinę, kad mokslas turi visus atsakymus į visus klausimus, todėl jie nori mokslą paversti religija, bet tai esanti klaida.

Skaitant *Dievo iliuziją*, kyla įspūdis, kad neklysta tik šio veikalo autorius R. Dawkinsas. Jam viskas arba beveik viskas yra aišku, o tokių klausimų, kuriuos ką tiksliai pateikiau, jis net nebandė kelti. Kaip minėjau, jis net nepasidomėjo, kas iš tiesų yra mokslas. Garbindamas mokslą ir teigdamas, kad „Romos katalikų intelektas esąs mažesnis nei normalus“ (Dawkins 2010: 187), jis net nepaklausė, kodėl „menkai intelektualūs“ katalikai įsteigė Popiežiškąją mokslų akademiją, kurios nariai yra žymiausi pasaulio protai (jos narys buvo net *ateistu* vadintas garsusis anglų fizikas bei kosmologas Stephenas Hawkingas)¹⁰, kodėl „su mokslu kovojęs“ Vatikanas turi itin modernią observatoriją. Beje, supriešindamas mokslinį pažinimą ir religinį tikėjimą, jis nepasidomėjo ir tuo, kas yra *religija*.

10 Stephenas Hawkingas buvo Popiežiškos mokslų akademijos narys. Priega: <http://www.bernardinai.lt/straipsnis/2018-03-16-stephen-hawking-buvo-popieziskosios-mokslu--akademijos-narys/168933> [žiūrėta 2019-02-03].

RELIGIJOS SAMPRATOS

Siekiant paaiškinti, kas yra *religija*, kyla ne mažesnių, o gal net didesnių sunkumų. Atrodytų (kaip ir mokslo atveju), kad visi tą žinome, bet vargu ar taip yra vien todėl, kad *religijų* yra ne ką mažiau (o gal net daugiau) nei *moksly*. Manoma, kad jų būta ir esama gal net dešimt tūkstančių (*Religion* 2005), nors dabartyje labiausiai paplitusios yra tik keturios (krikščionybė, islamas, hinduizmas, budizmas). Bet ir jose apstu įvairiausių tėkmių ir tėkmelių, o pagal tikinčiųjų skaičių nuo išvardytųjų ne ką atsilieka ir tokios religijos kaip sikhizmas, judaizmas, daoizmas, bahajų tikėjimas, džainizmas, šintoizmas. Apstu buvusių ir iki šiol išlikusių „vietinių“ religijų, *sinkretinių* (susiliejusių) religijų, atsiranda vadinamųjų *naujųjų religijų*. Tiesa, abejojama, ar kai kurios *naujosios religijos* priskirtinos religijoms klasikine to termino reikšme, iki šiol nesutariama, ar *budizmas* yra religija, ar tik religinio pobūdžio psychologistinė filosofija, o kai kas jį vadina net *ateistine* religija. Religijos sampratą dar keblesnę daro nepaprastai įvairios *religinės praktikos*: skelbiamų mokymų turinys ir būdai, religinės šventės, ritualai, atlaidai ir minėjimai, maldos ir dieviškumo garbinimo būdai, pranašai ir pranašystės, aukos ir jų pobūdis, išventinimo ir jo sutvirtinimo, santuokų ir laidotuvių ceremonijos ir kt.

Siekiant išsiaiškinti religijų esmę (t. y. bandant atsakyti į klausimą, kas yra *religija*), pirmiausia reikia bandyti išsiaiškinti, kas skirtingas religijas vienija ir kuo jos skiriasi. Pradėsiu nuo *skirtumų*. Be abejo, iš pradžių į akis krinta *religinių praktikų* skirtumai, bet mums turėtų rūpėti ne religinės praktikos, o tai, kas religijose esmingiausia. O esmingiausi skirtumai regimi religijas grindžiančiose *ontologijose*, t. y. *tikrovės (būties) sampratoje*. Jos taip akivaizdžiai skiriasi, jog kartais sakoma, kad mūsų planetoje egzistuoja dvi civilizacijos, dvi radikalai besiskiriančios religinės sistemos – Rytų ir Vakarų. Tiesa, skirstymas į geografinius Rytus ir Vakarus yra sąlyginis, nes Rytuose esama ir to, kas vyrauja Vakarų pasaulyje, o Vakaruose „rytietišku“ pažiūrų aptinkama ne tik vadinamosios „naujosios religijos“, bet ir krikščioniškame misticisme, kai kuriose krikščioniškosios teologijos tėkmėse, laikomose eretiškomis arba netgi oficialiai pripažintomis. O apie geografinius Artimuosius Rytus, kur užgimė ir judaizmas, ir krikščionybė, ir islamas, išvis sunku ką nors aiškaus pasakyti, nes jau pačioje šių religijų formavimosi pradžioje jos patyrė reikšmingą Tolimųjų Rytų įtaką.

Ir Rytų, ir Vakarų religijų *ontologijos* yra *spiritualistinės (idealistinės)* – visose jose vyrauja įsitikinimas ar bent tvirtas tikėjimas, kad tikrovės pagrindą sudaro *spiritualus (dvasinis, idealus)* pradas. Būtent šitai visas religijas vienija. Tačiau *ontologijos* (jas galima vadinti ir *filosofinėmis būties teorijomis*) klasifikuojamos ne tik pagal jose pripažintą tikrovės pradą (jos esmę), bet ir pagal tai, *k i e k* tų *tikrovių (būčių)* manoma esant. Ontologija, kuri tvirtina, kad egzistuoja *viena vienintelė* tikrovė (būtis), vadinama *monistine*,

o ta, kuri tvirtina, kad egzistuoja *dvi būtytys*, vadinama *dualistine*. Greta monistinės ir dualistinės ontologijos egzistuoja ir *pliuralistinė*, tvirtinanti, jog *būčių (tikrovių, pasaulių) esama daug*.

Judaizmo, krikščionybės, islamo, iš dalies ir sinkretinės bahajų religijos ontologijos yra *dualistinės*. Šių religijų išpažinėjai tiki, kad egzistuoja *du pasauliai – žemiškasis ir dieviškasis*, arba *materialusis (kūniškas, daiktiškas) ir idealusis (spiritualus, dvasinis)*. Tiesa, katalikybėje grynai *dualistinę* šv. Augustino ontologiją palaipsniui įveikė šv. Tomo Akviničio *santykinei monistinė* ontologija, kurią tiksliau reikėtų vadinti *substancionaliąja*. Terminą *substancija* čia reikia suprasti Aristotelio teikta reikšme – kaip *apiformintą materiją*, arba įkūnytą idėją. Pasak šios ontologijos, egzistuoja *vienas vienintelis* pasaulis, kuriame idealus (dvasinis) pradas yra *neatsiejamas* nuo materialaus (kūniško, daiktiško) ir šį valdo. Tačiau, įsigilinus į krikščioniškojo substancionalaus monizmo esmę, ima aiškėti, kad jame yra užslėpta, užmaskuota *dualistinės* ontologijos atmaina. Nors ir teigiama, kad tikrovė yra viena ir vieninga (tai *monizmas*), bet joje išskiriami du absoliučiai priešingi tos tikrovės dėmenys (tai *dualizmas*), būtent: absoliutus idealumas (spiritualumas) ir visiškai materialumas (kūniškumas). Tokia *substancionaliojo monizmo* koncepcija yra *gradualistinė* – manoma, kad egzistuoja *vienos ir vieningos* tikrovės daug skirtingų lygių (arba „pakopų“)¹¹, pradedant „aukščiausiu“, absoliučiai idealiu, ir baigiant „žemiausiu“, visiškai materialiu lygiu, ir šie du pradai (idealusis ir materialusis) esą visiškai priešingi. Aukščiausias, *absoliučiai idealus*, vadinamas *absoliučia dvasia* lygis, tapatinamas su visus kitus lygius kuriančiu *Dievu*, kuris dažniausiai suprantamas kaip *asmuo*. Šitaip tikrovę ir Dievą aiškinančios religijos yra vadinamos *teistinėmis*. Teistinėse *religinėse praktikose* išpažįstamas *tik vienas dievas (monoteizmas)*. Terminas *teizmas* kildinamas iš graikiško žodžio *theos*, reiškiančio *dievą*. Lotynų kalboje šis žodis tariamas kaip *deus* ir savo ruožtu kildinamas iš dar senesnio (proindoeuropietiško) žodžio *deiwo*s. (Nesunku iš čia atsekti ir lietuviško žodžio *dievas* kilmę – lietuvių (kaip ir latvių) kalba yra viena iš seniausių iki šiol išlikusių ir artimiausių indoeuropiečių kalbų prokalbė.)

Substancionalusis monizmas atpažįstamas ir hinduizmo, budizmo, sikhizmo, daoizmo, šintoizmo ontologijose. Bet *teistinis* judaizmo, krikščionybės ir islamo substancionalus monizmas yra *gradualistinis*, maskuojantis iš tiesų *dualistinę* tikrovės sampratą ir leidžiantis *absoliučią dvasią* traktuoti kaip *Dievą-asmenį*, o minėtose Rytų religijose *substancionalusis monizmas* reiškiasi ne *teizmu*, o *panenteizmo* pavidalu. Be to, *religinėse praktikose* dažniausiai pripažįstama ir išpažįstama *daug dievų* ir dievybių (*politeizmas*). Nors dažnai manoma, kad Vakarų kultūrai priskiriamos religijos (judaizmas, krikščionybė, islamas)¹² nuo Rytų religijų pirmiausia skiriasi tuo, kad Vakarų religijos yra *monoteistinės*, o Rytų – *politeistinės*, bet šis skirtumas nėra esminis. Religijos mokslai (religijų

11 *Gradualizmas* kilęs iš lotynų k. žodžio *gradus*, reiškiančio *pakopą*.

12 *Islamą* priskirti Vakarų kultūrai yra problemiška, bet jis daug ką perėmė iš *judaizmo* ir *krikščionybės*, tarp jų svarbiausią šių religijų bruožą – *monoteizmą*.

istorija, religijos sociologija, religijotyra) jau ganėtinai įtikinamai parodė, kad net vadina-mosiose *pirmąsiose* (tarp jų ir baltų genčių) religijose, kurios tikrai *politeistinės*, jau buvo aiški dievybių ir dievų *hierarchija*, o palaipsniui išryškėjo ir *aukščiausiojo dievo*, kaip visų kitų dievybių ir dievų valdovo ar net jų gimdytojo (jų „tėvo“), idėja. Todėl religijotyrinin-kai mano, kad bent dalį buvusių ir esamų *politeistinėmis* vadinamųjų religijų dera laikyti, vaizdžiai sakant, „užmaskuotomis teistinėmis“. Viena tokia religijų grupė pavadinta *he-noteizmu*. Tai ne „grynas“ monoteizmas, bet ir ne politeizmas. Besimeldžiantysis, kreip-damasis tai į vieną, tai į kitą dievybę, ją apibūdina aukščiausiosios, visus kitus dievus pranokstančios esybės atributais. Panaši religinė laikysena regima ir *monolatrijoje*. Joje pripažįstama esant daug dievų, bet iš jų išskiriamas ir garbinamas tik vienas, tik jam at-našaujamos aukos ir t. t. Pagaliau kai kuriose religijose tikima esant *aukščiausiąjį dievą*, kuris sukūrė ir valdo pasaulį, tačiau jis negarbinamas, jam nesimeldžiama, nes jis, vaiz-džiai sakant, yra „pernelyg aukštai“ ir į žmonių reikalus nesikiša. Tiesa, Maxas Weberis tokį aukščiausiąjį dievą (kuriuos jis vadina „dangaus dievais“) nesikišimą į žmogiškus reikalus aiškina ne tik minėta priežastimi, bet ir tuo, kad „dangaus“, arba „kosminiai“, dievai tik nustatantys tvirtą tvarką ir jokio papildomo jų įsikišimo į „žemiškus reikalus“ iš tiesų nereikia (Weber 2000: 43). Toks požiūris į „kosminius dievus“ ar Dievą pagimdė *deizmą* (žr. toliau). Kaip ten bebūtų, nesikišančių į žemiškus reikalus dievų samprata suformavo mintį, kad nesą prasmės į „kosminį dievą“ kreiptis ir jį garbinti. Todėl kreipia-masi į truputį „žemesnius“ dievus (Beresnevičius 1997: 128–129). Pavyzdžiui, nors *hin-duizme* garbinama daugiau kaip trys milijonai dievų ir dievybių, o *aukščiausiuoju dievu* yra laikomas Brachma (vadinamas ir Pradžiapaciu, t. y. davusiu viskam pradžią), o prieš jį „nublankstantys“ net patys galingiausieji (Костюченко 1983: 39), bet Indijoje nėra nė vienos Brachmai skirtos šventyklos, jam net nesimeldžiama (Гыцева 1977: 75). Beje, net ir akivaizdžiai *teistinėje* krikščionybėje esama „užmaskuoto politeizmo“: meldžiamasi ne tik Dievui, bet ir angelams, arkangelams, šventiesiems ir t. t. Taigi esminiu ontologiniu skirtumu tarp Vakarų ir Rytų religijų reikėtų laikyti ne tai, kad Vakarų religijos yra *teis-tinės*, o Rytų – *politeistinės*, o tai, kad Rytų religijos dažniausiai yra *monistinės* ir *panen-teistinės*. Be abejo, yra ir kitų skirtumų, tačiau, pasak Tomo Sodeikos, konservatyvieji krikščionys Rytų religijomis yra linkę nepasitikėti jau vien dėl to, kad jos yra pan(en) teistinės¹³ ir nesuderinamos su teistine krikščioniškąja Dievo samprata (Sodeika 2009). Tiesa, progresyvieji krikščionys į pan(en)teizmą didesnio dėmesio nekreipia, kartu jie yra įsitikinę, kad visos Azijos religijos yra ne kas kita, kaip pasaulį neigiantis bėgimas į transą, pasyvumo skatinimas ir pan.

Panteizmo ir *panenteizmo* terminai dažniausiai vartojami *filosofijoje* ir *religijotyroje*. Jų prasmė yra labai artima. Panteizmas ir panenteizmas – tai filosofinis įsitikinimas, kad tai, kas Vakarų pasaulyje vadinama Dievu, yra neatsiejama nuo gamtos pasaulio, kad visa ir

13 Terminai *panteizmas* ir *panenteizmas* netrukus bus paaiškinti. Tais atvejais, kai sunku pasakyti, ar pažiūros yra *panteistinės*, ar jos yra *panenteistinės*, bus rašoma *pan(en)teizmas*.

viskas yra Dievas ar bent dieviška (žodis *panteizmas* sudarytas iš dviejų graikų kalbos žodžių: *pan*, reiškiančio *viską*, *visuotinumą*, ir *theos*, reiškiančio *dievą* (apie *panenteizmą* žr. toliau). Nors Vakarų pasaulyje filosofinės *panteizmo* idėjos reiškėsi jau *gnostinėje* filosofijoje (apie 90–170 metus), o viduramžiais jas skleidė Džonas Škotas Eriugena (apie 815–877) ir Mokytojas Ekhartas (apie 1260–1327), kiek vėliau Džordanas Brunas (1548–1600), bet *panteizmo* terminas paprastai siejamas tik su Benedikto (Barucho) Spinozos (1632–1677) vardu. *Panteizmu* pavadinta filosofinė koncepcija aptinkama jau po jo mirties 1677 metais išleistoje knygoje *Etika*. Pirmojoje šio veikalo dalyje, pavadintoje „Apie Dievą“, B. Spinoza pateikė savąj originalią *monistinę ontologiją*, anot kurios, *Dievas yra substancija*, nereikalaujanti nieko, išskyrus patį save (B. Spinoza *substancijos* apibrėžimą perėmė iš R. Descarteso). Substancijos (Dievo) būsenas ar *būvius* B. Spinoza pavadino *modusais* ir teigė, kad Dievas yra vienas, bet jis reiškiasi dviem modusais¹⁴: *natura naturans* ir *natura naturata* (*kuriančiąja* ir *sukurtąja gamta*). Iš čia jis padarė išvadą, kad *Dievas (natura naturans)* ir *gamta (natura naturata)* yra neatsiejami, jie esą tik vienos ir tos pačios substancijos (Dievo) skirtingi būviai. Ši *panteizmu* pavadinta B. Spinozos pažiūra jau jo amžininkų buvo suprata kaip Dievo ir gamtos sutapatinimas. Ir nors *Etikoje* Spinoza įspėjo, kad „jei kai kurie žmonės galvoja, kad Dievas ir gamta (ją jie supranta kaip masę, arba fizinę materiją) yra tas pats, tai jie didžiai klysta“ (cit. iš: Kunzmann, Burkard 1998: 109), iki šiol *panteizmas* suprantamas kaip *Dievo „ištirpdymas“ gamtoje*. Tiesa, kai kurie filosofijos istorikai mano, kad B. Spinozą reiktų laikyti ne *panteistu*, o *panenteistu*, nes ten pat jis rašė, kad „visa, kas yra, yra Dieve“, o pastarasis teiginys, kurį galima traktuoti kaip „gamtos ištirpdymą Dieve“, dabar priskiriamas ne *panteizmui*, o *panenteizmui*. Atrodytų, koks skirtumas: ar *Dievas „ištirpęs“ gamtoje*, ar *gamta „ištirpusi“ Dieve*? Bet skirtumas milžiniškas. *Panteistinis* teiginys „Dievas ištirpęs gamtoje“ reiškia ne ką kita, kaip Dievo ir gamtos sutapatinimą, gamtos sudievinimą, o *panenteistinis* teiginys „gamta ištirpusi Dieve“ perteikia mintį, kad (vartojant B. Spinozos terminologiją) gamta yra tik „sumaterialėjęs“ Dievo būvis (modusas), ir jis jokiū būdu nėra *tapatus* kuriančiam Dievo būviui, kuris yra visiškai skirtingas nuo jau sukurtosios gamtos ir ją nepalyginamai pranoksta. Be abejo, pastarąjį teiginį suprasti ganėtinai sunku. Todėl, siekiant suprasti *panenteizmo* esmę, pravartu pasitelkti šiuolaikinio indų filosofo Sarvepallio Radhakrishnano aiškinimą: „*Upanišados*“¹⁵ tvirtina, kad pasaulis yra Dieve, bet jos niekada neteigė, kad pasaulis – tai Dievas. Dievas – tai nepalyginti daugiau negu visata, kuri yra jo kūrinys. Jis tiek didesnis už ją ir yra tiek iškilęs anapus jos, kiek žmogaus asmenybė yra iškilusi virš kūno, kuris yra tik jos įrankis šiame gyvenime. Jos [*Upanišados*] atsisako ištirpdyti Dievą pasaulyje, tačiau iš to neseka, kad Dievas yra išorinis

14 *Moduso* termino esmę lengviausiai suprasti pasitelkiant pavyzdį. Ir kūdikystėje, ir vaikystėje, ir subrendęs bei pasenęs žmogus yra vienas ir tas pats, bet jo būviai ar *būsenos* (t. y. *modusai*) raiškiai skiriasi (kūdikystė, jaunystė ir t. t.)

15 *Upanišados* – tai 600–300 m. pr. Kr. parašyti *hinduizmo* tekstai. Dauguma mokslininkų *Upanišadas* laiko esant filosofiniais kūriniais, ganėtinai racionalia kalba aiškinančiais slaptąsias (ezoterines) *vedų* (sakralinių senovės arijų tekstų) prasmes.

kūrėjas, egzistuojąs atskirai nuo pasaulio. <...> Dievas yra ir imanentinis, ir transcendentinis“ (cit. iš: Bagdonavičius 2001: 48–49).

Siekdamas įžvelgti skirtumą tarp B. Spinozos ir Georgo Vilhelmo Hegelio pažiūrų į Dievo ir gamtos santykį, *panenteizmo* terminą 1828 metais į filosofiją įvedė vokiečių filosofas Karlas Krause (žr. Culp 2017). Jis irgi buvo įsitikinęs, kad B. Spinozos *panteizmas* reiškia Dievo ir gamtos tapatinimą. Dievo ir žmogaus tapatinimą galima įžvelgti ir G. W. Hegelio metafizikoje, todėl K. Krause nutarė išsiaiškinti, ar taip yra iš tiesų. Pasak jo, nuodugnesnė B. Spinozos ir G. W. Hegelio minčių analizė rodo, kad panašumų esama, bet tarp šių filosofų teiginių yra ir esminių skirtumų. Nors G. W. Hegelio dialektiniame triadų virsme su *Dievu* tapatinama *Absoliuti idėja* ir tampa galiausiai *gamta* (*materija*), vis dėlto jo ontologijoje tarp *dieviškumo* ir *nedieviškumo* regimas didžiulis skirtumas. *Dievo* (*Absoliučios idėjos*) virsmas *gamta* yra panašus į *natura naturans* tapsmą *natura naturata*, tačiau tuo šis virsmas nesibaigia: save neigdama materiali gamta transformuojasi į save suvokiančią aktyvią žmogišką sąmonę bei visuomenę, kuri – vėlgi save paneigdama – grįžta į Dievą (*Absoliučią idėją*). Tad šiame procese Dievo virsmas gamta (savotiškas susitapatinimas su gamta) yra tik vienas iš dialektinio procesų etapų. Ir nors Dievas ir gamta neatsiejami, bet Dievas (*Absoliuti idėja*), kaip būties esmė, kaip jos kuriantis pradas, jokių būdu nėra tapatus gamtai, jis yra nepalyginamai „aukščiau“ nei gamta (jis yra *transcendentinis* gamtai). Tam Dievo bei gamtos ir *panašumui*, ir *esminiam skirtumui* pabrėžti K. Krause sugalvojo *panenteizmo* terminą. Jis labai panašus į *panteizmo* terminą ir pabrėžia, kad Dievas ir gamta yra neatsiejami, bet šiame žodyje esanti priesaga *-en-* jo prasmę keičia: ne gamta yra Dievas ir ne Dievas yra gamta, o, būdama neatsiejama nuo Dievo, gamta yra Dievo raiška, gamta, „ištirpusi“ Dieve.

Beveik iki pat XX a. pabaigos *panenteizmo* terminas buvo vartojamas labai retai. Jį prisiminti privertė globalizacijos procesai, prasidėjęs gan staigus Rytų ir Vakarų civilizacijų suartėjimas. Ėmė aiškėti, kad anksčiau *panteistinėmis* vadintos Rytų religinės filosofinės sistemos iš tiesų yra *panenteistinės*. Panenteistinės pažiūros būdingos ir krikščioniškam misticismui, jos akivaizdžios hermetinėje, gnostinėje ir neoplatoniškoje filosofijoje, mistiniame judaizmo *kabalos* mokyme. Būtent panenteizmas tapo daugelio vadinamųjų *erezijų*¹⁶ krikščionybėje šaltiniu. Įdomu tai, kad ontologiniame lygmenyje *mokslas* dažniausiai priešingas *teistinei* religijai, o derinti jį bandoma su *panteizmu* ir *panenteizmu* grindžiamomis religijomis. Beje, R. Dawkinsas *panteizmą* vadina „išpuoštu ateizmu“ ir tvirtina, kad panteistai visiškai netiki į antgamtinį Dievą (Dawkins 2010: 39). Nors dėl Dievo „antgamtiškumo“ panteizme dar galima ginčytis (nes Dievo modusas *natura naturata* priskirtinas gamtiškumui, tuo tarpu *natura naturans* modusas

16 *Erezijomis* (gr. *hairesis* – atskala) vadinami religiniai požiūriai ir tikėjimai, radikaliai prieštaraujantys Bažnyčios, kaip institucijos, priimtoms religinėms tiesoms (dogmoms), kurios laikomos neginčijamomis. Kartais *erezijomis* vadinami ir teiginiai, kurie radikaliai prieštarauja visuotinai priimtoms pažiūroms politikos, filosofijos srityse.

yra transcendentalus, bet pavadinti panteistus (o ypač – panenteistus) tegul ir „išpuoštais“ ateistais – gryna nesąmonė.

Teistinių ir panenteistinių pažiūrų į tikrovės esmę įvairovė lėmė tai, kad iki šiol klausiama ir diskutuojama, kas iš tiesų yra *religija*, ką reiškia pats žodis *religija*, kokia pirmą kartą šio žodžio reikšmė. Kaip ir aiškinantis, ką reiškia terminas *mokslas*, taip ir šiuo atveju atsakymai į minėtus klausimus ganėtinai įvairūs. Juos perteiksiu remdamasis Gintaro Beresnevičiaus veikalu *Religijotyros įvadas* (Beresnevičius 1997), išsamiai ir nuodugniai analizuojančiu religijų raišką ir esmę, pasinaudodsiu ir kitų autorių įžvalgomis (Jacopozzi 1997, Maceina 1990 a, Weber 2000, Wuchterl 1994, *Religijotyros žodynas* 1991).

Pradėsiu nuo termino *religija* etimologijos, t. y. nuo jo kilmės ir prasmės. Šis žodis kilęs iš lotynų kalbos. Kitose kalbose, greta jau tarptautiniu tapusio *religijos* termino, vartojami ir savi žodžiai. Dažniausiai jie reiškia tai, kas lietuvių kalboje išsakoma žodžiu *tikėjimas*, rusų kalboje – žodžiu *вера* (tikėjimas), romanų kalbose – *fides* (tikėjimas, pasitikėjimas). Greta *tikėjimo* ir *religijos* terminų vartojami ir tokie žodžiai, kurie reiškia *teisingą*, šventą gyvenimą, (*dievišką*) *tvarką*, įstatymą, įsakymą, *visišką atsidavimą* ir pan. Plačiai paplitusio žodžio *religija* kilmė ir reikšmė nėra visiškai aiški. Manoma, kad vienas iš pirmųjų jį savo veikale *Apie dievų prigimtį* viešai pavartojo Ciceronas (106–46 m. pr. Kr.). Žodį *religio* jis siejo su su žodžiu *religere*, reiškiančiu „rūpestingai laikytis“, tad *religiją* Ciceronas aiškino kaip dievų kultui priderančių dalykų rūpestingą laikymąsi. Nuodugnesnė minėto veikalo analizė rodo, kad „rūpestis“ dievų kultu reiškia savęs atsisakymą, atsidavimą dievams. Vienas iš pirmųjų krikščionių, Bažnyčios Tėvų Liucijus Cecilijus Firmianus Laktancijus (250–325) *religijos* termino prasmę „patikslino“, pritaikė jį krikščionybei. Jo nuomone, žodis *religio* turi būti kildinamas iš žodžio *religare*, reiškiančio „surišti“, „iš naujo surišti“. Tad *religija* esanti žmogaus ryšis su Dievu. Šią *religijos* termino sampratą įtvirtino vienas iš įtakingiausių krikščionių teologų, šventuoju Augustinu vadinamas Augustinas Aurelijus (354–430), ir ji iki šiol (nors ir įvairuodama) vyrauja Vakarų pasaulyje. Skirtingi pastarojo *religijos* apibrėžimo variantai susiję su ganėtinai įvairiomis (teistine, deistine, panteistine, panenteistine) sąvokos *Dievas* sampratomis, su kitokiomis *religijos kilmės* sampratomis, pagaliau su istoriškai susiformavusiomis, gana nevienodomis krikščioniškomis teologijomis (katalikų, įvairių kryptų ortodoksų (stačiatikių), dar įvairesnių kryptų protestantų ir t. t.). Esama ir *ateistų* teiktų *religijos* apibrėžimų. Pasak Antano Maceinos, skirtingų *religijos* apibrėžimų galima rasti gal net šimtą penkiasdešimt (Maceina 1990 a: 17). Pateikiu tik dažniausiai sutinkamus ir kartojamus.

Religija – tai Dievo ir žmogaus susitikimas tam tikroje erdvėje, kurią įprasta vadinti šventa (Antanas Maceina).

Religija – tai žmogaus santykis su Dievu (Bernhardas Welte).

Religija – tai galutinė, giliausia tikrovė; ji aprėpia Dievą ir žmogų, jai būdingi apreiškimo, teisimo ir malonės elementai (Friedrichas Heileris).

- Religija yra laisvai kylantis Dievo ir žmogaus santykis, abipusis persunktas veiklios meilės santykis tarp baigtinio žmogaus ir begalinio asmeninio Dievo (Wilhelmas Keilbachas).
- Religija – ne žmogaus kūrinys, o Šventosios Dvasios. Žmogaus dvasia gali santykiauti 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 (Paulius Tillichas).
- Religija – tai asmeninis Dievo ir žmogaus santykis ir drauge transcendentinę Dievo prakilnybę atitinkantis Dievo „kvietimas“ ar „šaukimas“ bei žmogaus atsiliepiamas (Erichas Przywara).
- Religija – tai ne kas kita, kaip pamaldumas, Dievo garbinimas (*Stanfordo filosofijos enciklopedija*, 2019).
- Religijos sąvoka visų pirma nusako intuityvų visapusišką neaprėpiamos istorinių reiškinių, per kuriuos žmonės asmeniškai patiria ir bendrai įgyvendina savo santykį su Anapusybe – Dieviškumu, pilnatvės supratimą (Michaelis F. Wagnieris).
- Religija – tai Dieviška Dvasia, kuri žmogaus savasčiai tampa sąmoninga dėl asmeninės dvasios (Georgas Wilhelmas Hegelis).
- Religija – žmogaus santykis su Šventenybe (Rudolfas Otto).
- Religija – tai pozityvus ar negatyvus santykis su aukščiausia ir galingiausia vertybe (Carlas Gustavas Jungas).
- Religija – tai žmogaus santykis su transcendentiniu veiksniu ar veiksniais (Vytautas Jonas Bagdanavičius).
- Religija – tai tikėjimas į dvasinę būtį (Edwardas Tyloras).
- Religija – tai bendravimas su nematomybe (Wilhelmas Dilthey'us).
- Religija – tai begalybės pajauta (Friedrichas Schleiermacheris).
- Religija – tai bendravimas su giliausia bei galutine tikrove (Friedrichas Heileris).
- Religija – tai integracinė tikėjimų ir praktikų visuma, nukreipta į dalykus, kurie laikomi šventais, t. y. anapusiniais (Emilis Durkheimas).
- Religija – tai rimta socialiai orientuotų tam tikrų žmonių ar grupių nuostata tai galiai ar galioms, kuriomis tikima, esą, jos galutinai kontroliuoja žmogaus likimą (B. Pratt).
- Religija – tai žmogaus vienvėde kylantys jausmai, veiksmai ir patirtys, kuriuos jis suvokia ir kurie jam padeda pajusti ryšį su tuo, ką jis laiko esant dievišku (Williamas Jamesas).
- Religija – tai vienišumas (Alfredas Whiteheadas).
- Religija – tai vienos ar daugelio asmeninių esybių, pranokstančių žemiškus bei laikiškus santykius, pripažinimas (Wilhelmas Schmidtas).
- Religija objektyviaja prasme yra tikėjimų, pratybų ir teiginių visuma, susijusi su aukštesne esybe, nuo kurios žmogus jaučiasi priklausomas ir su kuria jis nori palaikyti santykį. Subjektyviaja prasme religija yra žmogaus sielos būklė aukštesniosios esybės akivaizdoje (Alfredas Anwanderis).
- Religija – tai santykinai ribota sistema tikėjimų, simbolių ir praktikų, nukreiptų į gamtos buvimą ir į tam tikrą bendravimą su kitais bei Kitoniškumu, kuris reiškiasi kaip ir dvasingoje transcendencijoje, taip ir socialiai pagrįstoje laiko, erdvės, įsikūnijimo ir pažinimo ontologijoje (Peteris Mandaville).

Religija – tai simbolių sistema, kuri žmogaus viduje skatina labai stiprias ir ilgalaikes motyvacijas ir formuoja bendrąją suvokimą apie egzistenciją (Clifordas Geertzas).

Religija – tai žmogiškų normų ir vertybių sistema, paremta tikėjimu antgamtinė tvarka (Yuvalas N. Hararis).

Religija – tai ypatinga visavertės harmonijos būseną, kai visos Gyvenimo stadijos yra viena su kita susietos natūraliais ryšiais (Augustėas. Comte'as).

Religija – tai tikėjimai, aiškinantys pasaulį, žmonių ir žmogų (*Religijotyros žodynas* 1991).

Religija – tai savita istoriškai susiformavusi konkrečios socialinės grupės išpažįtamų ontologinių, etinių pažiūrų ir su jomis susijusių ritualų sistema, kuriai būdingas tikėjimas anapusine realybe, pomirtiniu gyvenimu, antgamtinėmis jėgomis ir antgamtinėmis būtybėmis <...> (*Vikipedija*).

Religija – tai engiamos būtybės atodūsis, beširdžio pasaulio širdis, bedvasės santvarkos dvasia.

Religija – tai liaudies opijus (Karlus Marxas).

Religija – fantastinis išorinių jėgų (gamtos, visuomenės), viešpataujančių kasdieniniame žmogaus gyvenime, atspindys jų galvose – atspindys, kuriame žemiškos jėgos įgauna nežemiškųjų formą (*Lietuviškoji tarybinė enciklopedija* 1982: t. 9).

Trys paskutiniai religijos apibrėžimai perteikia ateistinę, marksistinę religijos sampratą. Devyniuose pirmuosiuose religijos apibrėžimuose minimas Dievas arba dieviškumas, dvasiškumas ir žmogaus santykis su Dievu. *Dievo* sąvoka čia suprantama teistiškai, *Dievo* ir žmogaus santykis suvokiamas kaip asmeninis santykis. Tokia *religijos* samprata, be abejo, yra krikščioniška ir pasiekusi mus bent iš šv. Augustino laikų. Bet regima, kad nemažai *religijos* apibrėžimų apsieina be *Dievo* sąvokos. Juose vartojamos tokios sąvokos kaip *anapusių*, *anapustinė realybė*, *nematomybė*, *begalybė*, *dvasinė būtis*, *transcendencija*, *transcendentiniai veiksniai*, *galia*, *antgamtinės jėgos*, *antgamtinė tvarka*, *antgamtinės būtybės*, *aukštesnioji esybė*, *Šventenybė*, *Kitoniškumas*, *simboliai*. Pateikti *religijos* apibrėžimai rodo, kad bandant suvokti religijos esmę neapsiribojama vien tik krikščioniška religija, *religijos* sąvoką bandoma susieti ir su pirmąjais, iš esmės maginiais politeistiniais tikėjimais ir su panteistinėmis, net mistinėmis pažiūromis. Esama, švelniai tariant, ir nesusipratimų, kada religijoms prisikiriamos tokios filosofinės srovės kaip epikūrininkų, stoikų, kinikų (cinikų), net liberalizmo, komunizmo, kapitalizmo, nacionalizmo, nacizmo ideologijos (Harari 2018: 210, 214). Kita vertus, nepaisant ganėtinai skirtingų *religijos* apibrėžimų, beveik visuose juose nesunku aptikti pasikartojančių elementų: *tikėjimą antgamtinių jėgų* ar galių egzistavimu, *tikėjimą*, kad būtent tos antgamtinės jėgos lemia pasaulio ir žmonių likimus, *tikėjimą* žmogaus gebėjimais su tomis jėgomis palaikyti tam tikrą ryšį. Tiesa, ta *antgamte* vadinama įvairiai – ir *anapusių*, ir *nematomybe*, ir *transcendencija*, ir *dvasinė būtimi*, ir *Kitoniškumu*, ir t. t., bet esmė nuo to nesikeičia. Aiškėja, kad nuo neatmenamų laikų egzistuoja tvirtas *tikėjimas*, kad *greta*, *šalia*, *virš* žmogui įprastos daiktiškos tikrovės arba net *joje pačioje* egzistuoja *Kitoniška* tikrovė – veikli, aktyvi, *valdanti* (būtent todėl ji yra *virš*), kurioje egzistuoja *Kitoniškas*, žmogui nesuvokiamas, paslaptingas, kartais net bauginantis

protas. Tą *Kitonišką* tikrovę esant žmogus tik nujaučia, jos buvimu ir poveikiu galima tik tikėti arba netikėti, ir tik labai retai ir labai retiems žmonėms ji truputį praskleidžia savo „veidą“, bet ir šį žmonės dažniausiai išvysta tarsi „pro sugadintus akinius“, o todėl tikrosios jos esmės suvokti nepajėgia. Dažniausiai tą *Kitonišką* tikrovę žmogus mano esant panašią į žemišką tikrovę, ją sužmogina (antropomorfizuoja), ir tik kai kurie mąstytojai prabyla apie to *Kitoniškumo* neišreiškiamumą, neapibrėžtumą, nesuvokiamumą, begalybę. Taip prabilusius vadina mistikais, o neretai ir išprotėjusiais.

Viena iš svarbiausių *mokslo* ir *religijos* supriešinimo priežasčių yra *religijos* sampratoje vartojami žodžiai *tikėjimas* ir *Kitoniškumas* (*antgamtiškumas*). Nors yra daugybė *mokslo* sampratų, visos jos pabrėžia, kad *mokslas* tiria tik *gamtinus*, o ne *antgamtinus* dalykus ir pasikliauja tik *protu* bei *juslinėmis patirtimis*, o ne *tikėjimu*. Tačiau *bet kuri religija* pirmiausiai pabrėžia *tikėjimą antgamtiniais dalykais*. Būtent todėl dažnai daroma išvada, kad *mokslas* ir *religija* nieko bendro neturi ir negali turėti. Tačiau, supriešindamas mokslą su religija, R. Dawkinsas apsiriboja tik *teistine* religijos samprata ir nepastebi, kad religingais save laikantys mokslininkai dažnai tą religingumą supranta kaip *Kitoniškumo*, *neišreiškiamumo*, *neapibrėžtumo* suvokimą. Gana dažnai yra manoma, kad *mokslo* ir *religijos* susipriešinimas ėmė formuotis jau krikščionybės ištakose, bet netrukus pamatysime, kad susipriešinimas kilo ne tarp *mokslo* ir *religijos*, o tarp *religinio tikėjimo* ir siekiančio tą tikėjimą įprasminti protu *filosofinio mąstymo*. Be to, bene didžiausi nesutarimai kilo dėl Dievo sampratos, ir jie įvairiais pavidalais reiškiasi iki šiol.

DIEVAS – KAS JIS

Dievas, arba dieviškumas, ir žmogaus santykis su Dievu, kaip su giliausia bei galutine tikrove, yra minimas dalyje išvardytų religijos apibrėžimų, bet juose nepaaiškinama, kas yra Dievas. O ir knygos *Dievo iliuzija* pavadinimas verčia klausti, kaip Dievo sąvoką supranta jos autorius R. Dawkinsas ir kodėl jis tvirtina, kad tikėjimas Dievu yra saviapgaulė, savotiška *iliuzija*? Beje, marksistinių pažiūrų ateistai iki šiol religinį tikėjimą sieja su sąmoningai organizuotu „žmonių mulkinimo projektu“, kurio tikslas – valdyti ir pasipelninti. Šis mokslininkas su religiniu tikėjimu siejamų politinių ir socialinių problemų neakcentuoja, jis visą dėmesį skiria mokslinio pažinimo problemoms ir tik užsimena, kad „religijai keistai pataikaujama“, kad visose religijose žmogus verčiamas pripažinti savo nevisavertiškumą ir nebūtas kaltes, ir (to nepagrįsdamas) daro išvadą, jog „yra pagrindo teigti, kad religija pasaulyje atlieka blogio jėgos vaidmenį“ (Dawkins 2010: 42–49, 187, 309).

Jau minėjau, kad, pasak R. Dawkinso, Dievo, kaip „antgamtinio kūrėjo“, buvimas ar nebuvimas vienareikšmiškai esąs mokslinis klausimas (op. cit.: 79). Su šiuo teiginiu galima būtų sutikti, jeigu jis „moksliniams klausimams“ priskirtų ir tokius, kuriuos religiniam tikėjimui kelia antropologija, etnografija, etnologija, folkloristika, etimologija, sociologija, lingvistika, psichologija, psichiatrija, menotyra, kalbotyra, literatūrologija, religijotyra, religijos psichologija, religijų istorija, religijos sociologija ir fenomenologija, pagaliau, mokslo filosofija. Bet R. Dawkinsas apsiriboja gamtos mokslais ir pirmiausia – evoliucine biologija bei kognityvizmu, o jo filosofinė argumentacija grindžiama jau ganėtinai pasenusiais loginio empirizmo (neopozityvizmo) argumentais. Tiesa, jis nevengia ir psichologinių įžvalgų, bet jos (kaip ir dauguma iš mokslo istorijos jo pasirinktų pavyzdžių) pateikiamos *selektyviai, išrankiai*, t. y. tik tos, kurios neprieštarauja jo plėtojamai minčiai, kad Dievo idėja esanti iliuzinė. Išsyk reikia atkreipti dėmesį, kad ši mokslininko teikiamų mokslo ir religijos santykių pavyzdžių atranka (selektyvumas) ir jų vertinimas nėra atsitiktinis. Tą patį turiu pripažinti ir apie savus teikiamus pavyzdžius bei vertinimus. Bet tai smulkiau bus aptarta kituose šios knygos skyriuose, prieš tai pabandžius išsiaiškinti, ką iš tiesų reiškia žodžiai *Dievas* ir *dievas* ir ar iš tiesų *Dievo* (*dievo*) buvimas (nebuvimas) yra „mokslinis klausimas“.

Minėjau, kad žodis *dievas* yra kildinamas iš proindoeuropietiško žodžio *deiwas*. Iš šio kilęs ir lotyniškas *deus*, o jam yra artimas graikiškas žodis *theos*. Žodžio *deiwas* pirmapradė prasmė yra neaiški, ją bandoma suprasti tik iš vėlesnių kalbų (tarp jų ir lotynų). Manoma, kad žodžio *deiwas* šaknis *dyew* reiškia *dangaus skliautą, padangę, dangų*, tad galima manyti, kad žodis *deiwas* (*dievas*) pirmiausiai buvo siejamas su *nežemiškumu*, „dangumi“ vadinama *anapusybe, transcendentalumu, kitioniškumu*. Šį požiūrį savotiškai

liudija ir žodžio „dangus“ vartojimas *Biblijoje*. Joje, greta profaninės šio žodžio reikšmės (dangus kaip virš žemės regima erdvė), *dangus* suprantamas ir kaip *dvasinė sritis*, kartais – kaip aukšta, šlovinga padėtis. Abi žodžio *dangus* vartojimo *Biblijoje* prasmės ir šio žodžio sąsajos su proindoeuropietišku žodžiu *deivos* (*dievas*)¹⁷ suponuoja mintį, kad proindoeuropiečių žodis *deivos* (*dievas*) reiškė tai, kas yra anapusiška, nežemiška, kitoniška, todėl turi būti aukštinama, šlovinama.

Visiškai *Dievo kitoniškumas* (jo „dangiškumas“) verčia manyti, kad tai, kas vadinama *dievu*, žmogaus kalba yra neišsakoma ir neapsakoma, neišreiškiama ir neapibrėžiama, nes tai visiškai nepriklauso žmogaus protui ir jauslėmis suvokiamam pasauliui, yra jam *anapusiška*, su juo *nepalyginama*. Palyginti neįmanoma ne tik visiškai skirtingų dalykų, bet ir tų, kurie savo savybėmis neišsivaizduojamai pranoksta visa, ko ir įsivaizduoti neįmanoma. Siekiant išreikšti *tai, kas su niekuo nepalyginama*, vartojami žodžiai *absolutas*, *begalybė*, *tobulumas*, *visažinystė* ir t. t. Kai bandoma paaiškinti, kas yra iš principo nepaaiškinamas *Dievas* (*dievas*), tinka tik palyginimai (analogijos) ir pradama nuo žmogui žinomų, natūralių dalykų, atsiskleidžiančių kasdienybėje ir kasdienėje kalboje. Po to, mąstant apie regimą priežastingumą arba apie galimybę, kuri nėra būtinybė (kontingencija), žengiama link to, kas yra nežinoma, tačiau pagal logiškai išprotautą analogiją siejasi su tuo, kas yra žinoma. Bet, remiantis analogijų kalba, neįmanoma pasakyti, kas nežinomas dalykas yra *pats savaime*. Be to, neigimas viso to, kuo remiasi žinomo dalyko sąlygotumas, parodo nežinomo dalyko besąlygiškumą, absoliutumą, tobulumą (Anzenbacher 1992: 310–312). Todėl, apibūdinant tai, kas vadinama *Dievu*, kartais vartojami neigiami palyginimai: *Dievas* esąs neišreiškiamas, neapsakomas, nesuvokiamas, nenusipėjamas ir t. t. Kita vertus, stengiantis „pažinti“ *Dievą* (vadinasi, suprasti, ką šis žodis reiškia, kokia jo tikroji prasmė ir esmė) ir tam vartojant analogijos principą, paprastai manoma, kad mąstomas transcendentinis subjektas yra visiškai tokios pat struktūros kaip tam tikri konkretūs pažinimo subjektai, ir tai leidžia konkrečius dievus ar dievybes antropomorfizuoti, t. y. įsivaizduoti juos esant kažkuo panašius į žmones¹⁸, net suteikti jiems specifines savybes pažymintčius vardus. Tačiau, kadangi, pasak Kurto Wuchterlio, *Dievas* reiškia visiškai ką kita arba tai, ko neįmanoma išsakyti kalba, žodis *Dievas* negali būti vardas (Wuchterl 1994: 266). Kitaip mąstė A. Maceina. Jis irgi buvo įsitikinęs, kad *Dievas* yra tai, ko neįmanoma išsakyti kalba („*Dievas* negali būti apibrėžtas“), bet iš šio teiginio padarė visiškai kitokią išvadą: „Jis gali būti tik pavadintas“ (Maceina 1990: 58). Puiki pastarojo teiginio iliustracija – žodžiai, randami krikščionių *Senajame Testamente*, t. y. iš judaizmo perimtame *Šventajame Rašte (Biblijoje)*. Išėjimo knygoje (Iš 3, 13–14) rašoma:

17 Šias sąsajas liudija ir paplitusi liaudyje nuomonė, kad *Dievas* yra danguje, kad *Dievo* buveinė yra dangus.

18 Pasak Maxo Weberio, antropomorfizuotų dievų pranašumas prieš žmones iš pradžių buvo sąlyginis. Žmonių vaizduotėje jie pasižymėjo visomis žmogiškomis aistromis, ydomis ir dorybėmis, todėl meldžiamasi buvo tik „aukštesniesiems“ dievams, o „žemesniusius“ („demonus“) bandyta suvaldyti magijos priemonėmis (Weber 2000: 42–43).

„Betgi, – Mozė sakė Dievui, – kai nueisiu pas izraelitus ir sakysiu jiems: „Jūsų protėvių Dievas atsiuntė mane pas jus“, o jie manęs klaus: „Koks jo vardas?“ – ką aš jiems pasakysiu?“

Dievas tarė Mozei: „Aš esu, kuris esu“. Ir tęsė: „Tu taip kalbėsi izraelitams: „Aš Esu atsiuntė mane pas jus“ (*Biblija, arba Šventasis Raštas* 2009: 77). Ten pat, kiek tolėliau (Iš 6,3) rašoma: „Dievas kalbėjo Mozei ir sakė: „Aš esu VIEŠPATS!“ (op. cit. 80).

Čia būtina pastebėti, kad *Senojo Testamento* tekstai buvo rašyti hebrajų, aramėjų, kanaano, finikiečių kalbomis ir prokalbėmis, versti į senovės graikų, lotynų kalbas, o iš jų – į kitas (tarp jų ir į lietuvių), ir vertėjai daugumą išvardytose kalbose parašytų tekstų bei konkrečių žodžių interpretavo ir vertė taip, kaip suprato. Didelę įtaką toms sampratoms turėjo jų priklausomybė vienokiai ar kitokiai judėjiškos ar krikščioniškos religijos konfesijai, *egzegeze* vadinamos Biblijos tekstų semiotinės, naratyvinės, retorinės, hermeneutinės analizės bei aiškinimo rezultatai (*Biblijos aiškinimas Bažnyčioje* 1993). Todėl nereikia stebėtis, kad paminėtas Dievo prisistatymas „Aš esu, kuris esu“ yra verčiamas ir „Aš esu, kursai esu“, ir „Aš esu tas, kuris esu“, ir „Aš esu, nes Aš esu“, „Aš Esu“, „Aš esmi“ ir „Kursai yra“, „Jis, kuris Yra“, ir pan. Vargu ar reikia stebėtis ir tuo, kad Dievo prisistatyme Mozei žodžiai „Aš esu VIEŠPATS!“ iki pat III a. pr. Kr. buvo tariamas „Aš esu JAHVĖ“, ir tik po to, kai Dievo vardą *Jahvė* viešai vartoti buvo kategoriškai uždrausta, vietoje žodžio *Jahvė* pradėtas tarti (vėliau – ir rašyti) žodis *Adonai*, kuris į lotynų kalbą išverstas žodžiu *Dominus* (Viešpats, Valdovas, Šeimininkas), į anglų kalbą verčiamas *My Lord*, o į lietuvių kalbą – *Viešpats*. Vardas *Jahvė* (lietuvių kalboje vartojamas ir žodis *Jehova*) hebrajų kalboje buvo tariamas (vėliau – ir rašomas) *tetragramatonu*, t. y. tik keturiais priebalsiais *JHVH*. Manoma, kad pradėjus vartoti žodį *Adonai* (Viešpats) į *tetragramatoną* buvo įterptos pastarojo žodžio balsės – taip vietoje *JHVH* pradėtas tarti bei rašyti *Jahvė* (lietuviškai). Ankstyvųjų Biblijos vertimų tekstuose į kitas kalbas, be minėtojo *Adonai* vardo, buvo vartojamas ir *Elohim* vardas. Žydų misticizme (kabalizme, chasidizme) *tetragramatono* raidžių kombinacijos išreiškė Dievo (Jahvės) atributus ir esminius jo santykių su pasauliu aspektus (Niekis, Dievo slaptumas; Dievo išmintis ir visų dalykų galimumas; Dievo protas; Dievo didybė, meilė ir gailestingumas; Dievo karalystė, Izraelio bendruomenė ir t. t.). Tie atributai ir aspektai buvo pavadinti *sefirais*, o jų sistema – *sefirų medžiu* (Sodeika 1998). Pasak kabalistų, Dievo (Jahvės) vardas buvo sukurtas iš sefirų, raidžių ir skaičių, o dešimt *sefirų* (dešimt *Neišreiškiamos Vienybės savybių*) ir dvidešimt dvi raidės yra visų daiktų pagrindas (Холл 1994: 417). Beje, kai kurie kabalizmo aiškintojai ir interpretatoriai, be minėtųjų Dievo vardų, dar jų rado apie septyniasdešimt (op. cit.: 414–415). Bet krikščionybėje įsivyravo tik sąvoka *Dievas* ir vietoje jo dažnai vartojamas žodis *Viešpats* kaip (*Pasaulio*) *Valdovas*. Kaip jau minėta, *Dievo* (Jahvės, Elohim, Adonai – Viešpaties) sąvoka neapibrėžta („Aš esu, kuris esu“). Didelę įtaką krikščionybei padariusioje helėniškoje filosofijoje (hermetizme, gnosticizme, neoplatonizme) Dievo sąvoka siejama tik su jau minėta *Neišreiškiamą Vienybę, Vieniu*.

Tą *Dievo* sąvokos neišreiškiamumą, neapibrėžtumą itin trumpai ir aiškiai perteikė iš esmės Jėzaus bendraamžis, graikų filosofavimo tradicijas perėmęs žydų filosofas Filonas

Aleksandrietis (apie 28 m. pr. Kr.–41 m. po Kr.): apie Dievą negalima pasakyti nieko daugiau kaip tik tai, kad jis absoliučiai yra (Kuzmickas 1977). Pasak Filono Aleksandriečio, *Dievo* negalima net tiksliai įvardyti, nes vardas *Dievas* tik iš dalies išreiškia jo prigimtį. Bet jis apibūdino žydiška tradicija grindžiamus Dievo atributus: a) Dievas yra vienas, b) Dievas yra asmuo, c) Dievas yra visagalis, visažinis, d) Dievas yra absoliuti meilė, e) Dievas yra absoliutus gėris, f) Dievas yra nepažinus (transcendentalus). Filono siūlytus *Dievo* apibūdinimus lenkų filosofijos istorikas Wladyslawas Tatarkiewiczus interpretuoja krikščioniška dvasia: *Dievas, kaip absoliuti būtis*, yra viena ir nedaloma, nekintanti, amžina, virš laiko ir erdvės; *Dievas, kaip asmuo*, yra geraširdis, galingas, visažinis, nepasiekiamas ir nesuprantamas. Jis *transcendentalus* dvejopai, ontologiniu („kosminiu“) ir epistemologiniu (pažintiniu) požiūriu: jis esąs *anapus pasaulio*, nesusijęs su jokia baigtine būtybe; jis – *anapus pažinimo*, pranašesnis, tobulesnis už viską, ką galima pažinti (Tatarkiewicz 2001: 183–187). Nors krikščioniškoje filosofijoje ir teologijoje Filonas Aleksandrietis paprastai neminimas, bet jo teikti Dievo atributai iki šiol yra neatsiejama krikščioniškosios teologijos dalis. Ypač svarbūs yra filosofo (a) ir (b) teiginiai. Pirmasis (a) teiginys aiškiai pabrėžia, kad judaizmas ir jo tradiciją perėmusi krikščionybė yra *monoteistinės* religijos. Antrasis (b) teiginys šias religijas kategoriškai atriboja nuo *panenteistinių* religijų – *Dievas*, kaip *asmuo*, niekaip netapatintinas ir nesietinas su gamta. Ši teiginį sustiprina (f) teiginys – Dievo epistemologinis ir ontologinis transcendentalumas, o ne imanentiškumas gamtai. Tačiau net pripažįstant, kad tai, kas Vakarų pasaulyje vadinama Dievu, yra *imanentiška* gamtai (o būtent šitai akcentuoja dauguma Rytų filosofinių religinių sistemų), toks pripažinimas „neišgelbsti“ nuo Dievo *nepažinumo*, o kartu ir nuo *epistemologinio transcendentalumo* problemos. Pavyzdžiui, hinduizmo šventraščiu laikomoje *Rigvedoje* yra „Kūrimo himnas“, o jame randame šias eilutes:

Nebuvo Esančio, nei Nesančio anuomet.
Nebuvo oro, nei dangaus aukščiausio.
Ką dengė tai? Kas globė tai? Kame tai?

Mirties nebuvo, Nemirtingumo taipgi.
Nakties nebuvo, nei dienos šviesybės.
Be vėjo dvelkė Viena tai savaime.
Išskyrus tai, daugiau nebuvo nieko.

<...>

Kas žino tiesą? Kas ją pasakytų?
Iš kur pasaulis šis, iš ko jis gimė?
Pirm dievų įvyko jo kūrimas.
Tad kas žinos, iš kur jis pasirodė?¹⁹

19 Cituota iš: *Problemos*. 1969 Nr. 1 (3), p. 77–84. Į lietuvių kalbą išvertė R. Mironas.

Regime, kad šiame himne pirmapradis hinduistų sakralios jėgos šaltinis bei visa ko kūrėjas *Brachma* (Костюченко 1983: 39), kaip ir pats pasaulio kūrimo aktas, neišsakomas jokiais žodžiais; klausiant apie jį, lieka tik neatsakyti klausimai. *Brachma*, būdamas gamtai imanentinis ontologiniu aspektu, epistemologiniu aspektu yra transcendentalus, nepažinus. Tą patį galima pasakyti ir apie kinų *dao*, laikomą visa gimdančiu, neišsenkančiu gyvybės šaltiniu, „lyg ir visa ko protėviu“: „Jis gimęs anksčiau už Dangų ir žemę, <...> vis judantis ratu ir nesustojantis. <...> Aš nežinau jo vardo, tad tenka jį vadinti Dao, – rašė daoizmo pradininkas Laozi. – Jis aukštesnis už aukščiausių Danguos paskliautės kraštą, bet nėra aukštas. Jis žemesnis už žemiausių Danguos paskliautės kraštą, bet nėra žemas. Jis atsirado anksčiau už žemę, net nėra ilgaamžis. Jis senesnis už pačią giliausią senovę, bet nėra senas“ (Poškaite 2004: 46–51, 55). Regime, kad ir *Dao* yra apibūdinamas kaip nepažinus, transcendentalus epistemologine prasme. Jo raiška yra tiek prieštaringa, kad apie jį galima pasakyti tik tiek, kad jis nėra nei toks, nei anoks. Tad vien jau Dievo, kaip „antgamtinio kūrėjo“, sąvokos neapibrėžtumas ir religijose įvardijamas jo principinis nepažinumas verčia rimtai suabejoti R. Dawkinso teiginiu, kad Dievo buvimas ar nebuvimas esąs vienareikšmiškai mokslinis klausimas.

Dar daugiau nesupratimo ir nesupratimų kelia *Dievo*, kaip *asmens*, samprata. Ją ganėtinai išsamiai savo *Religijos filosofijoje* aptarė A. Maceina (jo mintys čia ir toliau perteikiamos iš: Maceina 1990 a: 47–48, 81–82, 134–177). Jeigu apie Dievą išvis nieko neįmanoma pasakyti, išskyrus tai, kad Jis yra, tai iš ko ir kaip mes, žmonės, galime spręsti, kad Jis yra *asmuo* su visomis asmeniui (žmogui) būdingomis savybėmis? Šito A. Maceina neklausė. Jis tik atkreipė dėmesį, kad senovės graikų *mitologijoje* visi dievai yra *asmenys*, pasižymintys aiškiomis ir grynai individualiomis *asmeninėmis* (žmogiškomis) savybėmis, žmogiškais charakteriais. Lygiai kaip ir apie lietuvių mitologijoje. Net aukščiausių dievų ketvertui – Andajui, arba Nunadiėviui, Diviriksui, arba Perkūnui, Teleliui, arba Velniui, Žvorūnai, arba Medeina, greta priskiriamų dangiškųjų („kosminių“) arba chtoniškųjų („požeminių“) galių, buvo įvardijamos ir grynai žmogiškos (antropomorfinės) savybės, jų veiklos ir galių sferos, todėl jie senovės lietuvių sąmonėje reiškėsi kaip turintys vienokį ar kitokį panašumą į žmones *asmenys* (Beresnevičius 2004: 81–87). A. Maceina buvo įsitikinęs, kad *beasmenio dievo* (kaip „nejudančio judintojo“, „kosminio dėsni“, pagaliau, platoniškojo „gėrio“) samprata Vakarų pasaulyje susiformavo tik senovės graikų *filosofijoje*, bandžiusioje atsikratyti mitologijos, ir kažkodėl nepaminėjo, kad senovės graikų *mitologijoje*, greta individualiomis asmeninėmis savybėmis pasižyminčių dievų, minimos ir *beasmenės* dievybės *moiros* bei *tiche* (lemties ir likimo deivės), kurioms paklūsta net patys dievai (Weber 2000: 46). Anot filosofo, nors ir turinčių vardus, bet faktiškai *beasmenių* dievų ir dievybių sampratos vyravo tik indų bei kinų mitologijoje ir religijoje, iš dalies – ir judaizme. Nors *Senajame Testamente* aprašomo Jahvės santykis su savo išrinktąja tauta yra grynai asmeninio pobūdžio, bet savo santykiuose su žmonėmis Jahvė reiškėsi gamtiniu (neasmeninės jėgos) pavidalu – debesimis, žaibais, ugnimi ir t. t. Ir tik krikščionybėje, kaip teigia A. Maceina, Dievas pasireiškė jau visiškai asmeniniu – Jėzaus iš Nazareto – pavidalu.

Prieš aptariant *Dievo, kaip asmens*, sampratą, būtina pastebėti, kad žodis „dievas“ rašomas ir iš didžiosios, ir iš mažosios raidės: *Dievas* ir *dievas*. Kai kalbama arba rašoma apie *turinčius vardus* konkrečius dievus (dievas Nunadievis, dievas Toras, dievas Indra, dievas Hermis ir pan.) arba manoma, kad *dievo* sąvoka esanti iliuzinė, neturinti jokios būtiškos prasmės, žodis *dievas* rašomas iš mažosios raidės. Kai kalbama arba rašoma apie kad ir *neįvardijamą*, tačiau vienintelę aukščiausiąją, visa sukūrusią ar / ir kuriančią antgamtinę ir su žmogumi *asmeniniame santykyje* esančią esybę, žodis *Dievas* rašomas iš didžiosios raidės. Mano nuomone, tokį rašymą galima aiškinti ir remiantis Filono Aleksandriečio pateiktais (a) ir (b) Dievo atributais: jeigu *Dievas* yra vienas ir niekaip neapibrėžiamas, taigi ir neįvardijamas, bet tuo pačiu metu yra *asmuo*, tai žodis „dievas“ yra ir neįvardijamos esybės *bendrinis asmenvardis*, o asmenvardžiai rašomi iš didžiosios raidės. Be abejo, toks aiškinimas tinka tik krikščionybei ir iš dalies judaizmui (nes judaizme, kaip minėta, ilgokai buvo vartojami asmenvardžiai Elohimas, Jahvė). Jis tinka ir islamui – nors arabų kalboje žodis „alachas“ nėra asmenvardis, bet jis reiškia ne ką kita, kaip *Dievą* Filono Aleksandriečio siūlyta šio žodžio reikšmė, o todėl rašomas kaip asmenvardis: *Alachas*. Kur kas kebliau paaiškinti, kodėl žodžiai *Brachma* (*brachma*), *Buda* (*buda*) ar *Dao* (*dao*) yra rašomi ir iš didžiosios, ir iš mažosios raidės. Galima tik spėti, kad tais atvejais, kai norima išsakyti jų gryną pirmapradiškumą ir neišreiškiamumą, jie rašomi iš didžiosios raidės. O tais konkrečiais atvejais, kai kalbama ar rašoma apie *Brachmos* ar *Budos* konkrečius įsikūnijimus (t. y. konkrečius vardus turinčius *avatarus*, *bodisatvas*²⁰), rašoma iš mažosios raidės. O *Dao* – kaip viską gimdantis ir neišsenkantis gyvybės šaltinis – santykyje su žmogumi reiškiasi ir kaip *žmogaus dvasinis kelias*, todėl šis žodis (*dao*) rašomas iš mažosios raidės. Bet kai rašoma apie jį, kaip pirmąją neišreiškiamą „lyg ir visa ko protėvį“, *Dao* rašomas jau iš didžiosios raidės. Beje, kartais *Dao*, *Brachmos* ar *Budos* sąvokos yra tapatinimos su judėjiškąja ir krikščioniškąja *Dievo* sąvoka, bet tai nėra teisinga jau vien todėl, kad pirmosios trys sąvokos suprantamos panenteistiškai, o *Dievo* sąvoka – tik teistiškai. Be to, *Dievo* sąvoka Rytuose net nevartojama, ji randama tik su Vakarų kultūra susipažinusių modernių filosofų darbuose.

R. Dawkinsas savo *Dievo iliuzijoje* žodį „Dievas“ vartoja krikščioniška prasme, būtent analizuoja ir kvestionuoja tik krikščionių teikiamus Dievo atributus – visagalybės, visažinystės, absoliučios meilės ir t. t. Dauguma Vakarų pasaulio žmonių, tarp jų ir ateistai, agnostikai, indiferentai (vadinasi, abejingi religiniam tikėjimui žmonės), šį žodį irgi supranta tik krikščioniškąja prasme ir krikščioniškame kontekste. Todėl toliau Rytų *religijose* ir Rytų bei Vakarų *mistikoje* esamas specifinės Dievo ir dievybų sampratas aptarsiu tik tiek, kiek jos susijusios su *religiniu jausmu* ir *mokslininkų pažiūromis*.

Kaip jau minėta, manant, kad *Dievas* yra jokiais žodžiais neišsakoma, visa sukūrusi

20 *Avataras* (hinduizme), *bodisatva* (budizme) – į mirtingą būtybę (žmogų) įsikūnijusi Aukščiausioji Esysbė (Dievas). Hinduizme *avatarais* esant laikomi konkretūs dievai, budizme *bodisatvomis* – net ir paprasti žmonės, kurie savo dieviškumą paaukojo vardan kitų žmonių ir visuomenės dvasinės gerovės.

ir visa kurianti Aukščiausioji Esybė, *Dievo*, kaip *asmens*, samprata yra sunkiai suvokiama. Tiesa, *Dievas* (krikščionybėje – *Dievas Tėvas*), kaip *asmuo*, kartais įsivaizduojamas itin primityviai, vos ne kaip debesys ar virš jų („danguje“) įsikūręs, pasaulį stebintis ir valdantis visagalis senelis. Bet šitokia ar panaši *Dievo* samprata būdinga tik vaikams ir infantiliams (nesubrendusiems, naiviams, „vaikiškiems“) žmonėms. Beje, R. Dawkinsas įsitikinęs, kad infantilumu „serga“ absoliučiai visi tikintieji, net ir garsūs religingi mokslininkai (Dawkins 2010: 15). Tiesa, mokslininkų tuo atvirai apkaltinti jis neišdrįso, bet visa jo knyga persmelkta minties, kad religinis tikėjimas, kaip ir astrologija bei kita mistika, esąs analogiškas vaikiškiems tikėjimams į „Dantukų fėjas“ ir „Skrajojančius Makaroninius Monstrus“ (ibid.). Mąstantiems žmonėms infantili *Dievo* samprata nebūdinga. Nebūdingas ir aklas tikėjimas magija, mantika, burtais, parapsichologija ar astrologija. Mąstantys žmonės šiuos paramoksams ir pseudomoksams priskiriamus dalykus bando paaiškinti protu arba juos atmeta. Lygiai taip pat jie elgiasi, svarstydami ir *Dievo* klausimą. Jie puikiai supranta, kad mintis apie *Dievą*, kaip *asmenį*, negali būti siejama su mintimi apie *Dievą*, kaip žmogišką arba bet kokią kitą *fizinį pavidalą* turintį *asmenį*. Tiesa, budistai tiki, kad fizinį (žmogišką) pavidalą gali įgauti bodisatvos, o krikščionys tvirtai tiki, kad *Dievas* įsikūnijo žmogišku Jėzaus Kristaus pavidalu²¹, bet ir šiais atvejais mąstantys žmonės supranta, kad Jėzaus iš Nazareto ar bodisatvų dieviškumą lemia ne jų fizinės (žmogiškos) savybės, net ne gebėjimas daryti tai, kas vadinama stebuklais, o jų dvasinė prigimtis, kurios esmę žmogui suprasti vargu ar įmanoma. Be abejo, *Dievo* sąvoką galima apibrėžti taip, kaip ją apibrėžė Filonas Aleksandrietis, galima ją sieti ir su Viskuo, Vieniu bei žmogaus jausmui atsiveriančiu Niekium, kuris, net ir būdamas Niekis, yra neapbrėpiama Visybė, o todėl nenusakoma ir neapibrėžiama. Bet tai, pasak A. Maceinos, yra *metafizinio, filosofinio*, o ne *religijos, ne gyvo Dievo* apibrėžimai. „Tokiam Dievui, – čia A. Maceina cituoja M. Heideggerio žodžius, – žmogus negali nei melstis, nei aukoti <...>, nei pulti ant kelių...“ (Maceina 1990 a: 47–48, 81–82). Jau minėjau, kad „tokiam Dievui“ hinduistai net šventovių nestato. „Tokio *Dievo*“ samprata būdinga tik deistams (žr. toliau) ir iš dalies panenteistams.

Dievo, kaip asmens, samprata gali būti suvokta tik supratęs Laktancijaus teiktą ir šv. Augustino įtvirtintą *religijos*, kaip žmogaus ryšio su *Dievu*, sampratą. Nepaisant įvairių religijos apibrėžimų, beveik visuose juose nesunku aptikti ne tik tikėjimą į antgamtinių galių egzistavimą, bet ir nuoširdų tikėjimą, net įsitikinimą, kad žmogus pajėgus su tomis *Dievu* ar *dievais* vadinamomis galiomis užmegzti ryšį. Tas ryšis nebūtinai turi būti panašus į dviejų žmonių pokalbį ar vieno (galingesnio) žmogaus nurodymus kitam žmogui ir silpnesniojo prašymus, maldavimus. Jis gali reikštis ir dažnai reiškiasi tuo, ką Friedrichas Schleiermacheris pavadino *religiniu jausmu*, Williamas Jamesas įvardijo *religinėmis*

21 J. Ratzingeris savo knygoje *Eschatologija* rašė: „<...> bodisatva atsisako įžengti į nirvaną, kol bent vienas žmogus yra pragare. <...> Krikščionis už šios išpūdingos azijietiškos maldingumo idėjos regi tikrąjį bodisatvą Kristų, kuriame Azijos lūkestis išsipildė“ (Ratzinger 1996: 179).

patirtimis, Rudolfas Otto – Šventybės (*Numinosum*) patyriais (žr. toliau), o lietuvių filosofas ir estetologas Juozas Mureika apibūdino (tiesa, neminėdamas žmogaus ryšio su Dievu) specifiniu *pajautos* terminu (Mureika 2016: 61–70). *Asmeniškumas* reiškiasi kaip suvokimas, kad *būtent* Aš, o ne kas kitas *patyriau* ar *pajaučiau* (ar bent trokštu *patirti*, *pajauti*) tai, kas *man* nepaprastai svarbu, reikšminga, suteikia gyvenimo prasmę, o *per mane* galėtų būti svarbu bei reikšminga ir kitiems žmonėms. Pasak garsaus vokiečių filosofo bei įtakingo katalikų teologo Karlo Rahnerio, *Dievo asmeniškumas* pasireiškia Jo atsivėrimu žmogiškam suvokimui ir pasirodo visa ko, kas žmogų supa, problemišku. Dievas leidžia žmogui savo buvimą suvokti, bet išlieka paslėptyje, nepermatomas, *mysterium* (Jacopozzi 1997: 75–76) Tas *mysterium*, arba *paslėptis*, kartais žmogui reiškiasi ir tuo, kas vadinama *mistiniu* jausmu ar *mistiniais* patyriais, kurie gali duoti ženklą, bet jokių būdu nepranešti ką nors tikro ir konkretaus, o todėl *asmeniniam santykiui* su tuo, kas vadinama Dievu, išsakyti dažnai vartojami žodžiai *Neišreiškiamybė*, *Šventenybė*, *Anapusybė*, *Palaima*, *Siaubas*, pagaliau, *Niekis*, kuris yra *Viskas*.

Deja, ne visi žmonės tokius patyrius supranta esant *religiniais* ar *mistiniais*, gan dažnai juos laiko esant infantiliomis fantazijomis ar net sutrikusios psichikos padariniais. Beje, toks pažiūris vyrauja ir tarp daugumos psichiatrų ir psichologų, kaip ir tarp scientistinių pažiūrų gamtos bei socialinių mokslų specialistų. Tokia nuomonė vyrauja ir minėtoje R. Dawkinso knygoje (Dawkins 2010: 26, 36–37, 108, 118–151, 156–173, 206). Pasak jo, religinės ir mistinės patirtys nuo kitų skiriasi tik tuo, kad apie jas pasakoja daugiau žmonių. Čia jis cituoja Semo Harrisso knygoje *Tikėjimo pabaiga* išsakytą mintį, kad, jeigu jų (žmonių) tikėjimai yra labiau paplitę, juos vadiname „religingais“, o jeigu ne – paprastai pavadiname „bepročiais“, „psichopatais“ arba „kliecinčiais“. Visą jo knygą persmelkia mintis, kad, nors mokslininkai ir kiti racionaliai mąstantys žmonės jaučia gamtai ir Visatai kažką panašaus į „pusiau mistinį jausmą“, tai esą neturį nieko bendro su tikėjimu antgamtiniais dalykais, o iracionalus religinis jausmas esąs tik šalutinis evoliucijos produktas.

Šiuos R. Dawkinso teiginius, kaip ir minėtas religines bei mistines patirtis bei Šventybės sampratą, aptarsiu toliau, o dabar atkreipsiu dėmesį į tai, kad mokslininko *iracionaliu* vadinamo *religinio jausmo* prigimtį galima bandyti suprasti jau vien iš mano paminėtų *religijos* ir *Dievo* sampratų. Iš jų regima, kad *religinis jausmas* turi bent tris ganėtinai skirtingas ištakas: a) religinį ugdymą vienokiame ar kitokiame kultūros kontekste, b) intelektualų susitikimą su neapbrėpiama Visybe ir mąslia Nežinomybe, c) mistiniais vadinamus jausminius patyrius.

AR IŠ TIESŲ MOKSLĄ IR RELIGIJĄ SUPRIEŠINO BAŽNYČIOS TĖVAI

Pirmoji *religinio jausmo* ištaka – religinis ugdymas. Tuo, kad jis egzistuoja, abejoti netenka. Religiniose bendruomenėse vaikai iš mažens yra pratinami prie religinių apeigų, iš jų reikalaujama besąlygiškai laikytis religinių tradicijų ir tikėti religinėmis dogmomis. Praktikuojant vienokią ar kitokią religiją ir tas praktikas panaudojant tradicijoms palaikyti bei įtvirtinti, susiformuoja įsisąmoninti *religiniai tikėjimai*. Dažnai jie imami laikyti vieninele teisinga religinio tikėjimo forma, kurios privalu laikytis, nepaisant individualių autentiškų religinių patirčių ir asmeninių požiūrių, todėl religijotyrininkiai įsisąmonintus *religinius tikėjimus* linkę vadinti *neautentiška religija*. Ji priešinama *autentiškoms religinėms patirtims*, kurias katalikų dvasininkas ir psichologas Kęstutis Trimakas vadina *autentiška religija* (Trimakas 1996: 15). Prestižinio Stenfordo universiteto *Filosofijos enciklopedijoje* (De Cruz 2017: 6 / 27) *autentiška* religijos forma vadinama vidine, esmine (*intrinsic*), *neautentiška* – išoriška, neesmine (*extrinsic*). Autentišką religijos formą lietuvių filosofas Andrius Bielskis vadina *autentišku tikėjimu* ir jį priešina politizuotai krikščioniškųjų konfesijų veiklai (Bielskis 2014: 115). Toks supriešinimas dažniausiai bandomas grįsti istoriniais faktais: žmonijos istorija kupina rimtų konfliktų, išprovokuotų dėl *įsisąmoninto religinio tikėjimo* patirčių ne tik tarp skirtingų religijų išpažinėjų, bet netgi tarp tą pačią religiją išpažįstančių religinių bendruomenių bei asmenų. Pastarieji konfliktai susiję ne tik su dažnu valstybės politikos ir religinių ideologijų persipynimu, bet ir su ganėtinai įvairiomis religinėmis patirtimis, skirtingomis tų pačių religinių teiginių sampratomis bei interpretacijomis.

Religiniai tikėjimai, nesuderinami su krikščionybėje jau įsivyravusia ir pripažinta esant vienintele teisinga religinio tikėjimo forma ir įgiję organizuotą formą, vadinami *kultais, sektomis*. Esminis *kultų ir sektų* požymis yra tas, kad jų išpažinėjai neigia nors vieną centrinę krikščioniškojo tikėjimo doktriną (Gomes 2000: 11). Nors *kulto* ir *sektos* sąvokos paprastai taikomos tik krikščionybei, bet jos taikytinos ir kitoms religijoms, pavyzdžiui, hinduizmui, islamui ir pan. *Kulto* ir *sektos* sąvokos dabartyje įgijo neigiamą socialinę atspalvį, todėl vietoje jų sociologai ėmė vartoti tokius terminus kaip „naujosios religijos“, „alternatyvios religijos“, „naujieji religiniai judėjimai“, „alternatyvūs tikėjimai“ ir t. t. Ir jau vien faktas, kad XX a. pabaigoje įvairių religinių kultų priskaičiuota per trisdešimt tūkstančių, o kai kurie sociologai mano jų esant net milijonus (op. cit.: 15, 18), kad tarp skirtingų krikščioniškų (o ir kitų) tikėjimų nuolat tyro įtampa ir nesutariamai, virstantys net į kruvinus konfliktus (*Krikščionybės istorija* 2000: 234–251, 281–286, 313–317, 334–364, 380–398, 440–445, 457–458, 503–509, 510) neretai tampa rimtu

argumentu, abejojant racionalaus požiūrio į tikrovę ir religinio tikėjimo suderinamumo galimybe. Šį, ypač sovietinių marksistų pamėgtą argumentą „šiuolaikiškai“ perteikia R. Dawkinsas: „Kol mes pripažįstame principą, kad religinį tikėjimą reikia gerbti tik dėl to, kad tai religinis tikėjimas, negalima atsisakyti gerbti Osamos bin Laden o ir teroristų savižudžių“ (Dawkins 2010: 330). Be abejo, *neautentiško* (o kartu ir *politizuoto, ideologizuoto*) religinio tikėjimo santykis net ir su dabartinėmis demokratinės politikos formomis (konservatyvizmu, socialdemokratija, liberalizmu, libertalizmu ir pan.) iki šiol yra komplikotas. A. Bielskio teigimu, tikėjimo ir pasaulietinės politikos diskursai siekiant ideologinių ir politinių tikslų iki šiol dažnai yra sąmoningai suplakami (Bielskis 2014: 18). Todėl, norint išsiaiškinti *religinio jausmo* prigimtį, *religinės netolerancijos* nedera painioti su dažnai ją lydinčia *politine netolerancija*. Toliau su religinių pažiūrų skirtumais susiję politiniai konfliktai bus aptarti tiek, kiek jie aktualūs *mokslo* ir *religijos* santykiams.

Siekiant parodyti, kad *mokslas* ir *religija* yra nesuderinami dalykai, pirmiausiai pasitelkiamos pirmųjų krikščionių bažnyčios teologų (vadinamųjų *Bažnyčios Tėvų*, arba *patristų*) mintys ir teiginiai. Iki šiol prisimenama šv. Tertuliano pažiūra, kad pažinimas protu esąs nenaudingas ir net žalingas žmogui, dažnai kartojami ir šv. Augustino žodžiai, kad mokytis gamtos mokslų yra tuščias laiko gaišimas (Tatarkiewicz 2001: 216, 220). Šiuos teiginius papildė šv. Ireniejaus nuomonė, kad „geriau ir naudingiau būti neišmanėliu <...> ir artintis prie Dievo per meilę, negu laikyti save išmanančiu <...> ir tapti piktžodžiautoju <...>“. Verčiau nieko nesiekti pažinti, išskyrus Jėzų Kristų <...>, negu griebtis subtilių ieškojimų ir per juos įpulti į Dievo neigimą“ (cit. iš: Verlinde 2008: 80).

Išvardyti ir kiti panašūs teiginiai daugeliui ateistų tapo pagrindu teigti, jog religija esanti mokslo priešas. Tiesa, ateizmo grindimas tuo neapsiribojo (žr. *Religijotyros žodynas* 1991: 35–37), bet konflikto ir net „karo“ tarp mokslo ir religijos samprata iki šiol vis dar grindžiama ir pirmųjų Bažnyčios tėvų išsakytomis mintimis. Įdomu, jog teiginį, kad mokslas ir religija esą nesuderinami dalykai, iki šiol kartoja ne tik dalis mokslininkų, bet ir dalis teologų, dvasininkų. O dar įdomiau, kad abi šios konfrontuojančios pusės tezę *religija yra mokslo priešas* (arba – *mokslas esąs religijos priešas*) dažnai gina tuo pačiu būdu – *apologetika*, t. y. šališku ir nekritišku savo pažiūrų skelbimu, jų garbinimu nepateikiant rimtesnių argumentų. Stebėtis tokia pirmųjų krikščionių teologų veikla vargu ar verta. Jie kovojo už savo tikėjimo įtvirtinimą, jie religijos ir filosofijos istorijoje taip ir vadinami – *apologetais*. Labiau stebina, kad *apologetika* užsiėmė nemažai ir *radikalaus pozityvizmo (scientizmo)* atstovų. Štai vieno iš jų – XIX–XX amžių sandūroje kūrusio anglų matematiko, antropologo, eugenikos pradininko Charleso Pearsono *retoriniai* teiginiai: mokslas esąs nesuderinamas su religija; tikroji religija esanti mokslas, o tikrieji dvasininkai – mokslininkai (Tatarkiewicz 2003: 96–97).

Krikščionių patristų apologetika nebuvo vien graži retorika, ji turėjo aiškų konkretų tikslą. Jo esmę nusako pats cituoto šv. Ireniejaus teksto pavadinimas: „Prieš erezijas“, t. y. prieš nukrypimus nuo tuo metu jau beveik visuotinai pripažintų krikščionių Bažnyčios nuostatų dogmatikos, kulto ir pan. klausimais. Krikščioniškos apologetikos laikotarpiu

ypač stiprios buvo gnosticizmo, manicheizmo, neoplatonizmo idėjos, jų įtakoje susiformavo neortodoksiniai *doketistų*, *ebionitų*, *montanistų*, *monochianitų*, *savelianitų*, *arionitų*, *nestorianitų*, *monofizitų*, *pelagijiečių* ir t. t. judėjimai (Кернс 1992: 54, 73–79, 103–109). Įdomu tai, kad net ir šv. Tertulianas kurį laiką buvo „eretikas“, t. y. montanistas, o šv. Augustinas Aurelijus iki atsivertimo skleidė manicheizmo idėjas (*Krikščionybės istorija*. 2000: 80, 208–209). Ne mažiau keblu apibrėžti garsaus patristo Origeno pažiūras. Netgi manoma, kad maždaug tuo pat metu gyveno du Origenai – vienas iš jų krikščionis, o antrasis – neoplatonikas (Uždavinys 2003).

Jau minėta, kad ir dabar egzistuoja labai daug *kultais* arba *sektomis* vadinamų alternatyvių tikėjimų, kurių išpažinėjai neigia bent vieną centrinę krikščioniškojo tikėjimo doktriną. Svarbiausiomis yra laikomos šios: a) Dievo Trejybės, b) Kristaus dieviškumo, c) kūniško prisikėlimo iš mirusiųjų, d) žmogaus išgelbėjimo per Dievo malonę (Gomes 2000: 10). Detalesnė dabartinių alternatyvių krikščioniškų tikėjimų analizė rodo, kad nepaisant „šiūolaikiškumo“ jų ištakos siekia jau krikščionybės formavimosi metu kilusius nesutarimus, atsiradusius religinius judėjimus. Trumpai ankstyvųjų „alternatyviais“, „eretiškais“ tapusių krikščioniškų tikėjimų esmę galima perteikti taip (*Krikščionybės istorija* 2000: 89, 91, 98–101, 106–107, 109, 112–117, 135, 174–175, 181–183, 212–213; Кернс 1992: 78–79, 102–110):

Ebionitai buvo įsitikinę, kad egzistuoja tik vienas Dievas – Visatos Kūrėjas, o Jėzus esąs žmogus, kuris įgavo dieviškų jėgų tik tada, kai ant jo per krikštą nusileido Šventoji Dvasia.

Monochianitai tvirtino, kad yra tik vienas Dievas, o ne trys jo pavidalai (hipostazės). Kristus esąs ne Dievas, o tik labai geras žmogus, kuris pasiekė dievišką būtį ir gavo stebuklinių jėgų. Tai įvyko tada, kai *Logos* įsiskverbė į žemišką jo esmę.

Savelianitai aiškino, kad *Dievas nėra Trejybė*. Yra ne trys asmenys kaip vienas Dievas, o tik vieno Dievo trys pasireiškimų žmogui būdai.

Doketistai buvo įsitikinę, kad Kristus esąs grynai dvasinė esybė, niekaip nesusijusi su kūnu. Nukryžiuotas buvo ne Kristus, o tik jo fantomas, savotiškas vaiduoklis. *Kita versija*: Kristus įėjo į žmogaus (Jėzaus) kūną tik trumpam laikui – nuo Jėzaus krikštijimo iki jo kančių ant kryžiaus. Ant kryžiaus numirė jau ne Kristus, o žmogus vardu *Jėzus*.

Monofizitai tvirtino, kad Jėzus Kristus yra tik Dievas ir jokių būdu ne žmogus.

Nestorianitai aiškino, kad Jėzaus Kristaus gimdytoja Marija buvo tik Jėzaus kūno gimdytoja. Todėl Jėzus nėra *tikras* Kristus, jis esąs tik dieviškos esmės nešėjas – ir žmogus, ir Kristus.

Arianizmo išpažinėjai tvirtai tikėjo, kad *Kristus* buvo Dievo *sukurtas*, o ne amžinas, ne toks pats, kaip ir Dievas. Todėl *Kristus* iš esmės skiriasi nuo *Dievo Tėvo* ir yra garbinamas tik dėl savo paklusnumo Dievui Tėvui. Kristų reikia laikyti *ne Dievu*, o tik *dievišku*.

Montanistai aiškino, kad ne Jėzus, o *Šventoji Dvasia* atvėrė žmonijai akis. Bažnyčia turi būti valdoma ne žmonių, o *Šventosios Dvasios*. Dangiškoji Jėzaus žadėta karalystė ateis ne bet kur, o ten, kur šį tikėjimą skeidžia jos pradininkas Montanas.

Pelagijiečiai buvo įsitikinę, kad tik nuo žmogaus (jo valios) priklauso jo išganymas („patekimas į Dangų“). Viską lemia žmogaus gera ar bloga valia.

Regime, kad daugiausiai nesutarimų kilo (o ir dabar esama) dėl *Dievo*, kaip *asmens*, dėl *Dievo Trejybės* sampratos. Išties, kaip suprasti, kad vienas Dievas yra trijuose asmenyse (ar pavidaluose) ir jokių būdu nėra trys dievai? Jeigu Dievas yra vienas, tai kodėl meldžiamasi ir Dievui Tėvui, ir Dievui Sūnui, ir Šventajai Dvasiai? Jeigu Dievas Sūnus (Jėzus Kristus), kaip teigiama *Nikėjos tikėjimo išpažinime* (*Krikščionybės istorija* 2000: 179) „prieš visus amžius gimęs iš Tėvo“, tai kuris iš jų yra „ankstesnis“ – Tėvas ar Sūnus? Žmogiška patirtis ir žmogiška logika mums sako, kad tėvas visada yra ankstesnis už savo sūnų, tad Dievas Sūnus turi gimi iš Dievo Tėvo ne „prieš visus amžius“, o vėliau, nes Jis yra Jo sūnus. O jeigu žodžiai „prieš visus amžius“ reiškia tik tai, kad Dievas Tėvas ir Jo pagimdytas Dievas Sūnus egzistavo dar prieš „žemiško“ pasaulio sukūrimą, tada reiktų manyti, kad belaikėje plotmėje²² egzistavo du dievai – pirmapradis ir jo pagimdytas. Dar kebliau su Šventąja Dvasia. Jeigu Šventoji Dvasia, pasak to paties *Nikėjos tikėjimo išpažinimo* teksto, kyla iš Tėvo ir Sūnaus, tai kyla klausimas, ar Šventoji Dvasia turi savarankišką būtį (yra Dievas), ar yra tik Dievo raiška (jo *emanacijos*, kaip manė kai kurie neoplatonikai). Yra dar vienas klausimas: ar galėjo Jėzus, kaip Dievo Sūnus, patirti Šventosios Dvasios veikimą (tegu ir balandžio pavidalu) per krikštą²³, jeigu Šventoji Dvasia kyla ne tik iš Dievo Tėvo, bet ir iš Dievo Sūnaus, t. y. iš Jo paties? Gal Šventoji Dvasia vis dėlto kyla tik iš „ankstesnio“ už savo sūnų Dievo Tėvo, ir tik po Jėzaus krikšto ji ir iš jo ėmė rastis? Juk ne sykį Jėzus savo mokinius įspėjo, kad Šventoji Dvasia yra kur kas svarbesnė, reikšmingesnė už jį patį:

„Sakau jums: kiekviena nuodėmė ir piktžodžiavimas bus žmonėms atleisti, bet piktžodžiavimas Dvasiai nebus atleistas. / Jei kas tartų žodį prieš Žmogaus Sūnų, tam bus atleista, o kas kalbėtų prieš Šventąją Dvasią, tam nebus atleista nei šiame, nei būsimajame gyvenime“ (Mato 12: 31–32). // „Iš tiesų sakau jums: bus dovanoti žmonių vaikams visi nusikaltimai ir piktžodžiavimai, kad ir kaip jie piktžodžiautų, / bet jei kas piktžodžiautų Šventajai Dvasiai, tam amžiais nebus dovanota, ir jis bus kaltas amžina nuodėme“ (Morkaus 3: 28–29).

Pagaliau kas iš tiesų yra Jėzus – Dievo Sūnus ar Žmogaus sūnus, kaip ne kartą jis pats prisistatė mokiniams? Tokių ir panašių klausimų kilo jau pirmiesiems krikščionių Bažnyčios tėvams, ir iš religinių pakraipų apibūdinimo, susiformavusių dar krikščionybės aušroje, regime, kad *Dievo Trejybės* bei Jėzaus *dieviškumo* / *žmogiškumo* traktavimas

22 Pasak šv. Augustino, materialusis, „žemiškasis“ pasaulis buvo sukurtas *kartu su laiku*, iki jo sukūrimo *laikas* neegzistavęs.

23 Evangelijoje pagal Matą (3,16) randame: „Pakrikštytas Jėzus tuoj išbrido iš vandens. Staiga jam atsivėrė dangus, ir jis pamatė Dievo Dvasią, sklendžiančią žemyn it balandį ir nusileidžiančią ant jo“ (*Biblija* 2009, *Naujasis Testamentas*: 5).

labai skyrėsi. Požiūrių skirtumai išliko iki šiol. Dar ir dabar šie klausimai (Dievo esmės, Jo Trejybės, Jėzaus Kristaus dieviškumo ir / ar žmogiškumo, žmogaus ir Dievo valios santykio, mirusiųjų kūno prisikėlimo gyventi, sielos mirtingumo ar nemirtingumo, blogio kilmės ir Dievo pateisinimo (teodicėjos), Evangelijų istoriškumo ar / ir mitologiškumo, tikėjimo ar proto argumentų viršenybės ir pan.) jaudina tikinčiųjų protus, kelia tikėjimo sumaištį. Tą sumaištį, kai susiduriama su religinio tikėjimo tiesomis, protu nepaaiškinamomis ar itin sunkiai paaiškinamomis, savo prisiminimuose puikiai atskleidė garsusis analitinės psichologijos pradininkas Carlas Gustavas Jungas. Jo tėvas (kaip ir aštuoni tėvo broliai) buvo dvasininkas, pastorius, ir jau jaunystėje būsimasis pasaulinio garso psichologas ėmė stebėtis tėvo nenoru kritiškai mąstyti, bent suabejoti kai kuriais Šv. Rašto teiginiais. C. G. Jungui atrodė, kad jo tėvas „nepažino Dievo valios, bet priešinosi jai, remdamasis geriausiomis paskatomis ir nuoširdžiausiu tikėjimu“ (Jung 2010: 62–94). Kai teologijos studijų metais atėjo laikas išsiaiškinti Trejybės problemą, sudominusią jaunąjį Carlą, tėvas pasakė: „Štai priėjome skyrių apie Trejybę, bet praleiskime jį, nes aš, tiesą sakant, jo nesuprantu“ (ibid.). Prisiminimuose C. G. Jungas toliau rašė: „Mano tėvas tikėjo Dievu taip, kaip nurodė Šv. Raštas ir kaip mokė jo tėvai. Tačiau jis nepažinojo gyvojo, tiesiogiai kalbančio Dievo.“ Diskusijos su tėvu religiniais klausimais buvo bevaisės: „Jos tik suerzindavo ir nuliūdindavo tėvą. „Nesąmonė, – mėgdavo sakyti jis, – tu visada nori mąstyti. Reikia ne mąstyti, o tikėti““ (ibid.). Panašią tikėjimo sumaištį vaikystėje ir ankstyvojoje jaunystėje patyrė ir mūsų tautietis filosofas Vydūnas (Bagdonavičius, Martišiūtė-Linartienė 2017: 38–42). Ir jo prisiminimuose aiškiai regime tai, kas vėliau buvo pavadinta dviem religingumo rūšimis – *autentišku* ir *neautentišku* religiniu tikėjimu. Vydūno tėvai buvo religingi *neautentiškai*, o būsimasis filosofas, dramaturgas ir visuomenės veikėjas Vydūnas jau ankstyvoje vaikystėje ir jaunystėje pažino tai, ką C. G. Jungas pavadino „gyvučiu, tiesiogiai kalbančiu Dievu“ C. G. Jungo tėvas, kaip ir Vydūno tėvai ar dauguma tikinčiųjų, gyveno įsisažmonintu *neautentišku* religiniu tikėjimu. O jo sūnus jau vaikystėje buvo patyręs *autentišką* religinių patirčių, kurias jis pavadino „gyvučiu, tiesiai kalbančiu Dievu“. Scientizmu persmelktoje savo laikmečio aplinkoje C. G. Jungas apie „gyvąjį, tiesiai kalbantį Dievą“ labai ilgai nedrįšęs prabilti ir prisitaręs, kaip jis pats prisipažino, tik 1938 metais išleistame veikale *Psichologija ir religija*, t. y. praėjus net dvidešimt šešeriems metams po savo pirmosios knygos pasirodymo (Jung 2010: 289). Tiesa, joje „gyvojo Dievo“ termino Jungas nevartojo, o tai, kas dabar vadinama *autentiškomis religinėmis patirtimis*, pavadino *religiniais išgyvenimais* ir rašė, kad „nesvarbu, ką visas pasaulis mano apie religinį išgyvenimą, tačiau tas, kuris jį patyrė, gavo didžiulį lobį, dovanojusį jam gyvybės, prasmės ir grožio šaltinį“ (Jung 1998: 93–94).

Grįžkime prie jau iškeltos klausimo: ar iš tiesų, kaip tvirtina ne vienas ateistas, religija ir mokslas susipriešino jau pirmaisiais krikščionybės formavimosi metais? Šį ateistų teiginį tarsi patvirtina minėtos kai kurių Bažnyčios Tėvų mintys, kaip ir istorinis faktas, kad radikalus religinio tikėjimo ir racionalaus pažinimo supriešinimas katalikybėje vyravo

bent iki Tomo Akviniečio (225–274) teologinių darbų pripažinimo. Pasiremdamas jau ne Platonu, o Aristotelium, kuris visur vengė kraštutinumų, Tomas Akvinietis tarė, kad ir gamta, ir *Biblija* yra parašyta vieno ir to paties autoriaus – Dievo, o kadangi autorius pats sau prieštarauti negali, tad akivaizdu, kad gamtos pažinimas (mokslas) ir Dievo apreiškinimas (*Biblija*, religinis tikėjimas) vienas kitam neprieštarauja. Tiesa, čia pat jis padarė išlygą: tikėjimo tiesos visada aukštesnės už proto tiesas. Šie du kertiniai teiginiai, atskleidžiantys Tomo Akviniečio epistemologines pažiūras, tapo ir *neotomizmo*, kuris 1879 metais popiežiaus Leono XIII buvo oficialiai pripažintas vienintele teisinga dabartinės katalikybės filosofija (Kuzmickas 2003: 44–45), epistemologiniu pagrindu. Jau prasidėjus pirmajai mokslo ir technikos revoliucijai, tikėjimo ir proto, religijos ir mokslo dermės idėja, skelbta Tomo Akviniečio darbuose, Katalikų bažnyčiai pasirodė esanti itin patraukli. Šios idėjos Katalikų bažnyčia neatsisako iki šiol, ji nesvetima ir daugumai protestantų bendruomenių, todėl net keista, kad R. Dawkinsas apie tuos pokyčius neužsimena, kaip ir neužsimena, kad Katalikų bažnyčia dar 1936 metais įsteigė Popiežiškąją mokslų akademiją, kurios nariais yra buvę bei yra daugiau kaip septyniasdešimt Nobelio premijos laureatų, ir net XXI amžiaus jis pradžioje tvirtina, kad Bažnyčia, religinis tikėjimas esą mokslo priešai.

Paklauskime, ar iš tiesų jau pirmieji Bažnyčios Tėvai neigė mokslą? Siekiant atsakyti į šį klausimą tenka darsyk pakartoti šv. Ireniejaus žodžius: „Verčiau nieko nesiekti pažinti, išskyrus Jėzų Kristų <...>, negu *griebtis subtilių ieškojimų* ir per juos įpulti į Dievo neigimą“ (cit. iš: Verlinde 2008: 80). Žodžius *griebtis subtilių ieškojimų* išskyrčiau neatsitiktinai. Kas tie „subtilūs ieškojimai“? Ar jie ir yra *mokslas*, su kuriuo, atseit, kovojo šv. Tertulianas, šv. Ireniejus, šv. Augustinas Aurelijus ir kiti Bažnyčios Tėvai? Atsakymas akivaizdus – ne. Nes *mokslo* šiuolaikine to žodžio prasme tada dar nebuvo. „Subtilūs ieškojimai“, apie kuriuos rašė šv. Ireniejus, o ir daugelis kitų krikščionių teologų – tai ne kas kita, kaip bandymai žmogišku protu suvokti ir apibrėžti, kas yra Dievas, kas yra Trejybė ir t. t. Tie „subtilūs ieškojimai“ – tai iš esmės *gnostinė* ir *neoplatoniška* filosofija: *gnostinis* Dievo tapatinimas su Demiurgu sprendžiant teodicėjos problemą, *neoplatoniška* panenteistinė dinaminė Dievo, kaip Vienio, o ne Asmens samprata ir t. t. Abiejose šiose religinėse filosofinėse srovėse buvo regima aiškių ezoterinių, okultinių (maginių) elementų. Tuo tarpu, sekdami judaizmo tradicija, dauguma jau pirmųjų krikščionių teologų viską, kas susiję su magija, stengėsi iš religinio tikėjimo pašalinti. „Tikėjimo numitinimu pasirūpinta iš anksto, – rašė kardinolas J. Ratzingeris. – Viskas, kas yra kosmologiška, antropologiška, spekuliatyvu, chronologiška, atmetama“ (Ratzinger 1996: 112–113). Viena iš priežasčių, kodėl taip yra, – tai magija užsiimančių žmonių siekis, vaizdžiai sakant, priversti Dievą paklusti jų valiai (žr.: *Iracionalumas...* 2011: 131–132). Šis siekis krikščionių Bažnyčiai nepriimtinas iki šiol. Net nuogaustaujama, kad spiritualizmas – taip veikale *Niekšybės paslaptis* A. Maceina vadina ezoteriką – gali krikščionybei pakenkti labiau nei ateizmas: „Iš spiritualizmo krikščionybė patirs žymiai didesnių smūgių, negu ji patyrė iš materializmo“ (Maceina 1990 b: 303). Šis nuogaustavimas labai akivaizdžiai regimas ir dabartinio

prancūzų teologo (bei mokslininko!) J. M. Verlinde's (2007, 2008) veikaluose, kurių pabraštėje yra žodžiai: „Ezoterikos iššūkis krikščionybei“.

Mokslo ir religijos santykių kontekste nepaprastai įdomi J. M. Verlinde's biografija. Apsigynęs disertaciją branduolinės chemijos srityje, jis susidomėjo transcendentine meditacija, išvyko į Indiją, praktikavo jogą, grįžęs užsiėmė ezoterika ir okultizmu, galop ėmė studijuoti katalikų teologiją ir tapo kunigu (Peškaitis 2007). Savo veikaluose J. M. Verlinde smulkiai aptaria hermetines, gnostines, neoplatoniškas, kabalistines ir kitas, su jomis susijusias masoniškas, teosofines, antroposofines idėjas, jų visų raidą bei tarpusavio sąsajas ir įtikinamai parodo, kad didžiosios dalies dabartinių krikščioniškosios filosofijos problemų šaknys glūdi tolimoje praeityje, kad krikščionybės ištakose *religinis tikėjimas* buvo supriešintas *ne su mokslu* šiuolaikine šio termino prasme, o su minėtų filosofinių religinių idėjų terpėje užgimusiomis vadinamosiomis „erezijomis“²⁴. Deja, nemaža ateistų to nesupranta, ir tai provokuoja visiškai neteisingą pažiūrą į mokslo ir religijos santykius. Tarp kitko, R. Dawkinsas savo teiginį, kad religinis tikėjimas esąs visiškai iracionalus ir net „bukagalviškas“, grindė ir garsiaja šv. Tertulianui priskiriama fraze „Tikiu, nes tai absurdas“. Alisteris ir Joanna McGrathai (McGrath 2012: 19) šį R. Dawkinso grindimą atmetė, tardami, kad „Tertulianas iš tikrųjų nieko panašaus nesakė“. Sunku pasakyti, ar iš tiesų jis „nieko panašaus nesakė“, nes vienuose literatūros šaltiniuose tvirtinama, kad Tertulianas vis dėlto tai pareiškęs, o kituose tai neigiama; manyčiau, kad teologai šios frazės neturėtų bijotis, o R. Dawkinsas neteisis, laikydamas ją „bukagalviška“. Pamažytume. Kol žmogus geba tikrovę pažinti jusliniu patyrimu ir ką nors apie ją pasakyti, jokio tikėjimo jam nereikia – jis žino ar bent tariaisi žinąs. Kol žmogus geba tikrovę pažinti protu, jam irgi nereikia tikėjimo – jis (klysdamas ar neklysdamas) žino. Ir tik tada, kai žmogus susiduria nei su jusliniu patyrimu, nei protu nepaaiškinamais dalykais, kai protas jam sako, kad tai yra neįmanoma, kad tai yra tiesiog *absurdas*, jam belieka tik *tikėti* arba *netikėti*. O *netikėjimas* yra tas pats *tikėjimas*, tik išsakytas negatyvia forma. Kai ateistas sako, kad jis Dievo buvimu *netiki*, tai faktiškai jis sako, kad jis *tiki*, jog Dievo nėra. Tad šv. Tertulianas, ko gero, geriau suvokė tikėjimo ir netikėjimo esmę nei dabartiniai ateistai ar net patys tikintieji.

Be abejo, kai kas teiginiui, kad Bažnyčios Tėvai kovojo ne su mokslu, o su filosofinėmis ir religinėmis erezijomis, gali paprieštarauti, sakydamas, kad tais laikais, kai krikščionybė žengė savo pirmuosius žingsnius, *filosofija irgi buvo laikoma mokslu*, kad net kur kas anksčiau gyvenęs Aristotelis tvirtino, jog *filosofija esanti tobuliausias mokslas*, kuris labiausiai vertas pažinimo (Anzenbacher 1992: 39); netgi dabar kai kurie filosofai sako

24 Čia žodį „erezijos“ kabutėse parašiau neatstiktinai. Štai vieno iš XX a. „eretikų“ Alfredo F. Loisy'aus žodžiai: „Vakarykštės erezijos tampa rytdienos ortodoksijos dalimi“ (cit. iš: Kuzmickas 2003: 68). Analizuodamas krikščioniškos teologijos ir filosofijos modernėjimo tendencijas, B. Kuzmickas parodė, kad nė vieno modernaus teologo pažiūros, anksčiau net pasmerktos, po II Vatikano susirinkimo tapo pripažintos kaip visiška ir iš dalies atitinkančios šiuolaikinę krikščionybės sampratą (ibid.).

ir rašo „filosofijos mokslas“. Maža to, *filosofija*, kaip ir *teologija*, dabartinėje mokslų klasifikacijoje yra priskiriama *humanitariniams mokslams*. Tad atrodytų, jog teisinga tarti, kad hermetinė, gnostinė, neoplatoniška filosofija yra ne kas kita kaip tam tikros mokslo rūšys ar šakos, o todėl teisėta tarti ir tai, kad krikščionių Bažnyčios Tėvai kovojo ne su šiomis bei kitomis *filosofinėmis* tėkmėmis, o su gnostiniu, neoplatonišku ir t. t. *mokslu*. Bet puikiai žinome, kad jau XIX amžiaus viduryje *mokslas* nuo *filosofijos*, o kiek vėliau ir *filosofija* nuo *mokslo* gan griežtai atsiribojo (žr.: Kanišauskas, Juozelis 2018: 27–32; Šliogeris 2001: 114–145), o jeigu dabar dar ir pasakoma „filosofijos mokslas“, tai greičiau dėl tūkstantmetės tradicijos arba bent todėl, kad ir filosofija (kaip, beje, ir teologija) patenkina kai kuriuos paminėtus moksliskumo kriterijus. Bet jei *mokslu* (*episteme*) vadinama platoniška, aristoteliška, stoikų ir t. t. *filosofija* iš tiesų buvo ir yra tai, kas vadintina *tik filosofija*, tai nuo šių, grynai protu grindžiamų filosofinių tėkmių *hermetizmas*, *gnosticizmas*, *neoplatonizmas* aiškiai skyrėsi tuo, kad tose filosofinėse tėkmėse, perėmusiose terminiją bei kai kurias idėjas iš minėtųjų senovės graikų filosofinių tėkmių, *protu grindžiami argumentai* buvo persipynę su krikščionybės, judaizmo, manicheizmo, Senovės Egipto, persų, net, manoma, ir hinduizmo, budizmo *religinio tikėjimo* elementais, net su tuo, kas dabar vadinama *magija*, *okultizmu* ir pan. (Kuzmickas 1977: 442–450). Hermetizmą, gnosticizmą, neoplatonizmą net *filosofijai* (nekalbant apie *mokslą*) priskirti yra rizikinga, kai kurie autoriai šiuos *filosofinius ir religinius* mokymus laiko esant *misticizmo* atmainomis. Būtent su hermetiniu, gnostiniu, neoplatonišku *misticizmu*, o ne su *mokslu* dabartine šio žodžio prasme ir kovojo pirmieji Bažnyčios tėvai, šis misticizmas itin neparankus ir dabartinei krikščionybei.

MOKSLO IR RELIGIJOS NEPRIKLAUSOMYBĖ IR DEIZMAS

Mokslo ir religijos su(si)priešinimas, kurį smulkiau aptarsiu kituose knygos skyriuose, paradoksaliai reiškėsi ir reiškiasi mokslo ir religijos *neprikllausomybės* koncepcijoje. Dabartyje *neprikllausomybės* koncepcija išsakoma vadinamąja NOMA (*non-overlapping-magisteria*) principu (De Cruz 2017: 4 / 27). Lietuviškai santrumpa NOMA verčiama kaip *nesutampančių kompetencijos sričių* arba *krypčių* principas. Bent nuo XVII amžiaus šis principas reiškėsi ir iki šiol reiškiasi *deizmo* pavidalu. Paradoksalumas regimas tas, kad deklaruojant mokslo ir religijos sričių *neprikllausomybę* faktiškai šios sritys vienaip ar kitaip yra *supriešinamos*. Principą NOMA R. Dawkinsas interpretuoja taip: mokslas negalįs paneigti Dievo buvimo hipotezės (Dawkins 2010: 87). Be abejo, su tuo jis nesutinka ir bando įrodyti ar bent parodyti, kad mokslas *gali* paneigti Dievo buvimą. Tačiau tokia mokslininko pateikta principo NOMA interpretacija yra klaidinga, nes šis principas, pasak A. McGratho, akcentuoja tik tai, kad mokslas ir religija yra neprikllausomos, autonomiškos tyrimų sritys ar tikrovės plotmės, kiekviena su savo taisyklėmis ir kalba, ir mokslas nedaug ką turi pasakyti apie religiją, o religija – apie mokslinius tyrimus (McGrath 2013: 52). Šio principo kūrėjas Stephenas J. Gouldas straipsnyje „Nesutampančios kompetencijų sritys“ *mokslo sritį* apibrėžė kaip empirinius klausimus apie pasaulio (visatos) sandarą, o *religijos sritį* – kaip etinių vertybių ir dvasinės patirties bei prasmės klausimus (Gould 1997).

NOMA tuo pat metu yra ir deskriptyvi (t. y. konstatuojanti ir aprašanti autonomiškas tikrovės sritis), ir normatyvi. Normatyvumas (t. y. reikalavimas laikytis tam tikrų normų, taisyklių) reiškiasi tuo, kad religiniai lyderiai turėtų susilaikyti nuo teiginių, pavyzdžiui, apie evoliuciją ar visatos sandarą, o mokslininkams, kurie remiasi kur kas geresniu nei dvasininkai empirinės pasaulio sąrangos pažinimu, derėtų susilaikyti nuo moralinių vertinimų. Nes gamtos mokslai klausia „kaip?“, o teologija klausia „kodėl?“. Toks susilaikymas turįs būti grindžiamas „abipuse pagarba“. Tad NOMA, kaip mokslinio pažinimo ir religinio tikėjimo neprikllausomybės principas, jokių būdu nepretenduoja į „Dievo buvimo hipotezės“ patvirtinimą ar paneigimą. Šis principas tik deklaruoja išimtinę laisvę tikėti tuo, kuo mokslininkai ir teologai tiki ar kuo yra įsitikinę, ir ragina tuos įsitikinimus gerbti, nesikišti „vienas į kito reikalus“. Būtent todėl šis principas patinka tiek daugeliui mokslininkų, tiek teologų. Kita vertus, kai kurie filosofai jau atkreipė dėmesį, kad šis principas tikrovę ir jos pažinimą tarsi suskaldo į nebendramates nekomunikabilias sritis (McGrath 2013: 53), tuo tarpu kasdieniame žmogiškame gyvenime teologas gali būti rimtas mokslininkas, o garsus mokslininkas gali būti nuoširdžiai religingas. Šis principas leidžia ateistams drąsiai

tarti, kad religiniai klausimai mokslui yra nepavaldūs. O daugumai religingų mokslininkų NOMA principas net labai patogus. Jis leidžia jiems drąsiai žengti pro bažnyčios duris ir dalyvauti pamaldose, o savo tyrimų laboratorijose ar universitetuose ne mažiau drąsiai, kaip tai padarė P. S. Laplace'as (Raselas 1982: 56), „Dievo hipotezės“ atsisakyti.

Mokslo ir religijos *nepriklausomybės* idėja XVII amžiuje susiformavo *deizmo* pavidalu. *Deizmo* esmėje glūdi tikėjimas, kad Dievas, sukūręs pasaulį, į jo reikalus daugiau nebesikiša, tad gamtos pasaulis egzistuoja pagal Dievo nustatytus griežtus gamtos dėsnius ir stebuklai jame negalimi. Pasak krikščionybės istoriko Erle'o Kernso (Кернс 1992: 317), *deizmo* pradininkas esąs Cherbury'o lordas anglų baronas Edwardas Herbertas (1583–1648), bet tuo galima suabejoti, nes jo biografai teigia, kad *deizmo* idėją E. Herbertas ne išmąstė, o „ženklą“ pavidalu gavo stebuklingo praregėjimo metu (*Baron Herbert of Cherbury* 2017). Todėl darytume prielaidą, kad E. Herbertas tikėjo tokį dievą, kurį kur kas vėliau M. Weberis pavadino į žemiškus reikalus nesikišančiu „dangaus dievu“ (Weber 2000: 43). Tačiau tikruoju *deizmo* pradininku reikėtų laikyti ne E. Herbertą, o jo bendraamžį prancūzą Rene Descartes'ą (1596–1650), nes būtent jis vadinamąjį *deizmą* ne „praregėjo“, o išmąstė, pagrindė teoriškai savo *Metafiziniuose apmąstymuose*. Viename iš 1638 m. rašytų draugui laiškų filosofas aiškino, kad Dievo buvimo įrodymų tikrumas jo teorijoje priklauso nuo argumentų, kurie atskleidžia materialių daiktų pažinimo netikrumą (Kolakowski 1993: 21). *Metafizinius apmąstymus* pradėjęs pastebėjimu, kad „pojūčių apgaule man teko įsitikinti ne kartą“ (Dekartas 1978: 165), netrukus jis skundžiasi: „Tai iš kur man žinoti, ar Dievas ir manęs nesutvėrė tokio, kad klystu kiekvieną sykį, sudėdamas du ir tris...“ (op. cit.: 167). R. Descartes'ą kankino abejonės. Jis abejojo juslinio (empirinio) pažinimo tikrumu, abejojo ir pažinimo protu (racionalaus pažinimo) tikrumu. Tad kuo galima neabejoti? Jo išvada labai paprasta ir ganėtinai paradoksali: vienintelis dalykas, kuo žmogus gali neabejoti, yra tai, kad jis abejoja.

Tačiau kas yra abejonės? Akivaizdu, kad jos – tai ne kas kita, kaip proto veikla, mąstymas. Vadinas, vienintelis dalykas, kuo žmogus gali neabejoti yra tai, kad jis mąsto. „Aš esu, aš egzistuoju – tai tikra tiesa, tačiau kuriam laikui? Ogi tol, kol mąstau, nes, ko gero, visiškai nustojęs mąstyti, visiškai nustočiau ir egzistuoti“, – teigė Descartes'as (op. cit.: 172). Iš čia kyla garsioji jo frazė: *Cogito, ergo sum* (*Mąstau, taigi esu*). Mąstymas, protas, dvasia yra žmogaus ir visos tikrovės esmė, ir „kūnai, tiesą sakant, pažįstami ne pojūčiais ar sugebėjimu įsivaizduoti, bet tiktai protu“ (op. cit.: 177). O aukščiausias, viską suvokiantis ir viską kuriantis protas yra Dievas. „Žodžiu ‚Dievas‘ aš suprantu begalinę, amžiną, nekintančią, nepriklausomą, visąžinę, visagalę substanciją, sukūrusią mane ir visus daiktus“, – rašė R. Descartes'as (op. cit.: 188). Sekdamas šv. Augustinu, jis tvirtino, kad Dievas sukūręs du pasaulius (*deizmas*) – dieviškąjį, dvasiškąjį, idėjų (jį filosofas pavadino *res cogitans*) ir tįsų (erdvišką), materialų pasaulį (jį pavadino *res extensa*). Tolesnę filosofo mąstymo logiką galima perteikti taip: Dievas yra tobulas, tobulybių tobulybė, todėl ir jo sukurti pasauliai yra tobuli, nereikalaujantys nieko, išskyrus save; tad, sukūrus šiuos pasaulius, Dievui jau nėra reikalo kištis į jų natūralią egzistenciją, ir Jis į sukurtųjų *res cogitans* ir *res extensa* pasaulių

reikalus jau nebesikišantis – tie pasauliai egzistuojantys pagal iš anksto Dievo nustatytą dvasinę ir gamtos tvarką (dvasinius ir gamtos dėsnius); jie yra *substancijos*, *nereikalaujančios nieko, išskyrus save*²⁵. Be to, sukurti dvasinis ir materialusis pasauliai (kaip ir žmogaus siela ir kūnas) nieko bendro neturį ir negalį turėti, nes *substancijos* egzistuoja *savaimingai* ir nereikalauja to, kad sukurtoji dvasia (siela) darytų įtaką kūnui, o kūnas – dvasiai (sielai).

Garsus lenkų kilmės Oksfordo universiteto profesorius Leszekas Kolakowski R. Descartes'o metafiziką pavadino turėjusią lemtingos įtakos, padariusios tolesnę filosofinės minties plėtrą „metafiziniu siaubu“: pasaulis „buvo padalytas pusiau į dvi beviltiškai nekomunikabilias sritis – tašką primenantį asmenį ir vienarūšę, begalinę, be pabaigos, dalią erdvę“ (Kolakowski 1993: 69). Ir nors Descartes'as manė, kad „garbingieji Sorbonos universiteto ponai daktarai“ (būtent į juos filosofas kreipėsi savo *Metafizinių apmąstymų* pradžioje) supras jo troškimą filosofiniais (o ne teologiniais) argumentais pagrįsti Dievo buvimą ir amžiną Jo šlovę (Dekartas 1978: 153–156), bet „garbinguosius Sorbonos universiteto ponus daktarus“ apėmė ne tik metafizinis, bet ir teologinis siaubas. Matyt, ne be jų pastangų Katalikų bažnyčia jo raštus ilgam buvo įtraukusi į draudžiamųjų skaityti knygų sąrašą. O kiek vėliau Isaacas Newtonas šį nuoširdžiai tikintį Dievo buvimu garsųjį prancūzų matematiką, fiziką ir filosofą pavadino *ateistu*. I. Newtonas net *visuotinę traukos dėsnį* kūrė tik tam, kad pagrįstų *nuolatinį* Dievo poveikį ir valdymą (žr. plačiau: Kanišauskas 2008: 284–290, 292–298). Descartes'ą „pagerbė“ ir vienas iš marksistinės filosofijos pradininkų Friedrichas Engelsas. Jis padėkojo žymiajam filosofui, kad šis, esą, atvėręs duris filosofiniam materializmui. Juk, jeigu *materija* yra *substancija*, kuriai nereikia nieko, išskyrus save pačią, tada, be materijos, nieko daugiau išvis nereikia, nieko daugiau ir nesą. (Beje, kur kas anksčiau nei F. Engelsas tą pačią mintį išsakė ir išplėtojo anglų filosofai Thomas Hobbes'as ir Johnas Locke'as.) Tačiau „metafizinis siaubas“ vargu ar iš tiesų būtų tapęs itin dideliu „siaubu“, jeigu „pasaulio padalijimas į dvi nekomunikabilias sritis nebūtų leidęs anglikonų vyskupui George'ui Berkeley'ui pareikšti, kad egzistuoja viena vienintelė substancija, kuriai nereikia nieko, išskyrus save pačią, ir ta substancija – ne materija, o žmogaus sąmonė bei joje esančios mintys, idėjos. O to, ką filosofai vadina *materija*, pasak G. Berkeley'o, išvis nėra ir būti negali (Berklis 1988). Pasaulis, anot filosofo, esąs tik žmogaus sąmonės vaizdinys²⁶. Taigi R. Descartes'o metafizika „atvėrė duris“ ne tik *filosofiniam materializmui*, bet ir *subjektyviajam idealizmui* (*imaterializmui*), net kraštutinei jo atmainai *solipsizmui*, kuris geriausiai apibūdinamas teiginiu: „Egzistuoti – tai būti suvoktam“.

25 *Substancijos*, kaip *savaiminės būties*, terminą į filosofiją įvedė Aristotelis. Jis *substanciją* suprato kaip materijos ir ją formuojančios idėjos vienybę („apiformintą materiją“, „ikūnytą idėją“). R. Descartes'as tos vienybės atsisakė ir *substancijos* sąvokoje tik dar labiau išryškino *substancijos savaimingumą*.

26 Tiesa, dėl šio teiginio G. Berkeley's iš savo kolegų teologų susilaukė itin aštrios kritikos, kuri perteiktina klausimu: „Pone vyskape, o kur jūsų filosofijoje yra Dievas?“ Solipsizmą proto argumentais aštriai kritikavo ir G. Berkeley'o amžininkai filosofai. Todėl šiam anglų mąstytojui teko savo *Traktatą apie žmogiškojo pažinimo principus* taisyti, papildyti ir galop jis padarė išvadą, kad mes, žmonės, egzistuojame tik todėl, kad esame *suvokti Dievo*, kad pasaulis esąs Dievo sąmonės (proto) vaizdinys.

R. Descartes'o teoriškai pagrįstą mintį, kad Dievas į sukurtųjų pasaulių reikalus nesiikišąs, kad Dievas esąs, vaizdžiai sakant, „kosminis dievas“, teisėtai galima laikyti *deizmo* teoriniu pagrindu. Kaip minėta, ši mintis yra artima šiuolaikiniam NOMA principui ir moraliniu požiūriu labai patogi religingiems mokslininkams. Ji leidžia tirti gamtą, atsisakant „Dievo hipotezės“, o privačiame gyvenime nuoširdžiai melstis. Arba bent jau išlikti tolerantiškiems Bažnyčiai. Todėl ne be reikalo *deistiškai* suprantamas Dievas dažnai vadinamas *mokslininkų Dievu*, *filosofų (metafizikų) Dievu* (Maceina 1990 a: 47), o J. M. Verlinde (2008: 35) jį pavadino *matematinio Dievu*. Tokia Dievo samprata mokslininkams, filosofams leidžia ganėtinai radikalčiai atskirti *res cogitans*, t. y. dvasiniam pasauliui priklausančias *moralines* problemas, nuo *res extensa*, t. y. materialiam pasauliui priklausančių *gamtamokslinių* problemų ir tvirtinti (kaip teigė ir St. J. Gouldas), kad tai esą „nesutampančios kompetencijų sritys“.

Taigi *deizmą* galima apibūdinti ir kaip *filosofų, mokslininkų religiją*, leidžiančią tvirtai tikėti *Dievą* kaip *Kūrėją* bei Jo sukurtą pasaulio fizinę bei dorovinę tvarką, bet manant, kad Dievas į savo sukurtą pasaulio „vidaus reikalus“ nesikiša. Šiuo požiūriu „filosofų ir mokslininkų Dievas“ jau nėra *asmuo*, t. y. neturi jokio *asmeninio santykio* su savo sukurtais žmonėmis. Su *asmenimis bendraujama*, jie asmeniškai atsiliepia į kitų asmenų mintis, lūkesčius, prašymus. Tuo tarpu *deistiškai* suprantamas *kosminis, mokslinis, filosofinis, matematinis Dievas* yra absoličiai nekomunikabilus, visiškai abejingas žmonių kančioms ir lūkesčiams, tad *religare*, arba *ryšio* tarp žmogaus ir Dievo, *deizme* išvengti neįmanoma. Jau minėjau A. Maceinos cituotus M. Heideggerio žodžius, kad tokiame Dievui žmogus negali nei melstis, nei aukoti, nei pulti ant kelių. Tai reiškia, kad *deizmas* „išplauna“ pačią religijos esmę. Būtent todėl praktiškai visoms krikščionių Bažnyčioms jis nepriimtinas.

Tačiau patys *deistai*, bent jų dauguma, pasak M. Weberio, niekada nebuvo priešiški *teistinei* Bažnyčiai (Weber 2000: 155). Jie nėra *ateistai*, kaip bandyta ir bandoma teigti, jie neneigia Dievo buvimo, jie turi *gilų religinį jausmą*. Kaip teigia J. M. Verlinde, deistai pripažįsta Dievą, kaip aukščiausią visą kuriančią ir palaikančią transcendentinę esybę, ir nenori pripažinti tik tiesioginio Dievo santykio su žmogumi, arba to, kas vadinama Dievo ap(si)reiškimu (Verlinde 2007: 151). Dauguma sovietiniais laikais *ateistais* vadintų prancūzų švietėjų (Voltaire'as, Fransua Mari Diderot, Jeanas d'Alembertas ir kt.), kaip ir minėtasis P. S. Laplace'as, kuriam „Dievo hipotezės“ neprireikė Saulės sistemos kilmei paaiškinti, buvo ne ateistai, o deistai. Regis, *deistais* galima būtų vadinti ir daugumą šiuolaikinių mokslininkų, kurių religingumu stipriai abejoja R. Dawkinsas vien todėl, kad šie iš tiesų vargu ar buvo *teistai* (Dawkins 2010: 36–39, 118–121, 168–171, 174–186). Nors deistinės pažiūros, kaip minėta, iškreipia pačią religijos esmę, o todėl Bažnyčiai yra nepriimtinos, tačiau būtent jos leido mokslininkams ir filosofams naujai apmąstyti religinius tekstus, bendradarbiauti su Bažnyčia etikos ir įvairiose kitose humanitarinių mokslų srityse, o teologams padėjo suformuluoti tai, kas dabar vadinama „prigimtinė religija“ arba „prigimtine teologija“ (McGrath 2013: 109–116; *Religijotyros žodynas* 1991: 88; Verlinde 2008: 151; Кеппе 1992: 317–319).

„MOKSLO DIDVYRIAI IR KANKINIAI“ – MITAI IR TIESA

Nuomonė, jog mokslas ir religija buvo supriešinti jau krikščionybės ištakose, yra neteisinga vien todėl, kad *mokslo* šiuolaikine šio žodžio prasme tada dar nebuvo. Ginčų ir net konfliktų vyko dėl skirtingų tikrovės ir Dievo sampratų – monistinės ar dualistinės ontologijos, grynai teistinės ir „erezijas“ gimdančių, faktiškai panenteistinių (hermetinės, gnostinės, neoplatoniškosios) Dievo sampratų; pastarosiose sampratoose norint galima įžvelgti ir būsimąjo deizmo pradmenų. *Tikrojo* (jeigu iš tiesų jis buvo *tikras*) konflikto tarp mokslo ir religijos pradžia paprastai yra siejama su Renesanso pabaiga (XVI a. pabaiga – XVII a. pradžia), o konkrečiau pasakius – su „mokslo didvyriais ir kankiniais“ dažnai vadinamų Mikalojaus Koperniko (Nicolaus Copernicus, 1473–1543), Džordano Bruno (Giordano Bruno, 1548–1600) ir Galilėjo Galilėjaus (Galileo Galilei, 1564–1642) vardais. Rašau „jeigu iš tiesų jis buvo tikras“ todėl, kad ir šiuo atveju teisingiau būtų tarti, jog konfliktas kilo ne tarp būsimą klasikinio mokslo užuomazgų ir religinio tikėjimo, o tarp to paties religinio tikėjimo skirtingo grindimo protu ir paradigmos moksle kaitos. Viskas buvo kur kas sudėtingiau, nei ir iki šiol dažnai dar rašoma.

Tradicinėje istoriografijoje Renesansas paprastai siejamas su kultūros atgimimu (itališkas žodis *rinascita* arba *rinascimento* reiškia *atgimimą*), su racionalizmo ir humanizmo plėtra bei mokslo iškilimu. Jis priešinamas „tamsiesiems ir prietaringiesiems viduramžiams“. Bet ir šios epochos pabaigoje Bažnyčios pozicijos buvo dar itin stiprios, minėti garsieji mokslininkai Bažnyčios arba buvo nepripažinti, o jų knygos buvo įtrauktos į draudžiamųjų skaityti knygų sąrašą (M. Kopernikas), arba jiems buvo uždrausta skelbti savo idėjas. Ir dabar dar rašoma, kad G. Galilėjus net buvęs įkalintas, o Džordanas Brunas už jo skelbiamas ateistines mintis sudegintas. Tai esąs puikus įrodymas, kad religija yra mokslo priešinys. Ypač dažnai, net visiškai iškraipydami istorinius faktus, šią mintį kartuoja sovietiniai ateistai. (Iki šiol prisimenu kuriozinį atvejį. Darbo reikalais apsilankiau pas garsųjį lietuvių astronomą, akademiką, profesorių Paulių Slavėną. Vos spėjęs praverti duris, išgirdau: „Kanišauskai, ar skaitėte šios dienos *Tiesą*? Ji jau ir Koperniką „sudegino!“ Taip akademikas piktokai pasišaipė iš dienraštyje *Tiesa* išspausdinto straipsnio, parašyto turinčio mokslinį laipsnį, bet neišmanėlio ateisto.) Keista, bet tos pačios klaidos kartojamos ir dabar. Neseniai vienoje interneto svetainėje užtikau klausimą „Kodėl sudegino Koperniką?“²⁷ Bet niekas jo deginti nė nesirengė, jis mirė kaip miršta visi žmonės! Ir šiais laikais vis dar rašoma, kad M.

27 Prieiga: <https://www.klauskkunigo.lt/2600/vardan-ko-reik%C4%97jo-sudeginti-kopernik%C4%85> [žiūrėta: 2018-12-10].

Kopernikas savo veikalą išdrįsęs išleisti prieš pat savo mirtį tik todėl, jog jis puikiai suvokęs, kokią perversmą sukelianti jo teorija, kurią Katalikų bažnyčia net skaityti uždrausianti, o jos sekėjas Dž. Brunas būsiąs sudegintas gyvas (Beresnevičius 2014). Bet vien tai, kad svarbiausiąjį jo veikalą *Apie dangaus sferų sukimąsi* Katalikų bažnyčia įtraukė į draudžiamųjų skaityti knygų sąrašą tik praėjus septyniasdešimt trejiems metams po knygos išleidimo (1616 metais), verčia susimąstyti. Mokslo ir filosofijos istorikai gan vieningai tvirtina, kad ne pati M. Koperniko teorija sukėlė sąmyšį Katalikų bažnyčioje, o tik kur kas vėlesnės pasaulėžiūrinės tos teorijos interpretacijos, ypač teiginys, kad Žemė esanti eilinė planeta, o ne pasaulio centras. Tuo tarpu šis mokslininkas ieškojo tik principo, kaip paprasčiau, logiškiau ir tiksliau sudaryti astronominius kalendorius. K. Ptolemėjaus geocentrinė pasaulio sistema jam atrodė esanti pernelyg gremėzdiška. Be to, jis greičiau rėmėsi filosofiniais argumentais nei tiksliais stebėjimais (Tatarkiewicz 2002: 48, Еремеева 1984: 37–48, Кудрявцев 1974: 32–35). Žymiojo astronomo veikalo išleidimu labiausiai rūpinosi ne jis pats, o protestantų dvasininkas, matematikas Georgas Johanas Retikas (Georg Joachim Rheticus, 1514–1574), todėl teigti, kad pats M. Kopernikas sąmoningai delsęs išleisti savo veikalą, yra klaida. Tiesa, G. Retikas suprato, jog astronomo siūlomą heliocentrinį pasaulio modelį būtina suderinti su *Biblija*, nes antraip konservatyvūs teologai jį pasmerksią. Tačiau jis buvo įsitikinęs, kad ne heliocentrinį pasaulio modelį reikia derinti su *Biblija*, bet reikia peržiūrėti jos tekstų aiškinimo būdą. Likus metams iki M. Koperniko veikalo įtraukimo į draudžiamųjų knygų sąrašą, tai padarė karmelitų vienuolis Paolas Foscarinis. Jis parodė, kad heliocentris pasaulėvaizdis su *Biblija* nėra nesuderinamas. Šio požiūrio laikėsi ir G. Galilėjus (McGrath 2013: 28, 30–31). Toskanos didžiajai kunigaikštenei 1615 metais jis rašė: „Šventasis Raštas negali skelbti neteisybės – tereikia teisingai suvokti tikrąją jo prasmę. Gana dažnai ji yra paslėpta ir labai skiriasi nuo tiesioginės žodžių prasmės“ (cit. iš: Kolvenbach 1993).

Nei G. Retikas, nei M. Kopernikas ir jo idėjas palaikęs G. Galilėjus nė nebandė „kariauti“ su religija ir, pasak mokslo istorikų, „revoliuciją“ moksle (teisingiau sakant, pasaulėžiūrų kaitą) sukėlė ne pats heliocentris pasaulio modelis, o tik M. Koperniko teorijos (tiksliau, hipotezės)²⁸ racionalistinis interpretavimas. Taigi net iki šiol dar gaji nuomonė, kad šis mokslininkas „pakilo į kovą prieš Bažnyčią“, yra tik tendencinga ir neteisinga istorinių faktų interpretacija.

Ne mažiau iškreiptos yra ir Renesanso pabaigoje užgimusių „mokslo didvyrių bei kankinių“ Dž. Bruno bei G. Galilėjaus „bylos“. Algio Uždavinio teigimu²⁹, vadinamasis

28 M. Koperniko heliocentris pasaulio modelis laikytinas hipoteze todėl, kad jos galimas teisingumas atskleidė tik praėjus beveik šimtmečiui po jos paskelbimo, jai pritaikius J. Keplerio atrastus planetų judėjimo elipsėmis dėsnius. Negana to, šiuolaikinė teorinė analizė parodė, kad *kinematinio* (judėjimo) požiūriu M. Koperniko ir K. Ptolemėjaus teorijos yra lygiavertės – viskas priklauso tik nuo pasirinktojo atskaitos taško.

29 Šis universalus ir originalus tarptautinio pripažinimo sulaukęs lietuvių filosofas, kultūrologas, menotyrininkas, orientalistas ypač daug dėmesio skyrė literatūros šaltinių patikimumui ir analizei (žr.: Andrijauskas 2012), todėl jo įžvalgomis remsiuos ir toliau.

„Renesansas“ buvo visiškai nepanašus į tą „Atgimimą“, kurį vaizduoja „viduramžių prietarų nekenčiantys racionalistai“. Veikiau buvo priešingai – tai buvo ne tik „teorinio“, o ir „praktinio“ hermetizmo (vėliau pavadinto okultizmu) pavidalu atgimusios magijos, alchemijos, astrologijos, chiromantijos ir kitos mantikos (būrimo iš ženklų) epocha. Mokslo didvyriu bei kankiniu pavadintas dominikonų ordino vienuolis Džordanas Brunas (Giordano Bruno) – savo epochos vaikas, visiškai nepanašus į „tikrąjį“ mokslininką astronomą. Greičiau jis panašesnis į teologą, teosofą, filosofą, poetą (Tatarkiewicz 2002: 26–29). Dar teisingiau būtų buvę Dž. Bruną pavadinti alchemiku, magu, nes jis buvo įsitikinęs, kad *prisca magia* yra ne tik universali filosofija, bet ir tikroji religija. Jis manė, kad žydų ir krikščionių religijos yra nepataisomai „sugadintos“, todėl siūlė grįžti į egiptietiškas šių religijų ištakas ir reformuoti pasaulį pasitelkus noetinę Saulės magiją, žvaigždžių-archetipų kerus ir t. t. (Uždavinys 2005: 20–21, 26). Tiesa, inkvizicija oficialiai jam pateikė kitus kaltinimus (dėl teiginių, kad žvaigždės yra tokios pat saulės kaip mūsų regimoji, kad visata yra begalinė), bet iki šiol išliko pasakojimas, kad Venecijos didikas Džiovanis Mončeginas (Giovanni Moncegino), pasibaigus ilgoms Dž. Bruno klajonėms po Europą, pasikvietė jį gyventi pas save, o tam paskatino perskaityta Dž. Bruno knyga *Didysis menas*, kurioje šis dominikonų vienuolis aiškino alcheminės transmutacijos esmę. G. Mončeginas tikėjosi, kad Dž. Brunas išmokysiąs jį išgauti auksą. Netrukus šis didikas įskundė Dž. Bruną Bažnytiniam teismui (Кудрявцев 1974: 37). Bet įskundė ne dėl nesutarimų mokslo, teologijos ar filosofijos srityse, o dėl to, jog alchemija užsiiminėjęs Dž. Brunas nesugebėjo įvykdyti savo pažado, vaizdžiai sakant, varinių didiko daiktų paversti auksiniais. Be abejo, ši istorija galbūt yra prasimanymas, bet, jeigu tai būtų buvusi tiesa, taptų suprantama, kodėl inkvizicija neapkaltingo Dž. Bruno viena iš didžiausių bet kuriam krikščioniui nuodėmė – magija, o apkaltino tik dėl prieštaravimų tuometinėms krikščioniškomis dogmoms. Maginius (alcheminius) eksperimentus slėpti teko pačiam G. Mončeginui, nes antraip jam būtų tekę prisipažinti, kad praturtėti jis užsimanė būtent magijos priemonėmis. Tad šiuo atveju Bažnyčia pasipriešino ne tiek Dž. Bruno mokslinėms pažiūroms (nes žvaigždžių kaip saulių idėja tuo metu buvo grynai mentalinė, nepatvirtinta jokiais stebėjimais, o visatos begalybės idėja net iki šiol laikoma grynai filosofine), o teologinėms, mistinėms.

Rašyti apie Bažnyčios kovą su G. Galilėjaus mokslinėmis pažiūromis dar sunkiau. Taip yra vien todėl, jog, pasak Vilniaus universitete paskaitą skaičiusio jėzuitų ordino generolo, profesoriaus Peterio Hanso Kolvenbacho (1993), Romos popiežius Jonas Paulius II savo 1992 metais pasakytoje kalboje pripažino, kad ginčas dėl G. Galilėjaus pažiūrų ir jo, kaip asmens, vertinimo dar nesibaigęs, kad ir dabartyje galįs pasireikšti „Galilėjaus atvejis“ ir iškilti Bažnyčios egzistencijos problema. P. H. Kolvenbachas pavadino G. Galilėjų ne Bažnyčios, o „savo įsitikinimų kankiniu“ ir pridūrė, kad mokslas tuo metu, kai gyveno ir kūrė didysis astronomas, nebuvo autonomiškas, Bažnyčia tuo metu moksliniame gyvenime ištis turėjo ypatingų teisių. Bet laikyti G. Galilėjų religijos ir Bažnyčios priešu, švelniai tariant, yra nesusipratimas. Net sovietiniai ateistai pripažino,

kad šis mokslininkas buvęs nuoširdžiai religingas žmogus, kad nepaisant tikrų ar tariamų nesutarimų su Bažnyčios hierarchais jis niekada neišsigynęs nei tikėjimo, nei Bažnyčios. Tiesa, išliko legenda, kad mirties patalę jis ištारęs: „O vis dėlto ji sukasi!“, tuo tarsi išsižadėdamas savo ankstesnio patikinimo Bažnyčiai, kad atsižadęs savo mokslinių pažiūrų (būtent, teiginių, kad Žemė sukasi apie savo ašį ir apie Saulę). Bet ne Bažnyčia buvo kalta, jog kai kurių G. Galilėjaus astronominių atradimų (kalnų Mėnulyje, Veneros fazijų, Jupiterio palydovų) ilgai nepripažino net jo artimiausi draugai mokslininkai. G. Galilėjaus problemas, kad savo draugams mokslininkams jam tekdavo įrodinėti tai, kas pačiam seniai jau buvo akivaizdu, puikiai atskleidė mokslo filosofas Alanas Chalmersas (2005: 43–47). Tad tik reikia stebėtis, kodėl 2000-iais metais Jonas Paulius II Katalikų bažnyčios vardu ryžosi atsiprašyti mokslo visuomenės, tardamas, kad Bažnyčia su G. Galilėjumi elgėsi neteisingai. Nors Bažnyčios autoritetas tais laikais buvo milžiniškas, bet – pasikartosiu – pirmiausia to meto mokslininkai, o ne Bažnyčia atmetė G. Galilėjaus argumentus. O inkvizicijos paskirta jam bausmė buvo tiesiog simbolinė – ne kalėjimas, o namų areštas. Penkerius namų arešto metus mokslininkas praleido savo ištaigingoje viloje ir ten parašė pagrindinį mokslinį veikalą *Pokalbiai apie du naujus mokslus*. Nežinia, ar jis būtų šį veikalą parašęs, jeigu ne izoliacija, tegul ir priverstinė. Pagaliau ir jo santykiai su tuometiniais Bažnyčios hierarchais buvo kuo puikiausi. Popiežiumi Urbonu VIII tapęs Bolonijos kardinolas Maffeo Barberinis jaunystėje G. Galilėjui netgi paskyrė savo eilės (Кудрявцев 1974: 43–46). Žymiojo astronomo darbus itin vertino tuometinio popiežiaus favoritas G. Ciampolio, juo sekė kita Bažnyčios hierarchija (McGrath 2013: 30). Tiesa, buvęs G. Galilėjaus draugas, tapęs popiežiumi, galop privertė jį bent viešai atsisakyti savo heliocentrinių pažiūrų, bet tai buvo padaryta greičiau politiniais, o ne ideologiniais (religinio tikėjimo) sumetimais. Pasak mokslo istoriko G. W. Tarpley'aus, apie 1600-uosius metus tuometinei Europos kultūrai nepaprastai didelę įtaką turėjo Venecijos oligarchai: „Jeigu kontroliuoja žmogaus mintis, tai kontroliuoja ir įvykius“, – taip jie buvo įsitikinę (cit. iš: Tarpley 1994). XVI a. pabaigoje Venecijos oligarchų lyderiu tapo kardinolas Gasparas Contarinis (o jis turėjo įtakos net Anglijos karaliaus Henrio VIII gyvenimui). Kardinolas buvo ir Jėzuitų ordino įkūrėjo Ignacijaus Loyolos asmeninis globėjas. Po G. Contarinio mirties jo vietą užėmė dvasininkas, politikas ir genialus matematikas prelatas Paolas Sarpis (1552–1623). Būtent dėl jo įtakos Venecijos diduomenė, iki tol gan priešiška žvelgusi į mokslą ir buvusi palankesnė magijai, ėmė skelbti, kad mokslą būtina laikyti didžiausio minties rafinuotumo įsikūnijimu, minties progresu. Studijuodamas Padujos universitete, Paolo Sarpio įtaką patyrė ir G. Galilėjus. Ir ne tik patyrė. Anot G. W. Tarpley'aus, ilgą laiką būsimasis astronomas buvęs apmokamas jo agentas (ibid.). Yra išlikęs P. Sarpio ir G. Galilėjaus susirašinėjimas, iš kurio paaiškėja, kad labiausiai jie domėjosi vadinamuoju magnetizmu, laikydami jį okultinių jėgų raiška. Būtent P. Sarpis paskatino tyrinėtoją mėtyti nuo Pizos bokšto įvairaus svorio daiktus. Tad garsusis anglų filosofas ir logikas Bertrandas Russellas apsiriko, rašydamas, kad iki G. Galilėjaus niekam neatėjo į galvą išsiaiškinti kūnų kritimo dėsnių (Raselas 1982: 38).

Patikrinti Aristotelio fiziką, o konkrečiai – kūnų kritimą „į galvą atėjo“ pirmiausia Paolui Sarpiui. Šis dvasininkas G. Galilėjų paskatino pasigaminti ir teleskopą, stebėti dangų. Būtent jis finansavo daugumą didžiojo astronomo darbų (o po Paolo Sarpio mirties šią jo veiklą pratęsė vienuolis F. Miranzio). Būtent P. Sarpis 1616 metais G. Galilėjų įspėjo, kad šio buvęs draugas popiežius Urbonas VIII nutarė karui, besitęsiančiam trisdešimt metų, kviestis į talką Ispaniją, o itin konservatyvūs Ispanijos teologai (be abejo, padedami ir saviškių, italų) astronomijos ir fizikos klausimus svarstysią tik teologijos kontekste, tad G. Galilėjui reikia būti itin atsargiam, nes jis galės būti pasmerktas. Mokslininko veiklą apibūdinęs B. Russello teiginys, kad, „nors mokslo pasaulis plojo, dvasininkai buvo įsiutinti“ (op. cit.: 41), yra tendencingas. Ne visi dvasininkai „buvo įsiutinti“, o tarp „įsiutintųjų“ buvo daug ir to meto mokslininkų.

Tiesa, P. Sarpio „pranašystė“ išsipildė. Tačiau taip įvyko greičiau dėl politinių motyvų, o ne todėl, kad tuometinė Bažnyčia iš principo būtų priešinusis mokslinėms pažįroms ir jų kaitai. Jau minėjau, tuo laikotarpiu, kai brendo G. Galilėjaus „byla“, itin įtakingi Bažnyčios lyderiai mokslą ėmė laikyti pažangos „varikliu“. O jei tas priešinimasis ir buvo, tai jis nieko nesiskyrė ir nesiskiria nuo ir dabar *moksle* vykstančios *paradigmų* kovos bei kaitos. Pažangūs katalikų dvasininkai palaikė G. Galilėjaus idėjas, konservatyvūs jas smerkė, o didžiausią įtaką tam pasmerkimui turėjo tuometinės politikos vingrybės.

MOKSLO IR RELIGIJOS KONFRONTACIJOS PRIEŽASTYS

Į minėtąsias istorines aplinkybes atkreipė dėmesį ir A. McGrathas (McGrath 2013: 19–22). Anot šio anglų mokslininko ir teologo, Vakarų kultūroje iki šiol gyvuoja su mokslo ir religijos santykiais susiję negatyvūs stereotipai, kurie kilo iš nesusipratimų ir neteisingo istorijos traktavimo arba religijos tapatinimo su elementariu prietaringumu. Pridursiu, kad religinis tikėjimas neretai visiškai neteisingai tapatinamas su misticizmu ir jo konkrečiomis apraiškomis: okultizmu, įvairiomis magijos ir mantikos formomis, kurių Bažnyčia ne tik kratosi, bet ir jas besąlygiškai smerkia. O didžiausią įtaką mokslo ir religijos santykiams, pasak A. McGratho, darė ir daro socialinės politinės aplinkybės, į kurias religijos kritikai dažniausiai neatsižvelgia.

Ypač reikšmingi pokyčiai socialinėje ir politinėje sferoje prasidėjo XIX a. antroje pusėje. Tuo metu formavosi liberalizmo, marksizmo, pragmatizmo koncepcijos, maždaug tuo pat metu ėmė plisti Auguste'o Comte'o (1789–1857) mintis, kad būtina kuo greičiau atsikratyti metafizikos, kurią jis laikė iš Platono ir Aristotelio laikų mus pasiekusiomis filosofinėmis ir teologinėmis spekuliacijomis, ir pradėti mąstyti „pozityviai“, t. y. tirti tik protui prieinamus, o ne paslaptinius dalykus, spręsti tikslus klausimus, atsiriboti nuo miglotų, orientuotis tik į naudingus dalykus, kurie galėtų pagerinti žmonių gyvenimą. Šios A. Comte'o mintys XIX a. pabaigoje – XX a. pradžioje buvo išplėtotos *loginio empirizmo* (*neopozityvizmo*) ir jo kraštutinės atmainos *scientizmo* pavidalais. Filosofinės minties, kurią A. Comte'as pavadino *pozityvizmu*, susiformavimą lėmė tuo metu prasidėjusi vadinamoji „pirmoji mokslinė techninė revoliucija“. Keli svarbesnieji jos etapai yra štai tokie: XVIII a. pabaigoje sukurta garo mašina; 1800 metais – pirmasis elektros srovės generatorius; 1807 metais į jūrą išplaukė pirmasis garlaivis; apie 1820 metus sukuriamas elektros variklis; 1838–1839 metais atrandama organinė ląstelė; 1858 metais Ch. Darvinas paskelbia evoliucijos teoriją, 1882 metais pradeda veikti pirmoji pasaulyje elektrinė. Šitokia gana netikėta ir sparti mokslo bei technikos plėtra padarė perversmą ir materialinių gėrybių srityje (įvairiose pramonės šakose), ir visuomeniniame, politiniame, intelektualiniame gyvenime. Mokslas, anot A. Chalmerso, gan netikėtai įgijo tokį autoritetą, kad tapo kažkuo panašiu į „modernią religiją“ ir ėmė atlikti beveik tą patį vaidmenį, kokį anksčiau Europoje turėjo krikščionybė (Chalmers 2005: 21). Mokslas įgavo tokį aukštą prestižą³⁰, kad mokslininkai (o ir mokslą garbinantys filosofai) ne tik pradėjo reikalauti absoliučios nepriklausomybės nuo Bažnyčios, bet ir ėmė kelti

30 XIX a. pabaigoje prestižiškiausia profesija tapo ne advokato ar dvasininko, ne mediko ar bankininko, o inžinieriaus.

dvasininkijai pretenzijas, vaizduoti Bažnyčią kaip mokslo priešininkę. Pasak A. McGratho, prasidėjo kova dėl to, kas laimės (McGrath 2013: 19–20). Šioje kovoje reikšmingiausią įtaką mokslo ir religijos supriešinimui padarė XIX a. pabaigos JAV mokslininko Johno Draperio veikalas *Konflikto tarp mokslo ir religijos istorija* (1874) ir Andrew'aus White'o knyga *Mokslo karas su krikščionybės teologija* (1896). Fizikas, chemikas ir talentingas fotografas J. Draperis bene pirmasis atkreipė dėmesį į „Galilėjaus bylą“ ir suformulavo vėliau itin paplitusį požiūrį, kad tarp mokslo ir religijos visą laiką egzistavo konfliktinių situacijų, vyko savotiškas karas. Švietėjas ir politikas A. White'as akcentavo minėtąjį požiūrį, kad jau pirmieji Bažnyčios tėvai buvę prieiški moksliniam pažinimui. J. Draperis ne tik savo knygoje, bet ir kur kas anksčiau, per Oksfordo universitete vykusius debatus, skirtus evoliucijos problemoms, Ch. Darwiną ne tik pavadino „mokslo didvyriu“, bet ir šios teorijos teiginį, kad evoliucijai itin didelę įtaką daranti organizmų adaptacija prie aplinkos, pritaikė socialiniams bei politiniams procesams.

Kai kalbama ar rašoma apie Ch. Darwiną, beveik niekada nepamirštama paminėti vieno iš dviejų dalykų: 1) kad jo teorija nesuderinama su krikščionišku tikėjimu (*pirmasis požiūris*), 2) kad ši teorija tapo vienu iš rimčiausių argumentų „atmetant religinius prietarus“ (*antrasis požiūris*). Atrodytų, kad abu jie teigia tą patį – darvinizmas su religiniu tikėjimu esąs nesuderinamas. Tačiau iš tiesų šie požiūriai yra visiškai skirtingi. *Pirmojo* šalininkai *atmeta* darvinizmą, teigdami, kad darvinizmas esąs nieko vertas, nes *Biblijoje* aprašytų įvykių teisingumą galima pagrįsti kitais mokslo pasiekimais. Tuo tarpu *antrojo* požiūrio šalininkai yra įsitikinę, kad darvinizmas (tegul ir šiek tiek „patikslintas“) *puikiai paaiškina* gyvybės ir proto raidą mūsų planetoje, kartu paneigia „naivius“ *Biblijos* tekstus, pasakojančius apie gyvybės ir žmogaus sukūrimą. Tiesa, egzistuoja ir *trečiasis* požiūris, pasak kurio, vertinti Ch. Darvino teoriją kaip bedievišką būtų lygiai tas pats, kaip I. Newtono dėsnius laikyti antikrikščioniškais (Skinkaitis 2013). *Pirmąjį* požiūrį plėtoja ir gina vadinamoji *kreacionizmo* koncepcija. Didžiausi *antrojo* požiūrio šalininkai ir gynėjai yra biologas R. Dawkinsas ir filosofas Danielius Dennettas. Jiems savotiškai pritaria ir šiuolaikinis žurnalo *Scientific American* apžvalgininkas Gary Stixas, kuris teigia, kad, lygiai kaip M. Kopernikas įrodė, jog Žemė jau nėra visatos centras, taip ir Darvino visatoje žmogus jau nebėra gamtos pasaulio centras (Č. Darvino 200 metų jubiliejus 2018). Be abejo, žurnalistas klysta, rašydamas, kad M. Kopernikas įrodė, jog Žemė nesanti visatos centras, nes tokių įrodymų, paskelbus jo teoriją, teko palaukti ilgiau nei šimtmetį, o be to, šioje teorijoje net Saulė nelaikoma visatos centru. Bet šis žurnalistas teisingai pabrėžė, kad evoliucionizmo idėjos žmonijai yra ne mažiau reikšmingos nei heliocentrizmo.

Tad mokslo ir religijos susipriešinimas kilo ne tik dėl Bažnyčios pastangų išlaikyti savo tikėjimo „grynumą“, kurį ėmė griauti paradigmų moksle kaita, bet ir dėl XIX a. viduryje pradėjusio formuotis vis stiprėjančio *mokslo iš(si)aukstinimo*, vis labiau plintančio įsitikinimo, kad mokslas geba paaiškinti absoliučiai viską. Iškraipant istorinę tiesą, tos konfrontacijos pradžia buvo susieta su heliocentrizmo idėjų plėtra ir jų ateistinėmis interpretacijomis, o labiausiai prieštaraavimai tarp mokslo ir religijos išsiplieskė pradėjus plisti evoliucionizmo idėjoms.

EVOLIUCIONIZMAS IR KREACIONIZMAS

Evoliucijos teorija ir krikščionybė

Analizuodamas evoliucijos teoriją krikščioniškojo mokymo perspektyvoje lietuvių teologas Rimas Skinkaitis pastebėjo, kad ši teorija, būdama „daugiau nei hipotezė“, vis dėlto iki dabar kelia dar nemažai neatsakytų klausimų (Skinkaitis 2013). Jis atkreipė dėmesį, jog Katalikų bažnyčia ganėtinai ilgai bet kokią evoliucionizmo idėją kategoriškai atmesdavo, laikydama ją nesuderinama su *Šventuoju Raštu*. Pagrindinė kliūtis evoliucionizmo koncepcijai pripažinti, R. Skinkaičio nuomone, – tuo metu vyrovusi pažodinė biblinė hermeneutika, paprasčiau sakant, tikėjimas, kad pirmieji trys „Pradžios knygos“ skyriai aprašo realius istorinius įvykius. Tik 1950 metais popiežius Pijus XII enciklikoje *Humani generis* pagaliau pripažino, kad evoliucionizmo koncepciją turi teisę tyrinėti ne vien mokslas, bet ir teologija. Tiesa, čia pat jis pabrėžė, kad žmogaus siela jokių būdu nėra evoliucijos produktas. Pagaliau per 1962–1965 metais vykusį Vatikano II susirinkimą buvo priimtas sprendimas, kad „Pradžios knyga“ negali būti laikoma tiksliai pasaulio ir kūrinių pradžios aprašymu, kad *Biblija* išreiškia ir perteikia tik išganymo žinią, tad, nors ir rezervuotai (atmetus teiginius, kad evoliucija esanti savaiminė, kad ji neturinti tikslo), evoliucionizmo koncepciją Katalikų bažnyčia pripažino (De Cruz 2017, Skinkaitis 2013).

Čia derėtų bent trumpai paaiškinti (žr.: Jacopozzi 1997: 15–24). Jau pirmieji Bažnyčios tėvai susidūrė su *Šventojo Rašto* (*Biblijos*) supratimo ir aiškinimo (*egzegezės*) problema. Klausimas, kuris kankino ne vieną teologą, paprastas: ar *Šventajame Rašte* papasakotais įvykiais reikia besąlygiškai tikėti ir atmesti bet kokius kritiško proto argumentus, o gal *Biblijos* tekstus įmanoma suprasti bei paaiškinti, remiantis ir proto argumentais? Tad *egzegezės* problema yra ne kas kita, kaip *proto ir tikėjimo santykio* problema. Požiūriai aiškiai skyrėsi, ir vienuose istoriniuose laikotarpiuose vyravo pažiūra, kad *Šventąjį Raštą* būtina suprasti pažodžiui, o kituose – alegoriškai ar net simboliškai. Be to, akivaizdžių pažiūrų skirtumų buvo skirtingose religinėse bendruomenėse, pagaliau, tarp skirtingų teologų. Manoma, kad pirmasis pažodinį *Biblijos* aiškinimą atmetė Origenas. Jis teigė, kad *Šventajame Rašte* egzistuoja: „kūniškoji. dalis (*soma*), skirta paprastiems žmonėms (hilikams, profanams); „sieliškoji“ dalis (*psiche*), skirta tobulesniems žmonėms ir sukurianti dorovinę prasmę; pagaliau, dvasinė dalis (*pneuma*)³¹, kurią gali suprasti tik

31 Origenas vartojo stoikų filosofų įvestą žodį *pneuma*, kurią jie suprato kaip *subtiliąją materiją*, panašią į oro dvelksmą, kvėpavimą, ir siejo su gyvybingumu, gyvybės bei proto šaltiniu. Seneka šį žodį į lotynų kalbą išvertė žodžiu *spiritus*. Lietuvių kalboje jis reiškia *dvasią*, *dvasingumą*.

tobuliausi (dvasingieji) žmonės³². Šv. Augustinas (354–430) *Šventąjį Raštą* traktavo kaip ženklus (*signum*), kuriuos Dievas davė žmogui tam, kad šį išganytų. Ženkilai esą dviejų rūšių – tiesioginiai ir perkeltiniai. Be to, jie galintys turėti savaiminę prasmę, taip pat nurodyti kitą ženklą arba kažką, susijusį su daiktais. Tad Šv. *Raštą* reikia suprasti tiek tiesiogine (pažodine) prasme, tiek alegorine (metaforine), ir toks supratimas turįs būti vienovėje. Pavyzdžiui, Šv. *Rašte* randamą žodį „Jeruzalė“ reikia suprasti ir *pažodine* prasme (kaip geografinę vietovę, miestą), ir *alegorine* (kaip Bažnyčią), ir *moraline* (kaip sielą), ir *analogine* (kaip dangaus karalystę). Šią egzegezę perėmė ir išplėtojo šv. Tomas Akvinietis (1225–1274), bet jos atsisakė Martynas Lutheris (1483–1536). Jis teigė, kad tikėjimas, kaip Dievo veikimas žmoguje, yra raktas į Žodžio (pažodinio *Biblijos* aiškinimo) šerdį, tad būtina atmesti bet kokius metafizinius ir teologinius Šv. *Rašto* komentarus ir pasikliauti vien autentišku tikėjimu. Tokį požiūrį parėmė ne tik kai kurios protestantiškos krikščionybės tėkmės, bet ir nemažai konservatyvių katalikų teologų. Iki šiol dalis krikščionių (tiek eilinių tikinčiųjų, tiek teologų) yra tvirtai įsitikinę, jog *Bibliją* būtina traktuoti tik pažodžiui, kad joje aprašytas Dieviško Kūrimo aktas yra visiškai tikroviškas ir nereikalauja jokių įrodymų, kad jis suvokiamas *tik tikėjimu* kaip Dievo poveikiu žmogui. Toks požiūris religiją ir mokslą griežtai atiboja, net supriešina.

Kuo kreacionizmas panašus į ateizmą

Pažodinio Biblijos traktavimo šalininkų yra ir kitokių. Jie pasivadino *kreacionistais* (angl. *creation* – kūrimas, kūryba; iš čia – *kreacionizmas*). Kreacionistai nuoširdžiai tiki patys ir siekia įtikinti kitus, kad viskas, kas *Biblijoje* parašyta apie *pasaulio sukūrimą*, yra absoliuti tiesa ir *tą tiesą, esą, galima pagrįsti moksliniais argumentais*. Šis teiginys lyg būtų priskirtinas religijos ir mokslo *integracijos* šalininkams, jeigu ne kreacionistų įsitikinimas, kad darvinizmas nesąs joks mokslas, kad jo teiginiai yra visiškai klaidingi. Siekiant šį įsitikinimą pagrįsti, 1950 metais Jungtinėse Amerikos Valstijose buvo įkurta Kreacinių tyrimų draugija [Creation Research Society], o 1972 metais – Kreacinių tyrimų institutas [Institute for Creation Research]. Šios draugijos įkūrimo iniciatorius ir instituto steigėjas bei ilgametis vadovas Henris Morrisas (1918–2006) yra laikomas žymiausiu kreacionizmo koncepcijos kūrėju, pagrindusiu ir plėtojančiu svarbiausius jos postulatus. Šis hidraulinės inžinerijos mokslų daktaras pagarsėjo ne tik dėl atkaklios kreacionizmo koncepcijos sklaidos, bet ir dėl siekio uždrausti Jungtinių Amerikos Valstijų mokyklose dėstyti darvinizmą (*Biography of Henry Morris* 2007). A. McGrathas atkreipia dėmesį ir į tai, kad H. Morrisas buvo ne tik kategoriškas Ch. Darwino mokymo bei evoliucijos koncepcijos priešininkas, bet ir baltistų dvasininkas (McGrath 2013: 52). Todėl vargu ar reikia stebėtis,

32 Tokį žmonių skirstymą į tris kategorijas (hilikus, psichikus ir pneumatikus) Origenas perėmė iš gnosticizmo.

kad tiek daug dėmesio ir aštrios kritikos jam skyrė darvinizmo ir ateizmo apologetas R. Dawkinsas (2010: 139–149). Žodį „apologetas“ čia pavartoju neatsitiktinai. Nes apologetu reikia vadinti ne tik R. Dawkinsą, bet ir H. Morrisą – tokia mintis neapleido skaitant jo veikalą *Pasaulio sukūrimas: mokslinis požiūris* (Моррис 1981). Pasikartosiu, kad apologetika – tai šališkas ir nekritiškas vienokių ar kitokių požiūrių skelbimas, jų išaukštinimas nepateikiant rimtesnių argumentų arba manant, kad šie argumentai yra visiškai akivaizdūs, nepaneigiami, logiški. Ir R. Dawkinsas, ir H. Morrisas tvirtai įsitikinę, kad tik jų teiginiai yra vieninteliai teisingi, akivaizdūs, nepaneigiami, logiški. Panaši ir jų retorika: tariamai pripažįstant, jog galimi ir kitokie požiūriai, čia pat tie kiti požiūriai aštriai kritikuojami.

R. Dawkinso požiūrų sistema (išskyrus kai kuriuos konkrečius jo teiginius ir neloogiškus „minties šuolius“) gana neprieštaringa. Kaip jau ne sykį minėta, jis įsitikinęs, kad religinis tikėjimas su mokslu yra nesuderinamas, kad mokslas galės įrodyti tikėjimo į antgamtę ir Dievą iliuzoriškumą, ir savo įsitikinimus bando grįsti tik (kaip jam atrodo) nepaneigiamais moksliniais argumentais. To nepasakys apie H. Morriso požiūras. Jo išeities taškas – *besąlygiškas tikėjimas*, kad *Bibliją* reikia suprasti pažodžiui, *besąlygiškas tikėjimas*, kad *Šventojo Rašto* Pradžios knygoje pateiktas pasakojimas apie pasaulio sukūrimą, pasaulinį tvaną ir t. t. yra absoliučiai teisingas. Jeigu ten parašyta, kad Dievas pasaulį sukūręs per šešias dienas, o septintąją ilsėjosi, tai taip ir buvo. Jei *Biblijoje* parašyta, kad ištiko pasaulinis tvanas, tai taip ir buvo. Tačiau, pasak H. Morriso, *Biblijos* tiesas įmanoma pagrįsti ir *mokslu*. Šis požiūris – kad besąlygišką tikėjimą *Biblijos* tiesomis galima pagrįsti ir mokslu – yra skiriamasis kreacionistų bruožas.

Pirmieji Bažnyčios Tėvai (o ir nemaža dabartinių teologų, reikalaujančių *Bibliją* suprasti pažodžiui) apsiribojo *besąlygišku tikėjimu* ir proto argumentus reikalavo atmesti, o H. Morrisas ir jo pasekėjai yra įsitikinę, kad šį *besąlygišką tikėjimą* gali patvirtinti *moksliniai faktai*. Čia ir regimas tam tikras kreacionistų požiūrių prieštaravimas. Viena vertus, jie savo mokymą grindžia *besąlygišku tikėjimu*, kita vertus, tą *besąlygišką tikėjimą* faktiškai atmeta sakydami, kad biblines tiesas galima įrodyti *moksliniais tyrimais*. Be abejo, tas prieštaravimas gali būti laikomas tariamu, jeigu manysime, kad religinės ir mokslinės tiesos vienos kitas *papildo*, kad jos leidžia užsimegzti mokslo ir religijos *dialogui*. Bet kreacionistų ir ateistinių požiūrių evoliucionistų dialogo (t. y. ramaus pasikeitimo tegul ir skirtingais požiūriais) nebuvo, nėra ir, matyt, būti negali. Pasak prestižinio Stanfordo universiteto *Filosofijos enciklopedijos* autorių, konfliktas tarp religijos ir mokslo dabar reiškiasi būtent evoliucionizmo ir kreacionizmo koncepcijų sankirtoje (De Cruz 2017: 2, 2 / 7).

R. Dawkinsas įsitikinęs, kad tik darvinizmas galės paaiškinti gamtos ir visuomenės paslaptis, o H. Morrisas darvinizmą ir bet kokį evoliucionizmą (o ypač *emergentinės evoliucijos* idėją, kurią jis vadina *katastrofizmu*) kategoriškai atmeta. Jis tvirtina, kad evoliucionistai nesugeba paaiškinti, kaip esant atsitiktinėms mutacijoms gyvi organizmai geba prisitaikyti prie aplinkos, kodėl natūrali atranka vienas gyvybės rūšis apdovanojo ypatingomis prisitaikymo galimybėmis, o kitas – ne, kodėl natūrali atranka leidžia išgyventi

visiškai kenksmingoms augalijos ir gyvūnijos rūšims. Jo tvirtu įsitikinimu, Dievas pasaulį sukūrė jau tobulą, todėl dar labiau tobulėti (evoliucionuoti) pasaulis negalės. „Kai Kūrėjas <....> pabaigė kūrimo aktą, *kūrimo* procesai buvo baigti ir pakeisti *tvermės* procesais, būtinai visata palaikyti ir užtikrinti jai galimybę atlikti tam tikrą paskirtį“, – teigia H. Morrisas (Моррис 1981: 12–13). Ten pat jis priduria, kad, nors nuo pat pasaulio sukūrimo visata išliko gana patvari, joje tvarkos lygis turi galimybę keistis (ir keičiasi) tik blogėjimo (chaoso didėjimo) linkme. Pastarąjį teiginį jis grindžia antruoju termodinamikos dėsniu. H. Morrisas pripažįsta, kad šis dėsnis galioja tik uždarams sistemoms, tuo tarpu Žemė esanti atvira sistema, tad, atrodytų, jis turėtų pripažinti, kad bent dėl išorinių jėgų poveikio mūsų planetoje turėtų didėti ne tik netvarka, o ir tvarka. Bet jis daro išvadą, kad tik atgamtinės jėgos gali gebėti sumažinti netvarką (op. cit.: 12–13, 15–16, 23). Pagaliau H. Morrisas kategoriškai pareiškia, kad „šiulaikinis evolucionizmas tiesiog yra šėtono ilgo karo su Dievu tąsa“ (cit. iš: McGrath 2013: 52). Tiesa, mokslininkas pamini ir *disipatinių struktūrų teorijos*³³ kūrėjo, Nobelio premijos laureato Ilya'os Prigogine'o³⁴ (1917–2003) garsųjį teiginį, kad „chaosas gimdo tvarką“; teiginį, kuris visiškai priešingas paties H. Morriso įsitikinimams. Bet čia pat tyrinėtojas priduria, kad dėl savo novatoriškos teorijos I. Prigogine'as labai abejojo galimybe įrodyti natūralią (gamtinę) gyvybės kilmę (op. cit.: 27). Šitos pastabos pagrindu mokslininkas daro itin keistą, visiškai I. Prigogine'o mintims prieštaraujančią išvadą, kad chaosas tvarkos pagimdyti negalės, kad evoliucija geresnės būklės link negalima. Dar labiau keista (ir nepagrįsta) yra H. Morriso mintis, kad *emergentinės evoliucijos teorija* esanti *evoliucionizmo* idėjos paneigimas. Tokių logiškai nepagrįstų „minties šuolių“ ir keistų išvadų minėtoje knygoje aptikau daug. Matyt, jų esama ir kitose šio autoriaus veikaluose, nes H. Morriso kreacionizmo koncepcija susilaukė rimtos ir pagrįstos ne tik R. Dawkinso, bet ir kitų (tarp jų ir religingų) autorių kritikos³⁵. Įdomu, kad siekdama „mokslinio kreacionizmo“ idėjas paskleisti ir buvusioje Sovietų Sąjungoje, Kreatyvinių tyrimų instituto mokslinė taryba H. Morriso knygą *Pasaulio sukūrimas: mokslinis požiūris* išvertė į rusų kalbą ir nusiuntė to meto SSRS Mokslų akademijai, prašydamą ne tik su ja susipažinti, bet ir bendradarbiauti skleidžiant kreacionizmo idėjas Sovietų Sąjungoje. Šios knygos pabaigoje pateikti priedai – instituto vadovų susirašinėjimas su SSRS Mokslų akademija, kuri bendradarbiauti su minimu institutu mandagiai, bet kategoriškai atsisakė, laikydama kreacionizmo koncepciją absoliučiai nepagrįsta.

33 Dabar ši teorija dažniau vadinama *sinergetika*, arba *kompleksiškumo teorija*, kartais – *chaoso teorija*.

34 Gimęs ir augs Maskvoje, *Ilya Prigožinas* 1921 metais kartu su šeima emigravo iš pradžių į Lietuvą (Kauną), po to į Vokietiją (Berlyną) ir galop apsisotojo Belgijoje (Briuselyje), kur 2003 metais mirė. Savo rusišką vardą ir pavardę jis pasikeitė į *Ilya Prigogine* ir visame pasaulyje (išskyrus Rusiją) yra žinomas būtent šiuo vardu bei pavarde.

35 Pavyzdžiui: Pigliucci, M. (2002) *Denying Evolution: Creationism, Scientism, and the Nature of Science*. Sinauer. 46, 194; Wheeler, T. (1992) *Scientific Creationism Review, Reviews of Creationist Books of National Center for Science Education*. 97–100.

H. Morriso ir R. Dawkinso nesutarimus taikliai apibūdino A. ir J. C McGrathai: anot jų, teistinis fundamentalizmas iš esmės niekuo nesiskiria nuo ateistinio fundamentalizmo (McGrath 2012: 37). Nors šių mokslininkų pažiūros radikaliai skiriasi, bet retorika ta pati. Kreacionistas H. Morrisas manė, kad pasaulis pasidalijęs į dvi priešingas gruputes. Pirmajai priklauso religingi žmonės, o antrajai – mokslininkai ateistai. Religingieji esą vos ne šventieji, o ateistai atstovauja blogio imperijai. Ši imperija galop pralaimės, tiesa nugalės melą. Ateistas R. Dawkinsas tvirtina tą patį – tiesa galop nugalės melą. Bet jis įsitikinęs, kad „blogio imperijai“ atstovauja ne ateistai, o religingi žmonės, bet kuri religijos forma, ir būtent šių skleidžiamos mintys ir teiginiai yra melagingi. Tad R. Dawkinsas tik „apverčia aukštyrą kojomis“ H. Morriso teiginius. Jeigu nekreiptume dėmesio į kreacionistų ir ateistų evoliucionistų retoriką ir bandytume suprasti jų svarbiausias mintis, imtų aiškėti, kad abi šios konfliktuojančios šalys daug ką supranta labai panašiai, bet iš tų pačių (ar bent panašių) prielaidų dažnai daro visiškai skirtingas išvadas. Štai keletas pavyzdžių.

Kreacionistai ir ateistai evoliucionistai *Bibliją* traktuoja *pažodžiui*, bet kreacionistai daro išvadą, kad viskas, kas parašyta *Biblijos* „Pradžios knygoje“, yra absoliuti tiesa, o ateistai evoliucionistai daro išvadą, kad tai yra nesąmonė. Kreacionistai ir ateistai evoliucionistai *evoliucijos* sąvoką supranta labai panašiai (kaip *tolydžių* kaitą nuo paprastesnio link sudėtingesnio), bet nebando aiškintis, kas yra „paprasta“ ir kas yra „sudėtinga“, arba „sudėtingumą“ supranta vienodai – tik daugybine struktūrine prasme. Kreacionistai kategoriškai atmeta *emergentinės evoliucijos (staigių šuoliškų pokyčių)* idėją, bet taip pat elgiasi (tiesa, kiek atsargiau) ir ateistas evoliucionistas D. Dennettas, kurio autoritetu ištiesai remiasi R. Dawkinsas. D. Dennettas kažkodėl įsitikinęs, kad *emergentinės evoliucijos* idėja esanti *indeterministinė*, todėl bent jau neaiški, jeigu ne klaidinga, ir vietoje jos siūlo savą tranzicijų teoriją (žr. Kanišauskas 2013: 121–122). Tranzicijos – tai ne kas kita, kaip perėjimai į kitą būvį dėl silpnų, tolydžių, informaciniame gamtos lauke paslėptų priežasčių, kitaip sakant, menki ir lėti evoliuciniai pokyčiai, juos suprantant R. Darwino teiktąja prasme. Be abejo, galima klausti, kas yra tas mįslingas „informacinis gamtos laukas“ ir ar netiktų vietoje jo postuluoti „informacinį dieviškąjį lauką“, kurį galėtume suprasti, pavyzdžiui, P. Teilhardo de Chardino teiktąja noosferos *radialinės* (faktiškai *dieviškosios*) energijos prasme. Bet atkreipsiu dėmesį tik į tai, kad abi šios konfliktuojančios mokslinės kryptys „nepripažįsta“ emergentinės evoliucijos, tačiau dėl skirtingų priežasčių. *Teistams kreacionistams* ji nepriimtina dėl to, kad emergentinės evoliucijos idėja yra glaudžiai susijusi su *holistiniu* pasaulėvaizdžiu ir jam artimu *panenteizmu*, o *ateistams* ji nepriimtina ne tik dėl ką tik paminėtų sąsajų, bet ir dėl to, kad emergentinio evoliucionizmo koncepcija „sugrąžina“ į mokslą ateistams nepriimtina *teleologiją (kryptingą, net tikslingą)* ne tik socialinių, bet ir gamtinių procesų raidos idėją). Kreacionistai savo koncepciją plėtoja, naudodamiesi ir *teleologiniais* argumentais, o ateistai evoliucionistai bet koki *tikslingumą* gamtos procesuose kategoriškai atmeta, sakydami, kad evoliucija „paklūsta“ tik nieko bendro su tikslingumu neturinčiai natūraliajai atrankai ir adaptacijai (prisitaikymui prie

aplinkos). Įdomu, kad terminą *indeterminizmas* abi konfliktuojančios kryptys supranta labai panašiai – jį sieja tik su stochastiniais (tikimybiniais) procesais ir priešina klasiškai (laplasinei) *determinizmo* sampratai. Pagaliau, gindami įvardytas pozicijas, nei kreacionistai, nei ateistai evoliucionistai nesiremia *sinergetikos* teikiamomis išvalgomis ir konkrečiais pasiekimais, tuo tarpu šis net *post-ne-klasikiniu* vadinamas mokslas ne tik grindžia emergentinio evoliucionizmo idėją, ne tik teleonomijos³⁶ pavidalu „sugrąžina“ į mokslą teleologiją, bet ir atmeta klasikines determinizmo ir indeterminizmo sampratas, leidžia suprasti, kad tikrovė yra kur kas sudėtingesnė, nei įsivaizduoja ją esant ir kreacionistai, ir ateistai evoliucionistai. Tad, nepaisant esminio skirtumo (Dievo teigimas ir Dievo neigimas), ir kreacionistai, ir ateistai evoliucionistai daug kuo panašūs ir pirmiausia panašūs savo fundamentalizmu.

Beje, sinergetika yra naujas bei revoliucingas mokslas, ir jau dabar teologai ją interpretuoja iš ganėtinai skirtingų pozicijų. Stačiatikių teologas B. Rudis sinergetiką laikė esant paskutine materializmo ir ateizmo viltimi (Руди 2006), o iškilusis lietuvių teologas Česlovas Kavaliauskas manė, kad joje implikuota netiesinė dinamika galinti pasitarnauti krikščioniškai teologijai atnaujinti (Kavaliauskas 1998: 119–126). B. Rudis savo mintį grindė tuo, kad *sinergetika* esanti ne kas kita kaip išplėtota *saviorganizacijos* teorija, o saviorganizacijai nereikia jokių „pašalinių jėgų“ įsikišimo, paprastai sakant, Dievo poveikio, nes materija „organizuoja“ pati savaime. Panašiai mąstė ir Č. Kavaliauskas. Nors *sinergetiką* jis minėjo ne kartą, bet savo „netiesinėje teologijoje“ akcentavo tik vieną sinergetikos aspektą – procesų *netiesiškumą*: veiksmų pasekmės ne visada būna adekvačios tuos veiksmus sukėlusioms priežastims; Jėzus buvęs „netiesinis“. O tuo tarpu *procesų savaimingumo* jis nepripažino. Perskaitęs dar sovietiniais laikais mano parašytą straipsnį, populiarinantį sinergetiką, jis ganėtinai griežtai, paskambinęs telefonu, pareiškė, kad *saviorganizacijos* koncepcija jam asmeniškai ir krikščionybei nepriimtina. Kitaip mano garsusis anglų fizikas ir teologas J. Polkinghorne'as. Labai trumpai aptaręs naujas tikrovės pažinimo galimybes sinergetikos, kaip *holistinio* mokslo, šviesoje, jis išsako mintį, kad evoliucionuojantis pasaulis teologiškai suvoktinas kaip pasaulis, kuriam Dievas leido didele dalimi kurti patį save. Kūrimas esąs nepaliaujamas procesas (Polkinghorne 2014: 38, 43). Šis jo požiūris yra artimas P. Teilhardo de Chardino pažiūroms.

36 Kibernetikoje užgimęs teleonomijos terminas reiškia kryptingą ir net tikslingą įvykių eigą, kurią nulemia pradinė sistemos programa ir grįžtamieji ryšiai. Teleonomijos terminas faktiškai papildo, patikslina teleologijos terminą.

Emergentinė evoliucija, holizmas ir krikščioniškas tikėjimas

Sinergetikoje esanti *emergentinės evoliucijos* idėja XX a. pradžioje beveik vienu metu buvo paskelbta filosofų Samuelio Alexanderio, Alfredo Whiteheado ir biologo Conwy'o Lloyd Morgan darbuose (Seppanen 1998: 197–198). Šie autoriai tvirtino, kad tikrovės kaitoje netikėtai, nelauktai, šuoliškai ir nenuspėjamai atsiranda visiškai naujų kokybių, kurios nekyla iš buvusiųjų. Taigi tarp skirtingų tikrovės lygių egzistuoja praraja: socialinių procesų neįmanoma paaiškinti biologiniais, o šių – cheminiais ir fiziniais procesais. Toks požiūris vadinamas *antiredukcionistiniu*. Jis visiškai nepriimtinas materialistinių ir ateistinių pažiūrų evoliucionistams, kurių dauguma yra *redukcionistai*, t. y. įsitikinę, kad protą, emocijas, socialinius santykius, net moralę galima paaiškinti fizikos, chemijos, biologijos procesais. Kita vertus, teiginiu, jog naujos kokybės neatsiranda iš buvusiųjų, galėtų pasiremti *kreacionistai*, tardami, kad, jeigu naujų kokybių vis dėlto atsiranda iš buvusiųjų, tai reiškia, kad egzistuoja tas naujas kokybes sukuriančios atgamtinės jėgos. Maža to, šie galėtų remtis S. Alexanderiu, kuris nedviprasmiškai tvirtino, kad šuolišką naujų kokybių atsiradimą lemia Dievo valia. Net ir C. L. Morganas, kuris emergentinio evoliucionizmo koncepciją grindė iš esmės materialistiniais biheivoristiniais metodais (t. y. stimulo ir reakcijos gyvuose organizmuose tyrimais), neatmetė minties, kad emergentiniuose procesuose bent intuityviai galime suvokti ir Dievo veikimą. Tačiau kreacionistas H. Morrisas „katastrofizmą“ (pasikartosiu – taip jis vadino emergentizmą) kategoriškai atmetė.

Emergentinės evoliucijos teorijose (o jų yra ne viena) į pirmąją vietą patenka *holizmo* problema. Nors pirmaisiais holistais reikėtų laikyti senovės graikų natūrfilosofus Anak-sagorą ir Pitagorą (VI–V a. pr. Kr.), bet dabartinėje mokslo filosofijoje holizmo pradininkais laikomi minėti S. Alexanderis, A. Whiteheadas ir C. L. Morganas. Pirmasis *holizmo* terminą pavartojo Pietų Afrikos politikas, biologas ir filosofas Janas Smutsas (1870–1950) savo veikale *Holizmas ir evoliucija*. Jis prisipažino, kad šią filosofinę koncepciją grindė būtent A. Whiteheado teiginiu, jog visuma visuomet yra didesnė už tą visumą sudarančių elementų sumą. J. Smutsas šią mintį išplėtojo savaip: tikrovė esanti įvairių, hierarchiškai subordinuotų psichofizinių struktūrų visuma, o tas psichofizines struktūras sieja tarpusavyje sąveikaujantys, prasiskverbiantys vienas į kitą *psichofiziniai laukai*, kurie ir nulemia *emergentinę* psichofizinių struktūrų *raidą* (Seppanen 1998: 190–191). Filosofas tvirtino, kad visumiškumo ir emergencijos efektus sukeliantys psichofizinių laukų veiksnys esą ne materialios, o *mistinės* prigimtys. Būtent šis jo teiginys nepriimtinas ir „realistams“ (t. y. materialistams), ir tiems krikščionių teologams, kurie misticizme įžvelgia okultizmo, magijos elementų. Dabar *holizmo* terminas jau plačiai vartojamas ne tik filosofijoje, bet ir mokslinėje literatūroje, bet ne J. Smutso, o anglų biochemiko, vieno

iš neodarvinizmo³⁷ pradininkų Johno Haldanė, (1892–1964) siūlytą reikšmę (ibid.). Savo veikale *Filosofiniai biologijos pagrindai* J. Haldanė, akcentuodamas minėtąjį A. Whiteheado teiginį, šiam terminui suteikė materialistinę („realistinę“) prasmę. Netrukus *holizmo* terminą ėmė vartoti *bendrosios sistemų teorijos* ir *kibernetikos* pradininkai, holizmo idėjos, kaip jau rašyta, yra implikuotos *sinergetikoje*. Įdomu, kad nors J. Haldanė, save laikė materialistu ir marksistu (galbūt todėl jo mokslinės pažiūros buvo pripažįstamos bei skleidžiamos ir Sovietų Sąjungoje), bet *materiją* jis laikė esant gyvą, o materijos emergentinės evoliucijos rezultatą – žmogaus sąmonę – dievišką. Todėl J. Haldanė, pasak B. Russello, greičiau buvo ne materialistas, o panteistas (Raselas 1982: 165–167).

Nors nesiliaujančiame evoliucionistų ateistų ir kreacionistų ginče *holizmas* dažniausiai neminimas, bet holizmas yra neatsiejamas nuo panenteizmo ir emergentinio evoliucionizmo. Be to, beveik visos Rytų filosofinės religinės sistemos yra holistinės, ir tai yra rimta kliūtis Vakarų ir Rytų religijų dialogui. Maža to, klausiant, ar religiją ir mokslą galima bent jau suderinti, nuomonės akivaizdžiai išsiskiria ir dėl besiskverbiančios į mokslą holistinės tikrovės sampratos, jai priešpriešinant *atomistinę*, ir dėl jos pažinimo galimybių.

Emergentinės evoliucijos problemos supaprastinti nereikėtų – ji tikrai yra sudėtinga (žr. Kanišauskas 2013: 112–128). Pakaks pasakyti, kad dabar yra plėtojamos bent dvi emergentinio evoliucionizmo koncepcijos – „silpnojo“ ir „stipriojo“. Abi jos ne tik glaudžiai susijusios, bet ir persipynusios su ne mažiau reikšminga *redukcionizmo* problema ir dar svarbesne *determinizmo* problema. Bent menkiausi *determinizmo* sampratos skirtumai skatina atsirasti ne tik skirtingas tikrovės pažinimo strategijas (redukcionistinę ir antiredukcionistinę), bet ir skirtingas emergentinės evoliucijos (arba net jos neigimo) bei pačios tikrovės sampratas. Su emergentinės evoliucijos problema susijusių tikrovės ir jos pažinimo sampratų šiuo metu yra bent aštuonios (dispozicinio redukcionizmo, panpsichizmo, metodologinio natūralizmo, silpnojo emergentizmo, mentalinio logizmo, anomalaus monizmo, analitinio fizikalizmo ir jau minėta tranzicijų teorija). Kai kurios iš jų viena kitą papildė, kitos yra antagonistinės, bet visos jos neišvengiamai susijusios su klausimu, ar tikrovės struktūra yra gradualistinė („sudaryta“ iš hierarchiškai subordinuotų skirtingos kokybės „pakopų“), ar tolydi, ir tada joje galimos tik menkos „tranzicijos“. Ir darsyk tenka pasikartoti, kad tiek „klasikiniai“ kreacionistai, tiek į ateizmą linkę „realistai“ (t. y. materialistinės pasaulėžiūros mokslininkai) į emergentinio evoliucionizmo koncepciją žvelgia bent įtariai, nes joje aptinka jiems nepriimtinių holizmo ir panenteizmo elementų.

37 Neodarvinizmu paprastai vadinama darvinizmo ir genetikos sintezė.

*P. Teilhardo de Chardino
„kreacionistinis evoliucionizmas“,
teizmas ir transhumanizmas*

Greta H. Morriso „klasikinio“ kreacionizmo, egzistuoja dar bent trys „švelnesnės“ jo atmainos (McGrath 2013: 46–47). Kaip minėta, kreacionistų esminis bruožas – siekis tvirtą religinį tikėjimą pagrįsti mokslu. „Senosios Žemės“ kreacionistai pasitelkia lingvistinius metodus ir, jais naudodamiesi, *Biblijos* tekstus siekia suderinti su šiuolaikinės geologijos duomenimis apie Žemės amžių. „Protingojo plano“ ir „evoliucinio teizmo“ kreacionistai ne tik neatmeta evoliucionizmo kaip H. Morrisas, bet juo ir remiasi. Bet abiejų šių kreacionizmo atmainų kūrėjai ir šalininkai, pripažindami natūraliosios atrankos ir adaptacijos procesų svarbą, kategoriškai nusistatę prieš Ch. Darwino nuomonę, kad šiuose procesuose vyrauja atsitiktinumai. Jų tvirtu įsitikinimu, evoliucija yra kryptinga, tikslinga „protingojo plano“ pasekmė. Tik „protingojo plano“ kreacionistai „protingąjį planuotoją“ su Dievu tapatinti vengia (pasak A. McGratho, labiau politiniais sumetimais), o „evoliucionistiniai teistai“ aiškiai pasako, kad tas „planuotojas“ esąs Dievas. Dievo, kaip „protingojo planuotojo“, sampratos aspektu didžiausiu *evoliucinio teizmo* šalininku reikėtų laikyti Pierre'ą Teilhardą de Chardiną. Nuodugniai aptardamas šio garsiojo prancūzų mokslininko (geologo ir paleoantropologo) bei jėzuitų vienuolio filosofinę „kosminės evoliucijos“ teoriją, žinomas lietuvių filosofas ir visuomenės veikėjas Br. Kuzmickas (1995: 5–18; 2003: 252–257) atkreipė dėmesį, kad savąjį emergentinio evoliucionizmo teoriją P. Teilhardas de Chardinas grindė ne tik gausiais geologiniais ir paleoantropologiniais duomenimis, bet ir krikščioniškąja *kosminio Kristaus* idėja – *kosmogenezė* esanti *kristogenezė*. Šis siekis mokslu grindžiamą evoliuciją suderinti su krikščionišku tikėjimu susilaukė prieštarų vertinimų. P. Teilhardas de Chardinas buvo kaltinamas supaprastintu krikščionybės aiškinimu, natūralizmu, panteizmu, net materializmu. Nepalankiai į jį žvelgė ir lietuvių religinis filosofas A. Maceina (1990 a: 137, 214–215, 224, 2514, 272, 278). Du kartus (1950 m. ir 1957 m.) Vatikanas P. Teilhardo de Chardino pažiūras įvertino kaip klaidingas ir žalingas Katalikų bažnyčiai. Ir tik per II Vatikano susirinkimą (1962–1965) po ilgų diskusijų jo teorija pagaliau buvo įvertinta palankiai, o kai kurie teologai netgi teigė, kad tai esanti krikščionybės ateities filosofija.

Įdomu, kad net ir dabar, kai šio žymaus mokslininko pažiūros pakankamai gerai žinomos, jį bandoma „paversti“ bent jau „mokslo didvyriu“, „bažnyčios kankiniu“. Tai akivaizdžiai regima lietuvių biofiziko, politiko ir transhumanizmo koncepcijos plėtototojo Dobilo Kirvelio „programiniame“ transhumanizmo straipsnyje, kuriame D. Kirvelis įvardija visas P. Teilhardo de Chardino patirtas „nuoskaudas“, bet neužimena apie jo „reabilitavimą“ (Kirvelis 2012). Šio tyrinėtojo teigimu, būtent žymusis prancūzų

mokslininkas yra transhumanizmo³⁸, kaip singuliarios (ypatingos, mąstančių ir jaučiančių robotų visuomenės) idėjos, pirtakas, nes būtent jis savo veikale *Žmogaus fenomenas* (Tejaras de Šardenas 1995) rašė, jog ateisias toks laikas, kai kiekvienas žmogus žemėje dirbsias tik mintimis ir būsiąs pasiektas aukščiausiasis noosferos išsivystymo lygis – „taškas Omega“, kada žmonija arba turėsianti žūti, arba pagaliau atsirasianti nauja žmonių biorūšis (biorobotai) (ibid.). Man iki šiol neaišku, kaip D. Kirvelis *Žmogaus fenomene* sugebėjo rasti teiginį, kad „žmogus dirbsias tik mintimis“, nes po to, kai perskaičiau jo straipsnį, aš dar tris kartus labai atidžiai peržiūrėjau *Žmogaus fenomeną* ir to teiginio neradau. Neradau ir to, kad P. Teilhardas de Chardinas savo garsųjį „tašką Omega“ būtų kaip nors siejęs su „nauja žmonių biorūšimi“. Pakanka atsiversti į lietuvių kalbą išversto veikalo *Žmogaus fenomenas* 367-ą puslapį ir suprasime, kad šis iškilus mąstytojas „tašką Omega“ suprato ne tik kaip „aukščiausią noosferos išsivystymo lygį“, bet ir kaip Dievą, kurio link evoliucionuoja žmonija ir kuris tą evoliuciją „reguliuoja“, nukreipia savąja „radialine energija“. O galimą visišką žmonijos žūtį, kurią mini D. Kirvelis, P. Teilhardas de Chardinas traktuoja kaip tobulybę pasiekusios žmonijos sąmonės atsiskyrimą nuo materialaus apvalkalo ir grįžimą į Dievą. Tad nors žymusis prancūzų mokslininkas ir pabrėžė, kad mokslas apie žmogų yra skirtas žmogui tobulėti ir tobulinti, bet tokio tobulinimo tikslas – ne biorobotų sukūrimas (transhumanistai tai vadina ir „žmogaus praplėtimu“), o dvasinis tobulėjimas, grįžimas į „tašką Omega“ (Ω) – į Dievą, į Kosminį Kristų.

Be abejo, P. Teilhardo de Chardino pažiūras (nepaisant to, kad ne tik minėtame, o ir kituose veikuose jis teigia, jog kosminės evoliucijos pagrindas ir galutinis tikslas yra Jėzus Kristus, įsikūnijęs Dievas) pavadinti grynai krikščioniškomis teistinėmis būtų rizikinga. Greičiau jos yra panenteistinės, o jų ištakos aiškiai regimos neoplatonizme. Pasak neoplatonikų, Vienis (Dievas), išlikdamas absoliučiai nekintančiu ir tapąčiu sau, save emanuoja (išspinduliuoja) ir kuria žemesnius tikrovės lygius (savo hipostazes), o dėl tų emanacijų žemiausiame tikrovės lygyje (materijoje) užgimęs žmogus tobulėja ir savo siela (dvasia) grįžta į Vienį (Dievą). P. Teilhardo de Chardino *noosferos* koncepcijoje „emanacijas“ atitinka „radialinė energija“, o fizinius procesus valdo „tangentinė energija“. Abi šios energijos esančios ir dvasiškos prigimties, ir vidinė materijos savybė. Gamtos pasaulio kūrimas bei jo natūrali evoliucija paklūsta abiem minėtosioms energijos rūšims. „Taškas Omega“ (Kosminis Kristus) yra ir evoliucijos tikslas, ir jos „varomoji jėga“, savotiškas *atraktorius* (*traukiančioji ir varomoji jėga*), traukiantis savęs link visus ankstesnius evoliucionuojančios tikrovės būvius. Jis gamtiniam pasauliui vienu metu yra ir *imantiškas*, ir *transcendentiškas*, t. y. ir *vidujiškas*, ir *išoriškas*.

Tą patį apie Dievą, kaip minėta, kalba ir panenteistai. Būtent todėl P. Teilhardą de Chardiną derėtų vadinti ne teistu, o panenteistu. Bet pakanka prisiminti jų tvirtinimą, kad šitaip suvokiamas Dievas yra su niekuo nesulyginamas ir nepalyginamas, kad

38 *Transhumanizmo* koncepcijoje regimos moralinės ir vertybinės problemos plačiau aptartos (žr. Kanišauskas 2013: 203–217).

Dievas – tai nepalyginti daugiau negu visata, kuri yra jo kūrinys, kad Jis esąs tiek didesnis už visatą ir yra tiek iškiles anapus jos, kiek žmogaus asmenybė yra iškilusi virš kūno, ir suprasime, kad tokia panenteistinė Dievo samprata yra artima teistinei. Bet tik artima, o ne tapati. Todėl P. Teilhardo de Chardino emergentinio evoliucionizmo koncepciją pavadinti grynu „teistiniu evoliucionizmu“ vargu ar galima. Bet jo pastangos evoliucijos teorijai suteikti kosminį mastelį ir ją derinti su krikščionišku tikėjimu, kaip minėta, buvo palankiai įvertintos ir Katalikų bažnyčios. Tiesa, kai kas šiose pastangose išvelgė tik „realistinių“ (materialistinių) pradą, o D. Kirvelis P. Teilhardo de Chardino *noosferos* koncepciją tiesiog supainiojo su Vladimiro Vernadskio *noosferos* koncepcija ir jos plėtote – *technosferos* koncepcija (Kanišauskas 2015 b).

P. Teilhardo de Chardino *noosferos* koncepcija yra ypatinga. Nors ji priskirtina *kreacionistinių* koncepcijų grupei, nes aiškina dieviškosios kūrybos procesą ir gamtinės bei dvasinės tikrovės raidą, bet yra visiškai priešinga „klasikiniam“ H. Morriso kreacionizmui, palieka nuošalyje ir „Senosios Žemės“ kreacionistų pastangas naujai interpretuoti *Bibliją*. Ryškiausias jos bruožas – pastangos mokslą ir religiją jei ne integruoti, tai bent užmegzti tarp jų dialogą. Todėl vargu ar atsitiktina, kad tarp tų mokslininkų ir teologų, kurie siekė ne tik mokslo ir religijos dialogo, bet ir jų integracijos, dažniausiai minimas būtent P. Teilhardas de Chardinas (De Cruz 2017: 5 / 27).

MOKSLO IR RELIGIJOS DIALOGO BEI INTEGRACIJOS PROBLEMOS

Apie mokslo ir religijos ne tik dialogo, bet ir integracijos galimybę 1966 metais išleistoje knygoje *Mokslo ir religijos problematika* įtaigiausiai prabilo Jungtinių Amerikos Valstijų fizikos ir teologijos mokslų daktaras profesorius Ianas Barbouras (1966). XXI amžiaus pačioje pradžioje kitoje savo knygoje *Kai mokslas susitinka su religija: priešai, svetimieji ar partneriai?* I. Barbouras (2000) pateikė visų buvusių bei esamų mokslo ir religijos santykių klasifikaciją. Nors ji susilaukia ir priekaištų, bet iki šiol geresnės nepasiūlė niekas. Pasak I. Barbouro, mokslo ir religijos santykių istorijoje aiškiausiai regimos tokios tendencijos: konflikto („karo“), nepriklausomybės, dialogo ir net galimos integracijos. Dabartyje *konflikto* temą labiausiai plėtoja R. Dawkinsas ir D. Dennettas, *nepriklausomybės* idėja geriausiai išplėtotą NOMA koncepcijoje, *dialogo* ir *integracijos* idėjos pateiktos paties I. Barbouro darbuose. Jos nesvetimos ir garsiam anglų fizikui teoretikui bei teologui J. Polkinghorne'ui, vokiečių teologui W. Pannenbergui. Paminėjau tik žymiausius ir dažniausiai minimus mokslo ir religijos dialogo bei integracijos šalininkus, o jų esama kur kas daugiau. Apie šių sričių *dialogo* būtinybę 1998 metais prabilo Katalikų bažnyčios vadovas popiežius Jonas Paulius II. Palankiai į mokslo ir religijos dialogą žvelgė ir būsimasis Romos popiežius kardinolas J. Ratzingeris (Ratzinger 1996: 25–30). Būtina paminėti ir iškilųjį lietuvių teologą Č. Kavaliauską³⁹, kurio pažiūros bene geriausiai apibūdina jo kūrybos rinktinės pavadinimas *Tarp fizikos ir teologijos* (1998).

Dialogo būtinybę grindžiama šiais argumentais: a) mokslas ir religija, nepaisant kai kurių esminių skirtumų, yra tos pačios kultūros raiška; ir mokslas, ir religija aiškina vieną ir tą pačią tikrovę, todėl, užuot akcentavus tikrus ar tariamus skirtumus, turėtų būti ieškoma to, kas yra bendra, kas vienija; b) ir mokslas, ir religija dažnai svarsto tas pačias (pavyzdžiui, visatos, gyvybės, žmogaus kilmės ir raidos) problemas ir gali pateikti vieni kitus papildančių išvalgų; c) mokslo pasiekimai dažnai ima kelti egzistencinių (pavyzdžiui, genetinės inžinerijos, biotechnologijos) ir net pasaulio pabaigos (ekologinės katastrofos, „atominės žiemos“ ir pan.) problemų, ir čia tarti žodį turi ne tik tradicinė etika bei modernioji moralės filosofija, bet ir krikščioniškoji; d) mokslas, pasak popiežiaus Jono Pauliaus II, gali „apvalyti“ religiją nuo klaidų ir prietarų, o religija gali „apvalyti“ mokslą nuo stambeldystės ir klaidingų absoliutybių. Čia įvardytos tik svarbiausios mokslą ir religijos dialogą skatinančios priežastys, o jų yra kur kas daugiau.

39 Kunigo Č. Kavaliausko gyvenimas ir pažiūros trumpai, bet išsamai nušviestos Jurgitos Fedorinienės straipsnyje „Kunigo Česlovo Kavaliausko asmenybės unikalumas ir tarnystės samprata“ (Fedorinienė 2014).

Galimos mokslo ir religijos *integracijos* prielaidos išvelgiamos tik trys (De Cruz 2017: 5 / 27; McGrath 2013: 54–55). *Pirmoji* grindžiama mintimi, kad dabartiniai gamtos mokslai gali pateikti argumentus ar bent prielaidas, patvirtinančias Dievo ir jo poveikio buvimą. Šio požiūrio šalininkai dažniausiai prisimena P. Teilhardą de Chardiną, neaplenkia ir antropinio kosmologinio principo, bylojančio apie ištis nuostabią visatos harmoniją ir žmogaus išskirtinumą joje, taip pat neatmeta ir kvantinės fizikos ir net sinergijos išvalgų. *Antroji* mokslo ir religijos integracijos galimybė yra vadinamojoje *prigimtinėje teologijoje*, kurios pirmtakais laikomi šventieji Augustinas Aurelijus ir Tomas Akvinietis. Čia svarstymai pradedami ne iš mokslo pozicijų teologijos link, o atvirkščiai: teigiama, kad mokslinį pažinimą skatina ir grindžia *tikėjimas* žmogaus protu, gamtos tvarka ir grožiu, kurių šaltinis – Dievas. *Trečioji* mokslo ir religijos integracijos galimybė grindžiama A. Whiteheado *proceso filosofija*, kurią A. McGrathas vadina *proceso teologija*. Be jau minėto A. Whiteheado teiginio, kad tikrovė (visuma) yra kur kas daugiau nei ją sudarančių elementų suma (tai svarbiausia *holizmo* tezė), šis anglų filosofas pagarsėjo ir savo požiūriu, kad tikrovė yra neskaidoma visuma, kad ji esanti ne substancionali, o jos „elementai“ – ne materialūs „daiktai“, bet aktai, įvykiai, kurie yra nelokalūs ir glaudžiai persipynę (antra, ne mažiau reikšminga *holizmo* tezė). Žmogus esąs susijęs su kosmosu ir su Dievu (Tatarkiewicz 2003: 375–382). A. Whiteheadas Dievą, pasak A. McGratho (2013: 97–98), suprato kaip esybę, kuri veikia žmones ir yra jų veikiamą, o žmogus turįs laisvę nepaklusti Dievui ar jį ignoruoti. Todėl Dievas nesąs atsakingas už žmogaus ar gamtos procesų sukeltą blogį. Būtent šią A. Whiteheado mintį plėtojo I. Barbouras ir tikėjo, kad *proceso filosofija* yra viltingas kelias mokslo ir religijos suvienijimo link.

Vargu ar reikia stebėtis tuo, kad dauguma mokslininkų, bent Jungtinėse Amerikos Valstijose, iki šiol netiki mokslo ir religijos *integracijos* ir net *dialogo* galimybe. Gan neseniai (2010 ir 2016 metais) ten atlikti sociologiniai tyrimai parodė, kad apie 90% apklaustų „eilinių“ suaugusiųjų amerikiečių prisipažino, kad jie tiki Dievu ar universalia (kosmine) dvasia (tarp jaunimo tokių tikinčiųjų buvo apie 80%)⁴⁰, bet tik apie 7% mokslininkų prisipažino esą tikintys (teistai). Dauguma jų (apie 72%), ypač dirbančių prestižiniuose universitetuose ir mokslo įstaigose, teigė esą ateistai, o likę 20,8% pareiškė, kad jie – agnostikai, kitaip sakant, iš principo nieko negalintys pasakyti apie Dievo buvimą ar nebuvimą (De Cruz 2017: 7 / 27). Akivaizdu, kad net dialogas tarp tų mokslininkų, kurie tiki Dievą, ir tų, kurie teigia, kad Jo nėra ir būti negali, yra sunkiai įmanomas. Tiesa, anaip tol ne visi ateistais save laikantys (ar iš tiesų esantys) mokslininkai pritaria karingoms R. Dawkinso pažiūroms, jie dažniausiai (žino apie jį ar ne) laikosi minėtojo NOMA principo. Paprasčiau sakant, jie mokslo ir religijos santykių problemą ignoruoja, manydami, kad šių dviejų kultūros sričių kryptys yra visiškai skirtingos.

Viena iš priežasčių, suformavusių pastarąjį požiūrį, yra jau minėta pozityvistinė nuostata, reikalaujanti tirti tik realius (jusliškai ar žmogaus sukurtais prietaisais patiriamus)

40 R. Dawkinsas tokiu religingumu šiuolaikinėje Amerikoje nepaprastai stebisi (Dawkins 2010: 26).

objektus, prieinamus protui, o ne paslaptinius dalykus, atsižadėti bet kurių metafizinių ir religinių spekuliacijų. „Objektai“ čia suprantami ne tik kaip materialūs („realūs“), bet ir visiškai nepriklausomi nuo žmogaus sąmonės, turintys savarankišką būtį. Į tai, kad žmogaus sąmonė, pasak fenomenologų, yra intencionali (t. y. nukreipta į ką nors), o todėl pažinimo objektai ir pats pažinimas turi subjektyvų pobūdį, praktiškai neatsižvelgiama. Maža to, anot daugelį metų Jungtinėse Amerikos Valstijose dirbančio lietuvių filosofo Algio Mickūno, ne tik šioje šalyje, o ir daugelyje kitų Vakarų šalių neopozityvizmo tradicijas perėmę (tiesa, jas kiek sušvelninę) analitiniai filosofai „užtrenkė duris“ ne tik Rytų filosofinėms sistemoms, bet ir fenomenologijai, laikydami ją „nefilosofija“, o jos išvalgų taikymą mokslui ir religijoms tirti – ydinga metodologine nuostata (Mickūnas 2012: 20–21). Tiesa, daugelis humanitarinių ir socialinių mokslų specialistų savo tyrimuose ta metodologine nuostata vis dėlto naudojami, ir būtent tai, mano nuomone, gali paaiškinti, kodėl, pasak sociologų, labiau linkę tikėti Dievą tie mokslininkai, kurie dirba šiose srityse, o ne gamtininkai (De Cruz 2017: 7 / 27).

Mokslo ir religijos integracijos (net ir dialogo) priešininkų esama ne tik tarp mokslininkų, bet ir tarp teologų. Nors mokslininkų ir teologų argumentai skirtingi, bet jų išvada ta pati: mokslas su religija yra nesuderinami. Akivaizdžiausiai tai regima jau aptartame *kreacionistų* ir *ateistų evoliucionistų* ginče, bet mokslo ir religijos integracijos galimybe rimtai abejoja dalis ir tų mokslininkų bei teologų, kurių nepavadinsi fundamentalistais, kurių tegul ir skirtingos pažiūros, bet yra ganėtinai nuosaikios, kurie linkę į dialogą. Dėl integracijos galimybės ypač nesutariama, kai bandoma remtis pirmąja ir trečiąja jos prielaida. Pirmajai dažniausiai priešinasi mokslininkai, trečiajai (proceso teologijai ar filosofijai) – teologai.

Krikščionys mokslininkai J. M. Verlinde ir J. Guittonas: „prieš“ ir „už“ integraciją

Akivaizdus pasipriešinimo trečiajai mokslo ir religijos integracijos galimybei pavyzdys – minėtoji J. M. Verlinde's knyga *Bevardė ir beveidė dievybė. Ezoterikos iššūkis krikščionybei* (2008). Garsiąja A. Einsteino formulė $E = mc^2$ pavadintame jos skyriuje šis fizikos mokslų daktaras ir teologas užsipuolė įžymų prancūzų filosofą akademiką J. Guittoną, kuris kartu su G. ir I. Bogdanovais parašė knygą (ji išversta ir į lietuvių kalbą) *Dievas ir mokslas* (Gitonas, Bogdanovas, kt. 1996). Pasak J. M. Verlinde's, tik pagarba šio didžio filosofo atminimui ilgai neleidusi jam išsakyti savo pasipiktinimo, bet, kai pamatęs, kokį didelį pasisekimą turinti minėtoji knyga, visos dvejonės dingusios, ir jis nutaręs demaskuoti šį „pseudometafizinį kalbėjimą“ (Verlinde 2008: 35). „Pseudometafizinis kalbėjimas“ – tai ne kas kita, kaip siekis integruoti fiziką ir metafiziką (filosofiją), arba, kaip rašo J. M. Verlinde, „šokinėjimas“ tarp fizikos ir ontologijos sričių, kvantiniam vakuumui priskiriant ontologinės nebūties statusą ir pan. Tarp kitko,

J. M. Verlinde's išsakytus J. Guittonui priekaištus drąsiai galima taikyti ir Vilniuje pasikaitas skaičiams JAV matematikui S. Dey'ui (2012), anglų fizikui D. Ashui (1994). Abu jie, matematikos ir fizikos išvalgas susiedami su metafiziniais svarstymais, savo knygose stengiasi įrodyti, kad žmogaus sąmonė turi, vaizdžiai sakant, stebuklinių galių ir „kontaktuoja su Kosmosu“.

Prieš aptariant J. M. Verlinde's išsakytus priekaištus J. Guittonui, pirmiausia dera susipažinti su knygoje *Dievas ir mokslas* išsakytomis mintimis (Gitonas ir kt. 1996: 10–15, 41–43, 60, 111, 115–116, 119). Jau įžangoje atkreipiamas dėmesys į tai, kad šiandieną neįmanoma aiškinti tikrovės nuošalyje palikus pačios moderniausios fizikos idėjas. O tos idėjos, ypač kvantinės fizikos, „stebėtinai susiliečia su Transcendencija“. Pastarąjį žodį autoriai rašo iš didžiosios raidės, tuo leisdami suprasti, kad tai esąs Dievas. Žodis *Dievas* knygoje vartojamas retai. Kur kas dažniau galima nujaušti tik nuorodas į Jį: tai *universumas*, *matematinė inteligencija*, *už kosmoso besislepianči nežinomybė*, *dvasios valdų laukai*, *iš dvasios kylanti giliaprasmė tikrovė* ir t. t. Šias nuorodas autoriai vadina ženklais, rodančiais, kad prie Dievo jau imama artėti pasitelkus ne teologijos terminiją, o mokslinę arba artimą jai. Pateikdami gausybę nuorodų į moderniosios fizikos pasiekimus, savąją filosofinę mintį jie vadina *metarealizmu* ir jį apibūdina kaip siekį nutrinti ribą tarp dvasios ir materijos. Tą ribą („fizinį barjerą“, „mažiausią suvokiamą mechaninį poveikį“, „kraštutinę bet kokio dalumo ribą“) jie regi fizikiniame dydyje, pavadintame *Planko konstanta*. Už jos – Nežinomybė, Transcendencija. „Jos link, gilių metafizinių išvalgų link, – prisipažįsta J. Guittonas, – einama lyg apčiuopomis, bet „tiems, kurie mąsto, atsiranda didžiulė viltis“ (ibid.). Šią viltį (ėjimą Dievo sampratos link) autoriai grindžia nuorodomis į žymiausius XX a. fizikus, vaizdžiai perteikia svarbiausias jų mintis. Jiems nepriimtinas tik „klaidas daręs“ A. Einsteinas, „paskutinis iš fizikų klasikų, kuris buvo įsitikinęs, kad Visata ir realybė yra ištirtos“ (ibid.). A. Einsteino „klaidos“ paminimos ir konkrečiame kontekste, svarstant jo suformuluotą EPR paradoksą (žr. Kanišauskas 2008: 157, 219–225, 371) ir atkreipus dėmesį, kad prancūzų fiziko Alaino Aspecto atlikti eksperimentai parodė, jog teisus yra ne Nobelio premijos laureatas A. Einsteinas, o vienas iš kvantinės mechanikos kūrėjų, Nobelio premijos laureatas Nielsas Bohras. Greta gan detalaus kvantinės mechanikos ir ja grindžiamos holografinės paradigmos aptarimo, minimas ir fizikas bei chemikas I. Prigogine'as. Pasak autorių, būtent šis mokslininkas parodė, jog gyva kyla iš negyva dėl „kažkokio organizuojančio principo“ (žr. Guitton 1996). Ir nors knygos autoriai to „organizuojančio principo“ netapatina su Dievu ar bent su „kosminiu protu“, bet iš konteksto tai galima bent nujaušti. Svarbiausiu I. Prigogine'o nuopelnu laikomi jo pateikti įrodymai, kad chaosas gimdo tvarką, kad net chaose egzistuoja tam tikra tvarka. Šios išvalgos siejamos ir su garsioju antropiniu kosmologiniu principu. Diskutuodamas su broliais G. ir I. Bogdanovais, J. Guittonas prisipažįsta, jog besiaiškinant holografinę Visatos prigimtį jam ką tik gimusi mintis, atskleidžianti *Biblijos* teiginį, jog žmogus buvo sukurtas pagal Dievo paveikslą: kiekvienas Visatos elementas (tarp jų ir žmogus) atspindi visumą, yra jai analogiškas.

Kuo J. Guittonas ir broliai G. ir I. Bogdanovai „neįtikio“ J. M. Verlinde'į? Juk jis, kaip minėta, buvo ne tik teologas, bet ir branduolinės chemijos mokslų daktaras, tad *Mokslo ir Dievo* knygos autorių argumentus ir net jų „šokinėjimą tarp fizikos ir ontologijos sričių“ turėjo puikiai suprasti ir įvertinti palankiai. Tuo tarpu viskas buvo atvirkščiai. Atsakymas į šį klausimą ganėtinai sudėtingas. Teisingiau sakant, ne tiek sudėtingas, kiek daugiaplanis, daugiasluoksnis. Didžiausia to „neįtikimo“ priežastis yra ta, kad knyga *Mokslas ir Dievas*, pasak J. M. Verlinde's, yra ne kas kita, kaip „stebėtinai tikėjimo į matematinių Dievą išpažinimas“ (Verlinde 2008: 35). Dievas joje nėra asmuo, jis labiau panašus į sunkiai suprantamą „matematinę abstrakciją“, „matematinę inteligenciją“, „už kosmoso besislepiančią nežinomybę“ ir pan. Nors J. M. Verlinde to nepaminėjo, bet J. Guittono prisipažinimas, kad idėja moksliskai pagrįsti Dievo ir žmogaus panašumą jam kilo, svarstant holografinio vaizdo savybes, nedviprasmiškai rodo, kad garsusis filosofas bent jau aptariamoje knygoje, vartojant J. M. Verlinde's terminus, Dievą supranta kaip „bevardę ir beveidę dievybę“, kuri jokio asmeninio santykio su žmonėmis neturi ir gal net negali turėti. O tai, kaip minėta, eliminuoja krikščioniškos religijos esmę. Kita vertus, jau vien faktas, kad J. Guittonas buvo pakviestas dalyvauti Vatikano II susirinkime kaip stebėtojas, rodo, kad Katalikų bažnyčia pripažino jį esant nuoširdžiai tikinčiu. Stirpų tikėjimą į Dievą, kaip asmenį, pasak J. Guittono, jam įkvėpęs bendravimas vaikystėje su dėdės draugu P. Teilhardu de Chardinu ir garsaus prancūzų filosofo Emilio Boutrouxo, jau visiškai nusenusio, paskutinėje paskaitoje pasakyti vos girdimi žodžiai: „Viskas yra Vienas, bet Vienas yra Kitame, o visi Trys – Asmenys“ (Gitonas, Bogdanovai 1996: 66–67, 103). Bet skaitant *Dievą ir mokslą* tuo tikėjimu į Dievą, kaip į asmenį, galima rimtai suabejoti. O J. M. Verlinde ne tik neabejoja, bet ir gan įtikinamai tai parodo.

J. M. Verlinde nesutinka su J. Guittonu ir broliais G. ir I. Bogdanovais ir dėl šių nuomonės, kad klasikinė determinizmo samprata jau paseno, kad būtina atsižvelgti į kvantinę mechaniką ir visiškai naują chaoso sampratą (Verlinde 2008: 37–38). Jis teigia, kad, nors klasikinio determinizmo pozicijos šiuolaikinėje fizikoje nusilpusios, tai nereiškia, kad priežastingumo sąvoka pasenusi. Mokslininkas įsitikinęs, kad vartoti gamtos moksluose „nestabilumo“ sąvokos nederą, nes iš tiesų mes susiduriame tik su nepaprastai sudėtingomis priežasčių grandinėmis, todėl jų padariniai ir yra nenumatomi. Būtina aiškintis tas grandines, o ne taikyti gamtos mokslams kažkokius chaoso teorijoje numanomas matematinius „keistuosius akseptorius“.

Čia reikia paaiškinti, kad chaoso teorijoje ir ją aprėpiančioje sinergetikoje yra vartojamas terminas „keistasis atraktorius“, o ne „keistasis akseptorius“. Tarptautinis žodis *akseptorius* reiškia „priimantis“, „priėmėjas“, tuo tarpu *atraktorius* – „pritraukiantis“. *Bifurkacijų* („dvejimimosi“) metu susiformuoja sistemos būviai, kurie *ne priima* priežasčių ir pasekmių grandinėje susiformavusius ankstesnius būvius, o *juos pritraukia*, savotiškai nukreipia *būsimų įvykių* eigą, formuoja tai, ką Aristotelis pavadino *tiksliniu priežastingumu* (dabar tai dažniau vadinama *teleologija* arba *teleologiniu principu*). Tad *keistieji atraktoriai* yra ne kas kita, kaip savotiški emergentinės evoliucijos „tarpiniai“ ar net

„galutiniai“ *tikslai*. Bet kuris religinis tikėjimas yra neatsiejamas nuo jame esančio *tikslingumo*, todėl J. M. Verlinde's pasipiktinimą, kad gamtos moksluose taikomi *keistieji atraktoriai* (toks yra teisingas chaoso teorijoje vartojamas terminas), regis, galima paaiškinti tik tuo, kad jis su chaoso teorija nebuvo pakankamai susipažinęs.

Nors klasikinei determinizmo sampratai žemyneigio priežastingumo (*downward causation*) koncepcija, susiformavusi XX a. viduryje, yra visiškai nepriimtina, J. M. Verlinde'i ji turėtų būti patraukli, nes šis priežastingumo tipas grindžia mintį, kad ir gamtinėje tikrovėje aukštesnieji jos lygiai valdo žemesnius (Kanišauskas 2013: 113–117). Tad šį priežastingumo tipą nesunku interpretuoti ir kaip dvasinį Dievo valdymą (McGrath 2013: 100–101, 213). Bet J. M. Verlinde *downward causation* koncepcijai nepritarė. Maža to, ją mokslininkas susiejo su „Prinstono gnoze“ pasivadinsiu intelektiniu judėjimu, o konkrečiau pasakius – su vienu jos lyderiu, filosofu Raymondu Ruyeriū, kuris šį priežastingumo tipą ne tik sutapatino su Dievo valdymu, bet ir vos ne su pačiu Dievu. J. M. Verlinde atvirai pareiškė, kad R. Ruyerio minčių net komentuoti nenorįs, ir pridūrė, kad šios yra artimos A. N. Whiteheado idėjoms, kad jose esama „ezoterinio mąstymo ingredientų“ (Verlinde 2008: 43–46). Pastarasis J. M. Verlinde's požiūris atskleidžia tikrąją jo prieštaravimo J. Guittono mintims priežastį. Ezoterinį mąstymą mokslininkas (op. cit.: 28, 24–25, 39–40) apibūdina kaip tikėjimą ar įsitikinimą, kad pasaulis esąs milžiniška viena nuo kitų neatskirtų ontologinių plotmių hierarchija, sudaryta iš neapibrėžtos virpesių dažnių sekos arba energijos modusų. Materijos ir dvasios supriešinimas ezoterikams esąs tik netikra problema, jie vadovaujasi panteistine, o ne kūrimo ontologija, todėl valingai ar nevalingai nuklystantys į krikščioniškas erezijas. Aiškiausią ezoterinio mąstymo pavyzdį J. M. Verlinde regi milžiniško pasisekimo sulaukusiame F. Capra'os veikale *Fizikos Dao*, kurį vadina „holizmo manifestu“.

Matome, kad J. M. Verlinde priešinas A. N. Whiteheado holistine filosofija grindžiamai trečiajai mokslo ir religijos integracijos galimybei todėl, kad holistinė ir faktiškai pan(en)teistinė „proceso teologija“ ne tik verčianti abejoti Dievu, kaip asmens, samprata, bet ir esanti ezoterinių krikščioniškų erezijų šaltinis. Be abejo, apie tokius mokslo ir religijos integracijos šalininkus, kaip Nobelio premijos lauretas fizikinės chemijos srityje Arthuras Peacock'eas, mokslininkai ir teologai I. Barbouras, W. Pannenbergas, J. Polkinghorne'as, N. Murphy (McGrath 2013: 196–214), tikrai nepasakys, kad jie yra ezoterikai, bet reikia pripažinti, kad J. M. Verlinde baiminasi ne be pagrindo. Kaip minėta, jis pats ilgokai praktikavo transcendentinę meditaciją, jogos metodus, ezoteriką ir okultizmą, tad puikiai žino galimus krikščionybės klystelius. Pridursiu, kad šis J. M. Verlinde's požiūris į holizmą ir ezoteriką plėtojamas Popiežiškosios kultūros tarybos ir Popiežiškosios tarpreliginio dialogo tarybos paskelbtose 2003 metais rekomendacijose katalikų dvasininkams, kaip jiems derėtų vertinti vadinamojo „Naujojo Amžiaus“ („New Age“) judėjimo siekį mokslą ir religiją derinti, net integruoti (*Jėzus Kristus – gyvojo vandens nešėjas*, 2003). Pridursiu ir tai, jog ką tik minėti, Vilniuje paskaitas skaitę D. Aschas bei S. Dey prisistatė kaip „New Age“ judėjimo atstovai.

Antropinis principas kosmologijoje: esmė, diskusijos ir variantai

Pastangos mokslo pasiekimus integruoti į teologines išvalgas grindžiamas ir mintimi, kad dabartiniai gamtos mokslai gali pateikti argumentus ar bent prielaidas, patvirtinančias Dievo ir jo veikimo buvimą. Minėta ir tai, kad vienu iš tokių mokslinių argumentų yra laikomas vadinamasis *antropinis principas kosmologijoje* (McGrath 2013: 147–153). Teologines šio principo interpretacijas dažniausiai kritikuoja ne teologai, o mokslininkai ir kai kurie filosofai. Nenuostabu, kad ir R. Dawkinsas antropiniam principui skiria net septyniolika savo knygos puslapių.

Prieš aptariant R. Dawkinso nuomonę, kad antropinis principas kosmologijoje (toliau – APK) grindžiamas dviem alternatyvomis, kurių pirmoji esanti „protingosios idėjos“ hipotezė, o antroji – iš esmės darvinistinis natūraliosios atrankos principas, reikia bent trumpai susipažinti su APK kilme ir esme. *Antropinio principo* kosmologijoje sąvoką 1974 metais pirmasis pavartojo australų fizikas teoretikas Brandonas Carteris. Tai, ką B. Carteris savo garsiajame straipsnyje „Didžiųjų skaičių sutapimas ir antropinis principas“ (Kaprep 1978) pavadino „didžiaisiais skaičiais“ ir jų „sutapimu“, be abejo, buvo žinoma kur kas anksčiau ir siejama su įžymiųjų fizikų bei kosmologų Arthuro Eddingtono, Pauliaus Diraco, Roberto Dicke's pavardėmis. Būtent jie pirmieji prabilo apie nuostabų fizikinių konstantų susiderinimą ir jį išreiškiančius „didžiuosius skaičius“. „Didieji skaičiai“ – tai fundamentalių fizikinių ir astronominių dydžių bei konstantų santykiai. Pavyzdžiui: $a_g^{-1} = 10^{40}$; $t_h/t_n = 10^{40}$; $S = 10^{10} = (10^{40})^{1/4}$; $N = 10^{80} = (10^{40})^2$. Čia: a_g – gravitacinės ir elektromagnetinės jėgų, veikiančių tarp dviejų protonų, santykis; t_h – Visatos (Metagalaktinos)⁴¹ amžius; t_n – žvaigždės branduolinis amžius; S – fotonų ir protonų kosmose santykis, taip pat entropijos, tenkančios vienam protonui visatoje, kiekis; N – atomų skaičius Metagalaktikoje. Nesunku pastebėti, kad šie skaičiai (o jų esama ir daugiau), išreiškiantys fizikinių dydžių santykius, yra skaičiaus 10^{40} kartotiniai: 10^{10} , 10^{20} , 10^{80} ir pan. (Девис 1985: 96–97). Tiesa, mokslinėje literatūroje vietoje skaičiaus 10^{40} galima aptikti skaičių 10^{38} , bet tai priklauso tik nuo pasirinktos matavimo vienetų sistemos (SI ar CGS). Atkreiptinas dėmesys, kad minėtuose ir kituose fizikinių dydžių santykiuose tie dydžiai (bent jau dabartinės fizikos požiūriu) yra visiškai nesusiję (elektromagnetinės ir gravitacinės jėgos bei konstantos, branduolinės sąveikos ir termodinamika ankstyvuosiuose Metagalaktikos vystymosi tarpsniuose ir pan.). Toks fundamentalių fizikinių dydžių susiderinimas yra tiek nuostabus ir neįtikėtinas, kad APK dažnai apibūdinamas kaip „didžiųjų skaičių mistika“. Garsiuosius fizikus ir kosmologus A. Eddingtoną ir P.

41 Kosmologai vietoje ganėtinai neapibrėžto termino „Visata“, nuo senų laikų suvokiamo kaip viskas, kas egzistuoja ar gali egzistuoti, dažniau vartoja terminą „Metagalaktika“, suprantamą kaip stebėjimo prietaisais aprėpiamą kosminių objektų (planetų, žvaigždžių, galaktikų, kvazarų, „juodųjų skylių“ ir t. t.) visumą.

Diracą jų atrasta „skaičių mistika“ taip paveikė, kad norėdami paaiškinti Visatoje esančią nuostabią harmoniją jie pradėjo kurti (deja, nepasiteisinusius) netradicinius kosmologinius modelius. Netrukus ėmė aiškėti ir kiti nuostabūs „sutapimai“. Įvardysiu tik keletą. Jeigu elektrono masė būtų maždaug tris kartus didesnė ar mažesnė už esamąją, labiausiai paplitusi Metagalaktikoje „statybinė medžiaga“ vandenilis būtų nestabili, o tada žvaigždės ir galaktikos išvis nebūtų egzistavusios. Jeigu gravitacinė konstanta būtų buvusi nors truputį didesnė už esamąją, Metagalaktika jau seniai būtų kolapsavusi, „prasmegusi“ į „juodąją kiaurymę“. O jeigu ji būtų buvusi bent truputį mažesnė, nebūtų egzistavusios tokios žvaigždės kaip mūsų Saulė – visa erdvė būtų buvusi užpildyta arba žvaigždėmis-mėlynosiomis gigantėmis, arba žvaigždėmis-raudonosiomis nykštukėmis. Jeigu Saulė būtų atsidūrusi nors šiek tiek arčiau arba toliau nuo Galaktikos centro, ji nebūtų patekusi į vadinamąją *korotacinę zoną*, ir net jeigu būtų užsimezgusi mūsų planetoje gyvybė, ją bematant būtų sunaikinusios *novomis* bei *supernovomis* vadinamųjų žvaigždžių skleidžiama radiacija. Jeigu Žemės masė ir kitos jos fizinės savybės būtų susiformavusios kitokios, net ir atsiradusi gyvybė vargu ar ilgai būtų galėjusi išlikti.

Klausdami, „kas būtų, jeigu būtų...“, rusų fizikai I. Novikovas ir I. Rozentalis sumodeliavo įvairius Metagalaktikos galimos raidos „scenariusius“ ir parodė, kad egzistuoja tik viena labai siaura parametrų sritis, kurioje gali atsirasti sudėtingos struktūros ir gyvybė Visatoje. Net menkiausias esamų Visatos savybių pasikeitimas gyvybės ir proto egzistencijai sukeltų katastrofiškus padarinius (Новиков 1988; Новиков, Полнарев, Розенталь 1986). Šiuos rusų mokslininkus cituoju ne vien todėl, kad esu geriausiai susipažinęs būtent su jų darbais (kaip ir su rusų mokslo filosofija), o ir todėl, kad savo išvadas jie padarė dar tuomet, kai net gamtos moksluose buvo reikalaujama „marksistinio ideologinio grynumo“. Tuo tarpu tos išvados akivaizdžiai perša, vartojant R. Dawkinso terminologiją, „protingosios idėjos hipotezę“. Todėl vargu ar reikia stebėtis, kad 1986 metais Maskvos universitete vykusio simpoziumo „Filosofinės astronomijos problemos“⁴² metu (jame teko dalyvauti) vienas iš simpoziumo organizatorių, fizikos ir matematikos mokslų daktaras D. Martynovas net gan tūžmingai pareiškė, kad materialistinių pažiūrų mokslininkams APK turi būti visiškai nepriimtinas, ir pridūrė, kad dauguma pasaulio astronomų į antropinį bet kurio varianto principą žiūri tik neigiamai. Bet toks pareiškimas buvo tik vienas, ir tai įsidėmėtina: net materialistine ateistine pasaulėžiūra persmeltkame sovietiniame moksle APK problema buvo svarstoma kur kas rimčiau, nei tai darė R. Dawkinsas (žr. toliau).

APK variantų esama bent penki (Балашов 1989). Du iš jų – „silpnąjį“ ir „stiprųjį“ antropinius principus suformulavo pats B. Carteris. „Silpnasis“ antropinis principas griežtai formuluojamas šitaip: „Tai, ką mes norime stebėti, turi būti apribota sąlygų, leidžiančių

42 Simpoziume Maskvoje skaityti pranešimai paskelbti knygoje *Вселенная, астрономия, философия* (1988). Šiame tekste minimų pranešėjų mintis galima rasti knygos skyriuje *Antropinis principas ir kosminių civilizacijų problema* (p. 58–103).

mums, stebėtojams, egzistuoti“. Šis principas, perteiktas vaizdžiai, atrodytų taip: mums tiesiog neapsakomai pasisėkė, kad atsiradome ir gyvename Metagalaktikoje, kurioje galėjo susiklostyti milijardų milijardai įvairiausių, netinkamų gyvybei ir protui sąlygų, bet susiklostė ta vienintelė galimybė, kuri leidžia egzistuoti žmogui. Kur kas trumpiau, bet ne mažiau vaizdžiai, net aforistiškai „silpnąjį“ APK perteikė garsusis amerikiečių fizikas J. Wheeleris: „Štai žmogus! Kokia tad turi būti Visata?“ Ši APK formuluoė turi svarbią pažintinę ir net euristinę prasmę, kurią galima perteikti tokiais žodžiais: „Štai mokslinis faktas! Koks tad turi būti tiriamasis objektas ar reiškiny, kad tas faktas galėtų egzistuoti?“ Paprasčiau sakant, tiriant gamtą visada būtina atsižvelgti į joje egzistuojančią gyvybę ir protą. „Stiprųjį“ antropinį principą B. Carteris suformulavo taip: „Visata turi būti tokia, kad tam tikrame jos evoliucijos etape galėtų egzistuoti jos stebėtojai“. Jis nuo „silpnąjo“ APK skiriasi tuo, kad pirmasis tik konstatuoja faktą, kad fundamentalūs fizikiniai dydžiai taip nuostabiai yra susiderinę, jog leidžia egzistuoti gyvybei ir protui, o „stiprusis“ AKP variantas tą susiderinimą postuluoja kaip privalomą, būtiną, net neišvengiamą. Žinomo amerikiečių fiziko ir mokslo populiarintojo Pauliaus Davieso teigimu, „stiprusis“ AKP variantas radikaliai skiriasi nuo tradicinio mokslinio aiškinimo ir yra kažkuo panašus į religinį pasaulio aiškinimą: Dievas tam sukūrė pasaulį, kad jame egzistuoė žmonės (Девис 1979: 144). Būtent taip šį APK principo variantą supranta ne tik religingi žmonės, bet ir dauguma fizikų ir astronomų, ir būtent todėl „stiprusis“ APK daugumai „realistų“ fizikų ir astronomų nepriimtinas. Bet esama ir „dar stipresnių“ APK versijų. Pasak J. Balašovo (Балашов 1989), jos skiriasi nuo „stipriojo“ AKP tik tuo, kad nors B. Carteris teologinių ir metafizinių formuluočių išvengė, bet kitos trys APK versijos, būdamos tik „stipriojo“ APK interpretacijomis, *pripažįsta* Dievo (Kūrėjo) buvimo galimybę arba net ganėtinai atvirai *reikalauja* Dievo ar „kosminio proto“ buvimo. *Tikslinis* APK variantas deklaruoja dvi galimybes: *arba* egzistuoja Dievas (Kūrėjas), kuris pasaulį sukūrė turėdamas tam tikrą tikslą, *arba* žmogus yra visiškai atsitiktinė esybė, atsiradusi viename iš begalės pasaulių. Antruoju (daugeliui mokslininkų priimtinesniu) atveju žmogus stebi visatą ir mato, kad ji tarsi pritaikyta jam, bet taip yra tik todėl, kad būtent tokioje (vienoje iš begalės), jam „pritaikytoje“ visatoje jis užgimė. *Dalyvavimo* APK variantas realią, stebimą visatą irgi priešina „galimiems pasauliams“. Iš visų galimų pasaulių *realus* esąs tik tas, kuris garantuoja gyvybės egzistavimą ir protą. Visi kiti pasauliai, kuriuose nėra stebėtojų, galinčių kvantinės mechanikos prasme stebimam objektui suteikti realybės statusą, ontologiniu požiūriu neegzistuoja. Tad Visata, kurioje esame, egzistuoja tik todėl, kad *dalyvaujame* jos stebėjime. Ši APK versija perteikia grynai subjektyvistinį (artimą G. Berkeley'o metafizikai) požiūrį į tikrovę. Teistams ji galėtų būti priimtina tik su šitokia sąlyga: jeigu *stebėtoju*, *dalyvaujančiu* tikrovės stebėjime, laikytume *ne* (arba *ne vien*) žmogų, bet ir Dievą. Realistinių (materialistinių) pažiūrų mokslininkams ši APK versija yra visiškai nepriimtina.

Vadinamoji *finalistinė* APK versija tvirtina, kad pasaulyje (Visatoje) privalo atsirasti protingos informacijos perdirdimas, o atsiradęs šis procesas jau negali nutrūkti ir yra

nukreiptas tam tikro tikslo link (gr. *finis* – tikslas). Pasak šios versijos autoriaus Franko Tiplerio, mums nežinomi evoliucijos procesai garantuoja, kad Visatos struktūrose įvyksta visi esminiai evoliucijos etapai iki pat „universalaus veidrodžio“ atsiradimo joje, arba žmogaus ir jo sąmonės, kuri ir laikytina visatos evoliucijos tikslu. Sąmonė (nebūtinai vien žmogaus) tampa nesunaikinamu kosminiu fenomenu.

Simpoziumo „Filosofinės astronomijos problemos“ pranešimuose ir diskusijose, kuriuos aptarsiu platėliau, jokių ideologinių vertinimų (išskyrus Dmitrijaus Martynovo teiginius) nebuvo. Tiesa, filosofo Leonido Baženovo nuomone, APK esąs materialaus pasaulio vienybės principas, todėl teleologinio ir teologinio aiškinimo jam nereikia. Bet kartu jis atkreipė dėmesį, kad APK sieti su biologija, kaip sieja kai kurie šio principo interpretatoriai, yra visiškai nekorektiška, nes APK grindžiamas specifinėmis fizikinėmis ir kosmologinėmis prielaidomis, o ne gyvosios gamtos tyrimų rezultatais. Kiti pranešėjai apie teleologiją ir teologiją net neužsiminė ir svarstė konkrečius su APK susijusius klausimus. Pavyzdžiui, kosmologas Abramus Zelmanovas pabrėžė, kad būtent APK leido nuspėti teorinį *visatų ansamblio* modelį, o ateityje gali daryti reikšmingą įtaką ir kitoms kosmologinėms situacijoms nuspėti. Garsus rusų mokslo filosofas Aleksandras Mostepanenکو išsakė mintį, kad APK esmę įmanoma paaiškinti, tik tariant, jog egzistuoja kur kas gilesni nei stebimos tikrovės ir net teoriškai postuluojamo fizikinio vakuumo lygiai. Tiesa, filosofas iškėlė klausimą, ar B. Carteris traktavęs Visatą esant unikalią, vieną vienintelę, ar kaip visų galimų visatų ansamblį, ir toliau teigė, kad, jeigu antrasis spėjimas teisingas, tada iš turimų fizikinių duomenų galima daryti prielaidą, jog APK taikytinas tik lokaliai tikrovės sričiai. Kita vertus, iš Alano Gutho ir Pauliaus Steinhardto paskelbto (Guth, Steinhardt 1984) *infiacinės visatos* modelio kylanti *visatų ansamblio* idėja itin sušvelnina *atsitiktinio* „didžiųjų skaičių“ susiderinimo prielaidą. Fizikas Grigorijus Ildis atkreipė dėmesį, jog B. Carteris tik savaip pakartojo mintis, kurias jis pakelbęs dar 1957 metais, ir pateikė elementarių bei subelementarių dalelių struktūros analizę. G. Ildio išvada paprasta: gyvybės pagrindas glūdi itin susiderinusiame subatominiaame lygyje, tad nenuostabu, kad Visatos savybės tarsi pritaikytos žmogui. Tačiau lietuvių astronomas Gunaras Kakaras suabejojo APK nauda astronominiams stebėjimams. Jo nuomone, APK būtų naudingas tik tuo atveju, jeigu stebimoje Visatoje galima būtų aptikti nežemiškų civilizacijų. Keli kiti pranešėjai sudvejojo „didžiųjų skaičių mistikos“ realumu. Jų argumentai ganėtinai rimti: a) fizikinių dydžių santykius išreiškiantys skaičiai nėra tikslūs, jų dermė galbūt yra tariama, nes ji išreikšta tik laipsniais (10^{10} , 10^{40} , 10^{80}), o ne tiksliais skaičiais; b) tuose santykiuose daugelio esančių fizikinių konstantų reikšmės nėra tiksliai žinomos; pavyzdžiui, nepaprastai svarbios *Hablo konstantos* reikšmė nuolat kito, pradedant $H=68$ km/s(Mpc) ir baigiant $H=78$ km/s(Mpc).

Knygos *Dievo iliuzija* skyriuje, pavadintame „Kodėl beveik tikrai Dievo nėra“, bene didžiausią dėmesį R. Dawkinsas (Dawkins (2010: 156–173) skiria būtent antropiniam principui. Anot jo, religijos apologetams antropinis principas kažkodėl patinkantis. Taip esą todėl, kad religingi žmonės manantys, jog tai esanti Dievo „protingojo plano“

išraiška“. Iš dalies mokslininkas teisingas. A. McGrathas pripažįsta, kad APK su teistiniu pasaulėvaizdžiu dera, bet jis priduria, kad tik labai nedaug religinių mąstytojų mano, jog APK nepaneigiamai įrodo Dievo buvimą (McGrath 2013: 150). Tuo tarpu R. Dawkinsas kažkodėl įsitikinęs, jog absoliučiai visi religiniai mąstytojai APK laiko esant Dievo buvimo įrodymu, todėl jis visomis išgalėmis stengiasi „antropinį argumentą Dievo naudai“ paneigti. Pavyzdžiui, itin keistai pareiškęs, kad antropinių principų remiasi *visi* religiniai mąstytojai, jis čia pat priduria, kad antropinis principas esąs *alternatyva* teizmui (Dawkins 2010: 158), ir šią mintį nesyk kartoja. Bet juk *teistai* irgi yra religiniai mąstytojai! Kita vertus, stebėtis R. Dawkinso minčių tikru ar tariamu nelogiškumu vargu ar verta, nes jis antropinį principą supranta kaip principą, kuris patvirtina Ch. Darvino natūraliosios atrankos teoriją: jeigu visatoje ar multivisatoje regima nuostabi tvarka, leidžianti tarpti gyvybei, tai jos šaltinis – tik natūralioji atranka ir gebėjimas adaptuotis prie kintančių sąlygų. Tai, pasak R. Dawkinso, taikytina ne tik Žemės gyvybei, bet ir visatai ar visatoms. Šiam teiginiui pagrįsti jis pasitelkia amerikiečio fiziko teoretiko Lee Smolino „viliojančią darviniškos multivisatos teoriją“, pasak kurios, tarp daugelio multivisatos (visatų ansamblio) visatų vyko darviniška natūralioji atranka, o šiai ypač reikšmingą įtaką turėjo „juodųjų skylių vaisingumas“ ir kaip jo rezultatas susiformavusi tokia visata, kurioje egzistuojame mes patys, jos stebėtojai (ibid.: 168–169). Mintis, kad „juodosiomis skylėmis“ vadinami teoriškai sumodeliuoti kosminiai objektai (iš kurių net šviesa negali išsklisti) gali gimdyti visas, gal ir pagrįsta – nemaža fantastiškai atrodančių kosmologinių teorijų (teisingiau sakant, fizikinių matematinių modelių) yra pripažįstamos esančios logiškai neprieštaringomis, tad patenkina vieną iš svarbiausių mokslų kriterijų. Todėl ši „keista idėja“ (taip kosmologinį L. Smolino modelį apibūdino Nobelio premijos laureatas fizikos srityje, kvarkų teorijos kūrėjas M. Gellas Mannas) turi teisę egzistuoti. Bet, vadovaujantis to paties L. Smolino reikalavimu teorijas falsifikuoti⁴³ ir tokiu būdu nustatyti, ar jos yra mokslinės (jo nuomone, nefalsifikuotina yra „superspyčių teorija“ bei antropinis principas), nefalsifikuojama yra ir jo teorija, nes empiriškai (stebėjimais, eksperimentais) patikrinti, ar „juodosios skylės“ gimdo kitas visas, net iš principo yra neįmanoma. Samprotaujant apie „juodąsias skyles“, L. Smolino pavartotas terminas „vaisingumas“ greičiau yra tik metafora, kurią R. Dawkinsas, vaizdžiai sakant, „priėmė už gryną pinigą“. Be to, kaip jau minėta, moksliniu požiūriu Visatai priskirti gyvyšios gamtos savybės ir APK susieti su biologija yra nekorektiška.

Teistinių „protingojo plano“ variantą supriešindamas ką tik minėtajam „antropiniam multivisatos principui“, R. Dawkinsas (2016: 168–169) teigia, jog, pasak teistų, kurdamas Visatą, Dievas tiksliai suderino visas jos konstantas taip, kad kiekviena jų veiktų gyvybės

43 K. Popperio pasiūlytas *falsifikacijos principas* vartojamas nustatyti, ar teorija yra prasminga, tad ir moksliska. Jeigu teorija neteikia jokių išvadų, kurias bent iš principo būtų įmanoma patikrinti, jeigu teorijos neįmanoma paneigti (falsifikuoti) bet kokių faktų akivaizdoje, jeigu nefalsifikuojamos ir jos išvados, teorija laikoma beprasme, nemoksliska.

sferos diapazone. Todėl jis kelia klausimą, nejaugi Dievas turėjęs šešis reguliatorius, kuriais kiekvieną konstantą tiksliai suderinęs su gyvybės sferos reikšme? R. Dawkinsui atrodo, kad tai neįmanoma. Matyt, jis įsivaizduoja Dievą esantį tegul ir nepaprastai galingą, bet vis dėlto ribotą, tarsi „šešis reguliatorius“ turintį superkompiuterį. Šią mano prielaidą savotiškai patvirtina keistas R. Dawkinso teiginys, kad nors Dievas yra nedalomas, bet vidinė jo sandara esanti sudėtinga (op. cit.: 172).

„Didžiųjų skaičių mistika“ ir gyvybės atsitiktinės kilmės klausimas

R. Dawkinsas pamini ir „didžiųjų skaičių magiją“, bet, užuot pateikęs tuos APK susiformuoti reikšmingą įtaką turėjusius „didžiuosius skaičius“ ir paaiškinęs jų esmę, jis nežinia, kaip „suskaičiuoja“ Visatoje esančias planetas (ibid.: 159–160). Pasak jo, net atsargiai vertinant, Visatoje jų yra bent milijardas milijardų, t. y. 10^{18} . Tiesa, nenurodoma, kiek iš tų milijardų planetų yra tinkamos gyvybei, kiek jų jau surasta. O surasta tikrai nedaug, ir pagal dabartinius duomenis jos visos ar bent didžioji jų dalis gyvybei netinkamos. Bet R. Dawkinsui atrodo, kad 10^{18} planetų skaičiaus visiškai pakanka tam, kad, net jeigu DNR susiformavimas būtų visiškai neįtikėtinas įvykis, tikimybė, jog vienoje iš planetų DNR ir gyvybė susiformuos, esanti labai didelė. O toliau viskas vyksia pagal darvinizmo „scenarijų“... Tačiau skaičius 10^{18} yra neįsivaizduojamai mažesnis už „didžiųjų skaičių mistikoje“ minimus skaičius 10^{40} , 10^{80} . Tiesa, šie skaičiai su gyvybės atsiradimu tiesiogiai nesusiję, bet jie aiškiai rodo, kaip neįsivaizduojamai tobulai turi būti susiderinę fizikiniai dydžiai, kad bent Visatos (Metagalaktikos) struktūros, nekalbant apie gyvybę, susiformuotų tokios, kokios jos yra. Pateiktas skaičius 10^{18} yra nepaprastai menkas palyginti ir su skaičiais, nurodančiais, kokia maža yra savaiminio gyvybės užsimezgimo tikimybė. Štai garsus rusų biofizikas Levas Bliumenfeldas apskaičiavo, kad tikimybė atsirasti ypač menko sudėtingumo (turinčios tik 10^3 bitų informacijos kiekį) gyvai sistemai per visą Žemės planetos istoriją yra lygi tik 10^{-800} . Kur kas atsargesnis yra prancūzų fiziko, Nobelio premijos laureato Alfredo Kastlero vertinimas – ši tikimybė esanti 10^{-225} , t. y. nepalyginamai didesnė, nei apskaičiavo L. Bliumenfeldas (Блюменфельд 1974, Кастлер 1967: 90). Pateikiami ir kiti stulbinantys skaičiai. Tikimybė, kad per daugelį milijardų metų Visatoje susiformuotų gyva ląstelė, vertinama... 10^{-1000} . Tam, kad Žemėje iš „pirmykščio buljono“ atsitiktinai susiformuotų elementari bakterija, prireiktų bent 40 milijardų metų, o gal net ir 400 milijardų (Gitonas, Bogdanovai 1996: 45; Kardelis 2008: 92). Tuo tarpu Visatos amžius siekia tik 15–20 milijardų metų.

Į šias tikimybes R. Dawkinsas nekreipia dėmesio, jų net nepamini, tik išsako požiūrį, kad *tikimybės* esančios grynai subjektyvus dalykas, jos apibūdinančios tik žmogiškojo nežinojimo lygį, o tas nežinojimo lygis vis mažėja. Išsyk būtina pabrėžti, kad toks požiūris į tikimybes yra neteisingas (žr. toliau). Bet dar didesnę nuostabą kelia jo tikėjimas

mokslo visagalybe. R. Dawkinsas pareiškia, kad jis visiškai nebūtų nustebęs, jei po keleto metų chemikai praneštų apie sėkmingą naujos gyvybės gimimą – šį kartą laboratorijoje (Dawkins 2010: 159). Maža to, jo nuomone, biologai, puikiai išmanantys natūraliosios atrankos teoriją, galį nesunkiai paaiškinti net tai, kaip atsiranda visiškai neįtikėtinų objektų, ir jiems jokių tikimybių nereikia. Tačiau čia pat jis vėl grįžta prie tikimybių problemos. Puikiai suvokdamas, kad gyvybės ir proto atsiradimo ne tik mūsų planetoje, bet ir Visatoje tikimybė vis dėlto yra nepaprastai maža, jis pasitelkia jau minėtą multivisatos („visatų ansamblio“) hipotezę, tarsi ji galėtų išspręsti visas problemas, susijusias su gyvybės ir proto gamtinės kilmės tikimybe. Toks nenuoseklumas kelia nuostabą. Tarp kitko, dar 1985 metais vienoje iš mokslinių konferencijų pagrindžiau pritarimo sulaukusį teiginį, kad atsitiktinumų absoliutizavimas gyvybės ir proto atsiradimo problemos neišsprendžia (žr. Дронов 1986). Jeigu bent vienoje visatoje iš „visatų ansamblio“ susiformavo galimybė gyvybei atsirasti, tai APK galima perteikti ir taip: „Pasaulis yra toks, kad jame *visada* egzistuoja galimybė bent vienoje iš visatų atsirasti gyvybei“.

Ateistinės antropinio principo interpretacijos ir jų klaidos

R. Dawkinso teikiama antropinio principo bei jo taikymo samprata kelia dar didesnę nuostabą. Jis rašo: „Antropinis principas teigia: kadangi mes gyvename, esame sudaryti iš eukariotinių ląstelių, vadinasi, mūsų planeta yra viena iš tų nepaprastai retų planetų, kurioje buvo visi trys įvykiai“ (Dawkins 2010: 162–163). Iš teksto visiškai neaišku, apie kokius „tris įvykius“ rašoma, ir tik iš konteksto galima spėti, kad tie įvykiai – tai antropiniu principu aiškinamas gyvybės atsiradimas, dėsninga natūralioji atranka ir (vėl grindžiamas antropiniu principu!) proto atsiradimas. Toks mano spėjimas nėra be pagrindo. Ten pat rašoma: „Gyvybės kilmė <...>, pasitelkiant antropinį principą, aiškinama laimingų aplinkybių sutapimu. <...> Sąmonės atsiradimą galima paaiškinti antropiniu principu“ (ibid.). Kita vertus, čia pat randame teiginį: „Antropinis principas negali paaiškinti, kaip gyvuosiuose organizmuose atsirado įvairiausių savybių kaleidoskopas“ (ibid.). Tačiau nė viena antropinio principo kosmologijoje versija nieko tokio, ką tvirtina R. Dawkinsas, neteigia! Jokių „biologinių argumentų“ (eukariotinių ląstelių, natūraliosios atrankos ir pan.) APK formuluotėse nėra. Tik „silpnojo“ APK principo versijoje norint galima įžvelgti „laimingą aplinkybių sutapimą“, tuo tarpu „stiprusis“ APK ir jo modifikacijos, kaip minėta, gyvybės ir proto atsiradimą postuluoja kaip būtiną, net neišvengiamą. Be to, antropinis principas kosmologijoje net nebando pateikti jokių konkrečių aiškinimų, kaip atsirado gyvybė, sąmonė ir „įvairiausių savybių kaleidoskopas“, nes jis yra kosmologinis, o ne biologinis principas. Darsyk priminsiu teisingą L. Baženovo pastabą, kad APK sieti su biologija yra nekorektiška, nes APK grindžiamas specifinėmis fizikinėmis ir kosmologinėmis prielaidomis, o ne gyvosios gamtos tyrimų rezultatais. Tad tenka spėti, kad arba R. Dawkinsas nesuvokia antropinio principo kosmologijoje esmės, arba, siekdamas savo

tikslų, sąmoningai jį iškreipia. Matyt, teisingesnė yra antroji šio spėjimo versija: atidžiai įsiskaičius į R. Dawkinso tekstą, galima rasti ir fizikoje, ir mokslo filosofijoje įvardijamas rimtas, su APK susijusias problemas. Tiesa, mokslininko teikiama jų interpretacija yra tendencinga, bet tos problemos paminimos. Dalį jų įvardijau, pasakodamas apie sovietiniais laikais Maskvoje vykusį mokslinį simpoziumą. Priminsiu, jog keli pranešėjai jame teigė, kad fizikinių dydžių santykius išreiškiantys fundamentalūs skaičiai (tarp jų ir konstantos) nėra tikslūs, kad fundamentalių konstatų (pavyzdžiui *Hablo konstantos*) dydžiai nėra gerai žinomi, o gal net kinta⁴⁴. Todėl „didieji skaičiai“ irgi gali būti netikslūs, gal net kintantys. Į tai atkreipė dėmesį ir R. Dawkinsas: jo nuomone, konstantos, gal net ir dėsniai gali kisti, o toje kaitoje įmanoma, kad pasitaikys gyvybei tinkamų sąlygų. Tačiau nė vienas fizikas ar kosmologas niekada netvirtino, kad „didieji skaičiai“ yra tikslūs, tad ir nekintantys. Jie nurodė tik apytikres reikšmes. Kita vertus, „didžiųjų skaičių“ apytikrės reikšmės yra tokios milžiniškos, kad juos apskaičiuojant galimos vartojamų fundamentalių fizikinių dydžių paklaidos praranda prasmę. Tą patį galima pasakyti ir apie fundamentalių fizikinių dydžių galimą kaitą, nes jie reikšmingai (dešimtimis ar šimtais kartų) pakisti vargu ar gali. Tiesa, jie gali būti visiškai kitokie įvairiose galimose visatose, bet tuo atveju tose visatose bus ir kitokių gamtos dėsnių, o ir gyvybės formos bus visiškai nepanašios į mūsų. R. Dawkinsas, beje, pamini ir šį kosmologų argumentą. Bet visiškai nesuprantama, kodėl „multivisatoje“ vienos visatos (jas mokslininkas vadina „motininėmis“) turi „gimdyti“ kitas, „dukterines“, kurios paveldi dalį „motinininių“ visatų savybių ir toliau evoliucionuoja pagal natūralios atrankos dėsnius. (Teko skaityti daug kosmologinės literatūros, bet tik *Dievo iliuzijoje* radau šį itin keistą teiginį.) Kur kas rimtesnis yra R. Dawkinso perteikiamas kosmologų argumentas, kad „didžioji skaičių mistika“ (t. y. ypatingas fundamentalių fizikinių dydžių susiderinimas) yra visiškai ne „mistiškas“, nes visos konstantos yra susijusios, priklauso viena nuo kitos arba dar nuo ko nors, ko mes kol kas dar nežinome. Čia turima omenyje (jis to nemini) vienos ir vieningos, viską paaiškinančios gamtos teorijos paieškos, kurias (nesėkmingai) pradėjo A. Einšteinas ir kurios tęsiasi iki šiol⁴⁵. Bet R. Dawkinsas ir čia regi Dievo neigimą. Atseit, jeigu tokia teorija bus sukurta, „Dievo hipotezės“ jau tikrai neprireiks. Ir nepagalvoja paklausti, ar Dievas negalėjo sukurti tokios Visatos (arba Multivisatos), kurioje viskas būtų ne tik harmoninga, bet ir vieninga, grindžiama vienu kokiu nors principu? Tokia prielaida kur kas įtikinamesnė nei Dievo neigimas. Galima klausti ir to, ar Dievas negalėjo skirtingose visatose (ar net toje pačioje Visatoje skirtingose žvaigždžių sistemose) sukurti įvairių gyvybės formų? Žinant dar Filono Aleksandriečio teiktus Dievo atributus, atsakymas paprastas: „O kodėl gi ne?!“

44 P. Daviesas net mano, kad *Hablo konstanta* faktiškai nėra konstanta, t. y. nekintamas dydis (Девич 1985: 57).

45 Gan populiariai knygoje *Superjėga* tas paieškas aprašo P. Daviesas (Девич 1989).

KODĖL P. S. LAPLACE'UI NEPRIREIKĖ „DIEVO HIPOTEZĖS“

I šio skyriaus pavadinime keliamą klausimą atsakymas „paprastas“: P. S. Laplace'ui (lietuviškai tariama – Laplasui, iš čia – *laplasinis* determinizmas) „Dievo hipotezės“ neprireikė todėl, kad jis savo teoriją grindė tuo, kas pavadinta jo vardu: *laplasiniu determinizmu*. Deja, *laplasiniu determinizmu*, arba *kauzualizmu*, remiasi dauguma ir šiuolaikinių mokslininkų bei ateistų. Būtent tai itin apriboja jų paieškų ir mąstymo erdvę, verčia atsakyti „Dievo hipotezės“ net tais atvejais, kai ta hipotezė tiesiog „bado akis“. Deja, neretas ir krikščionių teologas slapstosi už *laplasinio determinizmo* šydo ir tai daro dažniausiai vien tam, kad išvengtų pan(en)teistinių krikščionybės interpretacijų ir mistizmo. Akivaizdus to pavyzdys – jau minėtos J. M. Verlinde's pažiūros. Tuo tarpu šiuolaikinės *determinizmo* interpretacijos ir jį grindžiančių naujų *priežastingumo tipų* radimas jau dabar sudaro prielaidas ne tik glaudesniai mokslo ir religijos dialogui, bet ir (galbūt) visiškai kitokiems mokslo ir religijos integracijos daigams. Kita vertus, išlikdama moksle centrine, *determinizmo problema* šiandieną tapo tokia sudėtinga, kad joje „pasiklysta“ ne tik mokslininkai, mokslo filosofai, bet ir teologai. Klaidžiojimai *determinizmo labirintuose* tęsiasi iki šiol, ir būtent tie klaidžiojimai, mano nuomone, iki dabar trukdo glaudesniai religijos ir mokslo bent jau dialogui. Tai verčia su tais klaidžiojimais ir galimomis išėjimais iš jų bent trumpai susipažinti.

Determinizmas: griežta tvarka ar laisva valia

Ginčė dėl *teistinių* ir *ateistinių* antropinio principo kosmologijoje interpretacijų – tiesmukiškai ar užmaskuotu pavidalu – nuolat kyla klausimas, ar Visatoje egzistuoja griežta tvarka (*deterministinis* požiūris), o gal regimą tvarką lemia atsitiktinumai, laisva valia (*indeterministinis* požiūris)⁴⁶. Nesiliaujama klausti, ar Visatos evoliucijoje galima įžvelgti kokių nors tikslingumą ar bent kryptingumą, o jeigu taip – kokios to proceso priežastys? *Dalyvavimo APK* variante iškyla ir *stebėtojo problema*: ar iš tiesų Visata yra tokia, kokia yra vien todėl, kad ją stebime mes, žmonės, ir tikrąją stebimos Visatos savybių priežastimi reikia laikyti ne gamtos dėsnius, o žmonės arba „kosminį stebėtoją“ – Dievą?

46 Šiame skyrelyje pateikiama tik *determinizmo* bei *indeterminizmo* koncepcijų (jas siejant su mokslo ir religijos santykiais) apžvalga. Kur kas plačiau tai analizuota (žr. Kanišauskas, Juozelis 2018: 188–224, Kanišauskas 2013: 129–177, Kanišauskas 2008: 213–274).

Socialiniuose bei humanitariniuose moksluose, be įvardytų tvarkos, netvarkos ir tikslingos raidos klausimų, virte verda ginčai ir dėl to, ar turi žmogus valios laisvę, o jeigu turi, ar ji gali būti ribota, o gal žmogaus gyvenimas jau iš anksto nulemtas? Beje, pastarieji klausimai nesvetimi ir teologams. Jau minėta, kad viena iš ankstyvojoje krikščionybėje kilusių erezijų buvo Pelagijaus mokymas, kad tik nuo žmogaus valios priklauso jo išganymas. XVI amžiuje dėl žmogaus laisvos valios ir Dievo malonės kilo ginčas tarp dviejų katalikiškų ordinų – jėzuitų ir dominikonų (Kavaliauskas 1992: 237). Jėzuitai kaltino Tomo Akviniečio teologinėmis išvalgomis besivadovaujančius dominikonus, kad jie, esą, neigia žmogaus laisvą valią ir savo pažiūromis artimi protestanto J. Kalvino mokymui apie predestinaciją, t. y. apie Dievo išankstinį žmogaus pasmerkimą arba išganyimą, kurio savo valia žmogus įveikti nėra pajėgus. Dominikonai savo ruožtu kaltino jėzuitus, kad šie per daug akcentuoja žmogaus veiklą ir valią, ir juos vadino Pelagijaus pasekėjais. Baiminantis dėl galimo Bažnyčios skilimo teko įsikišti Romos popiežiui, ir galop buvo priimtas abi šalis tenkinantis sprendimas, kad žmogus yra laisvas priimti ar atmesti Dievo malonę (op. cit.: 244).

Žmogaus laisvės ir atsakomybės, laisvės ir jos apribojimo gamtos dėsniais problema ir teologijoje, ir filosofijoje, ir gamtos bei socialiniuose moksluose tuo neapsiribojo. Reikšmingą įtaką šiems svarstymams turėjo I. Kanto požiūris, kad *laisvės* sąvoka dažniausiai vartojama kaip psichologinė, skirta pažymėti žmogaus veiklos spontaniškumui, tuo tarpu ji turėtų būti suprantama kur kas platesne metafizine (ontologine) prasme. Ji, pasak I. Kanto, yra neatsiejama nuo regimo gamtoje *priežastingumo*, ir čia susiduriama su neišsprendžiamu paradoksu – *laisvės antinomija*. Savo *Prolegomenuose* I. Kantas tą paradoksą suformulavo taip: „Tezė: pasaulyje egzistuoja laisvos priežastys. Antitezė: nėra jokios laisvės, viskas yra gamta“ (Kantas 1972: 131–132). Ten pat pastarąją antinomiją jis papildė: „Tezė: pasaulio priežasčių eilėje yra kažkokia būtina esybė. Antitezė: šioje eilėje nėra nieko būtino, viskas joje yra atsitiktina“ (ibid.). Kantas prisipažino, kad ir antinomijoms suformuluoti, ir visai jo transcendentalinei metafizikai nepaprastą įtaką padarė D. Hume'o teikta „vienintelė, bet svarbi metafizikos sąvoka – priežasties ir pasekmės ryšio sąvoka“ (op. cit.: 31–32). D. Hume'o teiginį, kad priežasties ir pasekmės ryšiai esmės požiūriu nėra būtini, todėl niekada negalime būti užtikrinti, kad žinodami reiškinio priežastis sužinosime ir jo pasekmes, I. Kantas interpretuoja savaip: „Laisvės įtakos be paliovos keistų gamtos dėsnius, ir todėl būtų supainiotas bei būtų padrikas reiškinių vyksmas, kuris, kai seka vien tik gamta, yra taisyklingas ir vienodas“ (op. cit.: 38).

Tuo, kad „laisvės įtakos“ gali keisti ar bent paveikti „gamtos dėsnius“, o gal net ir Dievo valią, tvirtai tiki įvairių ezoterikos pakraipų atstovai. Būtent šiam tikėjimui atkakliai priešinasi tiek Krikščionių bažnyčios, tiek iš esmės visi mokslininkai. Bet laisvės inspiruotas „padrikas reiškinių vyksmas“ greičiau stebimas ne pačioje gamtoje, o žmonių santykiuose ir laisvės vertinimuose. Net šiandieną taip ir nesusitarta, ar laisvė ir laisva valia išties egzistuoja, ar vis dėlto egzistuoja griežta socialinė ir moralinė tvarka, gamtos dėsningumai ir dėsniai. O jeigu egzistuoja, tai koks jų pobūdis?

Stanfordo universiteto *Filosofijos enciklopedijoje* (O'Connor 2010) po istorinės, gana išsamios laisvės problemos apžvalgos ir pateiktų naujausių koncepcijų daroma išvada, kad iki šiol egzistuoja keturios visiškai skirtingos pažiūros, kurios grindžiamos arba atmetamos skirtingomis ontologijomis. Aiškėja, kad atsakymą į klausimą, *ar laisva valia galima*, lemia atsakymas į klausimą, ar gamtos (fizinis) pasaulis *yra determinuotas*. Jeigu teiginys, kad gamtos pasaulis *yra determinuotas*, teisingas, tada *laisva valia* arba visiškai neegzistuoja, arba vis dėlto ji *yra galima*. Pirmu atveju tai vadinama „laplasiu“, arba „kietuoju determinizmu“ (*hard determinism*), antruoju – „suderinamuoju“ (*compatibilism*). Jeigu teisingas yra toks teiginys, kad gamtos pasaulis *yra nedeterminuotas*, tai *laisva valia* arba visiškai neįmanoma dėl jos nesuderinamumo su absoliučia netvarka, arba vis dėlto ji *yra galima* ir egzistuoja. Pirmuoju atveju tai vadinama „griežtuoju nesuderinamumu“ (*hard incompatibilism*), antruoju – libertarianizmu (*libertarianism*). Atkreiptinas dėmesys, kad *nesuderinamumo* (*incompatibilist*) koncepcijos paprastai vadinamos *indeterministinėmis*. Tad į klausimą, ar gamtinis pasaulis *yra determinuotas* ir ar iš tiesų žmogus turi laisvą valią, iki šiol vienareikšmio atsakymo nėra. Todėl manoma, kad laisvos valios problema turėtų būti sprendžiama, remiantis prielaida, kad vienodai tikėtini yra abu teiginiai (gamtinė tikrovė determinuota / gamtinė tikrovė nedeterminuota).

Žodžiu, tenka prisiminti garsųjį Sokrato posakį: „Aš žinau, kad nieko nežinau“. Bet dauguma gamtos tyrinėtojų to savo nežinojimo nepripažįsta. Jie įsitikinę ar bent tiki, kad gamtoje viešpatauja griežtas priežastingumas, dėsniai ir dėsningumai. Šituo tikėjo ir „paskutinis iš klasikų fizikų“ A. Einšteinas (2008). Jau rašiau, kad jis tvirtino, jog žmogus, kuris yra visiškai įsitikinęs universaliu priežastinių dėsnių veikimu, tiesiog negali pripažinti minties, kad egzistuoja kas nors, kas galėtų įsikišti į natūralią įvykių eigą. Čia pat jis pabrėžė, kad taip mąstyti gali tik tas, kas priežastingumo hipotezę vertina labai rimtai, bet yra gerai žinoma, labai rimtai ją traktavo ir jis pats. Būtent šie A. Einsteino žodžiai bene taikliausiai atskleidžia giliausias iki šiol egzistuojančias mokslinio pažinimo ir religinio tikėjimo susipriešinimo priežastis. Jos glūdi dažniausiai net neįvardijamoje *determinizmo* problemoje. Mokslininkai yra tvirtai įsitikinę, kad pačioje tikrovės prigimtyje glūdi *griežta* ir *nepažeidžiama*, gamtos dėsniais aprašoma tvarka, tuo tarpu išpažįstantieji vienokią ar kitokią religiją nuoširdžiai tiki, kad tą *tvarką* savo *laisva valia* nustato ir keičia Dievu vadinama atgamtinė esybė, suteikianti galią *pažeisti tą tvarką* (*daryti stebuklus*) ir kai kuriems žmonėms.

P. S. Laplace'as ir laplasinio determinizmo esmė

Pasakojama, jog Napoleonas garsiajam Saulės sistemos kilmės teorijos kūrėjui P. S. Laplace'ui papriekaištavęs, kad jo teorijoje neminimas Dievas, ir į tai šis atsakęs, kad jam „Dievo hipotezė“ nereikalinga. Iki šiol nesutariama, koks buvo tikrasis šio „prancūzų Newtonu“ vadinamo garsiojo mokslininko požiūris į religiją ir Dievą. Nors žymiojo mokslininko biografai teigia, kad nei savo raštuose ar viešuose pasisakymuose, nei privačiame susirašinėjime jis neneigė Dievo buvimo ir niekada atvirai neprisipažino esąs ateistas, bet abejonių dėl jo tikrųjų požiūrių išliko iki šiol. Sutariama tik dėl vieno – P. S. Laplace'as buvo *deistas*. „Dievo hipotezė“ jam buvusi nereikalinga todėl, kad jis (kaip ir visi deistai) buvo įsitikinęs, jog kurdamas pasaulį Dievas sukūrė ir griežtus tą pasaulį valdančius bei tvarką palaikančius dėsnius, o juos nustatęs daugiau į pasaulio tvarką nebesikišo. Tad pakanka tuos dėsnius žinoti ir tiriant nežinomus dalykus jais vadovautis. Tiriant gamtą Dievo pagalba esanti nereikalinga. Tą visuotinę, viską nusakančią ir griežtais dėsniais apibrėžiamą tvarką P. S. Laplace'as pavadino *kauzualiu* (priežastiniu) *determinizmu* (lot. *determinare* – apibrėžti, nustatyti, lemti). Toks (*kauzualaus determinizmo*) terminas mokslo filosofijoje vartojamas ir dabar, bet dažnai jis vadinamas ir „kietuoju“ determinizmu. Dar dažniau P. S. Laplace'o teiktoji determinizmo samprata vadinama *laplasiniu*, arba *klasikiniu*, determinizmu, kartais – *kauzualizmu*. *Laplasinio determinizmo* esmė dažniausiai perteikiama pasinaudojant žaidimo biliardu analogu. Tik vietoje biliardo rutulių reikia įsivaizduoti neįmanomai mažesnius už juos atomus. Tiesa, biliardo rutuliai juda plokščio stalo paviršiumi, o atomai – beorėje trimatėje erdvėje; biliardo rutuliai vienas kitą paveikia daiktiškų susidūrimų metu, o atomai vienas kitą veikia ir gravitacinėmis (traukos) jėgomis⁴⁷. P. S. Laplace'o bei kitų mokslininkų išplėtotą I. Newtono klasikinę fiziką leidžia apskaičiuoti ne tik visus vykstančius biliardo rutulių judėjimo pokyčius bei deformacijas per jų susidūrimus, bet ir atomų sąveikų procese vykstančius šių judėjimo pokyčius. Todėl analogija, pasak šios koncepcijos šalininkų, yra teisinga. Esminis skirtumas apskaičiuojant biliardo rutulių ir atomų judėjimą bei sąveikas yra tas, kad biliardo rutulių skaičius yra nedidelis, jų padėtys ir judėjimo kryptys, masė bei greitis yra žinomi ar bent gan nesunku juos sužinoti, tuo tarpu atomų skaičius yra milžiniškas, visų jų masės skirtingos, nežinomi judėjimo greičiai ir kryptys ir t. t. Tačiau įsivaizduokime, kad egzistuoja kokia nors esybė, kuri geba ne tik aptikti ir suskaičiuoti visus atomus, bet ir nustatyti jų masę, judėjimo greičius ir kryptis, pradines padėtis, taip pat išmano visus fizikos dėsnius ir geba nepaprastai greitai skaičiuoti. Tokia esybė (ją P. S. Laplace'as pavadino *demonu*), žinodama pradines visų atomų buvimo erdvėje sąlygas, išmanydama fizikos dėsnius ir gebėdama nepaprastai greitai skaičiuoti, galėtų apskaičiuoti

47 Apie elektromagnetines ir kitas fizines atomų sąveikas pradėta kalbėti tik praėjus daugeliui metų po P. S. Laplace'o mirties.

absoliučiai viską, kas buvo, yra ir bus ateityje. Tad kiekvienas įvykis pasaulyje, įskaitant žmogaus mintis, pasirinkimus ir veiksmus, yra nulemtas kitų su juo susijusių įvykių ir jų grandinių – taip itin supaprastintai ir ne visiškai teisingai *Vikipedijoje*⁴⁸ interpretuojama (*laplasinio*) *determinizmo* esmė. Be abejo, žmogus – ne *demonas*, jo žinios ir gebėjimai yra riboti, bet tam, kad būtų apskaičiuotas, tarkime, planetų, kometų ir pan. judėjimas bei jų sąveikų pasekmės, pakanka ir žmogaus gebėjimų, tad „Dievo hipotezė“, pasak P. S. Laplace'o, tam nereikalinga.

Žinoma, galima klausti, kodėl ta visažinė, nepaprastai intelektualiai ir nepaprastai greitai skaičiuojanti esybė yra kažkoks *demonas*, o ne Dievas, bet atsakymo P. S. iš Laplace'o jau nesulauksime. Todėl galime tik spėti, kad šis genialus prancūzų fizikas tvirtai tikėjo begaliniais žmogaus proto gebėjimais ir tuo, kad žmogaus protas, tegul ir nepaprastai tolimoje ateityje, gebės sužinoti („apskaičiuoti“) viską. Todėl tokį hipotetinį ateities žmogaus protą jis pavadino *demonu*, greičiausiai turėdamas omenyje ne krikščioniškąją šio termino prasmę (*demonas* – tai piktoji dvasia), o romėnų – romėnai *demoną* tapatino su *genijumi*, t. y. su ypatingus, išskirtinius gebėjimus intelektinėje veikloje turinčiu žmogumi. Tai, ką P. S. Laplace'as pavadino *demonu*, dabar dažniausiai tapatinama su žmogaus vis dar nesukurtu *superkompiuteriu*. Tiesa, pasak garsaus mokslo filosofo K. Popperio, rašydamas apie determinizmą, P. S. Laplace'as turėjęs omenyje ne dar nesukurtą superkompiuterį, o Dievą, kaip protingą galią, kurio įdėmiam žvilgsniui ateitis yra atvira.

Laplasiniu, arba *kauzualistiniu*, *determinizmu* dabar vadinama filosofinė pažiūra, pasak kurios, tikrovėje egzistuoja vienareikšmė tvarka ir žinant gamtos dėsnius bei pradines daiktų bei reiškinių sąlygas įmanoma apskaičiuoti viską, kas buvo praeityje, vyksta dabar ir bus ateityje. Nieko atsitiktinio gamtoje nesą, nes tai, kas vadinama atsitiktinumu, yra tik menko žmogiško žinojimo pasekmė. Viskas tarpusavyje yra susiję, viską lemia priežasčių ir pasekmių grandinės ir jų tinklai. Priežastis ir pasekmė esą susijusios genetiškai. Tai reiškia, kad kiekvienas *priežastimi* vadinamas įvykis sukelia kitą įvykį, kuris vadinamas *pasekme*, ir priežastis visada yra *ankstesnė* už pasekmę. Priežastys ir pasekmės yra susijusios *daiktiškai*, *materialiai*. Jokio *tikslingumo* negyvojoje gamtoje nėra ir būti negali. Tai, ką mes vadiname *dėsniais*, esą ne kas kita, kaip tomis pačiomis sąlygomis pasikartojantys vienareikšmiai priežastiniai ryšiai.

Nors tokia iki šiol vyraujanti *determinizmo* samprata siejama su P. S. Laplace'o vardu, bet ji ėmė formuotis jau prancūzų švietėjų matematiko ir fiziko Jeano Baptiste'o d'Alemberto bei filosofo ir aršaus ateisto Paulio Holbach'o darbuose. Šis buvo įsitikinęs, kad pasaulyje, kuriame egzistuoja griežta reiškinių tvarka, viešpatauja būtinumas ir negali būti atsitiktinumo. Anot P. Holbach'o, *atsitiktinumas* – tai beprasmis žodis, rodantis tik neišmanymą tų, kurie jį vartoja. Šio požiūrio iki šiol laikosi *kietojo*, arba *laplasinio determinizmo*, šalininkai. *Kauzualistiniame determinizme*, arba *kauzualizme*, yra supriešinamas *indeterministinis* požiūris į tikrovę. Jis akcentuoja žmogaus (be abejo, ir Dievo) laisvą

48 Žr. „Determinizmas“. Prieiga: <https://lt.wikipedia.org/wiki/Determinizmas> [žiūrėta 2019–03–10].

valią, atsitiktinumus, visuotinės ir griežtos tvarkos tikrovėje nebuvimą arba galimybę tą tvarką pažeisti (tad ir to, kas vadinama stebuklais, galimybe), priežastinių ryšių nevienareikšmiškumą, galimą įvykių nelokalumą (priežasčių ir pasekmių *genetinių, fizinių* sąsajų nebuvimą, A. Einsteino atmetą *toliveiką*).

Determinizmas ir indeterminizmas moksle bei religijoje

„Klasikinė“ vadinama *kauzualistinio determinizmo* (arba *kauzualizmo, kietojo determinizmo*) samprata jau ganėtinai paseno, esama kur kas modernesnių ir esmingesnių požiūrių į priežastinius ryšius, bet iki šiol ji vis dar vyrauja (ypač gamtos moksluose). Skaitant R. Dawkinso *Dievo iliuziją* aiškiai regima, kad šis britų mokslininkas vadovaujasi būtent *kauzualaus determinizmo* samprata ir kategoriškai pasisako prieš bet kokią *indeterminizmo* raišką moksle. Kita vertus, aiškiai matome, kad Dievą tvirtai tikintis J. M. Verlinde kritikuoja J. Guittoną ir jo bendraautorius irgi iš *kauzualaus determinizmo* pozicijų (Verlinde 2007). Priminsiu J. M. Verlinde's teiginį: nors klasikinio determinizmo pozicijos šiuolaikinėje fizikoje nusilpusios, bet tai nereiškia, kad *priežastingumo* sąvoka pasenusi. Priežastingumą jis supranta klasikine *kauzualistine* prasme, nes jam nepriimtina kvantinėje mechanikoje esanti įvykių *nelokalumo* koncepcija (paprastiau sakant, mintis, jog priežastis ir pasekmė gali būti susijusios ne genetiškai, o sinchroniškai). Jam nepriimtinas yra ir ontologinį statusą įgijęs *neapibrėžtumo principas*, kuris paneigia įsitikinimą, kad atsitiktinumai esą tik menko žmogiško žinojimo išraiška, jam nepriimtina ir žemyneigio priežastingumo koncepcija. Kovodamas su įvairiomis misticizmo apraiškomis ir atmesdamas mokslo filosofijoje susiformavusias naujas determinizmo bei priežastingumo sampratas, J. M. Verlinde nepastebi, kad atmeta ir tai, kuo gali būti grindžiamas *religinis jausmas* ir *religinis protas*. Mokslininko nuomonę, kad mokslas turi vadovautis tik klasikinio determinizmo (kauzualizmo) samprata, akivaizdžiai atskleidžia jo pasiūlymas nuodugniau aiškintis priežasčių ir pasekmių grandines, o ne vadovautis „kažkokia chaoso teorija“ (Verlinde 2007: 37–38, 48)

Nors Verlinde įsitikinęs, kad priežastingumo (kauzualumo) samprata aukščiau teiktąja klasikine jo reikšme nepaseno, bet jau vien tas faktas, kad greta dar Aristotelio teiktų priežastingumo tipų (*materialusis, formalusis, veikiantysis* ir *tikslinis*) šiuolaikinėje mokslinėje ir filosofinėje literatūroje minimi *kontrafaktinis, nesaties, manipuliacinis, struktūrinis, mechaninis, statistinis, stochastinis, tikimybinis, dialektinis, informacinis, biologinis, psichinis, psichologinis, empirinis, vidinis, esmingas, turiningasis, tiesinis, netiesinis, vėluojantysis, aplenkiantysis, simetrinis, universalusis, dispozicinis, kvantinis, ciklinis, priverčiantysis, sulaikantysis, diachroninis, sinchroninis, aukštyneigis, žemyneigis* ir t. t. priežastingumo tipai, verčia susimąstyti. Be abejo, toks priežastingumo tipų skaičius yra perteklinis ir verčia prisiminti reikalaujantį „nupjauti nereikalingas esmes“ garsųjį *Ockhamo skustuvo* principą. Beje, kur kas anksčiau nei Williamas Ockhamas (1285–1347) iš

esmės tą pačią mintį yra išsakęs Tomas Akvinietis: „<...> kas gali būti padaryta naudojant mažiau pradmenų, nedaroma naudojant daugiau“ (Tomas Akvinietis 2000: 11). Bet jeigu paklaustume, kurie iš įvardytų (o ir kitų galimų) priežastingumo tipų yra pertekliniai, kuriuos iš jų reikia „nupjauti“, o kurie yra esminiai, universaliausi, tikrai reikšmingi, atsakymai būtų ganėtinai skirtingi. Matyt, teisingiausia būtų tarti, kad bent dalis priežastingumo tipų yra glaudžiai susiję, lygiai kaip neatsiejami yra ir Aristotelio teiktieji. Jau esu parodęs, kad esminiais ir neatsiejamais tipais reikėtų laikyti savotiškai „persipynusius“ diachroninį ir sinchroninį, tikslinį ir tikimybinį priežastingumo tipus, ir tas sąsajas pavadinau *sisteminio determinizmu* (Kanišauskas 2003: 214–221, 2008: 372–375). Su sinchroniniu ir tiksliniu priežastingumo tipais yra ganėtinai susijęs žemyneigis priežastingumas. Bet tos sąsajos ryškėja tik emergentinio evoliucionizmo kontekste.

Reikėtų paaiškinti, kad diachroniniu („dvilaikiu“) priežastingumu vadinama tai, ką Aristotelis pavadino „veikiančiuoju priežastingumu“, arba tiesiog *priežastingumu*, *kauzualumu*: įvykis, kuris vadinamas priežastimi, sukelia objektų ar reiškinių pokyčius, vadinamus pasekmėmis, ir priežastis visada ankstesnė už pasekmę. *Diachroninio priežastingumo* terminas buvo pradėtas vartoti tada, kai ėmė aiškėti, kad ir gamtos reiškiniuose regima tai, kas pavadinta *sinchroniniu* („vienalaikiu“ arba „bendralaikiu“) *priežastingumu*, siejama su gamtoje aptinkamais sinchronizacijos procesais. Klasikinio mokslo šalininkams *sinchroninio priežastingumo* idėja buvo ir iki šiol yra nepriimtina, nes pačioje *priežastingumo* sampratoje akivaizdžiai regimas *dvilaikiškumas*, arba tai, kad priežastis visada ankstesnė už pasekmę. Klasikinio mokslo požiūriu teiginys, kad gali egzistuoti *sinchroninis priežastingumas*, yra tolygus teiginiui, kad gali egzistuoti *nepriežastiniai ryšiai*. Tačiau *nepriežastiniai* ryšiai, daugelio manymu, egzistuoti negali. Nes tarsi *akivaizdu*, kad bet kuriame objektų bei reiškinių *ryšyje* kas nors įvyksta *anksčiau*, ir tik *po to* ankstesnis įvykis sukelia kitą įvykį, vadinamą pasekmę. Bet tas *akivaizdumas* yra tariamas. Nepaprastai ilgai žmonėms atrodė *akivaizdu*, kad Žemė plokščia, po to paplito požiūris, kad planetos ir Saulė sukasi apie Žemę, bet paaiškėjo, kad abu šie požiūriai klaidingi. Nepaprastai ilgai žmonėms atrodė *akivaizdu*, kad sunkesni kūnai krinta greičiau nei lengvesni, bet G. Galilėjus įrodė, kad taip nėra. Tai, kas vadinama *akivaizdumu*, yra grindžiama jusline patirtimi, o ji labai dažnai apgaulinga. Tą suprato jau senovės mąstytojai, o D. Hume'as tą puikiai parodė savo epistemologiniais tyrimais. Todėl tarti, jog *akivaizdu*, kad priežastis visada ankstesnė už pasekmę, irgi gali būti klaida. Nes visada galima klausti: o gal galimi ir *nepriežastiniai* ryšiai, gal *esamiems* įvykiams gali daryti įtakos net *būsimieji* įvykiai? Be abejo, daug kam tokie klausimai atrodo absurdiški, bet mokslas ir filosofinė mintis nestovi vietoje.

Nepriežastiniai ryšiai, arba sinchronija

Beje, *nepriežastinių (nelokalių) ryšių* idėją dar XVII amžiuje išsakė Arnoldas Geulincxas ir Nicolas Malenbranche'as, tik jie vartojo kitą terminiją (Stančienė 2004, Tatarkiewicz 2002: 76–78). Klausdami, kaip mintys gali turėti įtakos daiktams (pavyzdžiui, kilus minčiai ranka pakelti daiktą, ranka jį ir pakelia), jeigu, pasak R. Descartes'o, materialios ir idealios substancijos, kūno ir sielos jokie priežastiniai ryšiai siėti negali, šie mąstytojai tarė, kad viso to, kas vyksta, priežastis glūdi ne daiktuose, o Dieve, nes tik Dievas yra veiksnus. Dievas pasirūpino, kad esant tinkamoms (lot. – *occasio*, t. y. tinkamas; iš čia *okazionalizmas*) aplinkybėms fizinis ir dvasinis procesas *vyktų kartu*, lygiagrečiai, tarsi dvasia būtų informuojama apie *tuo pačiu metu* vykstantį fizinį procesą. Šis požiūris vadinamas *okazionalizmu*, kartais – *psichofiziniu paralelizmu* (*lygiagretumu*). Psichofizinio paralelizmo idėja aiškiai regima ir G. W. Leibnizo metafizikoje: būdamos miniatiūrinėmis, „statybinėmis“ fizinės gamtos „plytelėmis“ ir tuo pačiu metu į tikslą nukreiptomis miniatiūrinėmis sielomis (*entelechijomis*), *monados* fiziškai nesąveikauja, tačiau „jaučia“ viena kitą, savo veiksmus „koordinuoja“ ir veikia *lygiagrečiai, sinchroniškai*, dalyvauja iš anksto nustatytoje harmonijoje.

Apie *nepriežastinius ryšius* moksle pirmasis prabilo analitinės psichologijos pradininkas C. G. Jungas. Tirdamas žmogaus sąmonės ir pasąmonės sąsajas, jis atrado pasikartojančių reiškinių *vienalaikiškumą, sinchroniją*, būtent kad žmogaus nuojautos, tam tikrų įvykių vizijos dažnai turi atitikmenų sąmoningai stebimoje išorinėje realybėje. Apie tai jis papasakojo savo 1952 m. išleistoje knygoje *Sinchroniškumas kaip nepriežastinių ryšių principas* (Jung 2010: 305, 318). Jau vien knygos pavadinime įvardyti *nepriežastiniai ryšiai* galėjo sukelti ir sukėlė tiek mokslo visuomenės (konkrečiau pasakius, vadinamosios „mokslinės psichologijos“ adeptų⁴⁹), tiek tuo metu jau įsivyravusių filosofų neopozityvistų pasipiktinimą. Bet mokslo visuomenė nėra vienalytė, filosofinės žmonių pažiūros ganėtinai skiriasi. Tad, nors C. G. Jungas savo knygų (tarp jų ir minėtosios) pasisėkimą pavadino „susitikimu“ su mokslinio pažinimo riba, su transcendencija ir net stebuklu (Jungas 2010: 306), iš tiesų tai nebuvo joks stebuklas, nes atėjo laikas, kada ir didžioji mokslo visuomenės dalis pribrendo suvokti, kad tikrovė yra kur kas sudėtingesnė nei manyta iki tol.

Tai, ką C. G. Jungas vadino *nepriežastiniais ryšiais*, galima rasti dabartinės analitinės filosofijos tiriamuose *kontrafaktiniame, nesaties, dispoziciniame, simetriniame* priežastingumo tipuose, kaip ir mokslinėje literatūroje minimuose *informaciname, kvantiniam* ir pan. priežastingumo tipuose. Bet kur kas svarbiau žinoti, kad tai, kas pavadinta *nepriežastiniais ryšiais*, lemia *sinchronizacijos* procesai, kurie stebimi ir gyvojoje, ir vadinamojoje negyvojoje gamtoje. Tai pripažino net ir atkaklus *kauzalaus determinizmo*

49 Apie „mokslinę psichologiją“ plačiau (žr. Kanišauskas 2003: 60–69).

konceptijos šalininkas, rusų kilmės belgų chemikas ir fizikas, Nobelio premijos laureatas I. Prigogine'as, kuris savoje *disipatinių struktūrų teorijoje* (dabar ji dažniau vadinama *sinergetika*, kartais *kompleksiškumo teorija*) siekė darvinistinę evoliucijos teoriją suderinti su gamtoje stebimu entropijos augimu (Пригожин, Стенгерс 1986: 18, 1999: 61).

Sinchronizacija ir sinergetika

Olandų fiziko ir astronomo Christiaano Huygenso 1665 metais atrastas *sinchronizacijos* reiškinys šiandieną stebimas ir tiriamas ne tik fiziniuose, cheminiuose, bet ir biologiniuose, psichologiniuose, socialiniuose ir pan. procesuose. Paaiškėjo, kad būtent sinchronizacija yra „atsakinga“ už visus sinergetinius procesus (saviorganizaciją), nes bet kurių sudėtingų sistemų evoliucijos metu bifurkacijas (chaoso būvius) sukelia perėjimas iš sinchroninio režimo į nesinchroninį. Ėmė aiškėti ir tai, kad sinchronizacijos reiškiniai galima paaiškinti *grįžtamais ryšiais* (būsimų įvykių įtaką ankstesniems), kurie nulemia procesų *kryptingumą*, o gal net *tikslingumą*. Nepaisant to, kad itin sudėtingose (pavyzdžiui, gyvose) sistemose atrandama vis dar naujų sinchronizacijos tipų, jau tapo aišku, kad sinchronizacijos teorija yra universali, kad ją galima pavadinti „bendra kalba“, kuria įmanoma aprašyti bet kuriose mokslinėse disciplinose tiriamus reiškinius, nes ji remiasi tais pačiais fundamentaliais principais (Balanov, Janson ir kt. 2009; Блехман 1981). Bet svarbiausia (ir nepriimtinausia klasikiniam mokslui) yra tai, kad sinchronizacijai *priežastiniai* (klasikine šio termino prasme) *ryšiai* yra nebūtini, nes sinchroniniai (vienalaikiai) judesiai gali užsimegzti esant net nepaprastai menkoms (teoriškai – niekinėms) fizinėms sąveikoms, tad jiems užsimegzti *erdviniai atstumai* praktiškai neturi jokios įtakos, įvykių sąsajos yra *nelokalias*. Būtent ši įvykių nelokalumo kvantinėje realybėje idėja buvo visiškai nepriimtina A. Einsteinui, todėl jis ir sugalvojo mintinį eksperimentą, vėliau pavadintą EPR paradoksu. Ji nepriimtina ir J. M. Verlinde'ui, bet dėl kitos priežasties – jam nepriimtina magija, o dauguma maginių ryšių yra aiškinami būtent įvykių nelokalumo idėja.

Kaip jau minėta, buvo atlikta eksperimentų, kurie parodė, jog A. Einsteinas klydo, kad bent mikropasaulyje įvykių sąsajos gali būti ir nelokalias. Įdomu tai, kad šių eksperimentų rezultatai yra ginčijami, remiantis net ne prietaisų, panaudotų eksperimentuose, netobulumo idėja ar matavimų netikslumu, o *diachroniniu* kauzualumu grindžiamais grynai *loginiais argumentais*. Kitaip sakant, *sinchroninio* priežastingumo idėja yra ginčijama *diachroniniu* priežastingumu grindžiama logika. Ta „logika“ perteiktina palyginamumu, remiantis *euklidinės* geometrijos postulatais, galima nepaneigiamai įrodyti, kad *neeuklidinė* geometrija yra negalima. Būtent taip ilgai ir buvo manyta, ir tokia nuomonė – kaip paaiškėjo – buvo klaida.

Panaši „logika“ vyrauja ir atmetant sinchroninio priežastingumo koncepciją: sinchroninis priežastingumas, atseit, negalimas todėl, kad egzistuoja tik diachroninis priežastingumas. Tiesa, šiandieną jau regimas gan rimtas proveržis, ir čia ne paskutinį vaidmenį

turi *sinergetika*, kuri ėmė formuotis gamtos stebėjimo ir eksperimentų pagrindu. Kaip jau rašyta, paaiškėjo, kad daugumą sinergetinių procesų nulemia būtent įvykių sinchronizacija. Be to, atradimai sinergetikos srityje parodė, kad *bet kurių* sudėtingų sistemų raida (evoliucija) yra kryptinga, o gal net tikslinga. Dėl savo fraktalinių savybių „keistieji atraktoriai“ sinchronizuojasi su ankstesniais besivystančios sudėtingos sistemos būviais (tai *grįžtamieji ryšiai*) ir juos „pritraukia“, nukreipia. Kita vertus, ir „paprasti“, ir „keistieji atraktoriai“ yra ne kas kita kaip *chaoso* būviai, ir dėl kylančio *chaoso* atsiranda vadinamųjų *laisvės lygių*, arba galimybių, sistemai vystytis bent dviem kryptimis (*bifurkuoti*), susiformuoja *naujos kokybės* (evoliucija tampa *emergentinė*). Tai, kas vadinama *fraktalais*, yra pagal rakursinę tvarką išsidėsčiusios *savipanašios* struktūros, nepaprastai panašios į Anaksagoro *homojomerijas*, į Pitagoro *monadas*: net pats mažiausias fraktalinis *elementas* yra panašus į sistemos *visumą* – jame yra visos esmingos visumos savybės. Priminsiu, kad pastarasis tikrovės bruožas yra vadinama *holistiniu*.

To, kas buvo vadinama neprognuojamu, neapskaičiuojamu, visiškai *atsitiktinių* reiškinių kupinu *chaosu*, savybės pasirodė esančios kur kas sudėtingesnės, nei nepaprastai ilgą laiką buvo manyta. Ėmė aiškėti, kad net artėjant prie *chaoso* būklės daugelis procesų tampa *netiesiniais*, jiems įprasta matematika nustoja galioti – prie dviejų pridėjus tris, nebūtinai gausime penkis, o galime gauti ir vienetą ar septyniolika. Ėmė aiškėti, kad *chaose* gimsta nauja tvarka, naujų kokybių, kad *chaosas*, vaizdžiai sakant, yra „kūrybinas“. Pasirodo, kad net *chaose* (netvarkoje) gali egzistuoti tam tikra (fraktalinė) tvarka, tad nenuostabu, kad imta kalbėti ir apie *determinuotą (tvarkingą) chaosą*. Šie atradimai *sinergetikos* srityje pagaliau leido suprasti dar vieną dalyką: ne vien būtinumas, kaip manė P. Holbachas, viešpatauja pasaulyje, o ir *atsitiktinumai, chaosas* – ir jie tikrai nėra žmogaus prasimanymas, jo menko žinojimo pasekmė. Ši išvada leido įsitvirtinti moksle ir *tikimybinio priežastingumo* sampratai.

Tikimybės ir Dievas

Tikimybinio priežastingumo samprata susiformavo, tiesą sakant, kur kas anksčiau nei *sinergetika*, *sinergetika* šią sampratą tik įtvirtino. *Atsitiktinumus* azartiniuose žaidimuose bandyta „suvaldyti“ jau XVII amžiuje, ir šioje srityje pagarsėjo prancūzų matematikas, fizikas, filosofas bei mistikas Blaise'as Pascalis. Jau jis kėlė klausimą, kiek yra *tikėtina*, jog kas nors iš atsitiktinių reiškinių įvyks arba neįvyks. Vėliau tą problemą gvildeno daug kitų matematikų. Taip palaipsniui susiformavo *atsitiktinių reiškinių* dėsningumus tirianti matematikos šaka, pavadinta *tikimybių teorija*. Apskaičiuota *tikimybė* parodo, kiek (ar – koku laipsniu) reiškinys yra *dėsningas, tikėtinas*, o ne visiškai atsitiktinis, nenumatomas, neprognuojamas. Tiesa, iki pat XX a. vidurio vyravo požiūris, kad gamtoje negali egzistuoti koks nors principinis draudimas tiksliai ir vienareikšmiškai nustatyti visus įvykius, tad buvo manoma, kad naudingos praktinei žmogaus veiklai *tikimybės* vis dėlto

susijusios su tam tikru nežinojimo lygiu. Tuo iki šiol įsitikinęs ir R. Dawkinsas (Dawkins 2010: 160). Maža to, jis įsitikinęs ir tuo, kad *tikimybės* yra susijusios su *subjektyviu vertinimu*, ir vieną savo *Dievo iliuzijos* skyrių paskyrė tik tam, kad įrodytų, jog bandymai Dievo buvimo tikimybę išreikšti skaičiais yra niekam tikę. Savo „įrodymus“ jis grindžia nuomone, jog garsioji *Bayeso teorema*, kuri nustato įvykio tikimybę, kai yra žinoma tik dalis informacijos, esanti grynai subjektyvistinė, o todėl tokie bandymai R. Dawkinsą tik „labai pralinksmina“ (op. cit.: 127–131). Iš dalies jis teisus: XVIII a. anglų matematiko Thomo Bayeso (1702–1761) įrodyta tikimybių teorijos teorema iki šiol yra interpretuojama ir subjektyvistine prasme – *tikimybės* yra tik *subjektyvaus* tikėjimo ar įsitikinimo lygmenys. Bet kur kas daugiau matematikų mano, kad neturintys pakankamai informacijos racionalūs veikėjai turi tikimybes priskirti atsižvelgdami tik į objektyvią situaciją, o ne į subjektyvius įsitikinimus (Chalmers 2005: 198–216). Dar svarbiau, kad jau puikiai žinoma, jog ir visuomenės, ir gamtos procesuose stebimi *atsitiktinimai* yra gan *reguliarūs*, dažniau ar rečiau pasikartojantys. *Kartojimosi dažnis* yra *objektyvus* dydis, o ne subjektyvus įvykio apibūdinimas, todėl nors tikimybėmis išreiškiami reguliarūs pasikartojimai ir neturi *laplasiui determinizmui* charakteringo *būtinumo* aspekto, bet gan patikimai leidžia prognozuoti ir būsimus įvykius. O tai reiškia, kad ir *atsitiktiniais* vadinamuose procesuose *objektyviai* egzistuoja tam tikra *priežastinė tvarka*. Tikimybėmis aprašomos objektyvių įvykių sąsajos vadinamos *tikimybinio* (kartais – *stochastinio*) priežastingumu. Turėtų būti keista, bet šis priežastingumo tipas iki šiol enciklopedijose ir aiškinamuosiuose žodynuose vadinamas *indeterministiniu*, o jo pripažinimas – *indeterminizmu*. Toks ganėtinai paradoksalus vieno iš *priežastingumo* tipų laikymas *indeterminizmu* reiškia gali būti paaiškintas tik mąstymo inercija, valingu ar nevalingu prieraišumu prie klasikinės (laplasinės) determinizmo sampratos, kuri kategoriškai atmeta atsitiktinumus, tikslingumą, nepriežastinius ryšius (koreliacijas, sinchroniją) ir akcentuoja *priežastinę būtinybę*, arba įsitikinimą, kad visi reiškiniai *būtinai* turi savo priežastis, o priežastys *būtinai* sukelia vienareikšmes ir numatomas (apskaičiuojamas) pasekmes.

Determinizmo labirintuose teistai ir ateistai

Priežastinių ryšių *būtinumas*, deja, iki šiol yra laikomas *determinizmo* koncepcijos šerdimi. Jeigu to *būtinumo* neįžvelgiama ir manoma, kad daug reiškinų yra tiktai *tikėtini*, o ne *būtinai*, tai laikoma *indeterminizmo* raiška. Jeigu manoma, kad žmogaus valios laisvė pažeidžia griežtus gamtos ir ne tokius griežtus socialinius dėsnius, tai irgi laikoma *indeterminizmo* raiška. O *indeterminizmas* su *mokslu*, esą, nesuderinamas, nes mokslas turi vadovautis tik griežtais ir vienareikšmiais priežastingumo principais arba tuo, kas vadinama *griežtais gamtos dėsniais*. Ir nežinia, kodėl nenorima pripažinti, kad bent nuo XX a. septintojo dešimtmečio jau buvo puikiai suvokta, kad tų „griežtų gamtos dėsnių“ esmėje glūdi ne tik diachroninis, bet ir sinchroninis bei tikimybinis, gal net ir tikslinis

priežastingumo tipai. Deja, klasikinė determinizmo samprata vis dar yra paradigmė, t. y. pripažįstama mokslinės ir filosofinės visuomenės daugumos, ir būtent tuo, regis, galima paaiškinti, kad ir *ateistas* R. Dawkinsas, ir *kreacionistas* G. Morrisas, pagaliau, ir su šiuolaikinėmis erezijomis krikščionybėje kovojantis *katalikas* J. M. Verlinde savo pozicijas grindžia ir gina remdamiesi *kauzalaus determinizmo* koncepcija ir iš savo pozicijų atmeta ar net užsipuola tokius priežastingumo tipus kaip *formalusis*, *tikslinis*, *tikimybinis*, *sinchroninis* (R. Dawkinsas), *tikimybinis*, *sinchroninis* (J. M. Verlinde, G. Morrisas). Tiksliau pasakius, sinchroninio priežastingumo tipo jie net nemini, ir tik iš konteksto galima suprasti, kad *nepriežastinių ryšių* idėja jiems (beje, dėl skirtingų priežasčių) visiškai svetima, o su kitais mokslinėje ir filosofinėje literatūroje minimais priežastingumo tipais šie mokslininkai gal net nesusipažinę. Vargu ar dėl to galima stebėtis skaitant G. Morriso ir J. M. Verlinde's tekstus, nes šiems labiau rūpėjo teologinės nei mokslinės ar filosofinės problemos. Bet „realistinės“ ir ateistinės pažiūros moksle „sergėjančiam“ R. Dawkinsui tikrai būtų buvę pravartu susipažinti ir su naujausiomis determinizmo sampratomis, bent su svarbiausiais šiuolaikinėje mokslinėje, filosofinėje literatūroje minimais priežastingumo tipais, nekaltant apie *kontingencijos* idėją, sugrįžtančią jau net į mokslą. Jis neturėtų kartoti P. S. Laplace'o klaidos, nes ir iki šiol „Dievo hipotezės“ prireikia ne vienam žymiam fizikui, biologui, o ir kitų gamtos bei socialinių mokslų atstovui. Tiesa, R. Dawkinsas to neneigia, jis pamini ne vieną dabartinį religingą mokslininką, bet, jo nuomone, mokslininkų *religinis protas*, negebantis tinkamai (be abejo, ateistiškai) net antropinio principo problemos išspręsti, esąs infantilus, jis yra tiesiog pasidavęs „Dievo iliuzijai“ ir todėl kritiškai mąstyti nesugebąs (Dawkins 2010: 158).

Tačiau tikras kritinis mąstymas reikalauja net mokslininkui nepriimtinas idėjas, jeigu ne nešališkai išanalizuoti, tai bent visas jas apžvelgti, bent paaiškinti, kodėl jam tos idėjos nepriimtinos, o ne jas ignoruoti ir tuo labiau – ne įžeidžiamai apkaltinti jas esant „infantiliomis“. Be to, „objektyvumą“ ir „kritinį mąstymą“ aukštinantis R. Dawkinsas net nepastebi, kad jis pats nėra „objektyvus“, pagaliau nežino ar nepajėgia suprasti, kad bet kuri kritika visada buvo ir yra grindžiama ne bešališkais, „objektyviais“ argumentais, o išankstinėmis nuostatomis, tuo, ką fenomenologai vadina *sąmonės intencionalumu*, kurį garsusis mokslo filosofas G. Holtonas pavadino *tematiniu kryptingumu* (žr. toliau).

KONTINGENCIJA KAIP RELIGINIO PROTO ŠERDIS

Prieš aptariant sąmonės intencionalumą ir su juo susijusį tiek religinį protą, tiek ateistines pažiūras, verta išsiaiškinti, kas yra tas R. Dawkinso kritikuojamas *religinis protas*, kokia jo esmė. Neabejotina, kad jis kritikuojamas pirmiausiai todėl, kad, pasak atsakiusio į žurnalisto klausimus Gintauto Mažeikio, „religiniam protui būdingas tam tikras unikalumas: mąstyti metaforomis, alegorijomis, pateikti daugelį prasmės aiškinimo variantų, veikti ritualiniais, apeiginiais būdais ir tokiu būdu išskleisti ar tobulinti dvasines gelmes ir aukštumas“ (Čičelis 2016). Alegorinis, metaforinis mąstymas, daugiaprasmiškumas R. Dawkinsui nepriimtinas. Jis net įsitikinęs, kad, nors garsieji fizikai A. Einšteinas ir St. Hawkingas savo tekstuose vartojo labai daug religinių metaforų, tai nereiškia, kad jie buvo religingi, nes metaforos, alegorijos atseit neturinčios racionalios prasmės. O teiginių daugiaprasmiškumas su racionali protu esąs išvis nesuderinamas (Dawkins 2010: 33–35).

Tačiau netrukus pamatysime, kad ir pats R. Dawkinsas neišvengia metaforų ir kad jo įsitikinimas, jog metaforos neturi jokios prasmės, yra klaidingas. O dabar paminėsiu dar vieną priežastį, kodėl šiam tyrinėtojiui *religinis protas* atrodo esąs atgrasus. Tiesiai tos priežasties jis neišreiškė, bet ji tampa suprantama, perskaičius jau minėtąsias eilutes: „Kol mes pripažįstame principą, kad religinį tikėjimą reikia gerbti tik dėl to, kad tai religinis tikėjimas, negalima atsisakyti gerbti Osamos bin Laden o ir teroristų savižudžių“ (op. cit.: 330). Regis, čia jis turi omenyje, kad religinis protas gimdo religinį ir net politinį fanatizmą, fundamentalizmą. Tai pripažįsta ir jau cituotas G. Mažeikis. Pateiktą religinio proto apibūdinimą šis filosofas pratęsia žodžiais, kad religinis protas siekia aprėpti visas žmogiškos patirties sritis ir tapti absoliutus, totalinis, o kai tai jis daro, iškyla fundamentalizmo, religinio dogmatizmo grėsmė. Religijų istorijoje dogmatizmo ir fanatizmo faktų apstu. Bet greta jų akivaizdžiai regimos ir tolerancijos, altruizmo ir meilės artimam apraiškos, nepaprastai gili išmintis. „Tad, – savo interviu baigia Mažeikis, – nors religinis fundamentalizmas bei fanatizmas tikrai egzistuoja, bet jis nekyla iš paties religinio proto, nėra jam imanentiškas, būtinas“ (cit. iš: Čičelis 2016).

Religinis protas, pasak ištisą veikalą šio fenomeno analizei paskyrusio vokiečių matematiko, fiziko ir filosofo Kurto Wuchterlio, remiasi transcendencijos mąstomumu, struktūrizuoja mąstymą ir parodo dominuojančio siaurakaktiško racionalumo ribas (Wuchterl 1994: 26). Tokį racionalų „siaurakaktiškumą“ galima įžvelgti R. Dawkinso teiktoje palyginyje: atseit, savižudžius teroristus reikia gerbti ne mažiau nei religinį tikėjimą. O po kelių puslapių jo knygoje randame tokius žodžius: „Vis dėlto neteisinga visiems pedofilams skirti kerštą, kurio nusipelno tik maža jų dalis“ (Dawkins 2010: 338). Kyla

natūralus klausimas: jeigu neteisinga visus pedofilus kaltinti dėl *kai kurių iš jų* padarytų nusikaltimų, tai kodėl teisinga *visus* tikinčiuosius sulyginti su savižudžiais teroristais, kurių (ir tarp islamą išpažįstančių) yra tik maža dalis? Atsakymo į šį klausimą *Dievo iliuzijoje* nerasime. R. Dawkinso „racionali logika“ čia aiškiai „šlubuoja“.

K. Wuchterlis *religinį protą* aiškina kaip suprantamą ir kognityviai apibrėžtą kalbėjimą apie Dievą bei normatyviai adekvatų religinių fenomenų praktinį traktavimą, kuris suteikia žmogui galią suvokti tikrovę ir prasmę per religinius reiškinius (Wuchterl 1994: 17–18). Mano nuomone, *religinį protą* galima apibrėžti ir paprasčiau: jis yra ne kas kita, kaip siekis logiškai paaiškinti tai, kas įprasta logika („racionaliais argumentais“) nepaaiškinama arba itin sunkiai paaiškinama (pavyzdžiui, Trejybės paslaptis). Tai yra siekis daugmaž visiems suprantamais žodžiais, *kalba* perteikti, kas suvokiama tik jausminiais potyriais, kas žodžiais sunkiai pasakoma, o gal net visai neišreiškiamas. Bene pirmasis į šitą dalyką savo garsiajame *Loginiamė filosofiniame traktate* dėmesį atkreipė analitinės filosofijos pradininkas Ludwigas Wittgensteinas (1889–1961). Jis tvirtino, kad kiekvienas *religinis kalbėjimas* fundamentinės gramatikos požiūriu yra prieštaringas ir protui nusižengiantis kalbinis žaidimas. Bet tas „protui nusižengiantis kalbinis žaidimas“ yra neišvengiamas, nes žmogus, nors ir geba daug ką išsakyti kalba apie pasaulį ir save, patiria, kas negali būti išsakyta, kas yra, pasak L. Wittgensteino, mistiška, ypatingos rūšies apreiškimo turiniai, kuriuos, beje, patyrė ir jis pats (op. cit.: 274–275, 310–311). Be abejo, lygiai kaip I. Kantas (2013; 2015) kritikavo „grynąjį“ bei „praktinį“ protą, taip galima kritikuoti ir *religinį protą*. Bet religinio proto kritika, anot K. Wuchterlio, turinti ribą, kuri yra būties slėpiny ar Dievo veikimas, ir jis jau negalės būti suprastas (Wuchterl 1994: 27). Vienintelis dalykas, kuris praplėstų žmogaus suvokimo ribas, yra supratimas, kad tikrovės pažinimas yra *kontingentiškas*.

Kontingencijos sąvoką filosofijoje pradėjo vartoti tas prancūzų mokslo ir religijos filosofas, kurio ištarti žodžiai „Viskas yra Vienas, bet Vienas yra Kitame, o visi Trys – Asmenys“ paskatino būsimąjį prancūzų filosofą J. Guittoną Dievo ieškojimo link. Tas filosofas – Prancūzijos mokslų akademijos tikrasis narys Emilė's Boutrouxas (1845–1921), pasaulinio garso prancūzų mokslininko ir mokslo filosofo Henrio Poincarė's sesers vyras. Tad nenuostabu, kad abu šie mokslo filosofai, H. Poincarė ir E. Boutrouxas, palaikė labai artimus ryšius. Bet H. Poincarė nepritarė *kontingencijos* idėjai, o E. Boutrouxas nesuprato Poincarė's teiktos *konvencionalizmo* koncepcijos. Tačiau filosofinis mokslininkų ginčas, taip ir nepasibaigęs, nesutrukdė nuoširdžiai jiems bendrauti.

E. Boutrouxas savo samprotavimus pradėjo nuo to, kad mokslas aprėpia daugybę pažinimo sričių (tai fizika, matematika, chemija, biologija, psichologija, antropologija, istorija, kalbotyra ir t. t.) ir kiekviena iš jų aprašo būtį specifine forma, kurios neįmanoma ištirti naudojantis ankstesniais būties formų tyrimo metodais. Šiandieną toks požiūris vadinamas *antiredukcionistiniu*. E. Boutrouxas buvo įsitikinęs, kad tarp gamtinių paplitusi pažiūra, jog visa yra pavaldus visuotiniams ir bendriesiems dėsniams, kad viskas yra *būtina*, yra neteisinga. „Reiškiniai būtinumo ryšiais nėra ir negali būti susiję“, – tvirtino jis (čia ir

toliau cit. iš: Tatarkiewicz 2003: 158–159; Wuchterl 1994: 79–99). Būtent ši jo mintis tapo *kontingencijos*, kaip *būtinumo stokos*, idėjos išeities tašku (pranc. *contingence* – būtinumo stoka). Būti „būtinam“ reiškia būti „galimam“, tačiau iš buvimo „galimam“ nekyla nei buvimo galimybė, nei nebuvimo būtinybė. Dabar *kontingencijos* sąvoka vartojama dviem prasmėmis. *Platesne* prasme ji yra negalimybės priešybė: tai, kas kontingentiška, reiškia tai, kas yra galima, kartu ir kas būtina. *Siauresne* prasme kontingencija suprantama kaip būtinybės ir negalimybės priešprieša, arba dvipusė galimybė: *kontingencija* – tai galimybė, kuri nėra nei būtinybė, nei negalimybė. Tad *kontingencija* šia prasme yra ir būtinybės, ir negalimybės paneigimas, tuo pačiu metu jas teigiant.

K. Wuchterlis kontingencijos su gamtos dėsniais nesieja. Jis mano, kad gamtos moksluose kontingencijos sąvoka vargu ar vartotina. Kontingencijos (siaurėja jos prasme) buvimą jis aiškina žmogaus veiklai būdinga valios laisve: valingai keldami sau tikslus ir puoselėdami norus, žmonės mąsto ir apie ateitį, o todėl jų poelgiams reikšmingą įtaką daro ne vien praeities būviai, bet ir ateities vizijos. Galimybė žmogui ir visuomenei įgyvendinti savo tikslus ar vizijas visada reali, bet tai nereiškia, kad ta galimybė *būtinai* virst tikrove (potencija bus aktualizuota), taps įgyvendinta, kaip ir nereiškia, kad jos įgyvendinti neįmanoma – ir šitaip galima perfrazuoti K. Wuchterlio mintį. Ją mokslininkas grindžia ir vokiečių sociologo, vieno iš garsiausių *sistemų teorijos* kūrėjų Niklaso Luhmanno tyrimais. Būtent šis sociologas ne tik į filosofiją, bet ir į mokslą (sociologiją) sugrąžino spėtą pamiršti *kontingencijos* idėją. Pasak N. Luhmanno, *socialinės sistemos* sąvoka tokia plati, kad jos aplinka aprėpia ir horizontą, ir transcendenciją, o kartu ji yra ta terpė ar vieta, kurioje galimybė virsta tikrove ir įgyja būtinybės pobūdį. Socialinė tikrovė esanti kontingentiška, socialinė erdvė persmelkta subjektyvumo, ji driekiasi į praeitį ir ateitį, į prasmų erdvę ir konkrečią praktikos terpę, kaip, pratęsdamas N. Luhmanno mintis, aiškina sociologas Vladimiras Chichenko (Хиценко 2005: 82–88). Anot šio mokslininko, teiginių apie kontingentiškus įvykius negalima laikyti nei teisingais, nei melagingais, nes niekada neįmanoma stebėti to, kas dar bus ateityje. Jis pateikia pavyzdį. Kontingentiškas, t. y. iš principo nenusipėjamas, nenumatomas, yra įstatymų kūrimo procesas. Kadangi įstatymai kuriami kaip reakcija į kontingentiškame gyvenime pastebėtus ankstesnių įstatymų trūkumus, o visuomenėje visada kildavo ir kils nenusipėjamų, jau net patobulintiems įstatymams prieštaraujančių veiksmų bei įvykių, todėl vėl teks kurti naujus įstatymus. Tas pats atsitinka ir su demokratiniu būdu priimtais sprendimais: išankstiniai planai dažniausiai „sugriūna“ – visada atsiranda kas nors nenumatyta, kas tuos planus priverčia keisti, koreguoti. Tiesa, skirtingai nei K. Wuchterlis, V. Chichenko, kaip ir N. Luhmannas, nemano, kad *kontingencijos* sąvoka vartotina aprašant ar tiriant tik žmonių santykius. N. Luhmannas šį įsitikinimą grindžia Čilės biologų Francisco Varelos ir Umberto Mutaranos sukurta, į sinergetiką įsiliejusia *autopoiesis teorija*, o V. Chichenko remiasi irgi į *sinergetiką* įsiliejusia *chaoso teorija*. Jau minėjau, kad sinergetika aiškina ir grindžia negyvosios ir gyvosios gamtos emergentinės evoliucijos dėsningumus. Nesunku parodyti (Kanišauskas 2013: 165–167), kad sinergetikos dėsningumais

aprašoma gamtinė tikrovė irgi „paklūsta“ kontingencijai, kad *galimybė* bet kuriai sudėtingai sistemai po bifurkacijos (krizės, chaoso, katastrofos) evoliucionuoti būtent tokiu, o ne kitoku būdu *nėra būtinybė*, tačiau *nėra ir negalimybė*. Tai reiškia, kad sinergetiniais procesais aprašoma emergentinė evoliucija yra *kontingentiška*, o kadangi tie procesai yra *universalūs*, pirmiausia jie buvo atrasti fizikos ir chemijos moksluose ir tik vėliau – biologijoje, ekologijoje, psichologijoje, ekonomikoje, net žvaigždžių evoliucijoje ir t. t. (Kanišauskas 2008: 100–122), tad akivaizdu, kad *kontingentiška* yra ir vadinamoji *negyvoji gamta* ir kad K. Wuchterlis klydo. Sinergetiniu požiūriu iki šiol vyraujanti „kietojo“, arba laplasinio determinizmo, koncepcija yra ganėtinai problemiška: paaiškėjo, kad „kietieji“ diachroniniai ryšiai egzistuoja tik tiesinėmis lygtimis aprašomuose, sąlygiškai stabilizuose emergentinės evoliucijos *etapuose*, o juos (dėl entropijos, kaip chaoso mato, augimo) neišvengiamai keičia disipacijos (sklaidos) ir chaoso būviai, kurių metu įvykių *pasekmės* tampa visiškai *neadekvačios* jas sukėlusioms *priežastims*, įsivyrąja *tik tikimybėmis* nusakomos tų įvykių raidos *galimybės*, kurios virsta *būtinybe* dėl sistemos pradinės programos, grįžtamųjų ryšių ir adaptacijos tarpusavio sąsajų. O jeigu dažniausiai pasekmių neadekvatumo ir t. t. nepastebime, tai tik todėl, kad gamtos procesai ir mes, jų stebėtojai, egzistuojame, vaizdžiai sakant, skirtinguose laiko masteliuose. Žvaigždės mums atrodo esančios „amžinos“ ir nekintančios tik todėl, kad mūsų gyvenimo trukmė nepalyginamai mažesnė: kiekvieną akimirką žmogaus organizme žūsta daugybė ląstelių ir formuojasi naujos, bet mes tų akimirkų nepastebime, nes organizmas, kaip visuma, per tas ląstelių žūties ir atsiradimo akimirkas lieka iš esmės nepakitęs.

Viskas yra nepalyginamai sudėtingiau, nei įsitikinę kauzaliu (laplasiniu) determinizmu besiremiantys mokslininkai. Iš Davido Hume'o jų „pasiskolintą“ ir išplėtotą teiginį, kad *priežastiniai ryšiai* privalo būti *būtinai* (nors pats D. Hume'as tuo galop stipriai suabejojo), šiandieną atmeta ne tik sinergetika, bet ir vadinamosios *nehjumistinės* priežastingumo teorijos (Grenda 2006; 2007). Šios susiformavo ne iš „filosofinio smalsumo“, o susidūrus su sudėtingais socialiniais procesais ir siekiant juos sumodeliuoti šiuolaikiniais matematiniais metodais. Pavyzdžiui, *kontrafaktinis* priežastingumas – tai dviejų *konkrečių* įvykių priežastinis ryšis ir jame jokio *būtinumo* neižvelgiama, nes visiškai gali būti, kad įvykį (a) sukėlė ne įvykis (b), o koks nors kitas įvykis (ar kiti), ir *konkrečios pasekmės* gali būti ne įvykiui (a) darantis didelę įtaką įvykis (b). *Vienareikšmio* ryšio (*būtinybės*) tarp įvykių (a) ir (b) *gali nebūti*, nors jis yra ir *galimas*. Pavyzdžiui, vaistų *nebuvimas* („nesaties priežastingumas“) gali būti mirties ar ligos paūmėjimo priežastis, bet tai *nėra būtina*, nes liga gali paūmėti arba žmogus gali mirti ir dėl kitos priežasties. Bet *galimybė*, kad žmogaus sveikata pablogės dėl vaistų nebuvimo, egzistuoja. Abiejose šiose situacijose susiduriama su įvykių *kontingentiškumu*: galimybė *nėra būtinybė*, bet *nėra ir negalimybė*. Kontingentiškumą nesunku įžvelgti ir ištisą diskusijų audrą poanalitinėje filosofijoje sukėlusio JAV sąmonės ir kalbos filosofo Donaldso Davidsono *anomalaus monizmo* teorijoje, kuri dažniau vadinama *supervenienčiniu fizikalizmu*. Ši teorija siekia paaiškinti, kaip mentaliniai (proto, sąmonės) įvykiai gali daryti įtaką fiziniams įvykiams

(smegenų veiklai). *Supervenience* (lietuviškai šis terminas išverstas žodžiu *pareitis*) – tai ne griežtas priežasčių ir pasekmių ryšis, o tik *nuoroda*, kad, *jeigu* bus *taip*, tai bus *šitaip*, bet, *jeigu* ta sąlyga nebus įvykdyta, tai *šitaip* nebus. Paprasčiau sakant, anot D. Davidsono, priklausomybė tarp dviejų įvykių (mentalinių, arba protinių, ir fizinių, arba kūniškų) tikrai egzistuoja, bet ji nėra vienareikšmė ir griežta. Ji yra kontingentiška.

Kontingenciją galima laikyti *religinio proto* šerdimi – proto, kuris siekia įprasta žmogui logika apmąstyti su antgamtiškumu siejamus gamtos dalykus, žmogaus santykį su transcendencija, pagaliau žmogaus kūno ir jo sielos tikrą ar tariamą ryšį. Siekdama neuromokslininkų įsitikinimą, kad žmogus esąs nedaloma psichosomatinė visuma, sunderinti su krikščioniška bibline žmogaus samprata (o *Biblijoje* nėra netgi užuominos, kad žmogaus siela gali egzistuoti nepriklausomai nuo kūno, kad siela yra nemirtinga (Ratzinger 1996: 104–105), anglų krikščioniškosios filosofijos profesorė Nancy Murphy *supervenienčinio fizikalizmo* teoriją, grindžiamą *kontingencija*, panaudojo tam, kad pagrįstų mintį, jog bet kuri aukštesnio lygio sistema *gali būti* stipriai veikiamą, bet *nebūtinai* (tiksliau sakant, ne visiškai) determinuojama žemesnio lygio dalių elgsenos (žr.: McGrath 2013: 211–214). Įvykių *kontingencijos* idėją teologas Wolfhartas Pannenbergas panaudojo tam, kad paaiškintų, kaip gamtos tvarkoje yra galimi tą tvarką pažeidžiantys, *stebuklais* vadinami (su antgamtiškumu siejami gamtos) reiškiniai. Jis kėlė klausimą, kad *jeigu* tikrovė yra radikaliai kontingentiška, kodėl joje vyrauja tvarka. Kontingentiški įvykiai nenupejami, todėl tokius įvykius žmonės laiko pažeidžiančiais gamtos dėsnius stebuklais. Tačiau ar iš tiesų stebuklais laikomi įvykiai pažeidžia gamtos dėsnius? Juk įvykių kontingenciją (kartu ir stebuklus) galima laikyti žmonių dar nesuprastu gamtos dėsniu, todėl supriešinti stebuklus su gamtine ir socialine tvarka vargu ar teisinga. Ir tik itin reti bei nepaprasti kontingentiški įvykiai, pasak W. Pannenbergo, gali būti traktuojami kaip tikri stebuklai (op. cit.: 203–206).

Analizuodamas *stebuklų* gamtinėje bei socialinėje tikrovėje galimybę, *kontingencijos* idėja remiasi ir lietuvių filosofas Naglis Kardelis (2008: 133–139, 144, 191). Tol, kol nėra antgamtiškai perkeista žmogaus prigimtis, jo teigimu, joks – net ir tikriausias stebuklas – neįtikintų mąstančio žmogaus, kad egzistuoja Dievas. Dievas savo esmės lygmenyje dabartinio žmogaus protui esąs nepasiekiamas. Žmogui jis tik tiek prieinamas dėl savo veikimo, nes veikimo lygmeniu Dievas apsiriboja todėl, kad taptų prieinamas ir ribotam žmogaus suvokimui. Dievo veikimas šiuo lygmeniu yra *kontingentiškas*, todėl įrodyti Dievo buvimą peržengiant kontingencijos ribas, pasak N. Kardelio, galima tik arba kontingenciją sunaikinant, – o tai įmanoma tik *perkeičiant* žmogų, – arba pateikiant *logiškai būtinų* (nekontingentiškų) Jo buvimo įrodymų. Bet žmogaus prigimtis būsianti perkeista tik perkeliant jį iš laiko į amžinybę, o visi iki šiol buvę loginiai įrodymai greičiau esą *ne įrodymai* – tik *argumentai* Dievo buvimo naudai. Taip esą todėl, kad ne tik žmogaus logika yra kontingentiška, bet ir gamtos tvarka. Net gamtos bei loginės pasaulio tvarkos kontingentiškumas esąs kontingentiškas. Šį savo teiginį N. Kardelis pavadino *kontingencijos paradoksu*: pati kontingencija nebūtinai yra kontingentiška, o kontingentiškai

kontingentiška. Pastarasis jo tvirtinimas panašus į garsųjį anglų filosofo ir logiko, vieno iš matematinės logikos kūrėjų Bertrando Russello „kirpėjo paradoksą“: jeigu vienintelis kaime gyvenantis kirpėjas turi teisę skusti tik tuos kaimo gyventojus, kurie nesiskuta patys, tai ar gali kirpėjas skustis pats? Jeigu negali, tai reiškia, kad jis nesiskuta, bet, jeigu jis pats nesiskuta, tada turi teisę skustis pats. Bet, jeigu jis pats nusiskus, tai reikš, kad pažeidė reikalavimą skusti tik tuos, kurie patys nesiskuta, o jeigu nesiskus, tai turės teisę skustis... Savotiškas „uždaras ratas“, iš kurio ištrukti neįmanoma.

Kažkas panašaus yra ir su kontingencija. Kontingentiškumas atmeta būtinybę, bet tai būtinybei teikia galimybę būti būtina. Kita vertus, galimybė nėra būtinybė, todėl pati būtinybė nėra galima, bet nėra ir nebūtina, ji tik tikėtina. Ištrukti iš tokio logiškai ydingo rato, pasak B. Russello, įmanoma tik tariant, kad jokia visuma negali būti savęs pačios elementas (Newen, Savigny 1999: 48). Taikant šią išvadą Dievo sampratai, galima tarti, kad Dievas nėra savo paties ir juo labiau savo sukurto pasaulio elementas. Pasak N. Kardelio, Dievas paprastas, bet ribotam žmogaus protui Jo esmė išsiskleidžia atributų vaivorykšte (Kardelis 2008: 157). O jeigu tai nesuvokiama, patenkama į *kontingencijos paradokso* spąstus. Kita vertus, galima klausti, ar nėra taip, kad kontingencija dėl begalinio žmogaus nutolimo nuo Dievo atsiranda pasaulyje tik per Dievo žodžio klausymą? Galima klausti, ar bandantis išsiaiškinti religijos klausimus, išsilavinęs gamtos mokslų specialistas pakankamai gerai išmano mokslo filosofiją, kuri dažniausiai neįeina į mokslo ekspertų rengimo programą? Atsakymas į pastarąjį klausimą, regis, būtų neigiamas. Susidūrę su kontingencijos problema, beveik visi gamtos mokslų specialistai būtų tarę, kad pati *kontingencijos* sąvoka nekorektiška (Wuchterl 1994: 96–97). Jie nebūtų jos supratę vien todėl, kad iki šiol yra tvirtai įsitikinę kauzalaus (laplasinio) determinizmo koncepcijos teisingumu. Taip mano ir R. Dawkinsas. Bet jis net nepastebi, kad teiginys, jog religinis protas esąs infantilus, rodo, kad ir jo paties samprotavimai yra ganėtinai infantilūs bent ta prasme, kad jis net nesusipažinęs su šiuolaikinėje epistemologijoje keliamomis problemomis arba dėl savojo tematinio kryptingumo jų tyčia nemini.

Skaitant *Dievo iliuziją*, į akis krinta dar vienas, su kontingencija susijęs gana keistas R. Dawkinso požiūris. Šio skyrelio pradžioje minėjau, kad mokslininkas įsitikinęs, jog religinės metaforos, kaip ir bet kokios metaforos, neturi racionalios prasmės. Klausimas: jeigu metaforos, alegorijos neturi racionalios prasmės, tai kodėl jų apstu paties tyrinėtojo tekstuose? Ir ar kai kurių iš jų (pavyzdžiui, „religijos memai“, „krovinių kultai“ (Dawkins 2010: 212–223. 224–225) vartojimas nereiškia, jog R. Dawkinsas nevalingai išsiduoda, kad šiomis metaforomis jis prieštarauja pats sau, o gal net praskleidžia savo sąmonės sumaištį?

METAFOROS IR RACIONALUS PROTAS

Religinis protas siekia daugmaž visiems suprantamais žodžiais, *kalba* perteikti tai, kas dėl įvykių ir reiškinių *kontingentiškumo* sunkiai išsakoma, o gal net visai neišsakoma. Todėl, nerandant „racionalių“, „logiškų“ argumentų ir net terminų, dažnai naudojamosi *simboliniais palyginimais, alegorijomis, metaforomis*. Tai būdinga ne tik *religiniam*, bet ir *moksliniam* protui.

Metaforos, alegorijos, simboliai

Metaforomis vadinamos kalbinio stiliaus figūros, kai remiantis daiktų ar reiškinių panašumu vieno daikto ar reiškinio savybės, ar pavadinimas priskiriamas kitam. Kiekviena *metafora* yra tam tikras *palyginimas*, bet lyginama ne viskas, o tik vienas daikto ir reiškinio elementas, o kiti (kontingentiški) elementai „nutylimi“, leidžiant juos atkurti, suvokti vaizduotėje. Su *metaforos* sąvoka glaudžiai susijusios *alegorijos, įvaizdžio sąvokos*. *Alegorija* paprastai suprantama kaip vienokios ar kitokios idėjos išraiška *simboliniu* įvaizdžiu, išsakomu pasinaudojant konkrečius gyvenimo pavyzdžiais, o įvaizdis – tai arba įsivaizduojamas, vaizdu įkūnytas dalykas, arba perkeltine prasme pavartotas posakis, žodžių junginys. *Simboliais* (gr. *symbolon* – sumesti kartu) vadinami daiktiniai, vaizdiniai ar garsiniai ženklai, perteikiantys kokią nors abstrakčią (lot. *abstractio* – atitraukimas), t. y. „atitrauktą“ nuo jauslėmis patiriamos tikrovės sąvoką, mintį ar idėją. Simbolinis mąstymas yra savotiška jauslinės patirties ir abstraktaus mąstymo simbiozė. Pavyzdžiui, sakydami „liūtas“ ar „gyvatė“, galime turėti omenyje konkrečius, turinčius tam tikrą išvaizdą ir pasižyminčius tik jiems būdinga elgsena gyvūnus, bet šiuos žodžius galime suvokti ir simboliškai – kaip jėgos, valdžios (liūtas), mirties ar sveikatos (gyvatė) simbolius. Tai, ką mes vadiname *skaičiais*, „trys“ ar „keturi“, gali būti suprantama kaip trys ar keturi kokie nors konkretūs daiktai, bet gali būti išreiškiama ir visiškai abstrakčiais (su jokiais konkrečiais daiktais nesiejama) *simboliais* 3, 4 arba III, IV. Visa matematikos kalba yra simbolių kalba.

Metaforos, alegorijos, simboliai ir įvaizdžiai, kaip kalbos raiškos priemonės, esamų arba turimų omenyje dalykų *prasmę* dažnai atskleidžia kur kas esmingiau ir plačiau nei „tikslėmis“ ir nedviprasmiškomis sąvokomis išsakomi teiginiai. Šitos kalbos priemonės praplečia pažinimo horizontą, verčia ieškoti užkoduotų netiesioginių, „turimų omenyje“ prasmų. Tiesa, bent gamtos moksluose metaforų, palyginimų, simbolinių įvaizdžių stengiamasi vengti, nes iki šiol dar paplitusi nuomonė, kad jais išsakomi teiginiai yra ne tik netikslūs ir daugiaprasmiškie, bet ir beprasmiškie, nemoksliškie. Tačiau jų neišvengiamo. O lietuvių filosofas Algis Uždavinys, pagarsėjęs savo originaliais helėnizmo filosofinės

minties tyrinėjimais, abejoja, ar „tikslumas“ bei nedviprasmiškumas vadinamojoje mokslo kalboje išvis gali egzistuoti (Uždavinys 2006: 41–48). Pasitelkdamas šiuolaikines semiotikos ir semantikos įžvalgas, žymiausių filosofinės ir religinės hermeneutikos bei mitologijos tyrinėtojų išvadas ir analizuodamas simbolių bei atvaizdų interpretavimą senovės civilizacijose, jis nemažai dėmesio skyrė ir dabartinei mokslo bei filosofijos kalbai, moksle vartojamoms metaforoms. Alegorijų, palyginimų, metaforų kupiniais *mitais*⁵⁰ A. Uždavinys vadina net „rūšių evoliucijos“ bei „materijos“ koncepcijas. Jo tvirtu įsitikinimu, net tokia filosofijos doktrina kaip *materializmas* yra ne kas kita, kaip mentalinė konstrukcija ir *tikėjimu* grindžiama *metafora*. Lygiai kaip religinių, taip ir mokslinių metaforų diskursas kalba viena, omenyje turėdamas kažką kita, o mokslo tiesos nebūtinai esančios „geresnės“ už religijos (ibid.). Panašią mintį kur kas anksčiau išsakė garsusis mokslo filosofas Paulius K. Feyerabendas. Jis, kaip ir filosofas struktūralistas Claude'as Lévi-Straussas, buvo linkęs mokslą gretinti su mitologija. Savo veikale *Prieš metodologinę prievartą* tyrinėtojas kėlė ir tokius klausimus: „Kur slypi mokslo vertė? Ar iš tiesų mokslas yra vertingesnis nei hipo genties kosmologija?“ (Фейерабенд 1980: 126). Analizuodamas mokslo raidą, jis padarė išvadą, kad mokslo ir mitologijos raidos dėsniai bei struktūros yra įeigu ne tapačios, tai bent analogiškos (op. cit.: 372–378). O pasak garsaus prancūzų filosofo Paulio Ricoeuro, mito simbolika yra pirmesnė už bet kokią filosofinį ar religinį (juo labiau mokslinį) diskursą, ji teikia peno apmąstymui ir yra „pakeliui į logosą“ (Baranova 2004: 208). Galima pasakyti ir taip, kaip grynai metaforiškai pareiškė garsusis amerikiečių neopragmatikas Richardas Rorty: „Aš – tai mano metaforos“ (op. cit.: 217). Ne teorija, o alegorijų, palyginimų, metaforų kupinas naratyvas atskleidžia žmogaus esmę, jo tikrąją istoriją. Maža to, pasak garsaus Argentinos rašytojo, poeto ir literatūros kritiko Jorge's Luiso Borgeso, „galbūt visuotinė istorija tėra kelių metaforų istorija“ (op. cit.: 187).

Pastarąsias mintis savotiškai patvirtina C. G. Jungo prisipažinimas, kad jis ėmėsi studijuoti *mitologiją* ir joje esančius *simbolius* tik tam, kad gebėtų pagydyti latentine psichoze sergančius žmones. Tikrąją jų ligos priežastį galima suvokti tik išanalizavus *archetipinę simboliką* perteiktus *mitologinius* vaizdinius. *Archetipais* C. G. Jungas pavadino kolektyvinės prigimties formas, paternus (t. y. pavyzdžius, modelius, šablonus, tipus) ir vaizdinius, kurie iš esmės visame pasaulyje beveik tuo pačiu pavidalu pasirodo kaip sudedamosios mitų dalys ir tuo pat metu yra autochtoniški, individualūs, nesąmoningos kilmės proto produktai (Jungas 1998: 54). Dažniausiai archetipai yra nepaprastai archajiški, susiję su mitologiniais vaizdiniais ir net su specialistams menkai žinomais simboliais. Jie žmogaus sąmonėje paprastai išnyra sapnų pavidalu. Labiausiai C. G. Jungą stebino tai, jog kai kurių sapnų turinys visiškai sutapdavo su religinėje ar maginėje, net alcheminėje literatūroje perteiktais siužetais (Юнг 1994: 31–35). Tad atrodytų, kad jo pacientai buvo skaitę senovinius traktatus apie filosofinį akmenį, dieviškąjį vandenį ir pan., bet gana greitai

50 *Mito* sąvoka turi kelias reikšmes. Čia ji vartojama *prasimanymo*, gal net *melo* reikšme.

mokslininkas įsitikino, kad nė vienas iš jo pacientų tokios literatūros neskaitė (Jung 1998: 88, 92). Šis jo atradimas tapo „kolektyvinės sąmonės“ teorijos šerdimi.

C. G. Jungas analizavo ir krikščioniškąją simboliką (op. cit.: 55–65). Apie tai, kad *Evangelijose* nepaprastai dažnai vartojami simboliai, palyginimai, įvaizdžiai, alegorijos, metaforos, net kalbėti neverta. Jų apstu ir *Senajame Testamente*. Remdamiesi hermeneutikos principais, ganėtinai nuodugniai tą simboliką išanalizavo ir lietuvių teologai (*Žmogus gyvas...* 2008: 17–230), todėl konkrečių pavyzdžių nepateiksiu. Nagrinėjant mokslo ir religijos santykius, svarbiau yra tai, kad palyginimų, metaforų, simbolių gausu ir mokslinėje (nekalbant apie filosofinę) literatūroje. Maža to, matematiką galima pavadinti *simbolių* ir jų *santykių* mokslu, fizika ir chemija yra matematizuotos, matematikos simboliai skverbiasi ir į socialinius mokslus. Visi mokslai vartoja universalias sąvokas (pavyzdžiui, energija, jėga, greitis, anglis, evoliucija, žmogus, vertė, pinigai, sąmonė, valstybė, žmonija ir t. t.), bet jau viduramžiais ginče dėl universalijų ėmė aiškėti, kad visos šios sąvokos gali būti tik *sutartiniai ženklai*, tam tikri *simboliai*, skirti žymėti vienokios ar kitokios objektų ir reiškinių grupės bei klasės narius (Poperis 1992: 43, 46). Fizika nesigilina, sakykim, kas iš tiesų yra elektra, atomas ar elektronas, tačiau be galo laisvai šiuos iš esmės *simbolinius* terminus vartoja, kad aprašytų ir paaiškintų fizikos reiškinius (ibid.). O pabandę įsigilinti ir rasti tikrąsias tam tikrų fizikos terminų reikšmes, labai nustebtume. Graikų kalboje žodis *elektron* reiškia „gintarą“. Tad visus reiškinius, kuriuos vadiname *elektriniais*, reikėtų vadinti *gintariniais*, o vadinamąją elementarią dalelę *elektroną* – elementariu *gintariuku*. Kas iš tiesų yra elektrinis, magnetinis, gravitacinis ir pan. *laukas* – vargu, ar kas nors žino. Be abejo, žodis *laukas* yra glaudžiai susijęs su *erdvės* sąvoka, ir kai sakome „elektrinis laukas“, pirmiausia turime omenyje *erdvę*, kurioje silpniau ar stipriau reiškiasi tai, kas buvo pavadinta *elektra*. Bet akivaizdu, kad pastarasis žodis yra tik *metafora*, parodanti, kad susiduriama su reiškiniais, analogiškais ar bent panašiais į tuos, kuriuos trindami sausa medžiaga gintarą pastebėjo jau senovės graikai – patrintas gintaras imdavo traukti savęsp smulkias medžiagos daleles. Metaforiškos yra ir *jėgos*, *gravitacijos* (*traukos*) sąvokos. Niekas ir niekada *jėgos* ir *gravitacijos* nepatyrė. Patiriame tik to, ką vadiname jėga ar trauka, poveikio rezultatus – kūnų deformacijas ar jų judėjimo pokyčius, raumenų įtampą ar atsipalaidavimą, spyruoklės išsitempimą ar susitraukimą, svarstyklių lėkščių pasvirimą ir pan. Dievo idėją R. Dawkinsas vadina „iliuzija“, bet žmogaus proto *iliuzija* galima pavadinti ir tai, ką „iliuzija“ mokslininkas vargu ar pavadintų – *elementariąsias daleles*. Elementariųjų dalelių *iliuziškumą* vaizdžiai apibūdino N. Kardelis: „Pradėję ‚realiai‘ ir ‚faktiškai‘ egzistuojančiais medžiais bei akmenimis, mes <...> panyrame į kvantinį rūką ar drebučius, <...> kurių egzistavimas šiek tiek priklauso nuo mūsų mąstymo apie juos“ (Kardelis 2008: 143). Ne mažiau iliuziniai yra ir minėtieji *nanokonteinieriai*, kurie iš esmės yra „grynojo proto“ fikcija ar bent abstracija, t. y. ideali bematė erdvė. Ir jokių abejonių nėra, kad *nanokonteinierio* terminas yra gryna *metafora*, leidžianti suprasti, kad esant tam tikroms sąlygoms nepaprastai maža erdvės dalis gali atlikti funkcijas, panašias į *konteinerių* geležinkelio stotyse ar uostuose.

Vargu ar patenkame į mažesnę „kvantinę rūką“ ar „drebučius“, kai imame analizuoti amerikiečio psichiatro ir neuropsichologo Karlo Pribramo, dirbusio kognityvinės psichologijos srityje, bei fiziko teoretiko Davido Bohmo, vieno kvantinės teorijos kūrėjų, pasiūlytą holografinę ir holokinetinę paradigmas (Talbot 2014: 25–60), pagal kurias žmogaus smegenų veikla ir su ja susijusios sąmonės reiškiniai aiškinami pasitelkiant holistinę tikrovės sampratą (t. y. mintį, kad žmogaus smegenys veikia holografiniu principu ir kad šis principas taikytinas visai visatai). Šios, didelio visuomenės dėmesio sulaukusios netrivialios hipotezės ir jų plėtotė transpersonalinės psichologijos kontekste yra pateiktos knygoje *Sąmonės metaforos* (*The Metaphors of Consciousness* 1981), kurios vien pavadinimas rodo, kad šitų paradigmų esmę įmanoma perteikti tik pasitelkiant metaforas. Beje, pats D. Bohmas nesyk pabrėžė, kad svarbiausia jo teorijos (faktiškai – hipotezės) sąvoka *holoresis*, kuri grindžia *holojudėsio* [*holomovement*] implikaciją ir eksplikaciją, yra grynai metaforinė (op. cit.: 134).

R. Dawkinso „memų“ metafora ir okultizmas

Moksliniu ateistu besivadinantį R. Dawkinsas yra įsitikinęs, kad metaforos ir alegorijos neturi jokios racionalios (tad ir *mokslinės*) prasmės, bet ir jo paties ištis vaizdžiai parašytuose tekstuose metaforų ganėtinais daug. Vienai iš jų *Dievo iliuzijoje* jis skiria visą skyrių, pavadintą „Atsargiai, nesumindyk mano memų“. *Memo* (angl. – *meme*) terminą sugalvojo pats mokslininkas, regis, „pasiskolinęs“ pirmąsias keturias raides iš angliško žodžio *memento*, reiškiančio *atsiminimas*, *prisiminimas*. Kad šis R. Dawkinso sugalvotas terminas yra *metafora*, neabejotina. Pirmą kartą *memo* idėją jis pateikė dar 1976 m. išleistos knygos *Savanaudis genas* [*The Selfish Gene*] pabaigoje. Nors *Dievo iliuzijoje* jis *memo* sąvokos plačiau neaiškina ir tik teigia, kad memai ešą kultūrinio paveldo elementai, bet ten pat jis gretina juos su *genais* ir net su slogos ar kompiuterio *virusais* (Dawkins 2010: 213). *Virusų* analogija jam ypač patraukli, kai jis kalba apie *religinius memus* – virusus mes visada siejame su sveikų kūno organų pažeidimu, liga. *Dievo idėja*, pasak R. Dawkinso, esanti iškilusias *memo* pavyzdys. O juo besiremiantis istorikas Yuvalas Hararis net neslepia, kad tai, kas pavadinta *memais*, jo nuomone, yra ne kas kita kaip *mentalinė infekcija*, žmonių protuose gyvenantis *mentalinis parazitas* (Harari 2018: 227–228). Hararis pripažįsta, kad dauguma humanitarinių mokslų atstovų *memetiką* (t. y. „memų teoriją“) niekina, laiko ją bandymu kultūrinius procesus redukuoti į biologinius, bet jis mano, kad tai yra neteisinga, nes *memo* sąvoka postmodernistinėje filosofijoje, ešą, atitinka visų pripažintą *diskurso* sąvoką. Bet šis, vargu ar teisingas Harario *memo* palyginimas su *diskursu* visiškai nesprendžia *redukcionizmo* problemos – ar iš tiesų įmanoma socialinius, humanitarinius ir dvasinius reiškinius paaiškinti grynai gamtos reiškiniais? Ilgametis redukcionistų ir antiredukcionistų ginčas tęsiasi iki šiol (Kanišauskas 2013: 106–128), bet R. Dawkinso pateikiami su *memetika* susiję redukcionizmo naudai

argumentai atrodo bent jau keistai tuo požiūriu, kad tie argumentai nepaprastai panašūs į *okultinius*, skiriasi tik terminologija. *Memo* sąvoka, pasak A. ir J. McGrathų, nėra aiškiai ir nedviprasmiškai apibrėžta, nėra ir būdų, kurie leistų patikrinti, kaip tie hipotetiniai *memai* veikia kultūrą (McGrath 2012: 57). Todėl, siekiant suprasti *memetikos* (arba „memų teorijos“) esmę, tenka kliautis tik gan fragmentiškais R. Dawkinso paaiškinimais ir kitų autorių šio termino interpretacijomis, teiktomis 1997–2005 metais leistame *memetikos* problemoms skirtame žurnale *Journal of Memetics*⁵¹.

Sąlygiškai *memus* galima pavadinti *kultūrinės informacijos* vienetais, kuriuos vienas protas perduoda kitam arba jais (kaip ir virusais) „užsikrečiama“. *Memas* esąs analogiškas *genui* (*genetinės informacijos* vienetai) ir dauginasi *replikacijos* būdu, panašiai kaip replikacijos būdu (ląstelių sintezė prieš jų dalijimąsi) dauginasi DNR (deoksiribonukleorūgštis), kurioje yra užkoduota genetinė informacija. Memų siejimas su *kultūrine informacija* tapo paskata šį terminą pradėti vartoti informacinėse technologijose, internetiniuose puslapiuose. Juose *memai* suprantami kaip verti pamėgdžiojimo ir paskleidimo juokeliai, mados, melodijos ir pan. Informacinėse technologijose dažniau yra vartojami ne *memų*, o su jais siejamų *kompiuterinių virusų*, *informacijos replikacijos* terminai. Sociologijoje ir filosofijoje kaip savotiškas *memo* analogas yra gan neseniai pradėtas vartoti *socialinio kodo* terminas. Bet, skirtingai nuo *memetikos*, čia jis niekaip nesiejamas su replikacija ir yra suprantamas kaip žmogaus mentalinių struktūrų gelmėse užsifiksavusi socialinė informacija, kuri turi įtakos žmogaus psichinėms savybėms, gyvenamojo pasaulio suvokimui, daro poveikį jo elgesio šablonams. Tai, kas pavadinta *socialiniu kodu*, pasak vieno iš analitinės lingvistikos pradininkų Noamo Chomsky'o, kyla iš nesąmoningos, spontaniškai išmoktos kalbos pačioje ankstyviausioje vaikystės stadijoje (Williams 2004: 95). Manychiau, kad šiame žmogaus amžiaus tarpsnyje ne mažesnę įtaką turi ir nesąmoningai „pasisavinta“ daiktiška kultūrinė aplinka, taip pat ir valingais ar nevalingais judesiais pasireiškiantis motinos bei tėvo elgesys ir t. t.

R. Dawkinsas *memus* apibūdina ir kaip *kultūrinio paveldo elementus*. Toks apibūdinimas, kaip minėjau, artimas *socialinio kodo* sampratai, bet, kai išsyk po tokio apibūdinimo *memetikos* pradininkas ima aiškinti *memų* dauginimąsi ir plėtrą genetikos terminais ir genetikoje atrastais dėsniniais, sunku suprasti, ar čia rašoma apie kultūrą ar apie biologiją. Nebent tartume, kaip Y. Hararis, kad pati kultūra esanti *mentalinė infekcija* ar net *mentalinis parazitas* sveikame žmogaus organizme. „Organiniai parazitai, – aiškina šis istorikas, – gyvena savo šeiminių kūne, ten dauginasi ir silpnina šeiminingo kūną, kartais jį net nužudo, iš vieno šeiminingo persimeta į kitą ir daro tą patį. Lygiai taip pat elgiasi ir žmonių protuose gyvenančios, *memais* pavadintos *kultūrinės idėjos*, pavyzdžiui, debesyse ar virš jų gyvenančio Dievo *idėja* arba užkratu plintanti ‚rojaus žemėje‘ *komunizmo idėja*“ (Harari 2018: 227–228).

Svarbiausias *memetikos* idėjas galima perteikti ganėtinai paprastai. Žmonės miršta, o

51 *Journal of Memetics* (1997–2005). Prieiga: <http://cfpm.org/jom-emit/issues.html> [žiūrėta: 2019–02–03].

kultūrinės idėjos – memai dėl žmonių atminties⁵² išlieka sąmonėje ir nepaliaujamai plinta. Memų rūšių esama daug: *socialiniai memai* (liberalizmo ar komunizmo, elitarizmo ar egalitarizmo idėjos ir kt.), *religiniai memai* (krikščioniška ar islamo religija ir kt.), *moksliniai memai* (mechanistinis ar kvantmechaninis pasaulėvaizdis ir kt.), *tautiniai memai* (lietuvių, rusų, vokiečių, ispanų ir kt. naratyvai apie savus, tautą gelbėjusius didvyrius) ir t. t. Kai kurie iš tų memų yra „sveiki“, konkrečiu istoriniu laikotarpiu padedantys individams ir / ar visuomenės grupėms (šeimoms, tautoms, politinėms partijoms ir pan.) išgyventi, kai kurie – „patologiniai“, griauinantys, ardantys ne tik žmogaus asmenybę, bet ir esamas socialines struktūras. Be abejo, apie memų „sveikumą“ ar „patologiją“ sprendžia tik tais memais (vienokiomis ar kitokiomis idėjomis) „užsikrėtę“ žmonių protai. Tarp skirtin-goms ir net panašioms idėjoms atstovaujančių memų vyksta nuolatinė kova, susiklosčius tinkamoms aplinkybėms, „stipresni“ memai išnaikina ar labai susilpnina „silpnėsniuoi-sius“, bent jų dauginimąsi, plėtrą. Memai „kooperuojasi“, t. y. buriasi į *memosporomis* (analogiškoms augalų sėkloms ar organizmų sporoms) vadinamas sistemas, kurių pas-kirtis – „pasėti“, paskleisti ir plėtoti memų turinį, o paprasčiau sakant, perteikti savąias idėjas, mokyti. Vaikystėje tai vyksta namų aplinkoje, vaikų darželiuose, mokyklose ir t. t.

Dar vienas (kur kas svarbesnis) memų „kooperacijos“ tikslas – pagal panašumą su-kurti *memų kompleksus*, kurie leistų *kolektyviai* ginti savo interesus, plėtotis, „kariauti“ su kitais memų kompleksais. Ši „kova“ esanti analogiška Ch. Darwino atskleistai biologi-nei evoliucijai – individų ir jų rūšių atsitiktinių mutacijų, replikacijų, natūralios atrankos ir gebėjimo prisitaikyti prie kintančios aplinkos dėsniams. Išlieka tik tie memai, kurie sugeba daugintis geriausiai, bet nebūtinai yra naudingiausi žmonėms. O kiti arba visiškai išnyksta, arba toje kovoje reikšmingai pakinta („mutuoja“), arba nugalėjusių memų yra „absorbuojami“ (tampa jų dalimi). Vienintelis skirtumas tarp *genų* ir *memų* regimas tas, kad šioje evoliucinėje kovoje *genai* sąveikauja medžiagiškai, o *memai* – mentališkai, pasinaudodami tiek prigimtinėmis informacijos priėmimo ir perdavimo priemonėmis (kalba), tiek technologijomis (laužų liepsnomis ar būgnų bilesiu, piešiniais, raštu, tele-fonais, kompiuterine technika ir pan. perduodama informacija).

Dabar pamėginkime svarbiausius *memetikos* teiginius ir vartojamas sąvokas „išvers-ti“ į „okultizmo kalbą“. Tam pasinaudosiu 1991 m. pakartotinai išleistomis (pirmąsyk Sankt Peterburge išspausdintomis dar 1911 metais) nedidelės apimties knygelėmis *Okul-tizmas* ir *Okultizmas ir magija* (Барле 1991; Тухолка 1991), nes jose okultizmo esmė praskleista gana paprastai ir suprantamai⁵³. Pirmosios knygos autorius – Barle slapy-vardžiu pasivadinęs XIX a. pabaigos anonimas. Jis greičiau okultizmo „teoretikas“ nei „praktikas“. Antrosios knygos autorius Sergejus Tucholka gilinasi ir į okultizmo praktiką.

52 *Atmintis* čia suprantama ne tik kaip žmogaus prisiminimai, bet ir kaip raštu, meno kūriniais, įvairiais sim-boliais ir pan. užfiksuota informacija.

53 To nepasakysi, pavyzdžiui, apie R. F. Dodelcevo redaguotą *Okultizmo enciklopediją* (Энциклопедия оккуль-тизма. 1, 2, 1992).

Jis gan detaliai perteikia ir aiškina ne tik „teoriją“, vartojamą terminologiją, bet ir praktinio okultizmo taikymo (magijos, mantikos) būdus.

Vienas iš dažniausiai okultizme vartojamų terminų yra *astralinis pasaulis*, *astralinis planas*, arba tiesiog *astralas*. Žodis *astralinis* kildinamas iš lotynų kalbos ir reiškia „žvaigždinis“, „žvaigždėtas“; savo ruožtu šis kilęs iš graikų kalbos žodžio *astron*, reiškiančio „žvaigždė“. Tad tiesioginė sąvokos *astralinis pasaulis* prasmė yra *žvaigždžių pasaulis*. Bet tai yra tik metafora. Okultizme *astralinis pasaulis* suprantamas kaip *tarpinė sritis* (pavartosiu iki šiol paplitusius Platono terminus) tarp idėjų ir materialaus pasaulio. Manoma, kad „tarpinės sritys“ idėjos (atitinkančios Platono filosofijoje Demiurgo (Kūrėjo) sampratą, gnostikų filosofijoje – *eon*us ir jų pilnatvę *pleromą*, neoplatonikų filosofijoje – Vienio *hipostazių* sklaidą) ištakos yra Pitagoro ir jo pasekėjų filosofijoje, turėjusioje reikšmingos įtakos ne tik Platonui, gnostikams, neoplatonikams, bet ir įvairioms krikščioniškosios mistikos atmainoms (Холл 1994: 219–250). Pitagoras aiškino, kad egzistuoja trys pasauliai: aukščiausiasis, aukštasis (arba vidurinis) ir žemasis (arba materialusis), kuriame gyvename ir mes, žmonės. Aukščiausiasis pasaulis esąs grynai dvasinis, savo dvasia persmelkiantis ir valdantis vidurinį ir žemąjį (materialų) pasaulį, pasireiškiantis iš esmės visais Dievo atributais, kuriuos kur kas vėliau teikė Filonas Aleksandrietis. Vidurinis (tarpinis) pasaulis esąs nemarių idealių esybių, dabar vadinamų daiktų ir reiškinių esmėmis, arba archetipais, pasaulis. Šis archetipų pasaulis imtas vadinti *astraliniu* ir susietas su *eteriu*. Žodis *eteris* randamas jau graikų mitologijoje, jis reiškė skaidriausią viršutinį oro sluoksnį, kuriame gyveną dievai. Eterio sąvoką (tik neminėdamas dievų) vartojo ir Aristotelis. Ją perėmė viduramžių alchemikai, *eterį* supratę kaip visą gamtos pasaulio erdvę užpildančią ir viską persmelkiančią, absoliučiai elastingą terpę. Šis terminas prasiskverbė ir į fiziką: gan ilgai buvo manyta, kad radijo bangos sklinda būtent eteryje⁵⁴. Tai, kas vadinta *eteriu*, dabar dažniau vadinama *subtiliąja materija* ir siejama su vadinamaisiais *biolaukais*, *energoinformaciniais* laukais ir pan. Pasak okultistų, *astralinis pasaulis* esąs sudarytas iš dviejų elementų – *subtiliosios materijos* ir ją valdančios *dvasios* („aukščiausiųjų grynųjų idėjų“). *Subtilioji materija* (arba eteris, biolaukai, energoinformaciniai laukai ir pan.) yra laikoma viską persmelkiančia terpe, kuri suvienija materialius procesus su idealiais (fizinius laukus su juose simbolių, kodų pavidalu esančios informacijos turiniu), valdo procesus, vykstančius „grubiojoje materijoje“.

Kita vertus, kai okultistai rašo apie *žmogaus astralinį „planą“*, kuriame, sekant Pitagoro tradicija, vėl išskiriami trys lygiai (žemasis, vidurinis ir aukštasis astralas), beveik akivaizdu, kad jie turi omenyje ištisą spektrą to, kas vadinama žmogaus pojūčiais, emocijomis, jausmais ir protą aprėpiančia psichine veikla, pagaliau ir tai, kas siejama su prote esančiomis idėjomis, jų kompleksais. Astralinis žmogaus planas yra laikomas neatsiejamu nuo astralinio „kosminio“ plano, arba *astralinio pasaulio*.

54 Eterio terminas iki šiol yra vartojamas, kai kalbama apie radiją ir radijo laidas. Sakoma: „Eteryje – nauja daina“, „Eiti į eterį“ ir pan.

Pasak okultistų, *astraliniame pasaulyje* egzistuoja *elementalai* (t. y. gamtos ir stichijų dvasios), *astroidėjos* (t. y. žmonių mintys, vaizdiniai, emocijos, troškimai ir pan.), *agregorai* (t. y. kolektyvios žmonių bendruomenių dvasios, arba kolektyvios idėjos). Kiekviename iš išvardytų astralinio pasaulio elementų okultistai randa gana daug specifinių astralinių esybių. Pavyzdžiui, vieni gamtos ir stichijų *elementalai* buvo vadinami *elfais*, kiti – *undinėmis*, dar kiti – *gnomais*, *salamandromis* ir t. t. *Astroidėjų* plotmėje tarp daugybės skirtingų minčių, vaizdinių, emocijų ir t. t. dažnai išskiriamos specifinės astroidėjos – *lervos*, kurios esančios ne kas kita, kaip žmogiškų aistrų ir negatyvių jausmų (neapykantos, keršto troškimo ir pan.) pagimdytos, blogi skleidžiančios idėjos. Krikščionybėje, pasak okultistų, jos dažnai būdavo tapatinamos su „velnio apsidimu“, „vampyrizmu“ (t. y. žmogaus fizinės ir dvasinės energijos „siurbimu“, atėmimu, siejant tą energiją su krauju) ir pan. Astroidėjos pagal *panašumą* buriasi, jungiasi į *agregorus*, kuriuos teisingiau būtų pavadinti *astroidėjų kompleksais*, nes *agregoro* sąvoka yra kilusi iš *agregato*, kaip *mechaninio* sudėtingų kelių detalių ar prietaisų junginio sampratos. Tuo tarpu vienokia ar kitokia idėjų visuma (kompleksas) – tai *ne mechaninis* junginys. *Agregorų* irgi esama pačių įvairiausių – tautinių, religinių, etinių, estetinių, socialinių, politinių ir t. t. Astroidėjų jungimosi į agregorus tikslas – pagal panašumą sukurti tokius astroidėjų kompleksus, kurie būtų pajėgūs kolektyviai ginti savo interesus, didinti savo galią ir plėsti įtaką aplinkai. Tarp panašios rūšies (pavyzdžiui, tautinių arba religinių) agregorų nuolat vyksta konfliktai, laimi stipresnieji, o silpniesnieji arba visiškai išnaikinami, arba iš dalies inkorporuojami į laimėjusįjį. Pavyzdžiui, bent Europoje *krikščioniškasis agregoras* išstūmė, išnaikino daugumą *politeistinių agregorų*, tačiau kai kurie jų elementai išliko ir krikščionybėje.

Grįžtant prie *memetikos* ir gretinant joje vartojamas sąvokas bei jos esmines idėjas su okultinėmis sąvokomis ir idėjomis, nesunku pastebėti jų panašumą. Tai, kas memetikoje vadinama religiniais ar tautiniais *memais*, okultizme įvardijama kaip religinės ar tautinės *astroidėjos*. Patologiniai memetikos *memai*, arba *mentaliniais parazitais*, okultizme vadinami *lervomis*. Memetikoje *memosporos* atitinka okultizmo *astralinių matricių* sampratą; memetikos *memų kompleksai* okultizme įvardijami *agregorais*. Memetikos specialistai tvirtina, kad tarp memų ir jų kompleksų nuolat vyksta kova, bet tą patį, kalbėdami apie astroidėjas ir agregorus, teigia ir okultistai. Ne tik memais, bet ir astroidėjomis „užsikrečiama“, ne tik memai, bet ir astroidėjos dauginasi, plinta, o ir žūsta. Esant tam tikroms sąlygoms, ne tik memai, o ir astralinės esybės dėl to, kad žmogaus protas turi galimybę valdyti kūną ir daryti fizinį poveikį, gali materializuotis. Pagaliau ne tik *memai* yra *kultūrinio paveldo* elementai, bet ir *astroidėjos*; ne tik okultizmo, o ir memetikos idėjos perteikiamos vaizdinga *metaforų kalba*, nes tikslų, nedviprasmiškų ir vienareikšmių terminų nei memetikoje, nei okultizme nėra.

Tad R. Dawkinso *memų teorija*, arba *memetika*, iš esmės yra ne kas kita, kaip *okultinių* idėjų perteikimas kita terminologija ir bandymas tas idėjas įprasminti neodarvinizmo kontekste. Tai išgirdęs R. Dawkinsas tikriausiai ne tik nustebtų, bet ir įsižeistų – okultizmas,

kaip ir visi ezoteriniai, hermetiniai, mistiniai mokymai⁵⁵, yra neatsiejamas nuo religijos (Барле 1991: 15) arba bent jau yra šalutinis religijos kelias (Wuchterl 1994: 26), ir „padoriam ateistui“ jis visiškai nepriimtinas. Maža to, daugumos mokslininkų požiūriu, didesnio absurdo nei okultizmas nerasi, net pseudomokslu jo pavadinti neįmanoma. Tokio požiūrio į okultizmą ir jo praktikas (įvairias magijos, mantikos rūšis) neabejotinai laikosi ir R. Dawkinsas – kaip ir dera mokslininkui, *Dievo iliuzijoje* apie okultizmą, magiją, mantiką jis net neužsimena. O be reikalo. Jeigu jis būtų okultizmu bent šiek tiek pasidomėjęs, būtų sužinojęs, kad okultistai, lygiai kaip jis bei kiti ateistai⁵⁶, visiškai netiki stebukais, o į antgamtę žvelgia gana atsainiai, bent jau nemano, kad to, kas vadinama stebuklais, šaltinis būtinai esąs antgamtėje. Jie įsitikinę, kad dauguma reiškinių, kuriuos žmonės sieja su antgamte, priklauso materialiai gamtos sričiai ir tam, ką jie vadina „subtiliąja materija“. Šitie reiškiniai, pasak okultistų, kol kas yra labai menkai ištirti arba išvis neištirti, ir tik todėl jie vadinami stebuklais (Барле 1991: 5–7). Okultistai įsitikinę ir tuo, kad okultizmas esąs ne mažiau „griežtas“ mokslas nei fizika. Bet, skirtingai nei fizika ir kiti gamtos mokslai, net socialiniai mokslai, okultizmas esąs „tarpinis“ mokslas. Pasak Barle's, „pozityvūs mokslai“ tiria gamtą ir visuomenę, o metafizika ir teologija gilinasi į pirmines priežastis ir jų ieško, tarp jų – ir pirminės nematerialiosios priežasties – Dievo. Tarp šių sričių žioji gili praraja, milžiniška „subtiliąja materija“ vadinama *tarpinė sritis*, ir būtent jos tyrimais užsiima *okultizmas*, kaip *tarpinis mokslas*. Okultistai pripažįsta, kad egzistuoja antgamtė, bet pati savaime ji jiems nerūpi. Jų tikslas – ištirti „tarpinę sritį“, sujungti fiziką su metafizika ir tokiu būdu valdyti materiją bei jos jėgas žmogaus ir žmonijos labui (ibid.). Tokį pat tikslą (valdyti materiją ir jos jėgas), tik neužsimindami apie paslaptinę „tarpinę sritį“ arba jos egzistavimo galimybę kategoriškai atmesdami, sau kėlė *materializmu* pavadintos filosofijos pradininkai T. Hobbes'as ir J. Locke'as, taip pat ir pozityvistinės filosofijos pradininkas A. Comte'as, marksistai, scientistai. Tokį pat tikslą sau kelia ir dabartiniai transhumanistai. R. Dawkinso „memų teorijos“ tikslas yra panašus – pažangos ir žmonijos gerovės vardan sunaikinti, vaizdžiai tarant, parazitinius religinius memų kompleksus (Dawkins 2010: 212–223).

55 Okultizmo, ezoterikos, hermetizmo, mistikos terminus vienija tai, kad visuose šiais terminais vadinamuose mokymuose kalbama apie slaptus, paslėptus, uždarus, prieinamus tik „išrinktiesiems“ dalykus.

56 Ateizmą R. Dawkinsas apibūdina taip: „Filosofine prasme ateistas – tai žmogus, kuris yra įsitikinęs, kad egzistuoja tik gamtos, fizinis pasaulis, <...>, kad nebūna stebuklų“ (Dawkins 2010: 34–35).

Memetika kognityvinės lingvistikos šviesoje

„Memų“ metaforos panašumas į „astroidėjų“ metaforą praskleidžia gelmines tiek R. Dawkinso, tiek daugelio kitų ateistų tikėjimo, kad religinis tikėjimas esąs „infantilus“ ir net iliuzinis, priežastis. Tai yra toks pats, kaip ir okultistų, siekis – valdyti gamtą ir žmones pasikliaujant tik savimi, savo protu, jėgomis. Tai žmogaus galimybių išaukštinimas nenorint suprasti, kad šitos galimybės yra ganėtinai ribotos. Be abejo, galima klausti, kodėl memetika taip panaši į okultinius mokymus, nes vargu ar R. Dawkinsas okultizmu domėjosi. Nepaisant to, panašumai tokie akivaizdūs, kad tenka daryti prielaidą, jog ir okultizmas, ir memetika grindžiami vienais ir tais pačiais archetipiniais principais. Kita vertus, memų metafora, siejanti juos su žmogaus smegenų veikla (jose „parazituojančia“ kultūrine informacija), ir R. Dawkinso teiginys, kad „žmogaus smegenyse veikia aukščiausios klasės modeliavimo programos“, kurios „sumodeliuoja įstabiai tikroviškas vizijas ir apreiškimus“ (Dawkins 2010: 109–110), verčia manyti, kad jis savo memų koncepciją bando grįsti dabar daug dėmesio sulaukusiais kognityviniais mokslais. Tiesa, termino „kognityviniai mokslai“ jis nepavartojo, bet šiems mokslams būdingų, jau metaforomis tapusių terminų: *informacija, modeliavimas, modeliai, moduliai, konstravimas, abstraktus prognozavimas*, (biologinė) *programa, kompiuteriai* ir pan., Dievo iliuzijoje ganėtinai daug. Minimi ir kognityvinių mokslų srityje dirbantys neurobiologai, evoliuciniai psichologai, analizuojamos kognityviniams mokslams priskiriamos neurologinės hipotezės ir pan. (Dawkins 2010: 110–111, 188, 200, 202–204, 213).

Čia vėl susiduriama su savotišku paradoksu. Manant, kad metaforos ir alegorijos mokslui nepriimtinos, mokslą (ir pirmiausia – neodarvinizmo koncepciją) aukštinantis R. Dawkinsas, kaip jau nesyk minėta, metaforų (tarp jų ir modernių) irgi neišvengia, jų net nevengia. Jo kalba vaizdinga, prisodrinta įdomių palyginimų, metaforų. Kita vertus, apeliuodamas į kognityviniams mokslams priskiriamą neurologiją bei kognityvinės psichologijos atšaką – evoliucinę psichologiją, jis neatkreipia dėmesio, kad būtent kognityviniai mokslai (konkrečiai, kognityvinė lingvistika) parodė, kad metaforomis žmogus nesąmoningai atskleidžia net tai, ko sąmoningai gal ir nenorėtų pasakyti. Tad, jeigu garsūs fizikai A. Einšteinas bei S. Hawkinsas ir vartojo religines metaforas, tai nereiškia, kad jie tarsi maži vaikai ar pretenzingi literatai tomis metaforomis žaidė. Tai reiškia, kad jomis, gal net to nenorėdami, jie praskleidė savo tikrąsias pažiūras. To R. Dawkinsas, deja, nesuprato. Kaip nesuprato ir to, kad vartojama memų metafora atskleidžia jo paties archetipinį okultinį mąstymą.

Trumpai paaškinsiu. Metaforas tirianti kognityvinė lingvistika kilo iš kognityvinės psichologijos, o šios pradininkas George'as Milleris kurį laiką ją vadino „liaudies psichologija“ [*Folk Psychology*]. Kognityvinės psichologijos srityje kažkiek laiko dirbo ir holografinės paradigmos kūrėjas K. Pribramas. Dabar visas kompleksas mokslų, kilusių iš kognityvinės psichologijos, vadinami kognityviniais mokslais (Шульц Д., Шульц С.

1998: 485–487) ir, be jau įvardytų, jiems priskiriami kognityviniai neuromokslai (tarp šių kognityvinė neurobiologija), kognityvinė neuropsichologija, kognityvinė epistemilogija, kognityvinė neuroetika, kognityvinė neuroteologija, neurobika (smegenų „aerobika“), kognityvinė žinių vadyba ir valdymas, neurorinkodara ir t. t. Su kognityvistika siejamas ir siekis sukurti dirbtinį intelektą. Pats G. Milleris labai domėjosi tuo, kas vėliau pavadinta *kognityvine lingvistika*, o kognityvinę psichologiją siejo su kompiuteriniu mąstymo procesų modeliavimu. G. Millerio pasiūlytas *kognityvinės psichologijos* pavadinimas ganėtinai logiškas (angl. *cognitive*, lot. *cognitio* reiškia *pažintinį, pažinimą*). Lietuviškai *kognityvinę psichologiją* galima pavadinti pažinimo procesus tiriančia *pažintine psichologija*, bet vargu ar taip pasakytume apie terminą *kognityvinis mokslas*. Nes tai, kas vadinama *mokslu*, yra vienokia ar kitokia *pažinimo* teorija bei praktika. Todėl terminą *kognityvinis mokslas* teisėtai galima interpretuoti kaip „moksliškas mokslas“ arba „pažintinis pažinimas“ ir tai panašu į liaudyje vartojamą posakį „sviestas sviestuotas“. Tad atrodytų, kad paplitusiame termine „kognityvinis mokslas“ žodis „kognityvinis“ turėtų būti laikomas pertekliu. Bet vargu ar taip yra. Jau *kognityvine* pavadintoje *psichologijos* šakoje didžiausias dėmesys imtas skirti psichinių procesų sąsajoms su žmogaus smegenyse vykstančiais biologiniais procesais. Vėliau šių sąsajų tyrimai specializavosi, aprėpdami ne vien psichologijai priskiriamus reiškinius. Sričių būta įvairių, bet visos jos, kaip ir kognityvinėje psichologijoje, yra siejamos su žmogaus smegenyse vykstančių procesų tyrimais. Pavyzdžiui, naudojant smegenų vizualizavimą, ieškomos koreliacijos tarp moralinių svarstymų ir smegenyse vykstančių procesų (Dranseika, Gefenas 2009). Tų tyrimų visuma ir pavadinta *kognityviniais mokslais*. Tad konkretaus mokslo pavadinime pavartotas žodis „kognityvinis“ nurodo, kad jame vienokiu ar kitokiu aspektu yra tiriamos žmogaus smegenų veiklos koreliacijos su konkrečiais fiziniais, psichiniais, mentaliniais, socialiniais ir net dvasiniais procesais.

Kognityvinės lingvistikos pradininku ir pripažintu autoritetu šioje srityje yra laikomas amerikiečių filologas ir filosofas George'as Lakoffas. Bendradarbiaudamas su kognityviniais mokslais besidominčiu Oregono universiteto filosofu Marku Johnsonu, G. Lakoffas sukūrė ir išplėtojo *konceptualiųjų metaforų* teoriją, kurią itin sėkmingai pritaikė moralės ir politikos tyrimams (Lakoff 1996). Daug dėmesio susilaukė ir kartu su M. Johnsonu kiek vėliau išleista jo knyga *Kūniškoji filosofija* [*Philosophy in the Flesh*], kurioje tiriamos konceptualios metaforos, vartotos daugumos Vakarų Europos filosofų (Lakoff, Johnson 1999). Šių analizė autoriams leido atskleisti, kad vienas filosofas visiškai nesąmoningai laikėsi, tarkime, griežtų dualistinių pozicijų, o antrasis – monistinių, dar vienas filosofas buvo įsitikinęs materialistas, o kitas – subjektyvusis idelistas ir pan. Knygos autoriai parodė, kad filosofų ir mokslininkų tekstuose pavartotos *konceptualiosios metaforos* leidžia suprasti dažniausiai jų nedeklaruojamą tikrąjį pasaulėvaizdį ir pasaulėžiūrą, moralinius, dorovinius įsitikinimus. *Kognityvinį mokslą* šie mokslininkai apibrėžia ir kaip konceptualių sistemų, ir kaip minčių empirines studijas (op. cit.: 10–11, 15, 17). Empirika čia suprantama kaip neuronų ir jų tinklų elgesio modeliavimas. Svarbiausi kognityvinių mokslų

teiginiai, pasak šių autorių, yra šie: a) žmogaus protas yra gyvuliško proto tęsinys, protas yra esmingai įkūnytas; b) žmogaus kūno ir jo smegenų sąveika su aplinka dažniausiai vyksta nesąmoningai.

Savo *konceptualiųjų metaforų* teoriją jie grindė žmogaus smegenyse esančių neuronų ir sinapsių tinklų bei jų pokyčių, siejamų su kalbinėmis struktūromis, tyrimais (op. cit.: 10–11, 569–577). Pavyzdžiui, kompiuteriais modeliuojamas neuronų ir juos jungiančių sinapsių elgesys siejamas su rankų judesius nusakančiais veiksmazodžiais. Panašiai suprantamos ir su erdve, laiku, priežastingumu susijusios sąvokos. Mokslininkai įsitikinę, kad dėl dažniausiai neįsisąmoninto arba dėl ne iki galo įsisąmoninto tikrovės suvokimo žmogaus protas nėra ir negali būti „tikslus“, jam daro įtakos sensoriniai pojūčiai, emocijos, todėl jį galima apibūdinti kaip „vaizdingą protą“, kuriame vadinamosios idėjos dažnai būna visiškai nesąmoningos ar bent tinkamai neįsisąmonintos. Todėl žodžiai, perteikiantys tas idėjas, nėra vienareikšmiai, dažnai jie turi keletą reikšmių, ir tas nevienareikšmiškumas bei daugiaprasmiškumas (kaip kontingencijos raiška) daugumą kalboje vartojamų žodžių leidžia priskirti metaforoms. G. Lakoffas ir M. Johnsonas daro išvadą, kad visos abstrakčios koncepcijos (tarp jų ir *mokslinės*) dažniausiai yra *metaforiškos*. Nors tiesiai jie to nepasako, bet iš minėtos knygos konteksto nesunku suprasti, jog metaforų konteksto analizė leidžia atskleisti ir tai, ką iš tiesų norėtų pasakyti žmogus, ir ką jis nori nusišlepti. Pastaroji išvada ypač reikšminga tiriant politinius, ekonominius, moralinius procesus. Būtent todėl *kognityvinė lingvistika* sulaukė tiek daug dėmesio. Konceptualiųjų metaforų politiniuose bei socialiniuose diskursuose tyrimai pradėti net skatinti. Kaip minėta, pirmasis tokius tyrimus atliko G. Lakoffas. Analizuojant politinių partijų programas ir konkrečius socialinius procesus, tokie tyrimai dabar atliekami ir Lietuvoje. Naudojamos specialiomis kompiuterių programomis, kurios leidžia identifikuoti konceptualiąsias metaforas kaip dažniausiai pasikartojančius teminius elementus, o šie yra motyvuoti tam tikrais metaforos konceptais. Po to jau identifikuotos konceptualiosios metaforos, remiantis specialiomis metodikomis, yra interpretuojamos, galop aiškinamos (Cibulskienė 2018; 2019).

Tad R. Dawkinso įsitikinimas, kad *metaforos* su mokslu nesuderinamos, jo paties ginamo mokslo, t. y. kognityvinės lingvistikos, jau yra paneigtas. Maža to, „memų“ *metaforos* panašumas į okultinę „astroidėjų“ *metaforą* leidžia manyti, kad R. Dawkinsas, nors ir aukština protą, bet *visiškai nevalingai* patenka į ganėtinai iracionalius *archetipinius spąstus* – gal net to nežinodamas, savais terminais perteikia nepaprastai seną ir gelminę ezoterinę (okultinę) tikrovės sampratą bei okultinę mąstyseną.

Neuromokslai ir Dievo pažinimas

Kognityviniai mokslai, be abejo, yra orientuoti aiškinti tikrovės pažinimą *redukcioniškai*. Metaforiškai sakant, jie yra artimi „fizikalistinei“ pasaulio sampratai, kai nepaprastai sudėtingi mentaliniai ir psichiniai procesai bandomi aiškinti „mechaniškai“. Žmogus suvokiamas tik kaip ląstelių, kraujagyslių, hormonų, baltymų ir skysčių, veikiančių pagal pagrindinius fizikos ir chemijos dėsnius, sandauga. O neuromokslo atšaka *neuroteologija* net siekia įrodyti, kad religiniai išgyvenimai ir įsitikinimai yra tik vykstančių žmogaus smegenyse elektrinių ir cheminių procesų rezultatas (Dranseika, Gefenas 2009), gal net patologija ar bent, vartojant R. Dawkinso terminologiją, „šalutinis produktas“. Kai kurių neuromokslininkų dažnai vartojama *kompiuterio* metafora atskleidžia tikrąją jų pažiūrų esmę: mes, žmonės, atseit, esame tegul ir nepaprastai sudėtingos, tačiau tik biologinės mašinos, savotiški superkompiuteriai, o ne esybės, turinčios savarankišką protą, sielą, pagaliau ir tai, kas vadinama dvasia ar dvasingumu. Mašinos to turėti negali. Tad ir mes, žmonės, to neturime, o todėl iš esmės niekuo nesiskiriame nuo kompiuterio, pagaliau ir nuo slieko ar meilaušio šuniuko. O kalbėti apie antgamtę ar Dievą išvis esanti nesąmonė.

Taip manyti gal ir būtų gerai, nes kognityviniai mokslai (ypač neuromokslai) žmogaus pažinimo istorijoje ištis atvėrė naujus horizontus. Bet minėtosios žmogaus, kaip *biologinės mašinos*, žmogaus, kaip itin sudėtingo *kompiuterio*, metaforos leidžia tuo „gerumu“ rimtai suabejoti. Kad tai suprastume, pasinaudosiu kur kas paprastesniu nei „biologinė mašina“ ar „kompiuteris“ vaizdiniu. Tai žmogaus kaip „radijo imtuvo“ metafora. Ją puikioje, neuromokslų pasiekimus šlovinančioje knygoje *Incognito. Slaptieji smegenų gyvenimai* hipotetiniu pavidalu pateikė Davidas Eaglemanas (2014: 274–275). Iššyk būtina pasakyti, kad jis žmogaus su radijo imtuvu tiesmukiškai negretino, netvirtino, kad žmogaus smegenys tam tikra prasme panašios į radijo imtuvą, priimančią iš kažkur siunčiamus signalus. Bet savo „smegenų radijo teorijoje“ tokios prielaidos jis ir neatmetė. Maža to, pasak D. Eaglemano, net į pačias ekscentriškiausias hipotezes, bandančias paaiškinti „smegenų radijo teoriją“, neturime teisės numoti ranka, nes įsivaizduoti, kad viską pažinome ir viską jau žiname, būtų absurdas.

Tarp kitko, vieną iš tokių „ekscentriškų“ hipotezių („asmeninių rezonansų“ idėją) paskelbė amerikiečių psichologas Robertas Andersonas (1972). Remdamasis jau minėtu D. Bohmo holokinetinės visatos modeliu, jis padarė prielaidą, kad žmogaus smegenys geba informaciją gauti ne tik iš sau artimiausios aplinkos, bet ir iš holografinės visatos – milžiniško, tiesiog neapėpamo informacijos šaltinio, kuriame yra užfiksuotos ir visų gyvenusių bei gyvenančių žmonių mintys, jausmai ir t. t. Holografiniu pavidalu egzistuojantį informacijos šaltinį sąlygiškai galima pavadinti ir tuo, ką C. G. Jungas pavadino kolektyvine sąsąmone. Be abejo, taip manant gali kilti klausimas, kodėl mes, žmonės, būdami nuolat „prisijungę“ prie begalinių informacijos klodų, žinome anaipol ne viską ir gebame sužinoti ne viską. R. Andersono atsakymas ganėtinai paprastas: individuali

žmogaus sąmonė prie „kosminės sąmonės“ efektyviai „prisijungti“ gali tik tais atvejais, kai jo smegenyse vyraujantis virpesių dažnis sutampa arba tampa itin artimas kuriam nors „kosminės sąmonės“ virpesių spektro dažniui, t. y. kada įvyksta „asmeninis rezonansas“. Neaiškinant šio teiginio fizikinės prasmės, jį galima perteikti kitais žodžiais. Žmogaus „kontaktavimas“ su „kosminiu protu“ esąs *selektyvus* (lietuviškai pasakius, *išrankus*)⁵⁷: žmogus iš „kosminiame prote“ ar „kolektyvinėje sąmonėje“ esančios informacijos geba priimti tik tai, kas panašu į jo paties sąmonėje ir sąmonėje jau esančią informaciją, kas jai atliepia. Visa kita jam – tik „fonas“, „triukšmas“. Vartojant technikos terminus, galima pasakyti dar paprasčiau: žmogaus smegenys esančios panašios į tokį radijo imtuvą, kuris geba priimti tik tam tikro dažnio radijo bangas (tam tikras „radijo stotis“) ir nereaguoja ar menkai reaguoja į dirbančias kitais dažniais. O kodėl tos „kosminės radijo stoties“ nepavadinus Kosminiu protu ar net Dievu?..

Grįžkime prie D. Eaglemano „smegenų radijo teorijos“. Jos esmė jis perteikia vaizdingu hipotetiniu pasakojimu apie Kalahario dykumoje gyvenantį bušmėną, kuris neįtaria randa tranzistorinį radijo imtuvą. Bušmėnas tą daiktą regi pirmąsyk gyvenime, jis spauda mygtukus, sukinėja rankenėles ir išgirsta garsus – negirdėtą muziką, nesuprantamą kalbą. Čiabuvis nepaprastai smalsus, linkęs į mokslą, nori suprasti, iš kur tie garsai sklinda ir kaip jie atsiranda. Jis įtaria, kad kalba ir groja pats atrastas daiktas. Jame aptinka laidų raizgynę, nesuprantamas detales. Bušmėnas nutraukia geltoną laidelį, ir garsai dingsta. Jį prijungus, garsai vėl ima sklisti. Nutraukus mėlyną laidą, garsai girdisi, bet labai prislopę ir iškraipyti. Vėl jį prijungus, viskas atgyja. Kai bušmėnas atidžiai patikrina visus jungimo būdus (žinoma, jeigu pavyksta daikto visiškai nesugadinti), jis įsitikina, kad iš daikto sklindantys garsai priklauso tik nuo to, ar teisingai sujungtos visos detalės, ar tų detalių netrūksta, ar teisingai nuspausti mygtukai, pasuktos rankenėlės. Ir jis padaro išvadą, kad „magiškus garsus“ sukuria pats atrastas daiktas, jame esantys taisyklingai sujungti laidai ir keistos detalės. Nes jeigu nors truputį ką nors tame daikte pakeisi, jis neveiks arba veiks blogai. Ir jeigu bušmėnui kas nors būtų pasakęs, kad surastas daiktas ne pats kuria ir skleidžia garsus, o tik atgamina iš toli pasiųstus, tuo jis nebūtų patikėjęs – jis jokių ore sklindančių garsų negirdėjo, muziką ir nepažįstamą kalbą išgirdo sklindančią tik iš surasto daikto. Dar neįtikinamesnis jam atrodytų paaiškinimas, kad muzika ir kalba yra perduodama radijo bangomis, o surastas daiktas tas radijo bangas tik paverčia žmogui girdimais garsais. Radijo bangų ne tik smalsusis bušmėnas, bet ir jo gentainiai niekada negirdėjo, nematė, nečiupinėjo, neuostė, nežino jų skonio, jų niekas ir niekada net nesapnavo. Tad kalbos apie kažkokias radijo bangas yra paprasčiausia nesąmonė, o gal net apgaulė. Būtent taip mąstyti tik savo jausmėmis pasikliaujantis bušmėnas, kurį D. Eaglemanas pavadino „radijo materialistu“. Panašiai mąsto ir dauguma kognityvistų. Tiesa, jie apie radijo bangas puikiai nutuokia, bet

57 *Selektyvus* [lot. *selectus* – išrinktas, atrinktas], pagrįstas atranka, atskirasis, išrenkamasis; gebantis išrinkti, atskirti, išskirti.

žmogų traktuoja panašiai, kaip D. Eaglemano hipotetinis bušmėnas suvokė radijo imtuvą. Tik vietoje įvairiaspalvių laidų ir keistų detalių jie tiria tų laidų ir detalių analogus – žmogaus smegenyse esančias sinapses, neuronus, sudėtingus jų tinklus. Ir lygiai kaip tas bušmėnas, jie prieina prie išvados, kad žmogaus protas, jausmai ir reakcijos (bušmėnui – garsai) kyla tik iš tų sinapsėmis jungiamų neuronų tinklų raizgalynės. Juk pakanka koki nors ryšį žmogaus smegenyse pakeisti arba smegenų dalį sužadinti, o gal „sugadinti“, ir daug kas pasikeičia – mąstymas, jausmai, emocijos, pojūčiai, net judesiai ir jų koordinacija. Tiesa, žmogus nesąs tik „primityvus radijo imtuvas“, jis greičiau yra panašus į itin sudėtingą kompiuterį, gebantį ne tik priimti bei apdoroti iš aplinkos sklindančią informaciją (iš interneto, iš į jį įvestų skaičiavimo ir modeliavimo programų, iš dirbančiojo su kompiuteriu ir pan.), bet sugebantį ir ganėtinai savarankiškai (perkuriant jau įdiegtąsias programas) adaptuotis prie informacijos, savotiškai mokytis. O apie tai, kad net modernus „besimokantis“ superkompiuteris vis dėlto yra tik *imituojantis* žmogaus protinę veiklą *žmogaus kūrinys*, mėgėjai vartoti žmogaus, kaip kompiuterio, metaforą nepagalvoja arba ir neketina galvoti. Maža to, jie nenori suprasti, kad bet kuris kompiuteris veikia tik pagal žmogaus jam įdiegtus principus, kad visą būtiną informaciją jis gauna tik iš žmogaus arba tiesiogiai, arba iš jo sukurtų prietaisų, įrenginių. Būtent tuo – akivaizdžiu esminiu „nesavarankiškumu“ – net ir superkompiuteris primena primityvų tranzistorinį radijo imtuvą. Kaip ir radijo imtuvas, jis (tegu ir nepaprastai efektyviai) tik apdoroja ir perteikia žmogaus sukurtą bei kuriamą informaciją. Žmogaus ir kompiuterio santykis yra panašus į paminėtą „holografines kosminės sąmonės“ ir žmogaus sąmonės santykį: žmogaus sąmonė kompiuterio atžvilgiu yra tai, kas žmogaus atžvilgiu yra hipotetinė „kosminė sąmonė“.

D. Eaglemanas manė, kad visiškai menkai išsilavinęs, bet nepaprastai smalsus ir išradingas žmogus („bušmėnas“) jam visiškai nesuprantamo („magiško“) daikto ir to daikto sukeliama reiškinių savybės aiškins grynai „realistiškai“, atmesdamas bet kokių „transcendentinių jėgų“ (jam nesuprantamų, nežinia iš kur sklindančių radijo bangų) idėją. Todėl tą hipotetinį bušmėną jis ir pavadino „radijo materialistu“. Bet D. Eaglemanas neatmetė, kaip minėta, ir nuomonės, jog žmogaus smegenys, kaip ir radijo imtuvas, priima ir „iš kažkur kitur“ atsklindančią informaciją. O tas „iš kažkur kitur“, kaip minėta, gali būti interpretuojamas ir idealistiškai (spiritualistiškai).

Proto smalsumas ir „krovinių kultai“

Siek tiek panašią į jau aptartąją situaciją analizuoja ir R. Dawkinsas, tik ją vadina „krovinių kultu“ (Dawkins 2010: 224–225). Terminas „kultas“ turi daug prasmų, tarp jų ir naujos, dar plačiau nepripažintos religijos ar sektos, kaip ir sakralinių praktikų, garbinimo ir pan. Čia „krovinių kultas“ (angl. *Cargo Cult*) reiškia Ramiajame vandenyne esančiose Melanezijos salose paplitusį religinį judėjimą, kurį vienija tikėjimas magiška

iš Vakarų atgabentų krovinių (įrengimų, prekių, maisto ir kt.) galia. Vietos gyventojai atplukdomus laivais ir atskraidinamus lėktuvais krovinius (nematytus, nesuprantamus, „stebuklingus“ daiktus) palaikė esančius antgamtinės kilmės, nes atvykėliai patys tokių daiktų negamino, sugedusius išmesdavo ir vėl atsiveždavo naujų. O atėjūnų elgesys (pavyzdžiui, nenaudingas sėdėjimas prie popierių, aukštų bokštų statymas prie jų pririšant vielas, o po to iš mažų dėžučių sklindančių garsų klausymasis) jiems priminė ritualines apeigas, kurių tikslas – krovinių atgabenimas. Vietos žmonės taip ir nusprendė: visi tie nesuprantami veiksmai yra ne kas kita, kaip maginiai ritualai, kuriais baltieji žmonės prašo protėvių dvasių atsiųsti krovinių. Tuos krovinius sukūrusios protėvių dvasios, o baltieji žmonės juos neteisėtai pasisavinę. Norint krovinius atgauti, reikia daryti tokius pat maginius veiksmus, kokius daro baltieji. Tiesa, tokių „magiškų daiktų“, kokiais naudojasi baltieji, vietiniai neturi, bet juos puikiai galintys atstoti akmenys, kokoso riešutai ir pan., kurie irgi turėtų „pritraukti“ pilnus krovinių lėktuvus, laivus. Taip, pasak R. Dawkinso, palengva ėmė plisti ir galop įsitvirtino ritualai, imituojuojantys baltųjų žmonių elgesį ir net atsivežtus „magiškus daiktus“ – bokštus, radijo aparatus ir kt.

Sunku suprasti, kodėl R. Dawkinsas šią „krovinių kulto“ istoriją gretina su krikščionybės istorija. „Peršasi mintis, – rašo jis, – kad krikščionybės kultas beveik neabejotinai užsimezgė labai panašiai ir plito ne mažiau sparčiai“ (ibid.). Dėl krikščionybės plitimo spartos su labai didelėmis išlygomis dar galima sutikti (ji paplito ištis ganėtinai sparčiai)⁵⁸, bet manyti, kad Jėzaus mokymas, jo paplitimas gali būti kaip nors susieti, tegul ir ne su radijo imtuvais, siųstuvais bei bokštais, bet su kokiais nors „protėvių dvasių“ siunčiamais į Izraelį kroviniais, švelniai tariant, yra didelis nesusipratimas. Šią R. Dawkinso itin keistą mintį galima būtų pateisinti tik tuo atveju, jeigu tartume, kad „krovinių kultų“ idėją jis pavartojo tik kaip *konceptualiąją metaforą*, kurios prasmę nesunku numanyti. Lygiai kaip su radiju ir kita nesuprantama technika susijusius krovinius Melanezijos salų gyventojai palaikė esant antgamtiniais (protėvių dvasių siųstais), taip ir protu nepaaiškinamus bei su vyrausiomis tradicijomis nesuderinamus Jėzaus veiksmus ir skelbiamus dorovinius principus⁵⁹, pagaliau ir ligonių, neįgaliųjų išgydymą vietiniai Izraelio žmonės priskyrė atgamtei. Tai, kas žmonėms nesuprantama, ko jie negeba paaiškinti sukaupia patirtimi ir protu, tą jie priskiria atgamtei – taip dar trumpiau galima perteikti galimą „krovinių kulto“ metaforos esmę.

58 Tik ne taip sparčiai kaip „krovinių kultai“, nes manoma, kad iki šiol dar esama to kulto pradžią prisimenančių žmonių.

59 Kunigas Č. Kavaliauskas Jėzų pavadino „netiesiniu“, t. y. nenuspėjamu, neadekvačiu visoms tuometėms vyraujančioms elgesio normoms, skelbiančiu dorovinius principus, priešingus ne tik Mozės duotam įstatymui, bet neįgyvendinamus ir dabartinėje visuomenėje (Kavaliauskas (1998: 119–126). O pagsarsėjęs italų žurnalistas ir rašytojas Vittorio Messori (1997) knygoje *Hipotezės apie Jėzų Jėzaus dieviškumą* labai įtaigiai grindžia garsiu lotynišku principu *reductio ad absurdum* („privedimas iki nesąmonės“), būtent pasitelkiant gausius istorinius ir etnografinius faktus, parodoma, kad visa tai, kas aprašyta *Evangelijose*, atrodo absurdiškai. Ką Jėzus darė ir kalbėjo, ten ir tuo metu negalėjo būti. Tačiau tai buvo, ir šitai liudija Jėzaus dieviškumą.

Bet ar tokia „krovinių kulto“ metaforos interpretacija teisinga? Ar viskas, kas žmogui nesuprantama ir nepaaiškinama, būtinai yra priskiriama antgamtės veikimui? Juk, jeigu taip būtų, tada kognityvisto D. Eaglemano „bušmėnas“ net nebandytų aiškintis, kas yra surastas daiktas, iš kurio sklinda garsai, jam viskas būtų aišku *a priori*. Tiesa, ir bušmėnui iš pradžių atrodė, kad tranzistorinis radijo imtuvas yra stebuklingas daiktas. Bet tą daiktą ėmėsis tirti, jis mąstė „realistiškai“, labai panašiai, kaip mąsto ne vienas šiuolaikinis kognityvistas ar dauguma „sveiku protu“ besivadovaujančių žmonių. O jo išvada buvo visiškai priešinga Melanezijos salų gyventojų išvada – garsus sukuria pats atrastas daiktas, o ne kas nors, esąs nepaprastai toli, o gal net „protėvių dvasios“, esančios anapus jusliškai patiriamo pasaulio. Bušmėnas buvo „radijo materialistas“. Tai kodėl panašias gyvenimo patirtis turintys Melanezijos salų gyventojai nemąstė panašiai kaip tas hipotetinis bušmėnas? Kodėl jie radijo ryšius ir su šiais siejamus krovinius priskyrė antgamtės veikimui? Kodėl jie buvo, vaizdžiai sakant, „radijo idealistais“, o ne „materialistais“? Be abejo, D. Eaglemano „bušmėnas“ yra tik hipotetinis, šio autoriaus išgalvotas. Visada galima tarti, kad tokie smalsūs „bušmėnai“ neegzistuoja ir neegzistavo. Bet, jeigu manytume, kad visais laikais visi žmonės nesuprantamus dalykus aiškino tik transcendentinių (anapusinių) jėgų poveikiu, tada taptų nepaaiškinama, kaip ir iš kur atsirado žmogaus poreikius tenkinančios žinios, pagaliau tai, kas vadinama technika, mokslu. Galbūt ši retorinį teiginį R. Dawkinsas būtų komentavęs paprastai: mokslas ir technika ėmė formotis tik palengva kratantis mitologinio mąstymo, religinių prietarų. Tokia nuomonė tapo jau beveik chrestomatinė. Bet, jeigu šis teiginys išties būtų teisingas, tada tektų tarti, kad nepaprastu religingumu pasižymėjusioje žmonijos istorijos aušroje, o ir ne mažiau religingais vėlesniaisiais amžiais negalėjo atsirasti (būti žmogaus sukurtas) nei ratas, nei vežimas, nei bronzinis ir geležinis peilis, nekalbant apie tokius įspūdingus statinius, kaip Stounhendžas arba Egipto piramidės. Tačiau jie atsirado, buvo sukurti, ir buvo sukurti nepaisant tvirto tikėjimo antgamte, o gal net dėl to tikėjimo (tikėjimo, kad žmogus analogiškas dievams, turi laisvą valią ir yra kūrybingas).

Svarstymai, ar religinis tikėjimas išties yra neįveikiama kliūtis empiriniam ir racionaliam tikrovės pažinimui, atrodo keistokai. Jeigu taip būtų buvę, tada tai, ką vadiname mokslu ir technika, tikrai nebeegzistuotų. Todėl, mano nuomone, užuot svarsčius šį klausimą, kur kas įdomiau būtų išsiaiškinti, kodėl vieni, žinių menkai turintys žmonės tampa „radijo idealistais“, o kiti – „radijo materialistais“, kodėl vieni turi vadinamąjį „religinį jausmą“, o kiti jo neturi ar bent tariaisi neturį. Įdomus ir dar vienas klausimas: ar R. Dawkinso įsitikinimas, kad conceptualioji „krovinių kulto“ metafora atskleidžia religinio tikėjimo kilmę (kaip rodo jo krikščionybės palyginimas su „krovinių kultais“), neprieštarauja kitam jo įsitikinimui, kad religinės A. Einsteino ir S. Hawkinso koncepcijų metaforos niekaip neatskleidžiančios šių mokslininkų tikrųjų pažiūrų? Juk metaforų vartojimą reikėtų vertinti vienodais kriterijais. Bet atrodo, kad R. Dawkinsui parankios tik tokios metaforos, kurios tarsi patvirtina jo paties pažiūras. Kodėl?

MOKSLO OBJEKTIVUMO PROBLEMA IR TEMATINIS KRYPTINGUMAS

Svarstydami apie mokslo ir religijos santykius, bent kol kas klausimų randame daugiau nei atsakymų. Aišku tik viena: be ganėtinai retų ir nedrąsių bandymų šių kultūros fenomenų – religijos ir mokslo – bent jau nepriešinti, viešuose diskursuose vis dar vyrauja jų konfrontacijos ir net „karo“ metaforos. Šioms priskirtinos ir „memų“ bei „krovinių kultų“ metaforos, nes pirmąją, „memų“, siekiama parodyti, kad religinis tikėjimas esąs „proto parazitas“, o antrąją – kad jis esąs tik „nežinojimo produktas“. Jau atkreipiau dėmesį, jog „memų“ hipotezė yra tarsi nukopijuota iš okultizmo, o „krovinių kultų“ metafora neįtikina, kad žmogus, turintis itin menką žinių bagažą, susidūręs su jam nesuprantamais dalykais, būtinai kreipsis į atgamtę. Abi šios *Dievo iliuzijoje* pavartotos metaforos rodo tik R. Dawkinso troškimą bet kuriomis priemonėmis, dažnai ir neadekvačiomis, diskredituoti religinį tikėjimą. Ir jeigu G. Lakoffas ir M. Johnsonas teisūs, t. y. jeigu vartojamos metaforos iš tiesų atskleidžia nesąmoningas ar ne visiškai įsisąmonintas žmogaus mintis, tenka daryti išvadą, kad *ne racionalūs* (protu grindžiami) R. Dawkinso įsitikinimai, o *grynai iracionalūs* (nesąmoningas ar bent neįsisąmonintas) jo *tikėjimas*, kad Dievo nėra, verčia jį priešintis *tikėjimui*, kad Dievas yra. Paprasčiau sakant, šio mokslininko vartojamų metaforų analizė leidžia manyti, kad *racionalumo* ir *mokslo objektivumo* idėjas jis pasitelkia tik tam, kad užmaskuotų savo *iracionalų netikėjimą*.

Ar prigimtinis religingumas tikrai yra „šalutinis evoliucijos produktas“

R. Dawkinsas, pasitelkęs vadinamosios evoliucinės psichologijos teiginius ir aiškindamasis psichologinio polinkio į religiją priežastis, pateikia visiškai racionalų argumentą – JAV psichologo P. Bloomo eksperimentinių tyrimų išvadą, kad vaikai turi natūralų polinkį į „*dualistinę* proto teoriją“ ir net traktuoti tikrovę teleologiškai (Dawkins 2010: 200–202). Maža to, šie polinkiai esą įgimti. Tarp kitko, atlikę analogiškus tyrimus, tokią pat išvadą padarė ir Maskvos universiteto psichologai (žr. Восприятие детьми 1985). Net ir dauguma suaugusių žmonių, būdami „žmogaus rūšies gyvūnai“, išlaiko „evoliucijos būdu atsiradusią savybę – instinktyviai suvokti dalykus dualistiškai, – teigia R. Dawkinsas ir toliau klausia: – kodėl natūralioji atranka mūsų protėvių ir jų vaikų smegenyse teikė pirmenybę dualizmui ir teleologijai, kokią evoliucinį pranašumą suteikia žmogui šios psichikos savybės?“ (ibid.) Atsakymus jis randa D. Denneto intencinio elgesio abstraktaus

prognozavimo koncepcijoje. Ją netrukus aptarsiu, o dabar atkreipsiu dėmesį į R. Dawkinso intenciją⁶⁰ paties elgesį ir to elgesio iracionalumą. Šis mokslininkas terminą „dualizmas“ iš esmės (to neminėdamas) tapatina su terminu „idealizmas“. Tai ne visiškai teisinga, nes filosofijoje *dualizmas* suprantamas tik kaip įsitikinimas, kad egzistuoja *dvi* tikrovės, *du* pasauliai: idealusis ir materialusis. Vakarų kultūroje pirmąją dualistinę ontologiją paskelbė Platonas. Ši ontologija (filosofinė būties teorija) yra ir *idealistinė*, nes joje pirmenybė, viršenybė teikiama idealiajam pradui. Pasak Platono, visas daiktiškas pasaulis yra suformuotas (Demiurgo sukurtas) pagal idėjų pasaulyje esančias daiktų ir reiškinių idėjas (dabar sakytume – provaizdžius, archetipus) ir yra tų idėjų valdomas. Žmoguje tie du pasauliai (idealusis ir materialusis) reiškiasi tuo, ką vadiname *siela* ir *kūnu*. Todėl, kai R. Dawkinsas rašo, kad vaikai ir net suaugę žmonės *iš prigimties* esą *dualistai*, tai reikia suprasti, kad jie *iš prigimties* yra ir *idealistai*, kartu ir *religingi*⁶¹. Kad tokia šio mokslininko tekste pavartoto termino *dualizmas* samprata yra teisinga, galima spręsti ir iš jo teiginio, jog religija esanti šalutinis įgimto dualizmo produktas. Bet, jeigu R. Dawkinsas pritaria mokslinių tyrimų išvadoms, kad religinis jausmas (religija) žmogui yra įgimtas ir yra evoliucijos bei natūraliosios atrankos tegul ir „šalutinis produktas“, natūralu būtų paklausti, iš kur kilusi jo paties, *evoliucionisto, intencija* (siekis, ketinimas, tikslas) religinį tikėjimą pažeminti, suniekinti, priskirti iliuzijų sričiai? Pagaliau, jeigu „dualizmas“ (t. y. idealistinės pažiūros ir religingumas) žmogui suteikė *evoliucinį pranašumą*, ar jis gali būti „šalutinis produktas“? Ar ne logiškiau tarti, kad *evoliucinį pranašumą* suteikęs religinis jausmas yra gal net svarbiausias, o ne šalutinis evoliucijos padarinys? Ir ar bet kuris evoliucinės teorijos šalininkas neturėtų aukštinti religingumo, suteikusio *evoliucinio pranašumo*, juo žavėtis?

Be abejo, tai tik retoriniai klausimai. Bet jie akivaizdžiai rodo, kad net racionalius (moksliniais tyrimais grindžiamus) argumentus, bylojančius įgimto žmogaus religingumo naudai, R. Dawkinsas neatpažįstamai iškreipia ir, nepaisydamas elementarios logikos, religingumą, suteikęs „evoliucinio pranašumo“ žmogui, laiko šalutiniu evoliucijos padariniu. Tokių samprotavimų racionaliais nepavadinsi, jie panašūs į nuomonę, kad laimėjusio bėgimą sprinterio pergalė yra tik šalutinė jo įgimtų gebėjimų ir treniruočių pasekmė. Beje, reikia pripažinti, kad R. Dawkinsas yra nuoširdus, jis savo (akivaizdžiai iracionalių) intencijų kovoti su religiniu tikėjimu net neslepia, jis tiesiai pareiškia, kad didžiuojasi esąs ateistas ir mano, kad „būnant ateistu tikrai nereikia kukliai nuleisti akių“ (Dawkins 2010: 26).

60 Iš lotynų kalbos žodžio *intentio* kilęs žodis *intencija* reiškia ketinimą, tikslą, užsimojimą. Su šiuo žodžiu siejami toliau vartojami žodžiai „intencinis“, „intencionalumas“.

61 Beje, ten pat R. Dawkinsas rašo, kad *intelektualai* (suprask – mokslininkai) pasirenka *monistinę* tikrovės sampratą ir todėl nėra religingi. Bet tada nesuprantama, ar tokias *monistinių* pasaulėvaizdžių grindžiamas religijas kaip induizmą, budizmą, daoizmą išpažįstantys paprasti, menkai išsilavinę Indijos, Kinijos, Vietnamo ir kt. žmonės yra intelektualai ar ne.

R. Dawkinso ateizmas ir intencinio elgesio paradoksai

Prisipažinęs turįs savo išankstinių nuostatų, arba intencionalumą, ir ragindamas visus nebijoti būti ateistais, R. Dawkinsas *intencinį* bet kurio žmogaus *elgesį* grindžia D. Dennetto pasiūlytu „intencinio elgesio abstraktaus prognozavimo“ modeliu ir konkrečiais to prognozavimo lygiais. *Intencinis abstraktus* prognozavimo lygis, pasak R. Dawkinso, esąs aukščiausias, jis susiformavęs natūralios atrankos būdu – gyvojoje gamtoje išlikę tik tie prognozavimo būdai, kurie leidę greičiausiai numatyti galimus aplinkos pokyčius ir efektyviausiai prie jų prisitaikyti (Dawkinsas 2010: 202–205). Kad suprastume, kaip tas (tiesa, žemesnio lygio „projektinis“) prognozavimas reiškiasi kasdienybėje, pasitarkime *Dievo iliuzijoje* cituojamą D. Dennetto paaiškinimą:

Beveik kiekvienas, žvilgtelėjęs į žadintuvą, gali pasakyti, kad jis skambės – užtenka tik truputį jį apžiūrėti iš išorės. Nesvarbu ir nereikia žinoti, ar jis prisukamas spyruokle, maitinamas baterija, ar viduje krumpļiaraciai pagaminti iš vario, ar ten yra akmenys, ar silicio mikroschemos – mes tiesiog darome prielaidą, kad jis sukonstruotas taip, kad skambėtų ciferblate nusta-tytą valandą (cit. iš: Dawkins 2010: 202–205).

Toks prognozavimo paaiškinimas yra mažų mažiausiai keistas. Juk žadintuvas nebūtinai turi būti mechaninio ar elektromechaninio laikrodžio pavidalo. Turintis žadintuvą laikrodis gali būti ir elektroninis, be jokio ciferblato, be rodyklių. Šiandieną mus pažadina ir mobiliojo telefono skambesys. Bet svarbiausia yra ne tai. Jeigu šį prietaisą duotume iš išorės apžiūrėti Melanezijos salų gyventojui arba D. Eaglemano aprašytam „bušmėnui“, jie tikrai nepasakytų, kad regi žadintuvą, nes net nežinotų, kad egzistuoja žadintuvu vadinamas daiktas. Net smalsusis „bušmėnas“ to daikto paskirtį gebėtų (jeigu sugebėtų) apibūdinti tik jį detaliai ištyręs, o ne žvilgtelėjęs į ciferblatą. O ir dabartinis išsilavinęs žmogus, kuris naudojami tik itin moderniomis elektroninėmis priemonėmis, žvilgtelėjęs į modernų prietaisą su keliomis rodyklėmis, vargu ar nuspręstų, kad trečioji rodyklė būtinai susijusi su žadintuvu – ji galinti rodyti ir sekundes, ir ką nors kita. Todėl D. Dennetto pateiktas *abstraktaus prognozavimo* pavyzdys nieko vertas – *iš anksto nežinodamas*, kas yra žadintuvas, pažiūrėjęs į žadintuvu vadinamą daiktą, vargu ar kas nors pasakytų, kas tai yra.

Sunkiai įtikimi yra ir „aukštesniojo“ lygmens prognozavimo būdai, o ypač – aukščiausiasis *intencinis*. R. Dawkinsas teigia, kad prognozuoti abstraktų intencinį elgesį galima ir tiems objektams, kurie turi *sąmoningų ketinimų*, ir tiems, kurie jų *neturi*. Perteikiant šį teiginį kitais žodžiais, išeitų, kad abstraktus intencinis prognozavimas gali būti ir sąmoningas (racionalus), ir nesąmoningas (iracionalus). Jeigu atsisakytume žodžio „abstraktus“, su šiuo teiginiu galėtume sutikti – psichologai seniai ir puikiai žino, kad žmogaus intencijos (ketinimai, tikslai) ir jų motyvacija dažnai būna ne tik racionalūs, bet ir

iracionalūs. Bet kai teigiama, kad ir *iracionalumui* priskiriamoje *nesąmoningumo sferoje* gali vykti *abstraktus* (t. y. „atitrauktas“ nuo jusliškai patiriamos tikrovės, grindžiamas tik prote esančiomis idėjomis, teoriniais konstruktais) intencinis prognozavimas, susidaro įspūdis, kad R. Dawkinsas pritaria minčiai, jog *racionalus* protas yra ar bent gali būti *iracionalus*. O tai suponuoja mintį, kad bent jau racionalumu (protu) grindžiamo mokslo ištakose glūdi tam pačiam protui nesuvokiami (iracionalūs) veiksniai. Tiesą sakant, ir *racionalumo*, ir *iracionalumo* sąvokos bei sampratos yra ganėtinai įvairios, o skirtingos iracionalumo atmainos (pavyzdžiui, intuicija, kontempliacija, meditacija, mistika, religinis tikėjimas ir pan.) pasižymi skirtingo lygmens ir skirtingo pobūdžio kognityvumu (*Iracionalumas...* 2011: 25–33). Bet ateistams D. Dennettui ir R. Dawkinsui turėtų būti nepriimtina bet kuri iracionalumo atmaina, kaip jau ir minėtas absurdiškas teiginys, kylantis iš abstraktaus intencinio elgesio prognozavimo koncepcijos, jog racionalus protas gali būti iracionalus. Tačiau tas teiginys susiformuoja iš šių autorių samprotavimų logikos, ir jie arba turi pripažinti, kad abstraktaus intencinio prognozavimo koncepcija yra vidujai prieštaringa, tad su mokslu ir net filosofija neturi nieko bendro, nes netenkina vieno iš svarbiausių moksliskumo kriterijaus (koherencijos, arba vidinės darnos), arba jie turi pripažinti, kad ši koncepcija leidžia manyti, jog ir iracionalumui priskiriami tikrovės pažinimo būdai yra teisėti, kognityvūs. Bet akivaizdu, kad antroji prielaida šiems mokslininkams nepriimtina, nes jie abu yra racionalaus ir objektyvaus pažinimo šalininkai. Kita vertus, jau minėjau, jog dėl šios priežasties šie tyrinėtojai net nepastebi, kad jų samprotavimai ne visada racionalūs, o to, kas vadinama objektyvumu, jiems neabejotinai trūksta. Pagaliau kitaip ir būti negali, nes pripažindami žmogaus elgesio intencionalumą kartu jie pripažįsta ir savo elgesio intencionalumą, taigi galų gale jie atvirai prisipažįsta, kad pasaulį ir žmogų traktuoja iš ateistinių pozicijų.

Sąmonės intencionalumas ir tematinis kryptingumas

Sąmonės intencionalumas nėra D. Dennetto „atradimas“. Kur kas anksčiau apie jį prabilo fenomenologinės filosofijos pradininkas, austrų matematikas ir filosofas Edmundas Husserlis, o jis sąmonės intencionalumo idėją savo ruožtu „pasiskolino“ iš psichologo ir filosofo Franzo Brentano. Fenomenologinė filosofija, arba tiesiog fenomenologija, grindžiama teiginiu, kad žmogaus sąmonė esanti intencionali, t. y. į ką nors nukreipta. Intencionalumas žymi psichinių procesų savybę aktyviai ką nors pažinti, suvokti, mylėti, prisiminti, „turėti omenyje“. Pagrindinis intencionalumo bruožas – *evidencijos* (neabejotinai intencionaliai „turimo omenyje“ dalyko saviduotybės, kurios turinys originalo pavidalu atsiskleidžia ją suvokiančiai sąmonei) siekimas. Tokia *evidencijos* samprata primena mistinį, intuityvų tikrovės suvokimą, bet mistika betarpiškumo „originalo pavidalu“, ieško žmogaus jausmuose, ekstatinėse būsenose, intuicijoje, o E. Husserlis jo ieškojo žmogaus prote. Pasak filosofo, siekiant tiesiogiai, „originalo

pavidalu“, pažinti tikrovę, pirmiausia reikia pakeisti nuostatą tos tikrovės atžvilgiu. Nuostatos pakeitimą jis pavadino *fenomenologine* (arba *eidetine*) *redukcija*, kuri dažnai įvardijama *suskliautimu* ir suvokiama kaip tam tikrų dalykų tyrinėjimo atidėjimas vėlesniam laikui. Būtent reikalavimas kai kuriuos nesuprantamus dalykus „suskliausti“ (užuot atsisakius juos tirti, kokios nuostatos laikosi scientistinių pažiūrų mokslininkai) fenomenologiją padarė itin patrauklią humanitarinių ir net socialinių mokslų specialistams, ypač religijų istorikams, religijotyrininkams, religijos sociologams ir psichologams. Fenomenologija tapo rimta intelektualine atsvara neopozityvistine filosofija grindžiamam scientizmui, galop ji tapo įtakingu „fenomenologiniu judėjimu“ (Mickūnas, Steward 1994: 169).

Jau minėjau, kad net analitiniams filosofams (kuriems priklauso ir D. Dennettas), nekalbant apie neopozityvistus ir kraštutinę jų atmainą – scientistus, fenomenologija nepriimtina. Su fenomenologija jie yra beveik nesusipažinę, o jei ir susipažinę, tai nepripažįsta jos „rimta“ filosofija. Taip mano ir dauguma gamtos bei socialinių mokslų specialistų, nes iki šiol daugelis šių mokslų metodologijų dažniausiai yra grindžiamos pozityvistinėmis ir neopozityvistinėmis nuostatomis. Todėl daugumai gamtininkų, o ir socialinių mokslų specialistų fenomenologinės išvalgos apie žmogaus sąmonės intencionalumą ir imanentišką žmogui subjektyvumą bei šališkumą tiriamų dalykų atžvilgiu yra svetimos. Jie iki šiol yra įsitikinę, kad mokslas yra ir turi būti objektyvus bent tuo požiūriu, kad mokslininko interesai, intencijos, pažiūros ir pan. negali ir neturi daryti įtakos mokslinių tyrimų rezultatams. Būtent dėl tokio įsitikinimo ir iki šiol dalis fizikų nepripažįsta „subjektyvistinių“ ir „idealistinių“ vadinamosios „Kopenhagos mokyklos“ kvantinės mechanikos interpretacijų.

Tačiau žmogaus sąmonės intencionalumą teigiančias fenomenologinės filosofijos išvalgas savotiškai patvirtino ir *mokslo istorijos* tyrimai. Tai, ką fenomenologai vadina *sąmonės intencionalumu*, JAV fizikas ir pagarsėjęs mokslo filosofas G. Holtonas pavadino *tematiniu*, arba *teminiu*⁶², *kryptingumu*⁶³. Šį terminą galima rasti ne tik jo veikale *Tematinis mokslinės minties kryptingumas: nuo Keplerio iki Einsteino* (Holton 1973), bet ir jo kitose gausiose knygose, skirtose mokslo istorijos tyrimams. Čia ir toliau aš naudosiuos rusų kalba išleista savotiška G. Holtono darbų rinktine *Tematinė mokslo analizė* (Холтон 1981), kurioje yra ir minėtasis veikalas. Nepaprastai reikšmingą jo įnašą į mokslo

62 Žodis *tema* kildinamas iš graikų kalbos žodžio *thema*, reiškiančio pagrindinę kūrinio ar tyrimo mintį, pagrindinį plėtojimąjį teiginį. G. Holtonas vartoja jam artimą žodį *tematika*, turintį labai panašią, bet kiek platesnę reikšmę. Juo išsakoma ne tik kūrinio ar tyrimų temų visuma, bet ir kūrybai daranti įtaką pagrindinė idėja, mintis. G. Holtono tekstus verčiant į kitas kalbas, vietoje žodžio *tematika* dažnai pavartojamas jam artimas žodis *tema*.

63 Originaliame G. Holtono tekste vartojamą terminą *Thematic Origins*, pažodžiui į lietuvių kalbą reikėtų versti žodžiais „tematinė pradžia“ arba „tematikos šaltinis“, „tematikos ištakos“, „tematikos kilmė“. Iš konteksto akivaizdu, kad tematikos ištakas autorius neabejotinai sieja su *neįsisąmonintu intencionali* (t. y. *kryptingu*) temų pasirinkimu, todėl angliškas žodis „origins“ į kitas kalbas paprastai verčiamas žodžiu „kryptingumas“.

istorijos tyrimus bei mokslo filosofiją trumpai galima apibūdinti taip: mokslininkas parodė, kad nepaisant paradigmos moksle kaitos net visiškai nauji ir revoliucingi moksliniai darbai bei atradimai yra tik radikalios atnaujinimo, tačiau nepaprastai senų idėjų tąsa. Moksle egzistuoja „nesenstančios temos“, prie kurių grįžta vis naujos tyrinėtojų kartos, mokslininkus nuolat „kankina“, atrodytų, lyg jau ir išspręsti klausimai, tie patys, kurie „kankino“ ir prieš šimtmečius, net prieš tūkstantmečius gyvenusius jų pirmtakus. Prieš aptardamas *tematinio kryptingumo* esmę atkreipsiu dėmesį, kad ši samprata taikytina ne tik mokslinių, bet ir filosofinių, teologinių idėjų raidai – revoliucingoje filosofinių ar teologinių paradigmos kaitoje visada išlieka nepaprastai senų idėjų tąsa. Todėl nuomonė, jog Thomo Kuhno pasiūlyta paradigmos kaitos moksle idėja yra netaikytina teologijoje (*Jėzus Kristus – gyvojo...* 2003: 10), vargu ar teisinga. Šio mokslo filosofo teiginys, kad besivaržančios paradigmos esančios nebendramatės ir negali koegzistuoti, G. Holtono atrasto tematinio kryptingumo kontekste netenka prasmės.

Temomis, arba *tematiniu kryptingumu*, G. Holtonas pavadimo sąvokas, hipotezes, teorijas, metodologijas, kuriuose regimi *aiškiai neišreikšti* požūriai, *neįsisąmoninti tikėjimai* ir nuostatos, fundamentalių problemų sprendimo būdai (metodai), euristinės taisyklės ir svarbiausios pasaulėžiūrų ypatybės. Pasikartojančių, mokslui būdingų ypatybių (temų), kurios išlieka beveik nepakitusios net mokslinių revoliucijų metu, analizę G. Holtonas pavadino *tematine analize* ir pridūrė, kad šis terminas jau seniai vartojamas antropologijoje, menotyroje ir pan. Tyrėjas atrado, kad „daugelyje (o gal net daugumoje) buvusių ir esamų mokslo sąvokų, metodų, teiginių ir hipotezių esama elementų, kurie funkcionuoja kaip *temos*, apribojančios ar motyvuojančios individualius veiksmus, o kai kada nukreipiančios <...> arba poliarizuojančios mokslines bendruomenes“ (Холтон 1981: 24). *Tematinis kryptingumas* ne tik poliarizuoja mokslines bendruomenes, bet ir tampa priešiško tarp jų ir konkrečių mokslininkų tarpusavyje šaltiniu. Mokslinių bendruomenių ir joms atstovaujančių mokslininkų poliarizacija reiškiasi tuo, kad vieni mokslininkai gina vienas pažiūras (temas), o kiti – joms alternatyvias. Aiškiausiai išsiskiriančios alternatyvių temų (požiūrių į tikrovę) „poros“ yra *atomizmas* ir *holizmas* (*diskretumas* ir *kontinualumas*), *redukcionizmas* ir *antiredukcionizmas*, *determinizmas* ir *indeterminizmas*, *hierarchija* ir *vienybė*, *realizmas* (*natūralizmas*, *materializmas*) ir *spiritualizmas* (*idealizmas*), *racionalizmas* ir *empirizmas*, *tikėjimas* ir *žinojimas*, *objektyvumas* ir *subjektyvumas*, *visumeniškumas* ir *individualumas*, *prasmingumas* ir *prasmės nebuvimas* ir t. t. Konkrečiuose moksluose tų temų yra daugiau, bet R. Holtonas mano, kad gamtos moksluose vargu ar galima jų aptikti daugiau nei šimtą (op. cit.: 27). *Temos* kartais keičia savo pavadinimą (pavyzdžiui, mokslininkai jau senokai atsisakė *materializmo* termino ir vietoje jo vartoja *natūralizmo* arba *realizmo* terminą), bet jų esmė išlieka nepakitusi.

Daugelis konkrečiuose moksluose iškilusių problemų sprendžiamos labai lėtai vien dėl to, kad pasiūlę kokį nors jų netrivialų sprendimo būdą mokslininkai visada sulaukia stipraus oponentų pasipriešinimo. Į tai kiek anksčiau savo „paradigmos kaitos“ teorijoje

dėmesį atkreipė T. Kuhnas, tame pasipriešinime regėdamas ne tik negatyvų (mokslo raidos lėtinimo), bet ir pozityvų aspektą: atradėjai ir / ar naujų požiūrių, hipotezių, teorijų kūrėjai dėl to pasipriešinimo būna priversti savus atradimus, hipotezes, teorijas ir pan. ne sykį vis tikrinti, tikslinti, griežčiau pagrįsti. G. Holtonas žengė dar vieną žingsnį. Jo mokslo istorijos tyrimai parodė, kad pasipriešinimas naujoms mokslinėms idėjoms ir mokslininkų, net mokslinių bendruomenių konfliktai tarpusavyje dažnai kyla ne tiek dėl siekio apginti savąsias, jau paradigminėmis tapusias (t. y. mokslinės visuomenės visuotinai pripažintas) idėjas, kiek dėl skirtingo *neįsisąmoninto tematinio kryptingumo* (gal net dėl pasąmonės lygmenyje esančių neįsisąmonintų tikėjimų ir dėl jų padarytos įtakos išankstinėms nuostatoms). Jeigu, pavyzdžiui, mokslininkui bus artimos realizmo (natūralizmo) temos, jis *net nesąmoningai* savo tyrimus organizuos taip, kad paneigtų spiritualistų idėjas. Jeigu jam bus artimesnės „kietojo“ determinizmo temos, jis *net nesąmoningai* darys viską, kad paneigtų indeterministų požiūrį, jog žmogus turi laisvą valią, kad gali egzistuoti stebuklai ir t. t. Jo tyrimų planą ir eigą ir net rezultatų interpretaciją nulems *neįsisąmoninti tikėjimai, pasaulėžiūrinės nuostatos*, o ne *objektyvus* tikrovės vertinimas. Vartojant fenomenologinę terminologiją, galima pasakyti ir taip: mokslininkų veikla yra *intencionali*, t. y. *nukreipta* į vienokį ar kitokį tikslą, nujaučiamą gal tik jų *pasąmonės gelmėse*, ir to, ką jie vadina mokslinių tyrimų objektyvumu, deja, dažnai visiškai nėra.

Tai liudija daugybė pavyzdžių iš mokslo istorijos. Kelis jų pateiksiu. Pavyzdžiui, konfliktas tarp elektromagnetinės teorijos kūrėjo Jameso Maxwello ir šios teorijos pritaikymo praktikoje (elektromagnetinių bangų atradimo eksperimentais) autoriaus Heinricho Hertzo kilo dėl to, kad jų tematinis kryptingumas buvo absoliučiai skirtingas. J. Maxwellas tvirtai tikėjo, kad tikrovė yra kontinuali (tolydi), o H. Hertzas buvo įsitikinęs, kad ji diskreti (sudaryta iš erdvės elementų, panašių į atomus), todėl toks dalykas kaip elektromagnetinės bangos egzistuoti negali. Norėdamas įrodyti J. Maxwello neteisumą, H. Hertzas ėmėsi eksperimentų ir atrado radijo bangas ir kartu įrodė, kad teisus yra... ne jis, o J. Maxwellas (Suchotinas 1983: 36). Bet taip konfliktai moksle išsprendžiami ne visada. Kartais tematinis kryptingumas ima reikštis net iracionaliu pavidalu. Užuoť pabandžius įsitikinti, kas iš tiesų yra teisus (kaip pasielgė H. Hertzas), aklas užsispyrimas (arba, pasak G. Holtono, nesugriaunamas prieraišumas prie savo temų) dažną mokslininką verčia pasakyti: „Negirdėjau, ką jūs pasakėte, tačiau visiškai su jumis nesutinku“ (op. cit: 35). Ginčai dėl skirtingo tų pačių mokslinių tyrimų vertinimo kartais tampa net asmeninės nesantaikos šaltiniu. Pavyzdžiui, rusų neurofiziologai Ivanas Pavlovas ir Vladimiras Bechterevas, net netyčia susitikę gatvėje, imdavo vienas kitą įžeidinėti, o kartą net susimušė (Шульц 1998: 268).

A. Einsteino pažiūros ir jų kaita

Nustatyti mokslininkų tyrimų tematikos kryptingumą ne visada lengva. Taip yra todėl, kad jie skelbia tik racionaliai suredaguotus tekstus, kuriuose atskleidžia savo minčių logiką ir eksperimentinių tyrimų metodikas bei rezultatus, tačiau nepaaiškina, kodėl pasirinko būtent tokią logiką ir metodiką, kaip ir kodėl kilo mintis tirti būtent tai, ką tiria. G. Holtonas perteikia anglų fiziologo, Nobelio premijos laureato Peterio Medawaro teiginį, kad mokslo istorikui tirti mokslinius darbus visiškai nenaudinga, nes juose mokslininkai ne tik slepia, bet ir sąmoningai iškreipia tuos savo svarstymus, kurie sudaro aprašomojo darbo pagrindą (Холтон 1981: 211). Savo idėjų ištakas bei pokyčius jie dažniau praskleidžia tik asmeniškai susirašinėdami ar pokalbiuose su draugais. Ypač gerai tai regima tiriant A. Einsteino pažiūras ir jų kaitą (op. cit.: 100–105). Ganėtinai ilgai negebėjęs išsivaduoti iš savo mokytojo Ernsto Macho įtakos (o ji buvo itin reikšminga, turėjusi įtakos bendrosios reliatyvumo teorijos sukūrimui), 1938 metais parašytame laiške draugui Corneliui Lancosui A. Einsteinas prisipažino, kad jis ilgai laikėsi panašių į E. Macho skeptinį empirizmą pažiūrų, bet dabar tapo grynu racionalistu, kuris ieško tiesos ištakų matematikos paprastume. Kiek anksčiau, 1930 metais, laiške, parašytame neopozityvizmo pradininkui, fizikos profesoriui Moritzui Schlickui, A. Einsteinas prisipažino esąs „metafizikas“ ir gana kategoriškai pasisakė prieš pozityvistines nuostatas. Tiksliai kvantinės mechanikos pirmtako ir Nobelio premijos laureato Maxo Plancko septyniadešimtmečio minėjime jis pirmąsyk viešai prabilo, kad remiantis vien logika elementarių dalelių atrasti neįmanoma, kad tam gali padėti tik intuicija, intuityvus eksperimentų esmės suvokimas. Tarp kitko, atmetęs E. Macho filosofines pažiūras⁶⁴, A. Einsteinas galop perėmė M. Plancko požiūrį, kad visų gamtos mokslų pagrindas yra tikėjimas, jog išorinis pasaulis nepriklauso nuo jį suvokiančio ir tiriančio subjekto. Būtent šia mintimi jis vadovavosi, diskutuodamas su kvantinės mechanikos pradininku (irgi Nobelio premijos laureatu) Nielsu Bohru, kuris tvirtino, kad kvantinių eksperimentų rezultatams reikšmingą įtaką turi juos atliekantis žmogus (stebėtojas). Būtent ši mintis A. Einsteiną paskatino sukurti mintinį eksperimentą, vėliau pavadintą EPR paradoksu.

Nors M. Planckas ir buvo įsitikinęs, kad egzistuoja realus išorinis pasaulis, kad jis egzistuoja visiškai nepriklausomai nuo jį tiriančio žmogaus, bet jis tikėjo ir tuo, kad realiojo išorinio pasaulio tiesiogiai pažinti yra neįmanoma. O tai reiškia, pasak M. Plancko, kad pažinime egzistuoja tam tikras iracionalus, net mistinis elementas, ir į tai reikia atsižvelgti ne tik fizikos, bet ir kituose moksluose. A. Einsteinas, kaip minėta, galop šiai minčiai pritarė, sakydamas, kad moksle gali padėti tik intuityvus tiriamų dalykų esmės supratimas. Regis, ši mintis turėjo įtakos ir religinių metaforų jo tekstuose vartojimui.

Čia atkreipiau dėmesį į tematinį A. Einsteino tyrimų kryptingumą tik todėl, kad

64 Turimas omenyje E. Macho įsitikinimas, kad nieko nėra realaus, išskyrus žmogaus pojūčius.

R. Dawkinsas, siekdamas įrodyti, jog „religijos apologetų“ mėginimai šį didį fiziką paskelbti „saviškiu“ esą neteisingi, mokslininko pažiūroms skyrė net keturis *Dievo iliuzijos* puslapius (Dawkins 2010: 36–39). Prie tų „įrodymų“ dar teks grįžti aiškinantis *religinio jausmo* esmę ir kilmę, bet išsyk reikia pabrėžti, kad, kaip teigė P. Medawaras, dauguma mokslininkų, ypač gamtininkų, savo pažiūrų, kurios nesutampa su tuo metu mokslo visuomenėje vyraujančiomis pažiūromis arba kurių jie patys dar gerai yra neįsisąmoninę, stengiasi viešai neskelbti. Ir tik iš privačių pokalbių ar / ir susirašinėjimo, kaip ir iš jų vartojamų tekstuose metaforų, galima bandyti suprasti, ką iš tiesų jie turi omenyje, kokios yra jų tikrosios mokslinės intencijos. Tai taikytina ir ganėtinai prieštaringoms bei kintančioms A. Einsteino pažiūroms, jo pasaulėžiūrai.

G. Holtono pastebėtas mokslininkų (ir ne tik jų) *tematinis kryptingumas* gana įtikinamai parodo, jog visos kalbos apie *mokslo objektyvumą* ar *objektyvumą moksle* yra tik modernus mitas, kad mokslininkų *racionalūs argumentai* labai dažnai slepia faktiškai *iracionalių jų tikėjimą* arba *netikėjimą* vienokios ar kitokios teorijos, hipotezės, pasaulėžiūros teisingumu, pagaliau ir Dievu.

Tematinio kryptingumo kilmės problema

Atrastojo *tematinio kryptingumo koncepcija* pati savaime nepaaiškina, kodėl ji egzistuoja, kodėl, pavyzdžiui, R. Dawkinsas savo veikloje vadovaujasi *neįsisąmonintu tikėjimu*, kad esąs tik materialus pasaulis, o Dievas – tai tik iliuzija, tuo tarpu jo kolega A. McGrathas remiasi *neįsisąmonintu tikėjimu*, teigiančiu, kad Dievas yra ir kad jo buvimą galima bandyti grįsti net ir proto argumentais. Kokie yra šio iš esmės iracionalaus tikėjimo ar netikėjimo motyvai? Ir ar jie išties egzistuoja?

Rašydamas apie religinį protą, K. Wuchterlis padarė prielaidą, kad kiekvieną filosofinę refleksiją nulemia individualios biografijos aplinkybės (Wuchterl 1994: 321–322). Ši prielaida, be abejo, tinka ir mokslinei refleksijai, kurią nepaprastai veikia (neretai slepiamos) mokslininko filosofinės pažiūros, jo pasaulėžiūra. Kur kas anksčiau analogišką mintį išsakė funkcionalistinės psichologijos ir pragmatinės filosofijos pradininkas Williamas Jamesas. Rašydamas apie filosofiją, jis tvirtino, kad filosofija pirmiausia yra kiekvieno asmens filosofija, ir filosofijos istorija iš esmės yra ne kas kita, kaip žmonių temperamentų susidūrimų istorija. „Temperamentas tradiciškai nėra laikomas argumentu, tad filosofas ieško tik *beasmenių* argumentų savo išvadoms“, – teigė jis (Džeimsas 1995: 36–37). Šis jo pastebėjimas tinka ir mokslininkams. W. Jameso minėti *beasmeniai argumentai* yra ne kas kita kaip *faktiškai subjektyvios* išankstinės mokslininko ar filosofo pažiūros, „objektyviai“ grindžiamos jau esamomis teorijomis, tyrimų metodais ir metodologijomis, pripažintų autoritetų požiūriais ir, atseit, nešališkomis ankstesnių tyrimų apžvalgomis bei jų analize. Tos pažiūros dažniausiai kruopščiai (sąmoningai ar nesąmoningai) slepiamos, dangstomos būtent *beasmeniais argumentais*, t. y. *tariamu*

objektyvumu, tačiau net tyrimų objekto pasirinkimas yra subjektyvus dalykas. Pasirenkami tyrimo metodai ir metodologijos, be abejo, priklauso nuo tuo metu ir toje konkrečioje mokslinėje aplinkoje vyraujančių požiūrių, nuo finansinių ir techninių išteklių ir kt., bet mokslo istorija rodo, kad esant net labai panašioms aplinkybėms vieni mokslininkai (ir net jų kolektyvai) pasirenka, pavyzdžiui, atomistinę tyrimų metodologiją, kiti – holistinę, vieni vadovaujasi redukcionistiniu požiūriu į tikrovės tyrimus, kiti – antiredukcionistiniu ir pan. Net ir objektyvi, atseit, ankstesnių analogiškų tyrimų analizė niekada nėra ir negali būti objektyvi, bešališka. Dažniausiai net nesąmoningai pasirenkami tyrinėti tie darbai, kurie atitinka tyrinėtojo išankstines nuostatas, o tų nuostatų neatitinkantys analizuojami tik tam, kad galima būtų pademonstruoti savo tariamą objektyvumą ir kvestionuoti požiūrius, neatitinkančius išankstinių tyrinėtojo nuostatų. Kitaip sakant, nors ir labai tyrinėtojas stengtųsi būti objektyvus, bet tam jis nėra pajėgus: kiekvienas žmogus tikrovę suvokia ir ją pajėgus pažinti tik selektyviai (išrankiai), tik tai ir tik tiek, kas ir kiek atliepia jo vidines išankstines nuostatas ir lūkesčius. Tai žinojo senovės išminčiai, tai intuityviai suvokia ir kiekvienas dabartinis žmogus. „Tik panašus suvokia panašų“, – tvirtino Vakarų hermetinės (ezoterinės) kultūros pradininku vadinamas mitologinis Hermis Trismegistas (cit. iš: Uždavinys 2005: 201). Šitas teiginys kartojamas įvairiais variantais, pavyzdžiui, sakant, jog vienodos kokybės traukia, o priešingos – stumia. Liaudyje tai vadinama simpatijos – antipatijos „dėsnium“: tik savo vidinėmis kokybėmis panašūs žmonės simpatizuoja vieni kitiems, supranta vieni kitus ar bent bando suprasti, o nepanašūs – vieni kitus atstumia, konfliktuoja ar bent jau „prasilenkia“, taip ir nepabandę vieni kitų įžvelgti. Regis, toks žmonių bendravimo ir pažinimo procesų *selektyvumas* turi ontologinę pobūdį, t. y. glūdi pačios tikrovės prigimties gelmėje. Tokia nuomonė yra imanentiška visoms hermetinės filosofijos šakoms, nesvetima šiuolaikinei psichologijai ir filosofijai (Kanišauskas 2013: 112–119). Priminsiu minėtą R. Andersono „asmeninio rezonanso“ hipotezę, pasak kurios, individuali žmogaus sąmonė prie „kosminės sąmonės“ efektyviai „prisijungti“ gali tik tais atvejais, kai jo smegenyse vyraujantis virpesių dažnis sutampa arba tampa itin artimas kuriam nors „kosminės sąmonės“ virpesių spektro dažniui. Virpesių dažniai apibūdina perduodamas / priimamas informacijos *kokybę*, todėl nesunku suprasti, kad ši holografiniais principais grindžiama hipotezė akcentuoja ne bet kokius, o *selektyvius* ryšius, ne bet kokią, o *selektyvų* tikrovės reiškinių suvokimą: žmogus geba priimti ir suvokti tik savo vidines struktūras atitinkančią informaciją. Kažkas panašaus regima ir *žemyneigio priežastingumo* (*downward causation*) koncepcijoje. Nobelio premiją už žmogaus smegenų tyrimus gavęs JAV neurofiziologas R. W. Sperry nustatė, kad nors mentalinius įvykius žmogaus smegenys kuria fiziškai (paprastai sakant, „gimdo mintis“), bet ir žmogaus mintys (t. y. mentaliniai įvykiai) savo ruožtu daro įtakos fizinei žmogaus smegenų veiklai. Tai reiškia, kad ne tik žemesni tikrovės lygmenys veikia aukštesniuosius, bet ir aukštesnieji valdo žemesniųjų (medžiaginių, materialijų) lygmenų elgesį. Be to, pasak neurofiziologo ir sąmonės filosofo Roberto van Gulicko, tas valdymas yra *selektyvus*: skirtingi *aukštesnieji* tikrovės lygmenys *valdo*, nukreipia tik tuos skirtingus

žemesnius tikrovės lygmenis, kurie yra panašūs į juos savo kokybe, yra analogiški (žr. Hulswit 2005). Todėl vargu ar verta stebėtis *tematiniu* mokslininkų ir filosofų *tyrimų kryptingumu*, kuris reiškiasi išankstiniu „prieaišumu“ (išankstine „simpatija“) vienokioms ar kitokioms idėjomis ir joms priešingų idėjų ignoravimu. Regis, *kokybinis selektyvumas*, net kaip nesąmoningas *tik tokių* teorijų, hipotezių, tyrimo metodų ir pan., *patvirtinančių* tyrinėtojo išankstines nuostatas bei lūkesčius, pa(si)rinkimas, glūdi pačioje žmogaus prigimtyje.

Dažnai „beasmeniai argumentai“, maskuojantys tikrąsias mokslininkų pažiūras, konkrečiomis istorinėmis aplinkybėmis kartais įgauna paradoksalią pobūdį. Skaitydamas garsiųjų rusų mokslininkų Vladimiro Vernadskio ir Aleksandro Gurvičiaus veikalus (Вернадский 1979; Гурвич 1977), buvau nustebintas, radęs, kad pradedant pirmuoju puslapiu ir baigiant vos ne paskutiniu juose liaupsinamas Leninai ir Stalinai, priesaikuojama marksistinei-lenininei „filosofijai“. O iš tiesų V. Vernadskis to „marksizmo-leninizmo“ nepakentė, apie tai jis rašė savo laiškuose studijų draugui Juozapui Lukoševičiui (Bogušis, Klimka 1989). Vadinamųjų „biolaukų“ atradėjas A. Gurvičius ganėtinai ilgai buvo laikomas paramokslininku ir net mistiku, be galo tolimu tam „marksizmui-leninizmui“. Bet abiejų tyrinėtojų liaupsės šiai „filosofijai“ leido jiems ne tik paskelbti savo išties reikšmingus darbus, bet ir būti gerai įvertintiems. Šie garsiųjų mokslininkų biografijos bruožai leidžia suprasti, kad tikrąsias savo pažiūras mokslininkai dažnai slepia ne vien dėl tuo metu vyraujančios intelektualios aplinkos, o ir dėl politinių motyvų. Kita vertus, tikrai ne politiniai motyvai, o tik asmeninio gyvenimo kolizijos turėjo didelės įtakos mokslinei daugelio psichologų veiklai. Pavyzdžiui, W. Jameso nutolinimą nuo tradicinės krikščionybės nulėmė jo tėvo, protestantų dvasininko, ne visiškai moralus gyvenimas, jo pomėgis „svetimauti“. Abrahamo Maslowo *saviaktualizacijos* tema pirmiausia buvo aktuali jam pačiam, o S. Freude'o tirti ir aprašyti „psichologiniai kompleksai“ visų pirma buvo jo paties „bėdos“ (Шульц 1998: 173–177, 393, 473–474). C. G. Jungas (2010: 216), rašydamas apie savo mokytoją S. Freudą, atkreipė dėmesį, kad šis garsus ateistinių pažiūrų psichologas niekuomet savęs taip ir nepaklausė, kodėl jam nuolat reikia kalbėti apie seksą ir kodėl jį taip užvaldė ši idėja. Pasak C. G. Jungo, S. Freudą niekada nesuvedė, kad jo „aiškinimo monotonija“ išreiškia bėgimą nuo savęs paties arba nuo kitos savo pusės, kurią galima būtų pavadinti mistine.

Visiškai gali būti, kad neišsąmonintas „bėgimas nuo savęs paties“ yra ir pagrindinis R. Dawkinso ateistinių tekstų motyvas. Jau minėjau, kad savojo tematikos kryptingumo jis net neslepia. *Dievo iliuzijoje* jis atvirai pripažino *selektyvų* analizuojamos literatūros pasirinkimą: „<...> šioje knygoje aš nagrinėjau tik tuos teologus, kurie rimtai analizavo galimybę, kad Dievo nėra, ir argumentavo, kad jis yra“ (Dawkins 2010: 14). Toks pasirenkamų tekstų selektyvumas krinta į akis ir skaitant jo parengtą knygą *Modernių mokslinių tekstų Oksfordo knyga* (Dawkins 2008). Kai kuriuos iš tų tekstų kiek vėliau trumpai aptarsiu, o dabar tik pastebėsiu, kad sunku suprasti, kodėl šis mokslininkas ir pagarsėjęs mokslo populiariojas ėmėsi „ateistinio darbo“. Juk dauguma mokslininkų ir

mokslo populiarintojų, nesvarbu, ar jie tiki Dievą ar ne, savo darbuose nerašo religinio tikėjimo tema. Galima suprasti Sovietų Sąjungos mokslininkus ir mokslo populiarintojus, kuriems „mokslinį ateizmą“ skleisti buvo privaloma, o jeigu jie to nedarydavo, jiems grėsė mažų mažiausiai akademinės sankcijos, bet sunku suprasti liberalumu pagarsėjusio Oksfordo universiteto profesorius „ateistinį entuziazmą“. Nebent perteiktą C. G. Jungo išvalgą apie S. Freude'o mokslinės veiklos tikruosius motyvus („bėgimą nuo kitos savo pusės“) pritaikytume ir R. Dawkinsui, taip pat atsižvelgtume į individualiosios psichologijos pradininko Gordono Allporto (1998: 79) tyrimų išvadą, pagal kurią „dauguma šiandieną labai palaikomų motyvacijos teorijų remiasi viena bendra prielaida: visokiame elgesyje siekiama atsikratyti esamos būsenos, siekiama pusiausvyros, potraukių redukcijos. Kuo didesnis pažeidimas, tuo didesnė šito reikmė“ (Allport 1998: 79). Beje, ši G. Allporto mintis leidžia suprasti ir tikrąją *marksistinio ateizmo* esmę. Krikščionybės ir marksizmo santykius tyręs Alasdairas MacIntyre'as (2012: 55, 116, 120–124) puikiai parodė, kad, nors marksistai prieš religiją pasisakydavo itin aštriai, savo veikloje jie kūrė tuos pačius religinius reiškinius, kuriuos kritikavo. Vartojant G. Allporto terminus, jie siekė „atsikratyti“ esamos religinės būsenos ir „Dievo karalystės“ pažadą redukavo į „komunistinės visuomenės“ pažadą, o religinį kultą faktiškai redukavo į asmenybių kultą. Toje ateistinėje redukcijoje galima išvelgti, kaip tai daro ne tik ir A. MacIntyre'as, bet ir lietuvių psichologas bei teologas Antanas Paškus, „tikėjimo šešėlių – vertybių, pakeltų į žmogaus pagrindinio rūpesčio (religijos) plotmę“ (Paškus 1998: 7). Bet vargu ar R. Dawkinsas prisipažintų, kad jo asmeniniame gyvenime kas nors buvo taip stipriai pažeista, jog įvyko „potraukių redukcija“ (polinkių, pažiūrų pasikeitimas), o gal jis to net nežino. Bet neabejotina, kad tematinis žmogaus veiklos kryptingumas, tikėjimas ar netikėjimas antgamte yra glaudžiai susijęs su jo įgimtomis „kokybėmis“, pagaliau su psichikos ypatybėmis ir asmeninio gyvenimo peripetijomis.

TIKĖJIMO FENOMENAS

Religinės ar ateistinės pažiūros pirmiausia yra siejamos su žmogaus *tikėjimu* ar *netikėjimu* antgamtiniais dalykais, o *tikėjimas* paprastai yra supriešinamas su *jusliniu patyrimu* ir *proto argumentais*. Tikėjimo ir proto argumentų nesuderinamumo problemą jau aptariau, siedamas ją su šv. Tertulianui priskiriamais žodžiais: „Tikiu, nes tai – absurdas“. *Tikėjimo* ir *juslinio patyrimo* supriešinimas bene aiškiausiai regimas *Evangelijoje pagal Joną*⁶⁵. Priskėlęs iš mirusiųjų, Jėzus pasirodo savo mokiniams, tarp kurių „Vieno iš Dvylikos – Tomo, vadinamo Dvyniu, – nebuvo, kai Jėzus buvo atėjęs“ (Jn 20, 24). Būsimasis apaštalas Tomas nepatikėjo draugų pasakojimu apie Jėzaus pasirodymą ir pareiškė, kad, „Jeigu aš nepamatysiu jo rankose vinių žaizdų ir neįbesiu piršto į vinių žaizdą ir jeigu neįkišiu rankos į jo šoną, – netikėsiu“ (Jn 20, 25). Po aštuonių dienų Jėzus vėl pasirodė mokiniams, tarp kurių jau buvo ir Tomas. „Jėzus kreipėsi į Tomą: „Įbesk čia pirštą ir apžiūrėk mano rankas. Ištiesk ranką ir įkišk į mano šoną; jau nebebūk netikintis – būk tikintis“. / Tomas sušuko: „Mano Viešpats ir mano Dievas!“. Jėzus jam ir sako: „Tu įtikėjai, nes pamatei. / Palaiminti, kurie tiki nematę!““ (Jn 20, 27–29)

Apaštalas Tomas patikėjo Jėzaus prisikėlimu iš mirusiųjų tik tada, kai jusliškai įsitikino, kad priešais jį gyvas žmogus. Patikėti tuo, kas nepatirta jusliškai, labai sunku. Galima pasikliauti kitų žmonių liudijimais apie jų patirtus keistus dalykus, galima pasitikėti jų pasakojimų tikrumu, tuo, kad jie sąmoningai nemeluoja, neapgaudinėja, bet visada išlieka ir abejonių. Nors apaštalas Tomas ir tikėjo Jėzaus dieviškumu, bet, kol pats neįsitikino Jo prisikėlimu iš mirusiųjų, *tikėti* tuo atsisakė.

Įsidėmėtiną tokį *netikėjimo* pavyzdį pateikė R. Dawkinsas. Rašydamas apie garsų jį *Fatimos stebuklą*, jis neatsistebi, kaip apie septyniasdešimt tūkstančių žmonių galėjo „pamatyti tą pačią haliucinaciją“, patirti „masinę iliuziją“ (Dawkinsas 2010: 111–112). Netrukus savo požiūrį į tikėjimą jis išsakė vos ne aforistiškai: „Bet dėl to nepradėsiu tikėti, jeigu netikiu“ (op. cit.: 125). Tačiau, jeigu jis *netiki*, kad vėlyvą 1917 metų rudenį netoli Fatimos miestelio daugybė žmonių išvydo tai, ką meteorologai vaizdžiai vadina *saulės šoku* (nors gal tai buvo *halo reiškiny*s ir *perihelijų* pasirodymas, o „ateivių iš kosmoso“ idėjos skleidėjai tame reiškinyje sugėbėjo išvelgti „skraidančių lėkščių“ manifestaciją (Kanišauskas 2000: 240–251)), tai nereiškia, kad daugybė žmonių patyrė masinę haliucinaciją. Stipriai suabejoti galima tik religinėmis ir mistinėmis regėto reiškinio interpretacijomis, o ne paties reiškinio tikrumu. Bet R. Dawkinsas reiškinį interpretacijų nuo pačių reiškinų, matyt, neskiria, o todėl savo *tikėjimą*, kad *to negalėjo būti*, pabandė

65 Čia citatos iš *Evangelijos pagal Joną* pateikiamos iš: *Biblija, arba Šventasis Raštas*. Vilnius: Lietuvos Biblijos draugija, 2009.

grįsti net tokiu palyginimu: atseit, tik Fatimoje žmonės regėję stebuklą, bet „niekas už Fatimos ribų“ net nebūtų pastebėjęs, kad „Saulės sistema suiro“. Keistesnio palyginimo nesugalvosi! Jėzus „netikėliui Tomui“ pasakė: „Tu įtikėjai, nes pamatei“; R. Dawkinsas neįtikėjo net tuo, ką pamatė daugiau kaip septyniasdešimt tūkstančių žmonių.

Tikėjimo (ir jo antipodo – *netikėjimo*) problema atrodo esanti paprasta tik iš pirmo žvilgsnio. Nes iki šiol niekas nesugebėjo paaiškinti, kodėl *tikėjimas* yra toks nepaprastai veiksmingas. Pakanka atsiversti *Evangelijas*⁶⁶ ir pamatysime, kad visi Jėzus padaryti stebuklai susiję su *tikėjimu* Jo galiomis. Štai keletas pavyzdžių.

Jėzus atsigręžęs ir ją pamatęs tarė: „Pasitikėk, dukra, tavo tikėjimas išgydys tave“. Ir tą pačią akimirką moteris pagijo (Mt 9, 22).

Jėzui išeinant, du neregiai sekė ikandin ir šaukė: „Pasigailėk mūsų, Dovydo Sūnau!“ / Kai jis pasiekė namus, neregiai užėjo pas jį. Jėzus paklausė: „Ar tikite, kad aš galiu jus pagydyti?“ Šie atsakė: „Taip, Viešpatie!“ / Tada jis palietė jų akis ir tarė: „Tebūnie jums, kaip tikite.“ / Ir atsivėrė jiems akys (Mt 9, 27–29).

Tuomet Jėzus tarė jai: „O moterie, didis tavo tikėjimas! Tebūnie tau, kaip prašai“. Ir tą pačią valandą jos duktė pasveiko (Mt 15, 28).

Tada Jėzus tarė: „O netikinti giminė! Iki kol man reikės su jumis būti? Kaip ilgai jus kęsti? Atveskite jį pas mane!“ (Mk 9, 19).

Jėzus jam atsakė: <...> „Tikinčiam viskas galima!“ / Vaiko tėvas sušuko: „Tikiu! Padėk mano netikėjimui!“ (Mk 9, 23–24) / <...> Jėzus sudraudė netyrąją dvasią (Mk 9, 25).

Jėzus jiems atsakė: „Turėkite tikėjimą Dievu! / Iš tiesų sakau jums: kas pasakytų šitam kalnui „Pasikelk ir meskis į jūrą“, ir savo širdyje nesvyruotų, bet tikėtų įvyksiant, ką jis sako, – tai jam ir įvyktų“ (Mk 11, 22–23).

O jis dar tarė moteriai: „Tavo tikėjimas išgelbėjo tave. Eik rami!“ (Lk 7, 50).

Gal buvau nepakankami atidus, skaičiuodamas, kiek kartų *Evangelijose* yra minimas žmonių likimus radikaliai pakeitęs *tikėjimas*, bet *Evangelijoje pagal Matą* radau devynis epizodus, kur aprašoma, kaip Jėzus pagydęs žmones tik dėl to, kad šie *patikėjo* Jo galiomis. Tiek pat jų radau *Evangelijoje pagal Luką*, septynis epizodus aptikau *Evangelijoje pagal Morkų*. O štai *Evangelijoje pagal Joną* tokių Jėzaus padarytų stebuklų aprašymų radau tik vieną – Lozoriaus prikėlimą iš mirusiųjų (Jn 11, 1–44). Bet šioje *Evangelijoje* atkreiptas dėmesys į tai, kad Jėzus stebuklus darė ne vien trokšdamas žmonėms padėti, o ir tam, kad žmonės įtikėtų Juo, kaip Dievo sūnumi: „Tačiau tai sakau dėl čia esančiųjų, / kad jie įtikėtų, / jog tu mane esi siuntęs“ (Jn 11, 42). Tačiau savo tėviškoje Jėzus padaryti stebuklų nepajėgė. „O Jėzus tarė jiems“ (netikintiems, kad dailidės sūnus, kurio ir tėvas, ir motina, ir broliai bei seserys visiems pažįstami, gali padaryti stebuklą): „Niekur

66 Čia ir toliau nuorodos iš *Naujasis Testamentas*. Vilnius: Lietuvos Biblijos draugija, 1992.

pranašas nebūna be pagarbos, nebent savo tėviškėje tarp giminių ir savo namuose.⁶⁷ / Ir jis ten negalėjo padaryti jokio stebuklo <...>“ (Mk 6, 4–5).

Atkreiptinas dėmesys į du dalykus. Pirmiausia į tai, kad beveik visi Jėzaus padaryti stebuklai susiję su žmonių pagydimu ir net (Lozoriaus atvejis) prikėlimu iš mirusiųjų. Išimtytys yra tik kelios: vandens pavertimas vynu (Jn 2, 1–12), vėtros siautėjimo sustabdymas (Mt 8, 23–27), duonos padauginimas (Mk 6, 34–44), Petro ėjimas vandens paviršiumi ir jo skendimas praradus tikėjimą (Mt 14, 26–31), Jėzaus atsimainymas, t. y. dieviškos išvaizdos įgavimas (Mt 17, 1–8). Antra, į ką būtina atkreipti dėmesį, – visais atvejais buvo reikalaujama *tikėjimo*, ir tik *tikėjimas*, kad Jėzus ar Jo mokiniai gali padaryti tai, kas vadinama stebuklais, leido tiems stebuklams įvykti. Net Jėzus nepajėgė padaryti stebuklo ten (savo gimtinėje), kur juo buvo netikima.

Prie šio *tikėjimo fenomeno* – kad stebuklai įvyksta tik jais tvirtai tikint – teks grįžti, o kol kas paklauskime: kas yra pats *tikėjimas*? Kaip apibrėžti šį žodį, ką jis reiškia? Ir ar teisinga *tikėjimą* siėti su *religija*, šiuos du žodžius net laikyti sinonimais, kaip kartais pasi-taiko?⁶⁷ O jeigu žodžiai *tikėjimas* ir *religija* vis dėlto yra susiję (kuo dažnas neabejoja), gal reikėtų *religinį tikėjimą* kaip nors atskirti nuo *paprasto (buitinio, profaninio) tikėjimo*? Bet ar tai įmanoma? Kuo skiriasi *tikėjimas* Dievu nuo *tikėjimo*, kad žmogaus likimą lemia žvaigždynų ir planetų išsidėstymas jo gimimo vietoje ir gimimo metu? Arba kuo skiriasi *tikėjimas*, kad būtent liberali politika suteiks žmonėms daugiau laimės ir galimybių dvasiškai augti nei konservatyvi ar komunistinė? Ir ar įmanoma *tikėjimo sąvoką patikrinti* (vartojant filosofijos terminą, *verifikuoti*)?

Tikėjimo sampratos

Tikėjimo sampratos interpretacijų yra gana daug, o štai į klausimą, kas iš tiesų yra *tikėjimas*, aiškaus ir vienareikšmio atsakymo nerasime. Bent jau aš neradau. Aiškinamuosiuose žodynuose teikiami žodžių *tikėti* ir *tikėjimas* paaiškinimai lyg ir suprantami, bet kelia ir abejonių. *Tikėjimo* sinonimais yra laikomi ne tik tokie žodžiai kaip *tikyba, religija, konfesija*, bet ir *pasitikėjimas, įsitikinimas, pasikliovimas, net viltis (vilties turėjimas)*. *Dabartinės lietuvių kalbos žodyne* rašoma, kad *tikėti* – tai laikyti ką nors tikru dalyku; būti religinių įsitikinimų; manyti egzistuojant Dievą, atgamtinius reiškinius. Bet *tikrais dalykais* paprastai mes laikome tik tai, ką gebame patirti jausmėmis, paaiškinti protu. Kita vertus, mistikui *numinosum* potyris bus *tikras dalykas*, o materialistinių („realistinių“) pažiūrų žmogus jį palaikys esant iliuzija ar sąmonės kliedesiais. Toks žmogus *nepatikės*,

67 „Visažinėje“ *Vikipedijoje* (*Tikėjimas* 2019) rašoma: „Mūsų laikais žodis ‚tikėjimas‘ dažnai tapatinamas su žodžiu ‚konfesija‘ arba ‚religinis judėjimas‘. Pavyzdžiui, ‚krikščionių tikėjimas‘, ‚musulmonų tikėjimas‘, ‚budizmo tikėjimas‘ ir t. t.“ Bet kalbininkai ragina vartoti ne žodį „tikėjimas“, o žodį „tikyba“: „krikščionių tikyba“, „musulmonų tikyba“ ir pan.

kad egzistuoja ar bent gali egzistuoti ir šitokie reiškiniai, kurie vadinami telekineze, telepatija, poltergeistais ir t. t., nors rimtų šių neperiodinių ir itin retų reiškinių tyrimų yra pakankamai daug. Jau minėtoje *Wikipedijoje tikėjimas* yra aiškinamas kaip *psichologinė būseną*, kai suvokta informacija, nereikalaujant apčiuopiamų įrodymų ar loginės patikros vertinama kaip tiesa, o tikėjimo subjektas yra individas, idėja ar reiškinys. *Religijotyros žodyne* (1991: 378–380) *tikėjimas* apibūdinamas ir kaip teiginių pripažinimas teisingais, remiantis autoritetais ir netikrinant jų teisingumo, ir kaip savotiškas subjektyvus žinių papildymas (negebant asmeniškai patikrinti visos gaunamos informacijos *pasitikima* tą informaciją perteikiančiais autoritetais), ir kaip jau anksčiau minėta psichologinė būseną, susijusi su individui itin reikšmingos informacijos suvokimu, ir kaip specifinis tikinčiojo santykis su *religijos turiniu* (svarbiausiais religinės doktrinos teiginiais).

Tokia gana specifinė, su religijos turiniu susieta *tikėjimo* samprata regima krikščionių dvasininkų darbuose. Pavyzdžiui, lietuvių dvasininkas ir psichologas A. Paškus, greta su pažinimu ir psichologija siejamų tikėjimo aspektų, tokių kaip suvokimas, kad tikėjimas nėra ankstesnių įrodymų ar išanalizuoto pasitikėjimo rezultatas, arba nuomonės, kad tikėjimas yra susijęs su nepasitenkinimu tuo, kas visuotinai žinoma, pagaliau taiklaus pastebėjimo, kad tikėjimas yra susijęs su viltimi, atkreipia dėmesį, jog esminis tikėjimas yra „atsiliepinas į kvietimą, atsakas į šūksnį, ištartas „taip“ (amen) kam nors ir kai kam, kas į mane kreipiasi“ (Paškus 1998: 15–17, 20–21, 25, 27, 68). O kreipiasi Dievas. Tapimas tikinčiuoju esąs dieviško veiksmo rezultatas. Krikščionybės požiūriu *tikėjimas*, pasak šio teologo, yra ne kas kita kaip dviejų vienas kitą mylinčių asmenų – Dievo ir žmogaus – susitikimas. Tikėjimas yra ir paklusnumas apsireiškusiam, prabilusiam Dievui (ibid.).

A. Paškus analizuoja ir netikėjimo bei ateizmo problemas. Anot jo, „abejonė nėra tikėjimo neigimas. <...> Rimta ir nuoširdi abejonė būtina, kad tikėjimas gyventų ir augtų“ (ibid.). O *netikėjimas* (arba *bedievystė*) – tai jau žmogaus egzistencinė nuostata, jo gyvenimo būdas, kai Dievu paprasčiausiai nesidomima arba Jo buvimą žmogus laiko esant sau nereikalingu. *Ateizmas* nuo *bedievystės* skiriasi tuo, kad *ateizmas* – tai jau sąmoningas ir teoriškai apsvaistytas Dievo buvimo neigimas. Pastarieji A. Paškaus *abejonės, netikėjimo ir ateizmo* apibūdinimai yra ne tiksliai taiklūs, bet ir svarbūs tolesniems svarstymams. Gana panašiai tikėjimą apibūdino ir lenkų teologas Tadeusz Dajczers: „Tikėti – tai remtis ne kuo kitu, o tik Dievu“ (Dajczers 2000: 33). Tikintis žmogus, anot jo, nieko nesitiki iš savęs, o visko laukia iš Viešpaties. Tikėjimas esąs nesibaigiantis procesas, ir į tikėjimą būtina nuolat atsiversti. Tikėti – tai reiškia melstis tikėjimo dvasia, ir ta malda žmogui suteikianti ramybę, pasitikėjimą Dievu ir savimi (op. cit.: 47, 58, 109).

Verta atkreipti dėmesį, kad *Religijotyros žodyne* pateiktas *tikėjimo* apibūdinimas visiškai teisėtai gali būti taikomas ne tik religijai, bet ir vienokiai ar kitokiai ideologijai, net mokslui. Esama politinių ideologijų, kurių neįmanoma pagrįsti protu, kurios faktiškai yra tik gražios utopijos, tad jos grindžiamos tiksliai *tikėjimu*. Esama ir mokslinių teorijų, kurios *tikėjimo* reikalauja ne mažiau nei tikėjimo, tarkime, komunistine ideologija arba

Šventąja Trejybe⁶⁸. Šiuolaikinėje mokslo filosofijoje jau niekas nebekalba apie absoliutų žinojimą, o kalba tik apie *tikėjimo* vieną ar kitą teoriją *lygius* (Chalmers 2005: 202–203). Kita vertus, Ericho Frommo žodžiais, tikėjimą galima apibrėžti ir kaip įsitikinimų tvirtumą, kuris atsiranda minties ir jausmo sandūroje, o ne autoritetų peršamų teiginių pagrindu (Fromas 1981: 59). *Tikėjimas* yra *religijos elementas*, bet jis, pasak Gintaro Beresnevičiaus (1997: 11–12), neapima viso religijos daugialypumo. Religiją sudaro daugybė elementų; vien todėl jos tapatinti net ir su religiniu tikėjimu negalima. Religinėmis dogmomis, dievybės egzistavimu tikima, bet yra ir kitų dalykų, be kurių religijos tiesiog neegzistuos – tai ir vidinių potyrių pasaulis, ir susitikimai su kita realybe. Krikščionių *tikėjimas* negali būti traktuojamas kaip *religija* dar ir todėl, kad ji visuomet susijusi su žmogaus gyvenimo formų struktūromis, kaip antai, jautrumu tam, kas turi *numinosum* bruožų. Žmogus, anot G. Beresnevičiaus, gali ir netikėti, tačiau religija daro poveikį, veikia per jo paties kultūrinę aplinką. Taip yra ir todėl, kad egzistuoja panašus į religinį, bet religiniam tikėjimui nepriskirtinas tikėjimas, kuris vadinamas prietarais (pavyzdžiui, tikėjimas, kad kelių perbėgus juodai katei nepasiseks).

Tikėjimas pozityvizmu grindžiamoje mokslo filosofijoje

Nemaža problemų kyla į *tikėjimą* žvelgiant iš nepaprastai reikšmingo mokslo raidai ir jo sampratoms dariusio įtakos *neopozityvizmo* (vadinamo ir *loginiu pozityvizmu*, ir *loginiu empirizmu*) ir iš jo (neopozityvizmo) kilusios *analitinės filosofijos* pozicijų. Nors ši filosofijos pakraipa pakankamai sušvelnino požiūrį į vadinamųjų metafizikos problemų analizę, bet jau minėjau, kad net tolerantiškų fenomenologinių išvalgų taikymą mokslui ir religijoms tirti joje iki šiol yra laikoma ydinga metodologine nuostata. Aiškėja, kad analitikai panašiai vertina ir kai kurių socialinių bei politinių sąvokų vartojimą. Tirdamas nacionalinio tapatumo ir kultūrinės atminties problemą Lietuvos istoriniame kontekste, V. Rubavičius atkreipė dėmesį, kad dabartiniai analitinės filosofijos atstovai net sąvoką *tauta* laiko esant nevartotina, nes ji gal kasdienėje kalboje ir turinti prasmę, bet to pasakyti, esą, negalima apie socialinių ir politinių mokslų kalbą (Rubavičius 2018: 31). Taip yra todėl, kad jau neopozityvistai pareikalavo visas mokslines sąvokas ir mokslinius teiginius vertifikuoti. Būtent jie iškėlė klausimą, ar įmanoma ir *tikėjimo* sąvoką *patikrinti, verifikuoti*. Ar turi žodis *tikėjimas* kokią nors prasmę? Verifikacijos principą pasiūlęs jau

68 Pavyzdžiui, loginiu požiūriu ir panaudotu matematiniu „aparatu“ nepriekaištinga kosmologine „supers-tygų teorija“ (Anthony 1985) galima tik *tikėti* ar *netikėti*, nes ji postuluoja *inteligenciją* esant „susiuku-sią“ gal net dešimtajame erdvėlaikio matavime, todėl šios teorijos patikrinti stebėjimais ar eksperimentais yra neįmanoma. Tą patį galima pasakyti ir apie Genadijaus Šipovo „fizikinio vakuomo teoriją“. Šioje matematikos ir logikos požiūriu nepriekaištingoje teorijoje tiesiog postuluojamas tikrovės „Absoliutaus Niekio“ lygis, kurį galima suprasti ir kaip transcendentinį tikrovės lygį, tad niekaip neverifikuojamą (iš principo nepatikrinamą), ir jo buvimu galima tik *tikėti* ar *netikėti* (Шипов 1997: 135–138).

minėtas fizikos profesorius M. Schlickas ir šio principo plėtotojas R. Carnapas *verifikuojamomis*, kartu ir *prasmingomis*, *mokslinėmis* laikė esant tik tas sąvokas (tuos žodžius), kurie turi ar bent gali turėti jusliškai patiriamus atitikmenis tikrovėje. Pavyzdžiui, žodžiai *regėti*, *girdėti*, *užuosti* ir pan. yra *prasmingi*, moksle vartotini, nes jais išsakoma žmogaus juslinė patirtis, o štai žodis *tikėti* esąs *beprasmiškas*, moksle nevartotinas, nes *tikėjimas* su jusline patirtimi niekaip nesusijęs (vaizdžiai sakant, *tikėjimo* neįmanoma nei užuosti, nei palaižyti ar pamatyti). Remdamasis būtent šiais argumentais, anglų filosofas Alfredas Ayeris kategoriškai pasisakė prieš bet kokią, jo žodžiais tariant, neverifikuojamą sąvokų kupiną metafiziką, etiką ir teologiją (Ajeris 1989). Smulkesnė jo pažiūrų į religinį tikėjimą analizė parodė, kad jis atmetė galimybę verifikuoti bet kokius religinius teiginius (tarp jų ir teiginius apie Dievą, kaip asmenį). Visi religiniai teiginiai jam atrodė esą jei ne absurdiški, tai bent beprasmiški, todėl su moksliniu pažinimu nesuderinami. Loginės religinių tiesų analizės pagrindu A. Ayeris padarė išvadą, kurią K. Wuchterlis perteikė šiais vaizdžiais žodžiais: tikintiesiems geriau liautis būti tikinčiaisiais, nes net pats žodis *tikėjimas* esąs beprasmiškas (Wuchterl 1994: 254, 310).

L. Wittgensteinas: ateistas ar nuoširdus tikintysis

Tačiau taip manė ne visi neopozityvistai. Vienas iš jų, L. Wittgensteinas, nors ir su išlygomis kurį laiką save laikęs loginiu pozityvistu ir savo garsiuoju *Loginiu filosofiniu traktatu* (arba tiesiog *Traktatu*) turėjęs nepaprastai reikšmingą įtaką neopozityvizmo pradininkų M. Schlicko bei R. Carnapo pažiūroms (ypač savo tvirtinimu, kad prasmingi teiginiai yra gamtos mokslų teiginiai, o logikos teiginiai – tautologijos), dėl savo vėlyvųjų darbų tapo „lingvistinio posūkio filosofijoje“ (kartu ir analitinės filosofijos) pradininku – užuot tyrinėjęs filosofines idėjas, jis ėmė analizuoti kalbą, kuria tos idėjos išsakomos (Nekrašas 2010: 307–309; Plėšnys 2010: 146–180). Iš šios pakraipos filosofų būtent L. Wittgensteinas pirmasis atkreipė dėmesį į religinę kalbos vartoseną ir ją vertino visiškai kitaip nei A. Ayeris (čia ir toliau: Wuchterl 1994: 284–287, 311–313). *Religinė* kalbos vartoseną, pasak L. Wittgensteino, nėra kokia nors *speciali* vartoseną; ji yra kasdienėje kalboje, pavyzdžiui, kai sakome „aš tikiu...“ Žodžio „tikėti“ vartojimas vienaskaitos pirmuoju asmeniu yra pasitikėjimo aktas ir toks asmeninis „Aš“ veiksmas, kuriuo nutiesiamas tiltas į kitą asmenį.

Nuodugnesnė L. Wittgensteino pažiūrų į religinę kalbą bei žodžio „tikėti“ reikšmę analizė parodė, kad jis pastebėjo dvi *tikėjimo teiginių* vartosenas, kurias perteikė pavyzdžiais. Pirmas atvejis: „tikiu, kad ten, viršuje, skrenda vokiečių lėktuvas“, reiškia tik tai, kad žmogus su tam tikru tikėtinumo lygiu, stiprumu teigia, jog jis mano arba yra daugiau ar mažiau įsitikinęs (nors tuo nėra visiškai tikras), kad būtent vokiečių lėktuvas skrenda. Antras atvejis: teiginys, kad „bus Paskutinysis teismas“ reiškia jau ką kita – tikėjimą ar net įsitikinimą, kad tam tikri pasaulietinio teismo požymiai turi religinės

prasmės ir daro poveikį žmogaus gyvenimui jį normuodami. Netikintysis į klausimą, ar jis tiki Paskutiniuuoju teismu, tokiu atveju atsakys neigiamai, nes jis nenori nieko teigti, bet jis neigiamai atsakys ir į klausimą, ar jis *netiki*, nes ir to jis nenorės teigti. Kita vertus, į klausimą „Ar Paskutinis teismas turi kokią nors reikšmę tavo gyvenime?“ bus atsakyta vienareikšmiškai – tik arba „taip“, arba „ne“, ir toks vienareikšmis atsakymas byloja, kad *religinis tikėjimas* Paskutiniuuoju teismu (jo reikšmė žmogui) turi vadinamąjį *kognityvinį* (t. y. *pažintinį*) turinį. Būtent tuo ir pasireiškia specifinis žmogaus (tikinčio ir netikinčio) santykis su religijos turiniu. Žodį „tikėjimas“, pasak jo tekstų, paskelbtų tik po mirties, tyrinėtojų, L. Wittgensteinas suprato bent keturiomis reikšmėmis:

1. *tikėjimas*, kad „tai ir tai“ yra faktas už subjekto esančiame pasaulyje („tai ir tai“ yra susijęs ne su koku nors pasaulio turiniu, o su visų pasaulio turinių tvarkos sąlyga, kita vertus, tai yra nuoroda į transcendenciją);
2. *tikėjimas*, apie kurį tikintysis žino, kad jo raiška yra kintanti;
3. *tikėjimas*, apie kurį tikintysis žino, kad pats savaime jis negali būti pagrįstas nei tiesioginiu akivaizdumu, nei redukavimu į akivaizdumą;
4. *tikėjimas*, apie kurio turinį tikintysis žino, kad jis turi būti adekvatus kalbinis ikipredikatyvių būklių vertimas, o kaip tikėjimo turinys galiausiai yra privatus.

Kaip teigia L. Wittgensteino kūrybos tyrinėtojai, savo paskaitose apie religinį tikėjimą jis aptarė tam tikrus religinių pasakymų vartojimo būdus ir su tuo susijusią kalbos painiavą, bet pačią religiją jis traktavo ne kaip kalbos žaidimą – vieną iš daugelio. Kiekvienoje gyvenimo situacijoje filosofas išvėlgė atsakymų ir į religijos klausimus. Tiesa, L. Wittgensteino teiginių negriežtumas ir daugiaprasmiškumas, jų aforistinis pobūdis analitinėje religijos filosofijoje sukėlė plačią diskusiją, bet ir šios pakraipos filosofai pripažino mokslininko nuopelną – jis parodė, jog *religijos* srityje kalbėti apie *prasmingus dalykus* galima lygiai taip pat kaip ir kasdienėje (profaninėje) kalboje. Filosofo dieno-raštyje randami žodžiai: „Tikėti Dievą – tai reiškia matyti, kad gyvenimas turi prasmę“ (ibid.). Ten, kur A. Ayeris ir kiti neopozityvistai neregėjo jokios prasmės, L. Wittgensteinas ją matė *tikėjime*, kad žmogus egzistuoja tam tikrame pasitikėjimo santykiyje su Anapusybe, per kurią „nutiesiamas tiltas“ ir į kitą asmenį. Ganėtina sudėtingą jo pažiūrų raidą taikliai apibūdina šie K. Wuchterlio žodžiai: „Wittgensteinas susilaikė nuo bet kokio religinio tikėjimo <...> ir padarė tai, nenustodamas būti religingas žmogus“ (ibid.). „Susilaikymas nuo bet kokio religinio tikėjimo“ – tai „oficialus“ mokslininko pripažinimas, kad, nors jis buvo pakrikštytas katalikų bažnyčioje ir supažindintas su visomis krikščioniškomis dogmomis, o jo senelis buvo net itin „aršus“ tikintysis, jaunuolis jau mokykloje suprato esąs ateistas (Wittgenstein 2019, Wuchterl 1994: 272–275). Jei ne ateistu, tai bent visiškai abejingu religiniam tikėjimui jis save laikė visu pirmuoju savo kūrybos laikotarpiu, kai buvo rašomas *Traktatas*. Ir tik filosofo dienoraščiai bei vėlyvieji, jau po jo mirties paskelbti darbai, ir susirašinėjimas su draugais leido suprasti, kad „būdamas ateistas“ jis „nenustojė būti religingas žmogus“. Neįsisąmonintas L. Wittgensteino religingumas „augo“ kartu su jo intelektualine branda ir... *mistinėmis patirtimis*. *Traktate*

jis dar ganėtinai abstrakčiai aiškino, kad mistiškumo jausmas yra susijęs su ypatingos rūšies apreiškimo turiniais, kurių negalima laikyti tiesiogiai patiriamais vaizdiniais, o iš dienoraščių tapo aišku, kad tuos „apreiškimo turinius“ patyrė konkretus žmogus, kurio vardas Ludwigas, o pavardė – Wittgensteinas. O „apreiškimo turinys“ buvo susijęs su nuostaba, kad pasaulis išvis egzistuoja ir kad jis egzistuoja ne tik kaip absoliutus saugumas, bet ir kaip radikalus žmogaus kaltumas. Bet apie tai esą neįmanoma nieko pasakyti, todėl reikia tylėti... Bene geriausiai L. Wittgensteino pažiūras įvertino jo artimiausias draugas Normanas Malcomas: „Subrendusio Wittgensteino gyvenimas buvo stipriai nušviestas religinės minties ir religinio jausmo. Aš esu linkęs manyti, kad jis buvo kur kas religingesnis nei daugelis žmonių, kurie save vienareikšmiškai priskiria garbingiems tikintiesiems“ (Malcom 2016).

Viename iš laiškų, 1912 metais rašytų savo mokytojui, anglų filosofui, logikui, matematikui ir politikui Bertrاندui Russellui, L. Wittgensteinas išsakė mintį, kad Mocartas (W. A. Mozart) ir Bethovenas (L. van Beethoven) buvę tikri Dievo sūnūs. Jau vien ši emocinga religinė kalba leidžia manyti, kad net ir pirmajame savo filosofinės kūrybos etape, sulaukęs vos dvidešimt trejų metų ir save laikydamas ateistu, bent jau pasąmonės lygmenyje mokslininkas buvo religingas žmogus, tik to negebėjo įsisąmoninti. Regis, jo tapimas „ateistu“ buvo susijęs su *neautentiškomis religinėmis patirtimis*, o konkrečiai – su tėvų, ypač senelio, dogmatišku ir ganėtinai fanatišku katalikybės praktikavimu bei prievartavimu taip elgtis vaikus ir vaikaičius.

Netikintis B. Russellas: agnostikas ar ateistas

Apie L. Wittgensteino mokytoją Bertrاندą Russellą pasakytina irgi tas pats. Anksti mirus tėvams, kurie buvo senos anglų aristokratų giminės palikuonys, Bertrando auginimu ir auklėjimu užsiėmė senelė, ir šio itin garsaus britų filosofo biografo mano, kad būtent besaikis puritoniškas jį auklėjusios senelės religingumas B. Russellą nuo religingumo „atbaidė“ visam gyvenimui (Skeivys 1982). Paskelbtame savo interviu „Ar aš esu ateistas, ar agnostikas?“ mokslininkas prisipažinęs, kad jis nežinąs, kas jis esąs iš tiesų. Kaip filosofas, jis turėtų pasakyti, kad esąs agnostikas, nes jis nežino jokių argumentų, kurie įrodytų Dievo buvimą arba nebuvimą, bet, jeigu būtų kalbama paprastai, tikriausiai jis esąs ateistas (Russell 1947). Tą nuomonę patvirtina B. Russello paskelbti ateistiniai darbai *Religijos esmė* (1912), *Kuo aš tikiu* (1925), *Ar davė religija ką nors naudinga civilizacijai* (1930), *Religija ir mokslas* (1935) ir t. t. Šio filosofo knyga *Religija ir mokslas* į lietuvių kalbą buvo išversta ir išleista tuo metu (1982 m.), kai Lietuvoje dar vyravo stiprus „buldozerinis“, sovietinis ateizmas. Todėl vargu ar reikia stebėtis, kad knygą pristatęs Rimantas Skeivys šiam anglų ateistui išsakė ir priekaištus: nors B. Russello ateizmas esąs ir puolamojo pobūdžio, bet vis dėlto šis anglų mokslininkas ir filosofas pernelyg švelniai atsiliepęs apie religinį tikėjimą, pagaliau vertinant religinį tikėjimą, esą, galima įžvelgti

ir idealistinių, agnostinių motyvų. Manychiau, kad tokios išsakytos kritinės R. Skeivio mintys (kaip ir minėti Stalino bei Lenino „pagarbinimai“ V. Vernadskio ir A. Gurvičiaus darbuose) buvo tik „privaloma duoklė“ tuo metu viską kontroliavusiai sovietinei ideologijai. Tačiau minimoje B. Russello knygoje „ateistinio puolamojo pobūdžio“ teiginių radau kur kas mažiau nei R. Dawkinso *Dievo iliuzijoje*. Nors šis filosofas buvo įsitikinęs, kad „intelektualinis religijos ir mokslo konflikto šaltinis yra tikėjimo tiesos, tačiau opozicijos aštrumą lėmė tų tiesų sąryšis su bažnyčia ir moraliniais kodeksais“, nors, kaip ir sovietiniai ateistai, jis manė, kad „abejojantieji tomis tiesomis silpnino dvasininkų autoritetą ir kartu galėjo sumažinti jų pajamas“ (Raselas 1982: 18), bet tuo jo „ateistinis puolamasis pobūdis“ iš esmės ir apsiribojo. Visi kiti šio autoriaus svarstymai grindžiami neopozityvistams būdinga maniera – remiantis loginio atomizmo (traktuojančio tikrovę kaip izoliuotų faktų visumą) idėja, ieškoti religinių „loginių atomų“ empirinio bei loginio pateisinimo ir verifikacijos (vėliau – ir falsifikacijos) procedūromis tą galimą pateisinimą kvestionuoti.

L. Wittgensteino ir B. Russello ateistines pažiūras ir jų filosofinę refleksiją nulėmė jų biografijos faktai, šiuo atveju – tai religinių teiginių brukimas prievarta į vaiko ir paauglio sąmonę, Bažnyčios, kaip religinės institucijos, ir konkrečių dvasininkų daromos socialinės bei moralinės klaidos ir net ryškūs paklydimai. L. Wittgensteino atveju jo paties išmąstytą loginį atomizmą ir loginį empirizmą palaipsniui ėmė įveikti netinkamoje intelektualinėje aplinkoje „tylėti“ verčiantys autentiški religiniai potyriai. Jau nesyk minėta, kad pozityvistinė, ateistinė intelektualinė aplinka ilgai „tylėti“ privertė ir C. G. Jungą. Tuo tarpu B. Russellas, regis, tokių potyrių neturėjo – iki pat gyvenimo pabaigos jo atmintyje neišblėso vaikystėje ir jaunystėje susiformavęs neigiamas požiūris į religiją. Būdamas sąžiningas, jis pripažino, kad „geriausiųjų“ šventųjų ir mistikų tikėjimas tam tikromis dogmomis yra sumišęs su aiškiu žmogaus gyvenimo tikslų pajutimu, o „paprastas“ žmogus, giliai jaučiantis žmogiškosios lemties problemas, trokšta palengvinti žmonijos kančias ir tiki, kad ateitis įgyvendins geriausias žmogaus galimybes (Raselas 1982: 24). Būtent tokius žmones jis vadino religingais, ir šiuo požiūriu mokslininką irgi galima būtų pavadinti religingu, nes jis, kaip ir L. Wittgensteinas, *religinį tikėjimą* susiejo su kognityviniu bei prasmingu religijos turiniu. Bet čia pat filosofas padarė išlygą, kad toks, greičiau su žmogaus jausena, o ne su įsitikinimų sistema sąveikaujantis tikėjimas esąs menkai kuo susijęs su krikščionybe, be to, mokslas tokio tikėjimo pagrįsti negalės. Tad, anot B. Russello, „jei teologiniai įsitikinimai yra nepagrįsti, jie negali būti būtini išsaugoti tam, kas religiniame požiūryje yra gera“ (op. cit.: 25).

Deja, B. Russellas bent jau savo knygoje *Religija ir mokslas* nenurodė, kokie teologiniai įsitikinimai jam atrodo esą nepagrįsti, nenurodė, ir kokią konkrečiai teologiją jis turėjo omenyje – augustiniškąją ar tomistinę, o gal gnostinę, neoplatonišką, hermeneutinę, o gal „Dievo mirties teologiją“ arba Karlo Bartheo „dialektinę teologiją“, o gal „politinę teologiją“ ar „liberaliąją“, gal Karlo Rahnerio pasiūlytą religijos „transcendentalinę analizę“ ar dar kurią nors kitą. Jo svarstymuose apie mokslo ir religijos santykius atsakymo į šį

klausimą nėra. Mokslo ir religijos konflikto esmę B. Russellas regėjo esant tik tokią, kad mokslas be paliovos vystosi, pripažįsta savo klaidas, tuo tarpu teologija, atseit, skelbianti amžinąją ir tikrąją tiesą (op. cit.: 22). Bet jau vien tas faktas, kad egzistuoja daugybė konkuruojančių teologinių doktrinų, rodo, kad kinta ir teologija, kad ji vystosi, pagaliau pripažįsta savo klaidas. Tad B. Russellas klydo, mokslo ir religijos konflikto esmė bent jau ne vien ta, kurią jis teigė. Apskritai susidaro įspūdis, kad B. Russellas savo ateistines pažiūras grindė kur kas nuosekliau ir logiškiau nei dabartinis „didysis ateistas“ R. Dawkinsas.

Tikėjimas ir R. Dawkinso „ateistiniai paradoksai“

Jau buvo atkreiptas dėmesys į R. Dawkinso mąstymo nenuoseklumą, net prieštarinumą, kurį pavadinsiu „ateistiniu paradoksu“: siekdamas pagrįsti savo ateistines pažiūras, jis neretai pateikia tokių argumentų, kurie tą jo skleidžiamą ateizmą diskredituoja. Paminėsiu dar vieną iš jų. R. Dawkinsas pritaria kai kurių antropologų minčiai, kad „aborigenai“ yra nepaprastai puikiai prisitaikę prie itin sunkių gyvenimo sąlygų, bet čia pat priduria, kad jie „savo galvą prikemša tikėjimais, kurie taip akivaizdžiai absurdiški, kad pavadinti juos „naudingais“ būtų pernelyg švelnu. <...> Šie nuovokūs žmonės yra apsėsti tamsių ir destruktivių prietarų“ (Dawkins 2010: 185). Bet, jeigu „aborigenais“ pavadinti žmonės yra nuovokūs ir geba puikiai prisitaikyti prie sunkių gyvenimo sąlygų, ar tai nereiškia, kad jų „absurdiški tikėjimai“ nėra absurdiški? Ar tai nereiškia, kad būtent šie „absurdiški tikėjimai“, suteikdami žmonėms gyvenimo prasmę ir viltį, leidžia išgyventi itin sunkiomis sąlygomis? Beje, jeigu R. Dawkinsas susitiktų su tokiu „aborigenu“ ir pasakytų šiam, kad jo tikėjimas yra tamsus ir destruktivus, „aborigenas“ žinotų, ką jam atsakyti: esi visiškai neišmanėlis, o gal net pamišėlis! Maždaug taip dabartinis čiukčių senolis Valgirginas atsiliepė į rusų etnologo atsargiai išsakytą mintį, kad šamanų veiksmuose jis neregis jokios prasmės (Simčenko 2018). Minčių nenuoseklumą ir net loginį prieštarinumą matau ir jau minėtame R. Dawkinso teiginyje, kad mokslas įrodė, jog maži vaikai yra iš prigimties „dualistai“, t. y. tikintys, kad antgamtinis pasaulis egzistuoja. Kadangi tokie vaikų psichikos tyrimų rezultatai gauti ne vien JAV universitetuose ir mokslinių tyrimų institutuose, tad jie yra gana patikimi. Matyt, tuo neabejoja ir R. Dawkinsas. Bet jeigu „mokslas įrodė“ (šitaip dažnai argumentuoja savo įsitikinimus ateistai), kad maži vaikai iš prigimties yra religingi, tai natūralu paklausti, kodėl tie iš prigimties religingi vaikai augdami ir bręsdami turėtų tapti nereliginiai? Klausimas teisingas, nes R. Dawkinsas savo samprotavimuose vadovaujasi būtent tokia logika, t. y. mininti, kad subrendę ir išsilavinę žmonės natūraliai atsisako ar bent turi atsisakyti religinio tikėjimo. Jau ankstyvuosiuose savo darbuose jis pabrėždavo, jog tikėjimas į Dievą yra labai panašus į tikėjimą Dantukų Fėja ar Kalėdų Seneliu, kad tokio tikėjimo atsisakoma, kai imama bręsti ir žmogus pradeda remtis stebėjimų duomenimis bei protu. Tas pats esą ir su tikėjimu į Dievą. Komentuodami šią R. Dawkinso mintį, A. ir J. McGrathai atkreipė

dėmesį, kad analogija yra akivaizdžiai ydinga, nes ir penkerių–šešerių metų vaikas, o juo labiau brandaus amžiaus žmogus netiki jokiais Kalėdų Seneliais ir kažkokiomis Dantukų Fėjomis. „Tie, kurie naudojami šiuo infantilumo argumentu, turėtų paaiškinti, kodėl tiek daug žmonių atranda Dievą būdami vyresni“, – teigia šie autoriai ir pateikia pavyzdį: buvęs žymus ateistas filosofas Antonis Flew ėmė tikėti Dievą, pradėjęs eiti devintą dešimtį metų (McGrath 2012: 16–17). Čia galima prisiminti ir vėlyvą L. Wittgensteino „atsivertimą į tikėjimą“.

A. ir J. McGrathai argumentuotai kritikuoja ir R. Dawkinso požiūrį, kad vaikai visada linkę tikėti tuo, ką jiems sako tėvai ir vyresni žmonės (op. cit.: 18–19), o tai, anot R. Dawkinso, yra vienas iš svarbiausių veiksnių, palaikančių religinį tikėjimą pasaulyje. Bet šie autoriai nepastebėjo dviejų labai svarbių dalykų: pirma, vidinio R. Dawkinso minties prieštaravimo, antra, to, kad itin intensyvus religinis vaikų auklėjimas, užuot palaikęs šį tikėjimą, dažnai tampa nusigręžimo nuo religijos priežastimi (B. Russello, L. Wittgensteino ir kiti panašūs atvejai).

R. Dawkinso įsitikinimo, kad vaikai visada linkę tikėti tuo, ką jiems pasako tėvai ir vyresni žmonės, vidinis prieštaravimas yra tas, kad religinio vaikų elgesio tyrimo eksperimentais metu jie *nepatikėjo* suaugusiųjų žodžiais, kad duodami žaislai esą stebuklingi. Net būdami trejų–ketverių metų amžiaus, vaikai jau puikiai suprato, kad „magiška lazdelė“ yra visiškai ne „magiška“, kaip ir kiti „stebuklingi“ daiktai. Suaugusiųjų akivaizdoje vaikai su jiems duotais „stebuklingais“ daiktais elgdavosi kaip su įprastais ir paprastais. Bet vos tik suaugusieji iš žaidimų kambario išeidavo ir vaikai patikėdavo, kad jų jau niekas nestebi, jie imdavo elgtis taip, tarsi paprasta lazdelė iš tiesų būtų tapusi stebuklinga, ir bematant pradėdavo žaisti pagal savo pačių sugalvotas „stebuklų taisykles“ (Восприятие 1985). Tad R. Dawkinso teiginys, kad vaikai visada linkę tikėti tuo, ką jiems pasako vyresni žmonės, teisingas ne visais atvejais, kaip ir jo nuomonė, kad vaikų religinį elgesį suformuoja tėvai ir vyresnieji. Jo samprotavimų prieštaravimas yra tas, kad teigdamas, jog vaikų religingumą suformuoja tėvai, ten pat jis teigia, kad vaikai iš prigimties (t. y. be jokio religinio auklėjimo) yra religingi („linkę į dualizmą“). Kuriuo iš šių dviejų R. Dawkinso teiginių tikėti?

Prieštaravimas būtų išnykęs, jeigu R. Dawkinsas į *prigimtinio religingumo* bei *religinio auklėjimo* problemą būtų pažvelgęs be išankstinio ateistinio nusistatymo, jeigu būtų bent paminėjęs garsųjį J. Locke'o ginčą su R. Descartes'u dėl „igimtų idėjų“. Pastarasis filosofas tvirtino, kad žmogus gimsta su „igimtomis idėjomis“, o beveik šimtmečiu vėliau gyvenęs anglų filosofas J. Locke'as įrodinėjo, kad taip nėra ir būti negali. J. Locke'o įsitikinimu, žmogus gimsta tarsi „švari lenta“ (*tabula rasa*) arba „baltas popieriaus lapas“ (*white paper*), į kuriuos visą informaciją „įrašo“ gyvenimo patirtys, „pats gyvenimas“ (tėvai, broliai ir seserys, giminės, kaimynai, mokykla, politinės institucijos, Bažnyčia ir t. t.). J. Locke'o pažiūros ne tik paplito, bet ir tapo vyraujančiomis. Ir dabar, jeigu ne didžioji, tai bent nemaža Vakarų pasaulio žmonių dalis yra įsitikinusi, kad žmogaus elgesį, pažiūras ir pasaulėžiūrą lemia auklėjimas, mokymas. Tad nenuostabu, kad taip mąsto ir

R. Dawkinsas, o psichologų atrastasis vaikų „polinkis į dualizmą“ (t. y. įgimtas religingumas) jo ateistiškai orientuotame prote kelia sumaištį. Tos sumaišties pasekmė – ką tik minėtasis minčių prieštaravimas. Remdamasis kognityvinės lingvistikos ir socialinės sinergetikos srityse tyrimų rezultatais, jau esu parodęs, kad garsusis filosofų ginčas dėl *tabula rasa* beveik neturi prasmės – savotiškai teisūs buvo ir J. Locke'as, ir R. Descartes'as (Kanišauskas 2011b). Žmogaus elgesį, pažiūras ir pasaulėžiūrą nepaprastai veikia auklėjimas, ugdymas, švietimas, pagaliau materialioji ir socialinė aplinka, bet žmogus į šį gyvenimą „atsineša“ ir tai, ką R. Descartes'as pavadino „įgimtomis idėjomis“. Be to, aiškėja, kad „teisesnis“ yra R. Descartes'as, o ne J. Locke'as. Aiškėja, kad beveik 60% žmogaus elgesio, jo pažiūrų ir pasaulėžiūros lemia „įgimtos idėjos“, kurios dabar vadinamos genetiniu ir socialiniu kodu, o ne auklėjimas, ugdymas. O tarp tų „įgimtų idėjų“ nepaskutinę vietą, regis, užima ir vadinamasis įgimtas *religingumas*.

Taigi *tikėjimo* ar *netikėjimo* problema yra kur kas sudėtingesnė, nei mano R. Dawkinsas. Net maži vaikai yra pakankamai racionalūs, t. y. puikiai suprantantys, kad jokių Dantukų Fėjų ir stebuklų lazdelių nėra. Nors vaikų elgesio tyrinėtojai nekėlė sau klausimo, kaip *pasitikėjimas* susijęs su *tikėjimu* ir ar išvis jie susiję, bet tyrimų rezultatai nustebino ir juos: vaikų *nepasitikėjimas* suaugusiais nejučia virsdavo *tikėjimu* stebuklingomis žaislų, duotų suaugusiųjų (tyrinėtojų), galiomis. Ir nors, panaudojant slaptas videokameras, tai buvo įrodyta nepaneigiamai, nė vienas vaikas neprisipažino, kad jis iš *tiesų tikėjo* stebuklais – atseit, jie tik žaidė.

Tikėjimas ir pasitikėjimas

Tikėjimo ir *pasitikėjimo* santykį tyręs religijos ir moralės sričių filosofas lietuvis B. Kuzmickas teigė, kad *pasitikėjimas* yra viena iš pamatinių dvasinių-moralinių žmogaus sąsajų su pasauliu – su kitais asmenimis, su politinėmis, teisinėmis, kultūrinėmis, religinėmis intencijomis, už viso to slypinčiomis vertybėmis, pasaulėžiūros principais, kitais idealiais dalykais. Pasitikėjime nesunkiai galima įželti tikėjimą, žinojimą ir supratimą, lūkesčius, viltį, tikrumą ir kitokias proto bei emocijų būsenas (Kuzmickas 2018: 281–292). Bet pirmiausia, pasak B. Kuzmicko, kyla klausimas, ar *pasitikėjimas* yra tik viena iš *tikėjimo*, kaip pirmesnės nuostatos, apraiškų, nereikalaujanti atskiros paaiškinimo, ar priešingai – pačiame *tikėjime* nėra nieko, kas nebūtų buvę vien *pasitikėjimo* aktai? Aiškaus atsakymo į šį klausimą filosofas nepateikia. Jis mano, kad atsakymas priklauso nuo to, *kuo tikime, kuo pasitikime*, pirmiausia atskirdami, ar tai *religinio*, ar *pasaulietinio* pobūdžio dalykai. „Kai tikėjimas ir pasitikėjimas, – rašo jis, – kreipiami į bendruosius dalykus, nesvarbu, religinius ar pasaulietinius, tenka pasikliauti abstrakčia jų samprata, nes tikslesnis žinojimas čia vargu ar įmanomas. Kitaip yra, kai pasitikėjimas susijęs su konkrečiais dalykais – asmenimis, institucijomis, pareigūnais, žiniasklaida ir pan. Toks pasitikėjimas gali būti pagrįstas žinojimu“ (op. cit.: 286). Anksčiau aprašytų tyrimų metu dauguma vaikų jau žinojo, kad

suaugusieji, ypač tie, kurie vadinami mokslininkais, stebuklais dažniausiai netiki, todėl jie ir *nepasitikejo* jų tvirtinimu, kad duodami žaislai yra stebuklingi (nors kai kurie iš šių žaislų dėl itin modernių technologijų iš tiesų imitavo stebuklingus dalykus). Bet, kai vaikai likdavo „nестebimi“, jų nepasitikėjimą įveikdavo *įgimtos religinės idėjos*, arba, vartojant R. Dawkinso terminologiją, *prigimtinis tikėjimas dualizmu*.

Žinojimu ir patirtimis grindžiamas *pasitikėjimas* kuo nors gali būti „teisingas“, t. y. atitikti realią situaciją. Tokiais atvejais jis gali virsti ir *pasaulietiniu tikėjimu*, kad „tai ir tai“ yra neabejotina, teisinga, net akivaizdu. Bet pasitikėjimas gali būti ir klaidingas. Taip būna tada, kai žinojimas yra negalutinis, neišsamus, kai jis grindžiamas vien jusline patirtimi, kuri dažnai būna apgaulinga, arba, nors ir įsivyravusiomis, bet gerai nepatikrintomis, kartais net klaidingomis gamtamokslinėmis, socialinėmis, politinėmis ir kt. koncepcijomis, teorijomis. Nors B. Russellas ir buvo įsitikinęs, kad mokslas pripažįsta savo klaidas ir būtent tuo jis skiriasi nuo religinio tikėjimo, bet tas klaidų pripažinimas dažniausiai labai vėluoja – nepaprastai ilgai tikima, kad tuo metu skelbiama gamtamokslinė, socialinė ar politinė teorija yra nepriekaištinga. O šiais laikais jau nuo mažens vaikui įtaigaujama, kad „mokslas neklysta“. Ir tik brandžiam amžiuje tuo teiginiu jis gali rimtai suabejoti. Žinoma, mokslo neklaidingumu galima tikėti ir iki pat savo gyvenimo pabaigos.

Didžią savo gyvenimo dalį dirbęs teorinės fizikos srityje ir bendradarbiavęs su šios mokslo srities pasaulinio garso specialistais, o vėliau tapęs anglikonų pastoriumi Johnas Polkinghorne'as (2014: 16–17, 74–75) rašo, kad jis nemažai metų propagavo mintį, jog mokslas mums pasako, koks yra fizinis pasaulis, kad mokslo pasiekimai yra įspūdingi ir nepaneigiami, ir šios minties jis neatsisakęs iki šiol. Bet daugumos žmonių nuomonei, kad ką mokslininkai atradę, yra akivaizdu ir nepaneigiama, jis pritarti negalės. Nes tas akivaizdumas yra tariamas, moksle apstu klaidų, netikrumo, o svarbiausia, kad mokslas yra „fakto ir interpretacijos lydinys“. Paprasčiau sakant, vadinamieji moksliniai faktai (pavyzdžiui, kvarkų ir gliuonų egzistavimas) greičiau yra susiję su *pasitikėjimu* ir net *tikėjimu* mokslinių teorijų („faktų interpretacijų“) teisingumu nei su konkrečiais „apčiuopiamais“ dalykais. „Niekas niekada nėra matęs kvarko, ir manau, jog niekada ir neišvys“, – teigia J. Polkinghorne'as (ibid.) ir klausia savęs, kodėl tada jis vis dėlto *tiki*, kad tie neregimi kvarkai egzistuoja, kodėl jis *tiki*, kad „Didysis sprogimas“ iš tiesų buvo? Atsakymas į šį klausimą yra ganėtinai sudėtingas, bet J. Polkinghorne'as jį perteikė taip: kvarkais paaiškinama daug tiesioginio fizikinio patyrimo, todėl jų egzistavimu reikia tikėti. Bet lygiai tą patį, pasak šio autoriaus, galima pasakyti ir apie *religinį tikėjimą*. „Daugelis mano, kad tikėti, – vadinasi, užmerkti akis, sukąsti dantis ir iki pusryčių patikėti šešiais neįmanomais dalykais vien dėl to, kad tai mums sako *Biblija*, popiežius ar koks nors kitas neginčijamas autoritetas. Nieko panašaus! <...> Religinio, kaip ir mokslinio, ieškojimo tikslas – pagrįstai įsitikinti tuo, kas yra“, – rašo J. Polkinghorne'as (ibid.).

Bandant „pagrįstai įsitikinti tuo, kas yra“, paprastai pradedama nuo tikėjimo arba netikėjimo vienokiais ar kitokiais teiginiais, empiriniais ar moksliniais faktais. Prigimtinis ar įdiegtas tikėjimas (netikėjimas) vienu ar kitu dalyku (pavyzdžiui, mokslo

neklaidingumu) gali išlikti nepakitęs visą žmogaus gyvenimą, bet dažniausiai jis bent šiek tiek kinta, tikėjimo ir netikėjimo stiprumas ar būsenos keičiasi. Tikintysis gali tapti ateistu, o ateistas gali „atsiversti“ į religinį tikėjimą. Yra galimos ir įvairios „tarpinės būsenos“ – netikėtai atsirandantis polinkis į tikėjimą ar netikėjimą, tikėjimo ar netikėjimo stiprėjimas arba menkėjimas, abejonės savo tikėjimo ar netikėjimo pagrįstumu, kylantis abejingumas tikėjimo ir netikėjimo klausimams ir pan. Be to, nuolat kinta ir tikėjimo bei pasitikėjimo ryšys su žinojimu. B. Kuzmicko teigimu, ne tik praeities, o ir šių laikų gyvenimą reflektuojantys mąstytojai pripažįsta, kad dažnai net nelabai būna aišku, ar mes žinome, ar tiesiog *tikime*, kad yra arba bus taip, o ne kitaip. Ir jis priduria, kad vargu ar reikia tą aiškintis, duodamas suprasti, kad *tikėjimas* yra *slėpinys*, kad jis verčia angažuotis, atsisakyti savęs, kad *tikėjimas* nemėgsta abejonų ir klausimų, nes, jeigu abejoji, vadinasi, netiki (Kuzmickas 2018: 284–285). Ir tai taikytina ne tik religiniam, bet ir pasaulietiniam tikėjimui, pavyzdžiui, verslininko, ūkininko, menininko ar mokslininko tikėjimui savo vizijomis, puikiai suprantant, kad tos vizijos gali būti ir nerealizuotos.

Tikėjimo veiksmingumas ir placebas

Supratimas ar bent nuojauta, kad *tikėjimas* yra *slėpinys*, persmelkia visą filosofinę ir religinę literatūrą, vienokiu ar kitokiu pavidalu jis reiškiasi ir mokslinėje literatūroje, ypač psichologijos. Jau klausiau: „Kodėl *tikėjimas* yra toks *veiksmingas*“? Jis veiksmingas net toje kultūros srityje, kuri priešinama tikėjimui ir kuri vadinama mokslu. Tik *tvirtas tikėjimas* žmogaus proto galiomis pagimdė ir suformavo vadinamąjį mokslą. Tik *tvirtas tikėjimas* vienokiomis ar kitokiomis idėjomis skatino ir skatina žmones bandyti tas idėjas pagrįsti stebėjimais, eksperimentais, logika, pagaliau įgyvendinti. Tokį tikėjimą vadiname pasaulietiniu (sekuliariu). Bet ar jis kuo nors iš esmės skiriasi nuo religinio tikėjimo? J. Polkinghorne'as atsakė, kad ne. Kita vertus, jau minėjau, kad tokį skirtumą regėjo nemaža pirmųjų krikščionių Bažnyčios Tėvų. Jį regėjo ir „dialektinės teologijos“ pradininkas Karlas Barthas, kuris Dievo ir pasaulio santykį traktavo kaip didžiausią galimą priešybę ir tvirtino, kad religinis tikėjimas visada esąs paradoksalus, prieštaraujantis protui ir negalįs būti išreikštas jokiais analogijomis (Jacopozi 1997: 53–56; Wuchterl 1994: 31–33). Anaipol ne visi teologai sutiko ir sutinka su tokiu K. Bartho religinio tikėjimo traktavimu, bet tenka pripažinti, kad jis buvo teisus, sakydamas, kad religinis tikėjimas yra *paradoksalus*, kad jis tam tikra prasme yra *slėpiningas*. „Didesnę mano pacientų dalį sudarė ne tikintieji, o žmonės, praradę savo tikėjimą“, – savo dienoraštyje rašė C. G. Jungas (Jung 2010: 201). Dažnai cituojami ir šie analitinės psichologijos pradininko žodžiai: „Nebuvo nė vieno paciento, kurio nevargintų religinės problemos. Kiekvienas iš jų sirgo todėl, kad jam stigo to, ką nuo amžių duoda religija. Nė vienas nepasveiko tol, kol neprasidėjo tam tikras vidinis sunykusio religinio tikėjimo atnaujinimas“ (cit. iš: Plužek 1996: 58). Atkreipkime dėmesį: ne psichoanalitiniai metodai padėjo žmonėms, o religinis tikėjimas! Tai C. G. Jungas pabrėžė

nesyk. Kodėl taip yra, jis to nepaaiškino, tik konstatavo faktą. Bet argi vien šis faktas nerodo, kad tikėjimo fenomenas išties yra ne tik paradoksalus, o ir slėpingas? R. Dawkinsas su tuo nesutinka. Jam viskas aišku. Terapinį religinio tikėjimo veiksmingumą, anot jo, puikiai galima paaiškinti *placebo* reiškiniu (Dawkins 2010: 186–187). Jis esąs gerai ištirtas ir netgi nelabai paslaptinas. Pakanka gydytojui autoritetingai pareikšti, kad paskirti vaistai yra labai veiksmingi, kad jie bematant pašalins negalią, ir tuos vaistus vartojančio ligonio sveikata netrukus išties pagerės. Tuo tarpu tie „veiksmingi vaistai“ dažnai būna supresuoti kreidos milteliai ar kita terapijos požiūriu visiškai neveiksminga medžiaga. Čia pat R. Dawkinsas priduria, kad naudingas placebo poveikis niekaip neįrodo religinių postulatų teisingumo, ir netrukus, be jokio loginio ryšio, priduria, kad vien placebo reiškiniu religijos fenomeno gal ir negalima paaiškinti (ibid.).

Su tuo, kad *placebas* neįrodo religinių postulatų teisingumo, reikia sutikti. Nes „religiniai postulatai“ nei su placebo, nei su bet kuriomis kitomis terapijos priemonėmis niekaip nesusiję. Žinoma, verta prisiminti, kad gydymas žmones Jėzus ištiesai kartojų: „Tavo tikėjimas tave išgydė“, bet tai – ne „religiniai postulatai“. O su R. Dawkinso teiginiu, kad *placebas* esąs gerai ištirtas ir nelabai paslaptinas, sutikti negalima. Net dabartinė „visažinė“ *Wikipedija* pripažįsta, kad placebo efekto „mechanizmas“ mokslui iki šiol yra paslaptis (Placebas 2019). Tiesa, placebo reiškinys sėkmingai naudojamas tiriant naujai sukurtų vaistų efektyvumą. Vienai tiriamųjų grupei duodami tikrieji vaistai, o antrai – placebo, ir stebima, kaip ir kiek skiriasi tikrųjų ir placebo „vaistų“ poveikis. Jeigu jis skiriasi menkai, tikrieji vaistai laikomi neefektyviais.

Placebo terminas kildinamas iš lotynų kalbos ir reiškia „aš pamaloninsiu“. Yra manoma, kad tokia šio žodžio prasmė yra ne visiškai teisinga, atsiradusi iš neteisingų *Biblijos* tekstų interpretacijų, bet ji ganėtinai prasmingai išsako placebo gydomo žmogaus požiūrį į tegul ir tariamą gydymo efektą – jis yra „pamalonintas“, nes ligos simptomai palaipsniui ar net staiga dingsta. Terapinį placebo efektą iš dalies galima paaiškinti tuo, jog visiškai nenaudingo „vaisto“ poveikis tiesiog sutampa su natūralia ligos pabaiga, arba tuo, kad gydytojo *įtaiga* padidina ligonio motyvaciją rūpintis savimi arba kad ji leidžia stiprų skausmą suvokti kaip daug silpnesnį, pagaliau įtaigos sukelta viltis pasveikti gali nuraminti nervų sistemą, sumažinti streso hormonų, pavyzdžiui, adrenalino, išsiskyrimą. Bet visais atvejais *placebo* reiškinys yra susijęs su *įtaiga* ir jos stiprumu. Be abejo, tai gali būti ir *saviįtaiga*.

Placebas, įtaiga, saviįtaiga, hipnozė ir tikėjimas

Vadinamoji *įtaiga* iki šiol lieka mįslingas reiškinys. *Įtaiga*, arba *sugestija* (šis tarpautinis terminas kildinamas iš lotynų kalbos žodžio *suggestio*, reiškiančio įtaigą), tai įtakos *darymas kitam žmogui panaudojant* jausmus, pojūčius, mąstymo ir konkrečią veiklą, kalbą, mimiką, gestus, pagaliau autoritetą ir pan. Kiekvienas žmogus kasdien

jaučia įtaigą ir kasdien įtaigauja kitus. Įtaigos veiksmingumas priklauso nuo įtaigaujamo žmogaus *pasitikėjimo* įtaigaujančiu žmogumi arba *tikėjimo* įtaigaujančio žmogaus kompetencija, gebėjimais, autoritetu, neretai ir vadinamosiomis maginėmis įtaigaujančiojo galiomis. Įtaigiausi yra maži vaikai, bet, kaip minėta, ir jie kliaunasi protu. Kito žmogaus (o ir savęs) *įtaigavimas* vyksta sąmoningoje įtaigaujamojo būsenoje. Kitaip sakant, nesvarbu, ar žmogus žino, kad jis yra įtaigaujamas, ar to nežino, bet jis visada yra sąmoningas. Bet įtaigauti galima žmogui esant ir nesąmoningos būsenos. Tokia įtaiga vadinama *hipnotine* arba tiesiog *hipnoze*. Tiesa, *hipnotinės įtaigos* tapatinti su *hipnoze* negalima, nes hipnozė pirmiausia susijusi su sąmoningo žmogaus (jam sutinkant ar net nesutinkant) „perkėlimu“ į nesąmoningą (teisingiau sakant, itin pakitusios sąmonės) būseną. „Perkėlimo“ į tokią sąmonės būseną būdai (jų esama ganėtinai daug) skiriasi, bet visais atvejais hipnotizuotojas *įtaigauti* pradeda tik atlikęs šį veiksmą. Esminių skirtumų tarp „paprastos“ įtaigos ir įtaigos hipnotinėje būsenoje nėra, išskyrus gal tik įtaigavimo efektyvumą – hipnotinėje būsenoje įtaiga paprastai būna kur kas stipresnė, efektyvesnė nei „paprasta“ įtaiga. Todėl ir psichologinė, ir somatinė terapija būna kur kas efektyvesnė naudojantis ne paprasta įtaiga (ar ir *placebo* efektu), o hipnotiniais metodais. Be abejo, žmogus gali pasinaudoti ir *saviįtaiga*, kuri tam tikrais atvejais yra kur kas veiksmingesnė už kito įtaigą ir ne mažiau veiksminga nei hipnotiniai metodai. Dabar saviįtaiga plačiai reklamuojama. Prirašyta daugybė knygų, kuriuose *įtaigaujama*, kad *saviįtaiga* gali daryti vos ne stebuklus, radikaliai pagerinti ne tik psichinę ir fizinę sveikatą, bet ir pagerinti padėti visuomenėje. Įvardysiu tik vieną veikalą iš gausybės knygų – amerikiečių filosofo, psichologo ir dvasininko Josepho Murphy'o *Jūsų pasąmonės galia* (2014). Taip darau todėl, kad, skirtingai nei daugelis kitų autorių, jis *saviįtaigą* nedviprasmiškai sieja su sąmoningu poveikiu žmogaus *pasąmonei*. Josepho Murphy'o, kaip ir kitų autorių pateikiami pavyzdžiai, liudijantys saviįtaigos efektyvumą, išties įspūdingi. Bet svarbiau yra kas kita – įtaigos, saviįtaigos ir hipnozės siejimas su tuo, ką S. Freude'as pavadino *pasąmone* ir kurios raiška tyrinėjama psichoanalitikoje bei analitinėje psichologijoje.

Į įtaigą (*sugestiją*) nepaprastai ilgai buvo žvelgiama itin įtariai, ji buvo siejama su burtininkavimu ir „nešvariomis jėgomis“. 1933 metais išleistame prestižiniame *Trumpame Oksfordo žodyne* buvo rašoma, kad veiksmas *to suggest* (įteigti) net XVII a. pačioje pradžioje buvo suprantamas kaip „blogio kurstymas“ arba „gundymas blogiu“. Tokia įtaigos samprata išliko iki pat XIX a. vidurio (cit. iš: Шлепрок, Цочкоп 1991: 228–229), kada A. Comte'as paskelbė savo pozityvistinę mokslo ir jo raidos programą, reikalaujančią tirti tik realius objektus ir reiškinius, tyrinėti tik protui prieinamus, o ne paslaptinius dalykus. Nuo to meto žodis *įtaiga* iš mokslo leksikono ilgam išnyko. Pozityvistinis požiūris į mokslą ilgą laiką neleido pripažinti ir S. Freude'o psichoanalizės, ypač jo teiktosios *pasąmonės* sampratos – juk vadinamoji *pasąmonė* net pagal jos apibrėžimą („žemiau sąmonės“, „nesąmoninga“) žmogaus protui turinti būti neprieinama, paslaptinga. Pats S. Freude'as įtaigą apibūdino kaip pirmąpradį ir nepašalinamą fenomeną, fundamentalų

psichiniam žmogaus gyvenimui dalyką ir, nors ja naudotis vengė (ypač po to, kai iš hipnotinio transo „išėjusi“ moteris puolė jam ant kaklo, hipnotinės įtaigos jis išvis atsisakė), *teorinius* įtaigos ir hipnozės tyrimus tęsė iki pat savo mirties. Deja, įtaigos fenomeno kilmės nepavyko atskleisti ir S. Freude'ui (ibid.).

Tai, kas dabar vadinama *hipnoze*, gan ilgai buvo vadinama *gyvūniškuoju magnetizmu*, arba *mesmerizmu*. Antrasis terminas nurodo *gyvūniškojo magnetizmo* koncepcijos autorių – Franzą Mesmerį. Būtet šis medikas, 1778 metais atvykęs iš Austrijos į Paryžių, ėmė skelbti, kad žmonės yra susiję ne vien fiziškai, o ir ypatingų energijų – magnetinių fluidų dėka. Fluidus jis suprato ne kokia nors antgamtinė prasme, o kaip realią fizinę jėgą ar energiją ir juos siejo su magnetizmu. F. Mesmeris buvo įsitikinęs, kad visos ligos kyla dėl netolydaus fluidų pasiskirstymo žmogaus organizme, ir jis, judindamas žmogaus kūno paviršiumi magnetus, siekė atkurti „tolydų pasiskirstymą“. Mokslininkas pastebėjo, kad tuo metu daugelis jo pacientų pereina į kažkokią nežinomą ir ypatingą būseną, kurios metu praranda savikontrolę ir visiškai atsiduoda gydančiojo valiai, taip pat ir įteigiamai minčiai, kad jų sveikata radikaliai pagerėsianti. Pripažinimo F. Mesmerio idėjos (tiesa, kitu pavidalu ir pavadinimu) laukė ilgiau nei šimtmetį, o jis pats buvo laikomas šarlatanu. Ir tik po garsiojo prancūzų neurologo Jeano Martino Charcot mokslinių darbų, paskelbtų 1882 metais, F. Mesmerio vadinamasis „gyvūniškasis magnetizmas“, pavadintas hipnoze ir buvo pradėtas tirti moksliniais metodais (Шлепток 1982: 34–35).

Hipnozės terminas parinktas neatsitiktinai. Jis kildinamas iš graikiško žodžio *hypnos*, reiškiančio miegą. Hipnozės seansų metu pacientas užmigdomas. Tiesa, „užmigdymo“ būdai įvairūs: pradedant nuo žvilgsnio koncentracijos į kokį nors nedidelį blizgantį daiktą arba nuo monotoniškų garsų klausymosi ir baigiant ramiais, labai įtaigiais hipnotizuotojo žodžiais. Dabar jau žinoma, kad perėjimas į hipnotinę būseną (teisingiau sakant, itin pakitusios sąmonės būseną) vyksta nuosekliai ardant hipnotizuojamo žmogaus ryšius su aplinka, paprasčiau sakant, jį izoliuojant nuo išorinių dirgiklių, išskyrus signalus, kuriuos siunčia hipotizuotojas. Izoliavimas nuo išorinių dirgiklių vadinamas *sensorine deprivacija*. Nustatyta, kad perėjimas į hipnotinę būseną pirmiausia yra susijęs būtent su sensorine deprivacija (op. cit.: 108, 127). Ji, pasak M. Feigenbergo, esanti klaidingo tikrovės suvokimo (t. y. regos ir klausos haliucinacijų) šaltinis (Фейгенберг 2005). Sensorinę deprivaciją patiria speleologai, arktinių ekspedicijų dalyviai, surdokamerose⁶⁹ tiriami kandidatai į kosmonautus (astronautus), ją patyrė pirmieji rusų kosmonautai. Vienas iš jų, vėliau tapęs psichologijos mokslų daktaru, Valentinas Lebedevas papasakojo, kad sensorinės deprivacijos kosminėje stotyje metu kai kurie rusų kosmonautai

69 *Surdokamera* – tai imituojanti kosminio laivo erdvę patalpa, kurioje kandidatas į kosmonautus yra visiškai izoliuojamas nuo aplinkos. Be abejo, jis yra stebimas. Išeiti iš jos jis gali bet kada, bet, jeigu išeis gana greitai, į kosmosą neskris. Pasak Vilniuje paskaitas skačiusių rusų kosmonautų Georgijaus Grečko ir Viačeslavo Zudovo, tie kandidatai į kosmonautus, kurie „persistengdavo“ ir išbūdavo surdokameroje per ilgai, išėję iš jos, išsyk būdavo vežami į psichiatrijos ligoninę.

girdėjo šalia savęs lojant šunį, regėjo kosminiame laive bėgiojant pelę ir pan. (Лебедев 1989: 159–176). Bet ar iš tiesų sensorinės deprivacijos metu patiriama tik tai, kas vadinama haliucinacijomis? Vilniuje viešėjęs rusų kosmonautas Viačeslavas Zudovas savo paskaitose pasakojo, kaip surdokameroje atsirado neįtikėtini jo gebėjimai puikiai tapyti ir be klaidų mintinai atlikti matematikos veiksmus (tai daugyba, dalyba, kėlimas kvadratu ir kubu, kvadratinės ir kubinės šaknies traukimas) su skaičiais, turinčiais iki dešimties ženklių. Į klausimą, kaip sugebėjo tą padaryti, jis atsakė paprastai: „Nežinau“. Kai pietaujant atkakliai ėmiau to klausinėti, jis pagaliau paaiškino, kad vos tik gaudavo užduotį, tuoj priešais save išvysdavo kažką panašaus į žalsvą ilgą elektroninio laikrodžio ekraną, kuriame būdavo surašyti skaičiai. Jam pakakdavo tuos skaičius nurašyti. Išėjus iš surdokameros visi jo „stebuklingi“ gebėjimai dingo.

Visiškai skirtingas nei M. Feigenbergas išvadas padarė daugelį metų sensorinę deprivaciją tyrę rusų mokslininkai Vadimas Rotenbergas ir Viktoras Aršavskis. Jie nustatė (Ротенберг, Аршавский 1984: 76–77), kad sensorinė deprivacija susijusi ne tiek su informacinį deficitą sukeliančia fizinio ir mentalinio žmogaus aktyvumo stoka, kaip tvirtino M. Feigenbergas, kiek su natūraliais miego ritmais, su ta greitojo miego (vadinamojo ir *alfa* miegu) faze, kurią I. Prigoginė'as siejo su žmogaus smegenų veikloje kylančiu *determinuotu chaosu*, pasižyminčiu fraktalinėmis struktūromis (Пригожин, Стенгерс 1999: 88–90), o šią transpersonaliniai psichologai siejo su *itin pakitusios sąmonės* būkle (Paranjpe 1984: 150). Maža to, pasak šių rusų tyrinėtojų *alfa* miego būklė nepaprastai primena būseną, į kurią žmogus patenka giliai medituodamas arba kartodamas daoistinius ar dzenbudistinius *koanus*, atlikdamas specialius jogos pratimus ir pan. Remdamasis per meditacijas atliktais dzenbudistų smegenų veiklos tyrimais, panašias išvadas padarė ir amerikiečių neuromokslininkas Gregory Petersonas. Medituojančiojo smegenyse kyla bangų serijos, pradedant *alfa* bangomis, kurios yra būdingos į save nukreipto dėmesio ir gilaus atsipalaidavimo būsenai, ir baigiant *teta* bangomis, paprastai siejamomis su snūduriavimu ir hipnozės būseną. Tiesa, *teta* bangas tyrinėtojai užfiksavo tik tų medituojančiųjų smegenyse, kurie meditaciją praktikavo daugiau kaip dvidešimt metų (Peterson 2002). Vėliau analogiškas išvadas padarė anglų mokslininkai R. MacIntoshas ir D. MacLeanas (2006). Jie parodė, kad determinuotą chaosą žmogaus smegenų veikloje sukelia dirgiklių stoka, smegenų veiklos monotonija, ir tokioje būsenoje susiformuoja *savipanašumu* pasižyminčios *fraktalinės struktūros*, kurios socialiniuose moksluose buvo vadinamos *paternais* (dabar vadintume modeliais). Fraktalinių struktūrų *savipanašumas* reiškia, kad jos pasižymi svarbiausiu *holistiniu* bruožu: net menkiausiame fraktalų elemente egzistuoja esminės *visos visumos* savybės, o *visumoje* galima regėti analogiškus jai menkiausius tikrovės elementus. Perteikiant šiuos teiginius visiems suprantama kalba, tai reiškia, kad *sensorinės deprivacijos metu*, kuri kyla ne vien žmogų fiziškai izoliuojant nuo išorės dirgiklių (pavyzdžiui, surdokameroje ar vienuolynų celėse, dykumoje ir pan.), bet ir dėl vidinės psichinės koncentracijos (tarkime, giliai meldžiantis, medituojant, atliekant specialius jogos pratimus ir pan.) žmogus patiria tai, kas aprašoma *mistinėje* ir

religinėje literatūroje: vienybės su pasauliu ar visata jausmą, suvokimą, kad net menkiausioje dulkelėje ar gėlėje galima išvysti begalinį Visatos grožį, gelminę pajautą, jog neabejotinai egzistuoja tai, kas įvardijama įvairiais žodžiais (Transcendencija, Anapusybė, Kita Realybė, Dievas, Angelai, Demonai, Archetipai ir pan.). Deja, labai dažnai tokios patirtys laikomos kliesesiais, haliucinacijomis ir pan. Tačiau, kaip minėta, sensorinės deprivacijos metu gali atsiskleisti ir neįtikėtini, vos ne stebuklingi žmogaus gebėjimai. Pateiksiu tik vieną pavyzdį, o jų esama daug. Rusijos krikščionys stačiatikiai iki šiol šventuoju laiko 1759 metais gimusį Serafimą Sarovskį, meldžiasi šalia jo palaikų ir tvirtai tiki, kad būtent šio šventojo užtarimas prieš Dievą daro stebuklus. Dar būdamas gyvas, Serafimas Sarovskis pagarsėjo savo pranašystėmis, kurios visada išsipildydavo. Nors ir būdavo kviečiamas aktyviai dalyvauti religinės bendruomenės veikloje, bet jis atsisakydavo ir beveik penkiolika metų praleido gyvendamas ir besimeldamas dykvietėje. O pranašingos jo galios atsiskleidė po to, kai šv. Serafimas pareikalavo, kad jis būtų uždarytas aklinoje vienuolyno celėje, ir ten melddamasis išbuvo penkerius metus. Šio šventojo gyvenime rastume ir sunkiai suvokiamų dalykų, kuriuos galbūt derėtų priskirti ne istoriniams faktams, o sukurtoms legendoms. Bet svarbiausia tai, kad visi tikrai ar tariamai padaryti jo stebuklai pirmiausia siejami – pavartosis šiuolaikinius terminus – su patirta sensorine deprivacija. Tiesa, Prochoru pakrikštytas būsimasis Serafimas jau nuo pat mažens turėjo nepaprastai stiprų religinį jausmą, kuris ir paskatino jį eiti į dykvietes, medituoti ir mels-tis (Горбачева 1998: 58–59, 83–86).

Grįžtant prie *placebo* reiškinių, tenka pasikartoti, kad R. Dawkinso teiginys, jog placebo esąs visai nemįslingas, yra neteisingas. Nepaisant ką tik įvardytų, su *hipnoze*, kaip *stipriausia įtaigos forma*, siejamos sensorinės deprivacijos tyrimų rezultatų, nei determinuoto chaoso, nei fraktalų ar paternų bei archetipų sąvokos pačios savaime įtaigos ir hipnozės (kartu ir placebo) reiškinių nepaaiškina. Jau minėta, kad įtaigos ir hipnozės fenomeno prigimties nepavyko atskleisti ir S. Freude'ui. To nepavyko padaryti ir visą gyvenimą hipnozę tyrusiam prancūzų psichiatru Leonui Chertokui. (Tiesa sakant, jo tikrasis vardas ir tikroji pavardė yra Leiba Thertokas, jis 1910 metais gimė Vilniuje, medicinos mokslų daktaro disertaciją apsigynė Prahoje, o Prancūzijos pilietybę gavo ir vardą bei pavardę pakeitė tik po to, kai 1939 metais atvyko į Paryžių, kur netrukus įsitraukė į pasipriešinimo fašistiniams okupantams judėjimą.) Iš šių jo paskelbtų mokslinių darbų net penki yra skirti hipnozės problemai. Du iš jų (vienas parašytas kartu su ne mažiau garsiu psichiatru Raymondu de Saussure) yra išversti ir į rusų kalbą (Шлепрок 1982, Шлепрок, Кочуков 1991). Prieš mirtį, 1991 metais, L. Chertokas spėjo savo antrai knygai (beveik po dešimties metų išverstai į rusų kalbą) parašyti pratarinę. Būtent joje mokslininkas pabrėžė, kad per tuos praėjusius po pirmosios knygos vertimo į rusų kalbą metus hipnozės tyrimai neatskleidė nieko tokio, kas nebūtų buvę žinoma anksčiau. O jau aiškiai žinota, kad daugelį metų trunkantys įtaigos ir hipnozės reiškinių tyrimai, kurie leido suvokti pačius sudėtingiausius hipnotizavimo bei įtaigos metodus hipnotinėje būklėje, visiškai nieko negali pasakyti apie pačius hipnozės ir įtaigos „mechanizmus“, apie šių reiškinių

tikrąją prigimtį bei esmę (Илєтoк 1982: 228). Pasirodžius šiai pratarmei praėjo dar daugiau kaip dvidešimt penkeri metai, ir išskyrus keletą faktų, kurie apie įtaigą ir hipnozę trumpai paminėti anksčiau, *nieko naujo* moksle nėra, *teoriniai* įtaigos ir hipnozės tyrimai į priekį beveik nepasistūmėjo. Tiesa, apie *praktinį* šių fenomenų taikymą žinome kur kas daugiau nei L. Chertoko laikais, o nuo įvairių pamokymų ir rekomendacijų interneto erdvėse tiesiog akys raibsta. Bet tikroji dalykų padėtis primena vairavimą šiuolaikiniu automobiliu ar naudojimąsi televizoriumi, išmaniuoju telefonu. Vairuoti puikiai mokame, o ir sudėtinga automobilyje esančia elektronine įranga pasinaudoti gebame, bet ar daug kas iš mūsų suprantame apie variklio, apie elektroninės įrangos subtilybes? Nepriekaištingai naudojames šiuolaikinių televizorių ir išmaniųjų telefonų mygtukais, o ar suprantame, kas iš tiesų vyksta paspaudus vieną ar kitą mygtuką? Kažkas panašaus yra ir su įtaiga bei hipnoze. „Vairuoti“ šiuos psichosomatinius fenomenus išmokome (beje, šitai mokėjo kur kas anksčiau už mus gyvenę šumerai, egiptiečiai ir kt.), bet nežinome ir nepajėgiame suprasti, kas iš tiesų vyksta to mūsų psichosomatinio „vairavimo“ metu. Šiuolaikinę, itin modernią techniką kuriantys specialistai, skirtingai nei tos technikos vartotojai, dar geba bent bendriausiais bruožais paaiškinti jos veikimo esmę⁷⁰, bet šito nepasakysi apie įtaigautojus, hipnotizuotojus. Jie moka „vairuoti“, bet nežino, kas vyksta „pasukus vairą“ ar „nuspaudus mygtuką“.

Kad taip yra iš tiesų, galima įsitikinti susipažinus su ganėtinai neseniai moksliniame žurnale *Skausmo medicina* paskelbtu Vytauto Kuliuko straipsniu „Įtaiga, hipnozė ir skausmo gydymas. Istoriniai, teoriniai ir gydymo metmenys“. Išvardijęs naujausius žmogaus smegenų tyrimų metodus, autorius priverstas paminėti su įtaiga ir hipnoze siejamą jogą, okultizmą ir magiją kaip priemones valdyti gamtos jėgas ir žmonių, ir šitai leidžia suprasti, kad net sėkmingai taikomi naujausi žmogaus smegenų tyrimų metodai paaiškina anaip tol ne viską. O *tikėjimą* šis medicinas jau visiškai nedviprasmiškai sieja su „vis dar nepažintos esmės <...> išraiška“ (Kuliukas 2014). Ir tai darsyk patvirtina jau nesyk minėtą teiginį, kad tikėjimo fenomenas yra ne tik paradoksalus, bet ir paslaptinas.

Tikėjimas žmogaus gyvenimo raidoje

Tikėjimo fenomenas, kaip ne sykį pabrėžiau, glaudžiai susijęs ir su *placebu*, *įtaiga*, *saviįtaiga*, su *hipnotiniais* reiškiniais, kurie iki šiol tinkamai dar neatskleisti. Bet jau šiek tiek paaiškinta, kodėl iš prigimties religingi vaikai, augdami ir bręsdami, gali tapti nereliginiais, o ateistai „atsiverčia“ į religinį tikėjimą, pagaliau, kaip formuojasi įvairios tarpinės tikėjimo / netikėjimo būsenos. Tokius paaiškinimus galima rasti dabartiniame

70 Dėl milžiniškos specializacijos net tą patį techninį produktą (išmanųjį telefoną ar itin modernų automobilį) kuriantys specialistai, kurių yra labai daug, gerai suvokia tik savajai sričiai priklausančių įrenginių veikimo principus, o viso techninio produkto veikimo esmę gali paaiškinti tik bendrais bruožais.

universaliam (nors dažnai neišsamiam ir net kartais klaidinančiam) žinių šaltinyje *Vikipedijoje*. Įrašę į „Google“ sistemą žodį „tikėjimas“ (angl. *faith*), straipsnelyje perskaitome, kad bene geriausiai tikėjimo raidą ištyrė amerikiečių teologas Jamesas Fowleris (*Faith* 2019). Toks palankus jo tyrimų įvertinimas aiškinamas tuo, kad šis teologas *tikėjimą* suvokė ne kaip žmogaus ryšį su Dievu, o kaip asmens tikėjimą jo socialiniuose santykiuose (Trimakas 1998: 136–226). Svarbiausias J. Fowlerio mintis puikiai perteikė Ignacio Lojolos universitete Čikagoje dirbęs lietuvių psichologas, filosofas ir dvasininkas Kęstutis Trimakas, todėl toliau naudosiuos jo tekstus.

J. Floweris savo tyrimus grindė šveicarų psichologo, visame pasaulyje žinomo žmogaus, pažintinės raidos tyrinėtojo Jeano Piaget, bene labiausiai XX amžiuje cituojamų amžiaus tarpsnių psichologijos koncepcijos kūrėjų Eriko Eriksono ir Lawrence Kohlbergo, sukūrusių moralinės žmogaus raidos teoriją, darbais. Tikėjimo raidą J. Floweris suskirstė į šešis etapus. Tiesą sakant, jų radau aštuonis, nes prieš pirmąjį etapą (ar stadiją) šis mokslininkas įvardijo dar esant „priešstadiją“, arba „primityvų tikėjimą“, o paskutinį, esantį po šeštosios tikėjimo stadijos, pavadino „aukščiausiuoju“. „Primityvų tikėjimą“ jis vadina pamatiniu pasitikėjimu ar nepasitikėjimu savo motina, tėvu, jų elgesiu, jų tariamais žodžiais ir teiginiais. Viską lemia kūdikio ir vaiko (maždaug iki trejų metų) jausena – ar jis yra mylimas, ar jaučia abejingumą ir net priešišumą, kuris skatina neviltį ir netikėjimą tariamais žodžiais.

Pirmoji, „tikroji“ tikėjimo raidos stadija, pasak Flowerio, yra vaikui esant vienerių – septynerių metų amžiaus. Šiuo metu mažylis linkęs sekti kitus ir juos mėgdžioti, jį ypač veikia tėvų elgesys, jų kalbos ir nuotaikos. Dėl tėvų įtakos reikšmingai formuojasi tai, kas vadinama morale, kartu ir religinis tikėjimas ar netikėjimas. Būtent šioje tikėjimo stadijoje vaikas beveik besąlygiškai tiki tėvų sekamomis pasakomis, legendomis ir padavimais, tikromis ar išgalvotomis istorijomis arba tėvų įsitikinimu, kad visa tai – kvailos nesąmonės. Vaikas jau protauja, bet šis protavimas dar itin egocentriškas. Jo tikėjimas pasakos tikrove palaipsniui ne tiek blėsta, kiek „atmiešiamas“ racionalių suvokimu, kad tikrovėje šito nebūna, nors ir norėtųsi, kad taip būtų. Esant normaliai raidai, kaip rodo jau minėti būtent šio amžiaus tarpsnio vaikų religingumo tyrimai, vaikai savo iracionalų tikėjimą atgamtinėmis jėgomis paradoksaliai ima derinti su racionali patirtimi, kad iš tiesų stebuklų gyvenime nebūna. Šioje tikėjimo raidos stadijoje kyla pavojus, kad vaikas arba besąlygiškai patikės ne protu, o fantazijomis, arba besąlygiškai patikės tėvų įteigtu moralinių ir religinių doktrinų teisingumu.

Antroji tikėjimo stadija, anot J. Flowerio, prasideda maždaug nuo septynerių metų amžiaus, kada vaikas ateina į mokyklą, ir trunka iki jaunystės. Mokykloje ima dominuoti protas, ir vaikas pasakojimą bei jo prasmę pradeda suvokti pažodžiui. Nors dar vyrauja vaizduotės žaismas, bet palaipsniui jis pradeda blėsti, po truputį įsivyrąja racionalumas, logika. Vaikystėje įdiegtas religinis tikėjimas (jeigu jis buvo įdiegtas) ima reikalauti logiško paaiškinimo, to amžiaus tarpsnio vaikas ir iš tėvų, ir iš Dievo reikalauja teisingumo ir teisingo atlygio bei atpildo. Jis pradeda pernelyg pasikliauti savo teisingumo samprata

ir teisėmis, tad kyla pavojus, kad pažodžiui suprasdamas religines tiesas bei jas vertindamas dar nebrandžios logikos požiūriu (t. y. pernelyg pasikliaudamas savo teisingumo samprata) vaikas Dievo tikrovės ims nesuprasti. Tačiau besiformuojantis individualus tikrovės vertinimas atveria galimybę ir asmeniniam santykiui su Dievu, autentiškiems religiniams potyriams.

Trečioji tikėjimo stadija siejama su jaunyste. Nei J. Floweris, nei jo mintis perteikęs ir papildęs K. Trimakas konkretaus jaunuolių amžiaus nenurodo, tik tą amžiaus tarpsnį skirsto į ankstyvąją jaunystę (greičiausiai paauglystę), vidurinę ir vėlyvąją, kuri prasiideda maždaug nuo septyniolikos metų ir trunka iki neapibrėžto amžiaus, siejamo su savarankiško gyvenimo pradžia. Ankstyvasis jaunystės etapas (paauglystė) yra susijęs su vaiko siekiu išsivaduoti iš tėvų įtakos, tapti savarankiškam, pasižymi maištingumu. Po to, vidurinėje jaunystės stadijoje, „aprimstama“, iš dalies susitaikoma su savo padėtimi. Vėlyvasis jaunystės etapas, kada pradeda stipriai reikštis lytinis potraukis ir nepriklausomybės siekis, taip pat įsivyrėja protas, pasižymi netikrumu, emociniu nestabilumu, moralinio nesaugumo jausmu. Dažnai tokio amžiaus jaunuolius ištinka emocinės krizės.

Šiame gan neapibrėžtame bent trijų stadijų jaunystės amžiuje, J. Flowerio teigimu, įsivyrėja vadinamasis *grupinis tikėjimas*: dar neturintis aiškios tapatybės jaunuolis ar jaunuolė be didesnės kritikos perima savo šeimoje arba / ir artimiausioje aplinkoje vyraujančius požiūrius, nuomones, įsitikinimus, pasaulėžiūrą. Jaunuoliams paprastai esminę įtaką padaro jų tėvų perduotas tikėjimas bei vertybės, bet, siekdami nepriklausomybės, jie gali pasiduoti ir aplinkos (bendraamžių, mokyklos, reikšmingų asmenų ir pan.) įtakai. Nors šiame amžiuje jau vyrauja racionalumas, bet priimto tikėjimo ir vertybių jaunuoliai nei svarsto, nei vertina. Vartojant šiuolaikinius terminus, jie tiesiog priima „grupinio žaidimo taisykles“ ir stengiasi jų laikytis. Savo ruožtu tai sukelia nepasitikėjimą ir net priešišumą tiems bendraamžiams, kurie yra priėmę *kitokias* negu jų „grupinio žaidimo taisykles“ (pavyzdžiui, juntamas priešiškumas tikintiesiems, priklausantiems kitoms nei „saviškėms“ religinėms konfesijoms, taip pat ir ateistams). Toks tikėjimas vadintinas *neautentišku*, bet būtent šitokią, jaunystėje įgautą tikėjimą kai kurie žmonės išlaiko visą gyvenimą.

Vėlyvajame jaunystės etape, dažnai palydimame emocinių krizių, pradeda reikštis bent trys galimi tolimesnės tikėjimo raidos variantai: a) tikėjimas pagilėja, b) tikėjimas atmetamas, c) išlieka neapsisprendimo būseną. Anot J. Flowerio, konkretų šio tikėjimo, netikėjimo arba neapsisprendimo scenarijų labiau nulemia aplinka („grupinis tikėjimas“) nei individualios asmens savybės. Su tuo K. Trimakas nesutinka, teigdamas, kad vyresnio amžiaus jaunuoliai ryžtingai siekia tapti savimi, su savita tapatybe, su savo asmeniniu tikėjimu / netikėjimu bei apsisprendimu, todėl jie „priimtą tikėjimą“ dažniausiai atmeta ir formuoja grynai savo asmenišką, *autentišką* tikėjimą ar netikėjimą.

Ketvirtoji tikėjimo stadija pavadinta *asmeniniu tikėjimu*. Jau trečiosios stadijos pabaigoje žmogui kyla rimtų buitinių, vertybinių ir tikėjimo problemų, o pradėjus savarankišką gyvenimą jas visas tenka spręsti pačiam ir už tuos sprendimus prisiimti atsakomybę. Susiformuoja savojo „aš“ tapatybė, pasaulėžiūra. Tikėjimas šiame amžiaus tarpsnyje

tampa individualus, sąmoningas, o ne primestas iš šalies. Daug kas kritiškai pervertinama, ir būtent šiame gyvenimo etape tapęs autentiškas ir sąmoningas tikėjimas itin sustiprėja, net gali tapti fanatišku. Tačiau pernelyg didelis pasitikėjimas savo jėgomis ir protu kartu su kritiniu neautentiško religinio tikėjimo vertinimu tikintįjį gali nukreipti rimtų abejonių, skepticizmo ir net ateizmo linkme.

Penktoji tikėjimo stadija susijusi su vidiniu savęs pažinimu, siekiu suprasti žmogaus esmę ir Dievo paslaptį. Ji prasideda tik vadinamajame viduramžyje, kuris kiekvienam žmogui yra individualus. Santykių su Dievu vis labiau suvokiamas Jo paslaptینگumas ir žmogaus sudėtingumas. Pradedamos kur kas tolerantiškiau vertinti kitų žmonių patirtys ir pasaulėžiūra, imama atlaidžiau žvelgti ne tik į savo, bet ir kitų pasauliečių žmonių, kaip ir į dvasininkų, daromas klaidas. Pasiekama gyvenimo išmintis, kurią J. Fowleris apibūdino Jėzui priskiriamas žodžiais: „Būdami pasaulyje, bet ne iš šio pasaulio“. Kita vertus, supratęs realaus gyvenimo ir dvasinių tiesų paradoksalumą, šioje gyvenimo stadijoje kartais imama linkti į reliatyvizmą, atsisakoma viešai pritarti savojo tikėjimo tiesoms, pasiduodama pasyvumui ir neveiklai.

Šeštojoje tikėjimo stadijoje, kurią, pasak J. Fowlerio, pasiekia tik labai retas žmogus, tikėjimas žmoguje išsiskiria nepaprastai giliai, ir šį tikėjimo būvį mokslininkas apibūdina kaip „perkeistą ir perkeičiantį santykį su gyvenimo galutinėmis sąlygomis“, ir tas santykis esąs „visuotinis tikėjimas“. Norint šį tikėjimo būvį ar pakopą pasiekti, reikia apsisprendimo ir drąsos, nes toks apsisprendimas dažnai yra nukreiptas prieš esamą socialinę to meto tvarką ir santvarką. Bet jeigu tikintysis išdrįsta apsispręsti, jeigu jis atsiliepia į Dievo kvietimą ir pats ieško Dievo, jis tampa *perkeistu* ir, *būdamas kitoks*, palaipsniui *keičia* ir *perkeičia* jį supančius žmones, siekdamas galutinės žmonijos vienybės. Visuotinio tikėjimo ir žmonijos vienybės siekiantys asmenys nustoja būti savo paties dėmesio centre, jie pasiaukuoja radikalai skleisti visuotinančias idėjas, stengiasi nesavanaudiškai perkeisti aplinką. Jie myli gyvenimą, bet prie jo neprisiriša. Toks tikėjimas kartais vadinamas ir *pasiaukojančiu*. Bet ir šioje tikėjimo stadijoje esantys žmonės nebūtinai yra tobuli, gali turėti įvairių trūkumų, tad savyje nešioja „tragedijos sėklą“. Tragizmas gali atsiskleisti ne tik dėl nepaprastai aukštų siekių konflikto su savo netobulumu, o ir dėl to, kad siektiui *perkeisti* pasaulį dažniausiai aplinka įnirtingai priešinosi, ir daug „visuotintojų“ miršta nuo rankų tų, kuriuos jie tikėjosi perkeisti.

Apie *aukščiausiąją* tikėjimo stadiją J. Floweris pasako itin nedaug, tiesiog pateikia keletą šių stadiją pasiekusių žmonių pavardžių ir tuos žmones labai trumpai apibūdina. Štai tos pavardės: Mohandas Gandhis, Motina Teresė iš Kalkutos, Martynas Lutheris Kingas, Thomas Mertonas. Šiek tiek plačiau juos apibūdino K. Trimakas. Atkreiptinas dėmesys, kad tarp įvardytų aukščiausiąją tikėjimo stadiją pasiekusių asmenų yra ir nekritiščionis – hinduistas Mohandas Gandhis.

Yra lietuviškas posakis: „Genys margas, o pasaulis dar margesnis“. Kur kas „margesnė“, nei pateikė J. Fowleris, yra ir žmogaus intelektinė bei dvasinė raida, kurios tarpsniai ar stadijos ne visada sutampa su fizinės raidos tarpsniais ir tuo labiau su jo nurodytomis

tikėjimo raidos stadijomis. Kiekvienoje iš įvardytų tikėjimo stadijų, kaip konkrečiais pavyzdžiais parodė K. Trimakas, regima įvairių ir netikėtų pokyčių, kurie nulemti tiek individualių tikinčiojo bruožų ir jų kaitos, tiek intelektualinės bei socialinės aplinkos ir jos pokyčių. Todėl ir J. Fowlerio, ir Nyderlandų psichologo Henriko Ruemke's nurodytos žmogaus religinės raidos stadijos greičiau yra savotiškas „žemėlapis“, leidžiantis geriau orientuotis žmogaus religinio ir pasaulietinio tikėjimo raidoje nei paradigminiu tapęs psichologinis ar teologinis „vadovėlis“, kurio teikiamais „dėsniais“ abejoti negalima (Trimakas 1998: 183–203). Bet tas „žemėlapis“ ganėtinai gerai paaiškina svarbiausius žmonių (tarp jų ir mokslininkų, filosofų, dvasininkų) religinio tikėjimo pokyčius, jų „atšalimą“ nuo religijos ar „atsivertimą“, pagaliau itin keistą būvį, kuris pavadintas „netikėjimu tikint“.

Ypatingas yra paskutinis žmogaus fizinio gyvenimo tarpsnis, kada žmogus priverstas susimąstyti apie savo gyvenimo prasmę, jo laikinumą ir amžinybės viltį. Net ir mokslo visuomenėje didelio dėmesio sulaukusioje knygoje *Apie mirtį ir priešmirtinę būseną* psichiatrė Elisabetha Kuebler-Ross aprašė mirštančiųjų (sergančių iš esmės jau nepagydomomis ligomis) reagavimą į žinią, kad jie netrukus mirs. Jos stebėjimai ir apklausos parodė, kad esantys priešmirtinėje būsenoje žmonės patiria bent penkias savo santykio su pasauliu ir kitais žmonėmis išgyvenimo stadijas. Pirmoji stadija – netikėjimas artėjančia mirtimi, jos neigimas, nepasitikėjimas medikų pateiktomis diagnozėmis. Antrojoje stadijoje prasideda vidinis konfliktas, suabejojama gyvenimo prasmingumu, dėl nesėkmių gyvenime ir ligos kaltinami ne tik artimieji ir medikai, bet ir Dievas („Už ką Jis mane baudžia?!“) Trečiojoje stadijoje prasideda savotiškos derybos net su Dievu: „Aš pasikeisiu, nustosiu rūkyti, gerti, nuoširdžiai melsiuos, bet Tu man padėk“. Ketvirtoji stadija palydima sunkios depresijos. Ir tik penktojoje stadijoje nurimstama, susitaikoma su tuo, kas vadinama likimu ar lemtimi. Tačiau būta ir tokių ligonių, kurie net paskutinėje stadijoje dėl savo ligos kaltino visus, bet tik ne save, keikė artimuosius ir Dievą. Vėliau E. Kuebler-Ross pridūrė, kad įvardytos reagavimo į artėjančią mirtį stadijos nebūtinai seka viena po kitos, kad kiekvienoje stadijoje gali būti ir jai nebūdingų reakcijų (ibid.).

Stebuklai ir netikėjimas tikint

Tikėjimo raidoje labai svarbus yra etapas, kai žmogus ima *netikėti stebuklais*. Darsyk tenka pakartoti, kad net ankstyvajame vaiko amžiuje *tikėjimas stebuklais* paradoksaliai persipina su *netikėjimu jais*, kuris kyla jau iš racionaliai suvokiamos tikrovės, o jeigu teisingiau pasakytume – iš baimės, kad vaikus stebintys suaugusieji juos palaikys, vaizdžiai sakant, visiškais kvaileliais. Atsisakymas tikėti stebuklais ima formuotis J. Fowlerio pasiūlytoje antrojoje tikėjimo stadijoje ir bene ryškiausiai pasireiškia brandžiojoje, ketvirtoje, kurioje žmogus gali tapti arba religiniu fanatiku, arba kategorišku ateistu. „Stebuklais tiki

tik dvi žmonių kategorijos – šventieji ir vaikai. Bet iš tikrųjų tai yra ta pati kategorija, nes šventieji turi vaiko sielą“, – rašo kunigas T. Dajczeris (2000: 63). Manau, kad toks kunigo įsitikinimas yra pernelyg kategoriškas. Gal tik aukščiausiai tikėjimo stadijai priskiriami žmonės vadintini šventaisiais, bet ir dabartiniame mūsų racionaliaame, itin skeptiškame amžiuje tikinčių stebuklais yra ganėtinai daug. Vargu ar mažiau yra ir kategoriškai neigiančių stebuklų buvimą. Manychiau, kad Vakarų pasaulyje dauguma žmonių, *netikėdami stebuklais, jais tiki*. Šis paradoksalus tvirtinimas reiškia ne ką kita kaip didžios žmonijos dalies *abejonę* tiek stebuklų buvimu, tiek jų nebuvimu, pagaliau skirtingas *stebuklo* sampratas. Maža to, net netikėdami, kad stebuklų yra, žmonės nesąmoningai jų trokšta. Kad ir kokie protingi jie būtų, jų sąmonėje nevalingai rusena *viltis*, kad ir juos ištiks tai, kas vadinama stebuklu, ir tik stebuklas išspręs jų rimtas problemas, radikaliai pagerins gyvenimo kokybę, o gal pakeis patį pasaulį.

Žodis *stebuklas* turi bent kelias reikšmes. Pirmiausia jis susijęs su *nuostaba*, *nusistebėjimu* kuo nors. Mus stebina tai, kas yra neregėta ir negirdėta, nepaprastai retai sutinkama, visiškai nelaukta, ypatinga, nuostabu, nepaprastai keista ir nesuprantama. *Stebuklais* vadiname ypatingus ir / arba nepaprastai gražius, nuostabą keliančius gamtos objektus, nuostabą ir pasigėrėjimą keliančius statinius, meno kūrinius, technikos įrenginius ir pan. Stebuklais dažnai pavadiname ir itin retus, įstabius gamtos reiškinius. Bet dažniausiai šis žodis vartojamas tais atvejais, kai susiduriama su stebinančiais ir visiškai neįtikėtinais reiškiniais, kurie nesuderinami su turimomis žiniomis apie gamtą ir žmones, kurių negebame paaiškinti ir kurie prieštariauja tam, kas yra vadinama gamtos ir socialiniais dėsniais. Religiniuose vaizdiniuose visa tai laikoma įprastinę gamtos tvarką viršijančia antgamtinės galios manifestacija arba jos išganingu veikimu. *Stebuklams* priskiriami ir maginių veiksmų (manipuliavimo slaptomis dvasinėmis ir gamtos jėgomis) rezultatai, ir išganingo susitikimo su dievybe patirties padariniai. Pastarosios patirtys paprastai vadinamos *mistinėmis* arba / ir *religinėmis*.

Mokslininkų požiūrį į stebuklus bene taikliausiai perteikė A. Einšteinas (2008). Pakartosiu jo nuomonę, kad žmogus, kuris visiškai įsitikinęs universaliu priežastinių dėsnių poveikiu, tiesiog negali pripažinti minties, jog egzistuoja kas nors, kas galėtų įsikišti į natūralią įvykių eigą. Minėjau ir tai, kad „priežastinių dėsnių“ yra ne vienas, tarp jų yra ir „leidžiantis“ stebuklams egzistuoti – vadinamasis kontingentinis. Bet dauguma gamtininkų iki šiol pripažįsta tik įvairiais pavidalais besireiškiančią laplasinę determinizmo sampratą ir būtent todėl stebuklus supranta kaip gamtos dėsnių pažeidimą, kuris esąs neįmanomas. Užtat, jų tvirtu įsitikinimu, stebuklų nesą ir būti negali.

Bet, pasak fiziko ir teologo J. Polkinghorne'o, stebuklais reikėtų laikyti ne tuos reiškinius, kurie pažeidžia gamtos dėsnius, o tuos, kurie sukelia žmogaus nuostabą ir net dėkingumą (Polkinghorne 2014: 63–65), nes žmogui stebuklo suvokimas pirmiausiai turi nepaprastai gilią egzistencinę prasmę ir yra grynai individualus dalykas. Net paprastas, bet asmeniui itin reikšmingas sutapimas gali būti laikomas stebuklu, jeigu jis pakeitė gyvenimą, stipriai paveikė jo požiūrą raidą. Stebuklo klausimas, anot J. Polkinghorne'o,

pirmiausia yra ne mokslinis, o teologinis. Mokslas žmogui tik „pasako“, kad stebuklu laikomas įvykis prieštarauja sukaupptoms žinioms ir patirčiai, bet mokslas negali atmesti galimybės, kad ypatingomis progomis Dievas padaro ypatingų, precedento neturinčių dalykų. „Jeigu Dievas sukūrė gamtos dėsnius, kurie jam pavaldūs, tai kodėl reikalui esant jis negali savo sukurtųjų dėsnių pažeisti?“ – klausia Polkinghorne'as. – Ne panaikinti, nes tai prieštarautų Jo paties valiai, o tik trumpam juos pažeisti ar truputį pakeisti siekiant savo tikslų...“ (ibid.).

Kitaip mąsto gamtos mokslais besidomintis teologas W. Pannenbergas. Jis mano, kad kalbant apie gamtos dėsnius žodžio *stebuklas* nederėtų vartoti, nes stebuklo, kaip gamtos dėsnių pažeidimo, samprata griaua paties dėsnių sampratą. Kaip teigia W. Pannenbergas, stebuklu reikia laikyti ne galimą gamtos dėsnių pažeidimą, o pačius gamtos dėsnius. Kadangi jie yra *kontingentiški*, todėl nenuspėjami, paradoksaliūs. Dievo poveikis jo paties sukurtų gamtos dėsnių pažeisti negali, o jeigu žmogus Dievo poveikį traktuoja kaip gamtos dėsnių pažeidžiantį stebuklą, tai tik todėl, kad nenuspėjamų kontingentiškų gamtos dėsnių raiška žmogui yra nesuprantama, visiškai neįprasta, kelianti nuostabą (McGrath 2013: 205).

Teologai puikiai žino, kad pažeidžiančio gamtos dėsnių *stebuklo* samprata pati yra pažeidžiama, ganėtinai prieštaringa. Tą prieštaringumą puikiai atskleidė jau minėtasis kunigas T. Dajczeris. Apie išsprendžiančio kasdienės problemas stebuklo laukimą jis atsiliepė vaizdžiu palyginimu. Pamaldose, skirtose lietui prašyti, kunigas parapijiečių paklausė: „Atėjote prašyti lietaus, o kur jūsų skėčiai?“ (Dajczer 2000: 62). Šis palyginimas panašus į žinomą anekdotą. Žmogus meldžia Dievo, kad jam leistų išlošti loterijoje, o Dievas atsiliepia: „Žmogau, nusipirk loterijos bilietą!“ Laukiant stebuklo, reikia ne tik juo tikėti, bet ir suprasti, kad stebuklai galimi tik esant Dievo valiai, o ir nepažeidžiant gamtos dėsnių kaip Kūrėjo valios bendrosios apraiškos. „Neverta sakyti: ‚Jei Dievas yra, tenutrenkia mane mirtinai.‘ Dievas nežaidžia tokių kvailų žaidimų“, – rašo J. Polkinghorne'as (2014: 18, 53–54). Regis, jis čia turėjo omenyje pagarsėjusios ateistės Madalynos O'Hairios ištartus per audrą žodžius, kad, jei Dievas yra, tegul nutrenkia ją ir jos vaiką. Ji grūmojo ranka ir svaidė piktžodžiavimus į dangų, o ją stebėjusiems šeimos nariams isteriškai šaukė: „Matot, matot, jei Dievas būtų egzistavęs, jis tikrai būtų atsiliepęs į mano iššūkį!“ (Trimakas 1998: 104–105). Be abejo, „stebuklo“ ji nesulaukė. Nei Dievas, nei gamta su ja „kvailų žaidimų“ žaisti neketino.

Dažnai visiškai teisingai žmonės stebuklais laiko esant tai, kas vadinama mistinėmis ir / ar religinėmis patirtimis. Plačiau jas aptarsiu netrukus, o kol kas atkreipsiu dėmesį į R. Dawkinso įsitikinimą, kad, jeigu žmogus pasakoja regėjęs Dievą arba Mergele Mariją, o gal vaiduoklį ar angelą, tai nėra joks stebuklas, o tik haliucinacijos, ir tokiais pasakojimais galys patikėti tik lengvatikis. Jis pats vaikystėje irgi regėjęs pabaisą – įniršusią apskritą milžino fizionomiją, bet išdrįsęs prieiti prie to „milžino“ arčiau ir supratęs, kad baisaus veido iliuziją sukėlė lango užuolaidų klostės (Dawkins 2010: 111). Manau, kad panašių optinių apgaulių esame regėję ne vienas. Bet retai kada susimąstome, kodėl

vieni iš mūsų šviesos žaisme išvysta pabaisas, o kiti – angelus. Tą patį galima pasakyti ir apie haliucinacijas. Jas galima sukelti ir haliucigeninių preparatų (tarkime, LSD ar kai kuriuose kaktusuose esančiais meskalinais). Savo pagarsėjusiam darbe *Sąmonės būviai* [*States of Consciousness*, 1975] amerikiečių psichologas Charlesas Tartas, paskelbęs itin pakitusios žmogaus sąmonės būvių tyrimų rezultatus, atkreipė dėmesį, kad haliucigeninius preparatais sukeltų haliucinacijų *turinys* priklausė ne nuo šių preparatų rūšies, o nuo tiriamo individo psichikos ypatybių, nuo jo pasaulėžiūrinių įsitikinimų (Tapr 1994). Tad ir be pašalinio įsikišimo natūraliai kylančių haliucinacijų turinys priklauso nuo žmogaus „vidinio pasaulio“ – vieni asmenys „regės“ vien šmėklas ir pabaisas, kiti – šventuosius ir angelus. Visais atvejais haliucinacijų ir optinių apgaulių *suvokimo turinys* ne tik atskleidžia dažnai neįsisąmonintą, giliai sąsąmonėje glūdinčią žmogaus pasaulėjautą ir pasaulėvaizdį, jo tikruosius įsitikinimus, bet ganėtinai neretai yra suvokiamas ir kaip mistiniai arba / ir religiniai potyriai.

Nesiimu spręsti, kodėl būsimajam garsiam ateistui „pasivaideno“ būtent baisus milžinas, o ne jį globojantis angelas. Tai geriau padarytų C. G. Jungo pėdomis sekantys analitiniai psichologai. Todėl tik atkreipsiu dėmesį į dar vieną, su patirtais regėjimais susijusį R. Dawkinso samprotavimų nelogiškumą. Papasakojęs apie vaikystėje patirtas optines ir garso iliuzijas, jis pridūrė: „Tik įsivaizduokite, ką, vėjui užaujant, būtų girdėjęs lengvai įspūdžių paveikiamas berniukas, augęs religinėje aplinkoje?“ Bet ar pats R. Dawkinsas neaugo religinėje aplinkoje? Be abejo, augo. Iki pat vėlyvos paauglystės jis lankė bažnyčią. Tad ir jis vėjo švilpesio sukeltą muzikinio motyvo iliuziją turėjo ar bent galėjo palaikyti atgamtės raiška. O gal bent trumpam ir palaikė? Gal tik kur kas vėliau, rašydamas *Dievo iliuziją* ir nerasdamas geresnių argumentų savo ateistiniams įsitikinimams pagrįsti, pirmuosius tikrus įspūdžius „pamiršo“, juos interpretavo jau iš suaugusiojo žmogaus pozicijų? Į šiuos klausimus galėtų atsakyti tik pats R. Dawkinsas. Be abejo, jeigu atsakytų nuoširdžiai. Kaip ten bebūtų, bet logiškiau manyti, kad būdamas vaikas ir jis kurį laiką gyveno pasakų tikrovėje ir jam tuo metu nesvetimi buvo nei Kalėdų Senelis, nei Dantukų Fėja, o ir visokios baidyklės ar vėjo pagimdyta dieviška muzika. Žinoma, vargu ar derėtų abejoti jo žodžiais, kad dar vaikystėje jis jau sudvejojo dėl savo regėjimo bei klausos teikiamos informacijos tikrumo ir pasitikrino, ką iš tiesų regi ir girdi. Priminsiu, jog tiriant pažintinius vaikų gebėjimus buvo atskleista, kad nors vaikai ir panirdavo į savo pačių susikurtą pasakų tikrovę, bet kartu jie gebėdavo išlikti ir nepatiklūs, pakankamai racionalūs. Nenuostabu, kad toks buvo ir R. Dawkinsas. Stebėtis reikia tik tuo, kad suaugęs jis savo vaikišką racionalumą susiejo su nebūta, atseit, religine aplinka – o jo biografai tvirtina ką kita.

Derėtų nuodugniau aptarti ir šio mokslininko nusistebėjimą, kodėl su stebuklais susiduria tik kitur gyvenantys žmonės, o ne pats žmogus ir atimiausia jo aplinka. Taip pat derėtų plačiau aptarti ir jo įsitikinimą, kad stebuklais laikomi tik tie reiškiniai, kurių žmogus nepažįsta, o mokslas dar nesugeba jų paaiškinti, ir jo tvirtą nuomonę, kad mokslas ateityje paaiškins absoliučiai viską, tad kalbų apie stebuklus neliks. Bet tam

prireiktų gal ne vienos knygos. Todėl grįšiu prie jau išsakytos ir seniai žinomos minties, kad net paprastas, bet žmogui itin reikšmingas sutapimas gali būti laikomas stebuklu, jeigu jis pakeitė žmogaus gyvenimą ir padarė didelę įtaką jo pažiūroms. Stebuklo klausimas – tai pirmiausiai asmeninis, egzistencinis, o ne mokslinis klausimas. Taip mano ne tik fizikas ir teologas J. Polkinghorne'as, bet ir nemaža kitų teologų, taip pat ir psichologų.

RELIGINĖS IR MISTINĖS PATIRTYS

Vaikystėje regėjame baugaus „milžino“ veide R. Dawkinsas atpažino šviesos žaismą lango užuolaidų klostėse. Lietuvių žurnalistas Arvydas Praninskas savo knygą *Pokalbiai su A*, parašytą interviu forma, irgi pradeda pasakojimu apie „milžinų“ regėjimą. Bet vadinamasis žmogus A (o gal žmonės, nes pasakoja tarsi vyras, tarsi moters, jo žmona) jokio šviesos žaismo neaptiko. Jis ar jie – vadinamasis A – dangaus fone tiesiog regėjo milžiniškas būtybes ir, nors turėjo aukštąjį techninį išsilavinimą (apie tai galima spręsti ne tik iš knygos autoriaus pasakojimo apie A, bet ir iš paties A vartojamų fizikos bei technikos terminų ir bandymų savo tikrovės sampratą paaiškinti mokslo kategorijomis), savo regėjimuose jokios optinės apgaulės neįžvelgė. Vadinamasis A patikėjo, kad išvydo *stebuklingą vaizdą*, ir būtent tas regėjimas radikaliai pakeitė jo tolesnį gyvenimą. Vėliau šitas A su vadinamaisiais mistiniais arba / ir religiniais potyriais susidūrė nesyk ir tapo, kaip paprastai įvardijama, ekstrasensu ar mistiku (Praninskas 2017: 13–14).

Tai, ką apie savo potyrius ir susiformavusią tikrovės sampratą papasakojo šie A vardu pavadinti žmonės (ar žmogus), netelpa į „sveiko proto“ ribas. Sunku pasakyti, ar viskas A pasakojime yra autentiška, t. y. ar papasakota tik tai, kas A patirta ir išmąstyta, o gal šie potyriai ir mintys susiformavo dėl okultinės ezoterinės literatūros įtakos. Tačiau aki-vaizdu, kad didžiąją jų naratyvo dalį galima rasti ir į lietuvių kalbą išverstame Jonathano Blacko veikale *Slaptoji pasaulio istorija* [*The Secret History of the World*, 2007]. Tai didžiulės apimties knyga, kurioje trumpai ir gana paviršutiniškai perteikiama įvairių ezoterinių ir okultinių mokymų istorija, irgi „netelpanti į sveiko proto ribas“ (Black 2019). Bet svarbu ne tai. Svarbu, kad tos patirtys, kurias R. Dawkinsas pavadintų iliuzijomis ar haliucinacijomis, radikaliai pakeitė vadinamųjų A vardu žmonių gyvenimą, jų pasaulėjautą ir pasaulėžiūrą.

Mistiniai / religiniai potyriai ir patirtys

Tokios patirtys vadinamos mistinėmis arba / ir religinėmis. Dažniausiai jos yra tapatinamos, ir tai daroma ne be reikalo, bet tarp jų esama ir skirtumų. Praktiškai visas *religines* patirtis galima vadinti ir *mistinėmis*, bet ne visos *mistinės* patirtys vadintinos *religinėmis*. Būdamos mistinėmis, *religinės* patirtys neatsiejamos nuo kultūrinių tradicijų, t. y. nuo konkreto religinio tikėjimo, pavyzdžiui, krikščionybės ar islamo, hinduizmo ir pan. Kai kurie krikščionių Bažnyčios Tėvai (Origenas, Grigalius Nysietis, kt.) jas vadino *dvasinėmis patirtimis* ir net *dvasinėmis jausmėmis*, šias siedami su dabartiniais laikais vadinamuoju jausliu ir kalbos sinestezijos reiškiniu (Jastrumskytė 2018). Tuo tarpu *mistinės* patirtys yra siejamos

nebūtinai su religiniu, itin individualiu ir nepaprastai intensyviu psichofiziniu, psichologiniu išgyvenimu bei suvokimu, kaip ir su išgyvenimu to, kas vadinama *numinoziniu santykiu* su antgamte. O kartais *mistinės* patirtys yra visiškai *be turinio* tuo požiūriu, kad išgyvenama „absoliuti tuštuma“, „absoliuti tamsa“ arba „neapibrėžiamas ir neįvardijamas Vienis“ ir pan. Be to, kai kalbama apie mistines ar / ir religines *patirtis*, reikia žinoti, kad jų negalima painioti su *potyriais*. Tačiau toks painiojimas yra vos ne kasdienis. Anglų kalboje, kuri palaipsniui tampa tarptautine mokslo kalba, žodis *experience* reiškia ir *patirtį*, ir *potyrį*, ir, kai rašoma ar sakoma *mistical experience*, sunku suprasti, kas iš tiesų turima omenyje – ar mistiniai *potyriai*, ar mistinės *patirtys*. Todėl rašantys anglų kalba mokslininkai, neturėdami lietuvių kalboje esančių žodžių *patirtis* ir *potyris* atitikmenų, pradėjo vartoti žodžių junginius *mistical experience* ir *permanent mistical state*. Pirmasis atitinka *mistinę patirtį*, o antrasis – *mistinį potyrį*. Remdamasi gausia literatūra, *mistinių potyrių* ir *mistinių patirčių* skirtumą puikiai parodė mistikos tyrinėtoja Agnė Budriūnaitė. Paprastai sakant, *mistiniais potyriais* vadintini *trumpalaikiai mistiniai išgyvenimai* (pavyzdžiui, pamatomi „milžinai“). O *mistinės patirtys* aprėpia ne tik *daugelį mistinių potyrių*, bet ir jų *suvokimą* bei *apmąstymą* (*refleksiją*), pagaliau *visą žmogaus veiklą* (teisingiau sakant, jos pokyčius). *Mistinės patirtys* traktuojamos ir kaip racionalių ypatingų psichofizinių būvių (nebandant aiškintis jų kilmės) suvokimas, ir kaip atsakymas tuos ypatingus psichofizinius būvius aiškinti „moksliškai“, juos laikant asmeninę egzistencinę prasmę turinčiu *stebuklu*. Jeigu mistinių patirčių turinys turi religinę prasmę (pavyzdžiui, Dievo Motinos, angelų ar velnių regėjimai ir teologinės tų regėjimų interpretacijos), tokios patirtys vadinamos religinėmis (Budriūnaitė 2008, 2009).

Labai seniai prasidėjęs ginčas dėl mistinių patirčių prigimties, pasak A. Budriūnaitės, nesibaigė iki šiol. Esama įvairių požiūrių, bet juos galima sugrupuoti į du pagrindinius: (a) nuomonę, kad mistinės patirtys yra „transkultūrinės“, kitaip sakant, nepriklauso nuo skirtingų kultūrinių, religinių, filosofinių tradicijų ir yra „grynosios“, arba „ikirefleksyvosios“, sąmonės raiška, Absoliučios Tikrovės, kaip Vienio, patyrimas; (b) požiūrį, kad mistinės patirtys yra padarinys sąmonės, paveiktos tam tikros konkrečios kultūros ar religijos, o bet kokie šių panašumai esantys atsitiktiniai (Budriūnaitė 2008, 2012). Pridurčiau, kad daugelis kognityvistų teigia, jog mistinės patirtys esančios sutrikusios smegenų veiklos pasekmė.

Neuromokslai ir mistiniai potyriai

A. Budriūnaitė, išanalizavusi neoplatoniko Plotino ir kinų daoisto Zhuangzi (gyvenusio maždaug 476–221 m. pr. Kr.) tekstus apie Vienio sampratą, padarė išvadą, kad minėtas antrasis požiūris (b) (žr. aukščiau) yra neteisingas, nes, nepaisant didelių skirtumų tarp graikų ir kinų kultūrų, neoplatonikų ir daoistų mistinės patirtys turi labai daug bendrų bruožų (Budriūnaitė 2012). Kita vertus, atsargiai reikia žvelgti ir į pirmąjį požiūrį

(a), nes niekas dar nesugebėjo paaiškinti, kas yra ta „grynoji“, arba „ikireflektyvioji“, sąmonė. Tiesa, ją galima sieti, kaip tai padarė indų kilmės JAV neuromokslininkas Vilayanur S. Ramachandranas, su žmogaus smegenų žievės veikla. Kartu su žurnaliste Sandra Blakeslee parašytoje mokslo populiarinimo knygoje *Fantomai smegenyse...* [*Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*, 1998] jis paskelbė, kad žmogaus smegenų žievėje atrado „Dievo tašką“, tai yra smegenų žievės dalį, nuo kurios priklauso visi mistiniai ir religiniai žmogaus potyriai bei jausmai. Bet tie potyriai esą tik iliuzijos (fantomai, šmėklos), kurios kyla dėl smegenų veiklos sutrikimų (Budriūnaitė 2008).

G. Petersonas su tokia mistinių potyrių šaltinio traktuote kategoriškai nesutinka. Jis mano, kad smegenų veiklos tyrimai nedaug gali pasakyti, kas iš tiesų vyksta smegenyse religinio potyrio metu. Be abejo, jeigu žmogus išgyvena religinį potyrį, tas potyris greičiausiai yra susijęs su žmogaus smegenų veikla. Todėl, anot mokslininko, smegenų veiklą tirti verta bent tam, kad sužinotume, kodėl religinis potyris reiškiasi vienaip, o ne kitaip (Peterson 2002). Bet G. Petersono nuomonė, kad smegenų veiklos tyrimai esą leistų sužinoti, kodėl religinis potyris reiškiasi vienaip, o ne kitaip (jis rašo „yra tokios formos, kokios yra“), labai abejotina.

Priminsiu D. Eaglemano „smegenų radijo teoriją“, pasak kurios, išmanusis „bušmėnas“ galop ima suvokti, kad garsus *sukuria* ir skleidžia pats radijo imtuvas. Tai jis sumąsto atjungdamas ir sujungdamas laidus, detales. Panašiai elgiasi ir šiuolaikiniai neurofiziologai, tik jie „junginėja“ ne laidus ir radijo detales, o neuronus, sinapses. Kaip ir „bušmėnas“, jie dažnai vietoje „muzikos“ (t. y. vietoje normalios smegenų veiklos) išgirsta „šnypstimą, traškesius“ arba išvis nieko neišgirsta (kitai sakant, užfiksuoja klidesiams, haliucinacijoms, fantazijoms ir pan. priskiriamus žmogaus žodžius, neadekvatų elgesį). Kaip ir „bušmėnas“, jie daro išvadą, kad tik tų neuronų veikla ir sinapsių jungtys *sukuria* mintis, jausmus, o ką nors „neteisingai sujungus“ – haliucinacijomis, klidesiais, fantazijomis, vizijomis ir pan. vadinamus potyrius, jausmus ir mintis, kurie kažkodėl vadinami mistiniais. „Bušmėnas“ klydo, manydamas, kad muziką ir garsus *kuria* pats radijo imtuvas. Neurofiziologai, mano nuomone, klysta teigdami, kad potyrius, jausmus, mintis *kuria* neuronai ir sinapsės, jų jungtys, kažkoks „Dievo taškas“. Jie stipriai klysta, teigdami, kad genialius atradimus ir išradimus, genialius meno ir technikos kūrinius (o taip jie yra teigę ne vieną ir net ne tūkstantį kartų) įkvėpusios mistinės patirtys esančios smegenų veiklos sutrikimo rezultatas. Niekas net nebando ginčyti, kad smegenų pažeidimai rimtai sutrikdo ar net visiškai paralyžiuoja žmogaus fizinius bei protinius gebėjimus, jo veiklą. Jeigu hipotetinis „bušmėnas“ būtų rimtai sugadinęs rastą radijo imtuvą, visos jo pastangos suprasti šio veiklą būtų buvusios bergždžios, nes radijo imtuvas paprasčiausiai nebūtų veikęs. Bet menki bei laikini pažeidimai (t. y. veiklos sutrikdymas) ir jų pašalinimas (o kaip elgėsi hipotetinis „bušmėnas“, taip elgiasi ir neurofiziologai, tirdami smegenis) niekaip neįrodo, kad būtent veiklos sutrikimai yra mistinių potyrių priežastis. Kognityvistams laikas būtų pripažinti, kad jie elgiasi panašiai kaip tas protingasis „bušmėnas“. Tačiau, hipotetinis „bušmėnas“ sėkmingai išardė ir vėl taisyklingai „sudėjo“

radijo imtuvą, bet žmogaus smegenys – ne radijo imtuvas ir net ne superkompiuteris. Jos kupinos neįmintų mįslių ir net paslapčių.

Jau vien K. Pribramo hipotezė, kad smegenys „dirba“ holografiniu principu, t. y. kad kiekviename, net menkiausiame smegenų elemente yra visa informacija apie visumą, daugeliui kognityvistų, besivadovaujančių atomistine metodologija, kelią nerimą ir sumaištį. Ne mažesnę sumaištį sukėlė Luco Montagnierio kartu su bendraautoriais paskelbtas straipsnis „DNR bangos ir vanduo“ (Montagnier ir kt. 2011), kuriame aprašomi atlikti eksperimentai ir jų rezultatai. O jie stulbinami: DNR informacija vandenyje gali būti perteikiama ir elektromagnetinėmis labai žemo dažnio bangomis. Be abejo, daug kas šį atradimą palaikė esant įrodymu, kad išties egzistuoja vadinamoji „vandens atmintis“, kad pagaliau mokslas įrodė homeopatinių metodų teisingumą ir t. t. Tačiau nuo itin nepalankių ir kandžių šio atradimo vertinimų daugumą specialistų, kaip jie patys prisipažino, sulaikė tik tai, kad prieš trejus metus iki paskelbiant minėtąjį straipsnį L. Montagnieriui buvo suteikta Nobelio premija už žmogaus imunodeficitą viruso atradimą. Bet bandymų diskredituoti atradimą yra ne mažiau nei pastangų kvestionuoti EPR fenomeno tyrimus. Kita vertus, jeigu L. Montagnieris ir jo kolegės teisūs (o taip gali būti, nes esama ir daugiau duomenų, jog saugant bei pernešant informaciją svarbiausios yra elektromagnetinės ir gal net dar nežinomos prigimtios bangos), tai žinant, kad apie 80% žmogaus smegenų masės sudaro vanduo ir kad būtent vandens tirpaluose sklindančios elektromagnetinės itin žemų dažnių bangos, kaip teigia atradimo autoriai, perneša visą esamą DNR molekulėse informaciją, nesunku suprasti jog *ne vien* kognityvistų tiriamos smegenų „detalės“ (neuronai ir jų tinklai) bei „laidelių konfigūracijos“ (neuronų jungiančios sinapsės) nulemia smegenų veiklą bei mistinius potyrius. Viskas yra kur kas sudėtingiau, ir tą nenoromis pripažįsta patys kognityvistai. Štai neuromokslų pasiekimus tyręs ir juos etikos požiūriu vertinęs Nailas Levy's žmogų gretina su kompiuteriu gana atsargiai, bet mano, kad jau dabar neuromokslininkai gali kontroliuoti ir daryti įtaką žmogaus jausmams, mintims bei elgesiui. Jis taip pat yra įsitikinęs, kad mes esame tik patys save kuriantys ir besikeičiantys gyvuliai, tačiau vis dėlto pripažįsta, kad protas ir sąmonė yra kur kas sudėtingesni dalykai, nei iki šiol buvo manyta ir kaip dabar mano dauguma neuromokslininkų (Levy 2007: XIII, 176, 146, 152, 278).

Kai kalbama ir rašoma apie kompiuterių veiklos panašumą į žmogaus smegenų veiklą (anot R. Dawkinso, „smegenyse veikia aukščiausios klasės modeliavimo programos“ (Dawkins 2010: 109)), ir būtent todėl smegenų veikla tirinama panašiai, kaip tiriami kompiuteriai, nežinia kodėl nepagalvojama, jog tas panašumas regimas tik todėl, kad kompiuterių „mąstymas“ kuriamas *imituojant* žmogaus mąstymą. Bet kuris kompiuteris (tarp jų ir būsimasis superkompiuteris) savarankiškai nemąsto. Geriausiu atveju jis geba tik modifikuoti įdiegtas programas (kažkodėl tai laikoma kompiuterių gebėjimu evoliucionuoti), bet ir ši tarsi savarankiška *programų kaita* (jų modifikavimas, tobulinimas) yra žmogaus užprogramuota. Ir nors į kompiuterių programas įrašyti, pavyzdžiui, kolektyvinės konkurencinės kovos modeliai tarsi paaiškina net tokį subtilią ir ganėtinai sunkiai

paaiškinamą žmogaus moralinę savybę kaip *altruizmas* (Малинецкий 2010: 14–34), bet tuos modelius ir tas programas irgi *sukūrė žmogus*, o ne pats kompiuteris. „Supermašina“ atlieka tik itin sudėtingas matematizuotas logines operacijas bei skaičiavimus ir neturi jokių jausmų, jokio jos „skaičiuojamojo“ altruizmo ar egoizmo. Todėl, jeigu ieškome panašumų tarp žmogaus smegenų ir kompiuterio veiklos (kaip kognityvistai) ir manome, kad mistiniai žmogaus potyriai kyla dėl smegenų veiklos sutrikimų, tąsyk turėtume teigti, kad sutrikdžius kompiuterio veiklą (jo struktūroje esantį kokį nors „Dievo tašką“) mistinius, o gal net religinius potyrius turėtų „patirti“ ir jis pats. Bet taip nėra. Kaip taikliai pastebi J. Polkinghorne'as, sąmonės esmė yra *suvokimas*, tad manydami, kad kompiuteris *suvokia*, laikytume neetišku elgesiu ištraukti laidą iš kompiuterio maitinimo lizdo (Polkinghorne 2014: 45).

R. Dawkinsas neurologinę „Dievo taško“ (jis vadina „dievo centru“) smegenyse hipotezę tik pamini. Jam, atseit, „daliniai klausimai nerūpi“ (Dawkins 2010: 188). Bet mokslininkas atkreipia dėmesį į kitą „dalinį klausimą“ – pagarsėjusio psichologo ir mistinių patirčių tyrinėtojo Michaelio Persingerio padarytą prielaidą, kad regimuosius religinius potyrius sukelia smilkinio dalies epilepsija, t. y. nenormalios, smegenų smilkinio dalyje atsirandančios elektros iškrovos. Bet ir tai yra tik prielaida, kaip ir daugelis kitų, bandančių aiškinti religinių potyrių kilmę. Pačius naujausius bei įvairiausius požiūrius perteikiančioje ir juos nešališkai analizuojančioje Stanfordo universiteto *Filosofijos enciklopedijoje*, greita ganėtinai tradiciniu tapusiu kognityvistų tvirtinimo, kad visos religinės patirtys, kaip ir tikėjimas į Dievą, susijusios tik su žmogaus smegenų veikla, pateikiami ir tuo abejojantys požiūriai, kaip ir kai kurių autorių įsitikinimas, kad kognityviniai mokslai, tiriantys religinio tikėjimo fenomeną, religinių teiginių epistemologiniu (pažintiniu) požiūriu negali nei patvirtinti, nei paneigti (De Cruz 2017: 19 / 27). Tad „grynosios“, arba „ikireflektyvios“, sąmonės ir su ja susijusio religinio tikėjimo bei mistinių ir religinių potyrių problema lieka atvira ir bent iki šiol priklauso filosofijos, teologijos, o ne mokslo sričiai.

„Spragų Dievas“ ir „žinojimo spragos“

Tokia išvada yra palanki vadinamajai „spragų Dievo“ koncepcijai, kurią XVIII–XIX amžiais ėmė skleisti krikščionybės apologetai ir kuri bene aiškiausiai buvo perteikta anglų filosofo ir teologo Williamo Paley'aus 1801 m. išleistame veikale *Prigimtinė teologija...* [*Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*]. Koncepcijos esmė ganėtinai paprasta: tai, ko dabar neįmanoma paaiškinti, ko nepaaiškina mokslas, priskirtina Dievo poveikiui ar įtakai (McGrath 2013: 194). Vadovaujantis šia logika, galima tarti, kad, jeigu net moderniausi neuromokslai negeba paaiškinti mistinių ir religinių potyrių, kaip ir religinio tikėjimo esmės, akivaizdu, jog jų prigimtis esanti dieviška. Bet ši koncepcija sulaukė rimtos kritikos: mokslo ir technikos istorija įtikinamai parodė, kad nepaprastai daug dalykų, kurie buvo laikoma antgamtės pasireiškimais, paaiškinami

grynai gamtinėmis priežastimis. Todėl šią koncepciją pagrįstai kritikuoja ne tik R. Dawkinsas, bet ir jo oponentas, teologu tapęs A. McGrathas, o fizikas ir teologas J. Polkinghorne'as tiesiai pareiškia, kad „spragų Dievas“ buvusi teologijos klaida (Polkinghorne 2014: 24). Žinoma, galima kritikuoti ir „žinojimo spragų“ hipotezę, kuri tarsi panaši į ką tik minėtąją, bet skiriasi iš esmės. Nors „žinojimo spragų“ *metafora* atklydo į galvą man, bet jos autoriumi laikyčiau sociologijos ir pozityvistinės filosofijos pradininką A. Comte'ą, paskelbusį *kumuliatyvios mokslo raidos* koncepciją: mokslas tolydžiai kaupia (lot. *cumulatio* – kaupiu) žinias, ir pagaliau ateis laikas, kai žmonija sužinos absoliučiai viską apie viską. Todėl, jeigu mes kol kas ko nors dar nežinome, tai tuo *nežinojimu*, arba „žinojimo spragomis“, bandyti grįžti antgamtę, Dievo buvimą neturime teisės. Nes neišvengiamai ateis laikas, kai sužinosime viską, ir Dievui vietos neliks. Tad, jeigu „spragų Dievo“ koncepcijos šalininkai manė, kad „spragos mokslė“ įrodo Dievo buvimą, tai lyg ir panaši į ją „žinojimo spragų“ koncepcija tvirtina priešingai: Dievo nesą.

Toks įsitikinimas buvo vienas iš svarbiausių sovietinio „mokslinio ateizmo“ argumentų, jis regimas ir R. Dawkinso darbuose. Bet „žinojimo spragų“ koncepcija turi labai svarbų trūkumą: niekas neįrodė, kad A. Comte'as yra teisingas. Egzistuoja ganėtinai daug labai rimtų priežasčių, dėl kurių mokslo raida gali reikšmingai sulėtėti ir net nutrūkti (Norkus 2006a, 2006b), todėl A. Comte'o viltis, kad bent tolimoje ateityje žinosime viską ir apie viską, gali neišsipildyti. Gali būti ir taip, kad pažinimo baigtinumo akivaizdoje tos „žinojimo spragos“ pavirs atgimstančia „spragų Dievo“ koncepcija. Pagaliau, mano nuomone, viltis, jog kada nors išsiaiškinsime, kas iš tiesų yra *mintis*, kas yra *sąmonė*, ir tai, ką vadiname *siela* bei *dvasia*, yra nepaprastai menka, o gal ir neįgyvendinama. „Psichofizinis paradoksas“ – kaip gali *nemateriali* mintis veikti *materialų* kūną ir atvirkščiai – yra pernelyg rimta problema, kad ją galėtų išspręsti net ir būsimieji nanotechnologijomis ir dar sudėtingesnėmis technologijomis „apsiginklavę“ kognityvistai. Taip yra todėl, kad *mintis* – tai ne medžiaga, net ne atomas ar elementari, galinti virsti „bangų paketu“ dalelė, ne kokie nors laukai ar bangos – visa tai geriausiu atveju yra tik minties „nešėjai“. Tuo įsitikinęs ir J. Polkinghorne'as: mintis skiriasi nuo sudėtingų neuroninių impulsų grandinių, protas nėra tai, „ką daro smegenys“ (Polkinghorne 2014: 46). Todėl tikėjimas antgamte ir Dievu, mano nuomone, išliks tol, kol visatoje išliks bent viena mąstanti ir jaučianti būtybė.

Be abejo, šie savojo tematinio kryptingumo padiktuoti samprotavimai gal daug kam pasirodys esantys nepagrįsti ir net naivūs, bet „spragų Dievo“ hipotezė man atrodo esanti įtikinamesnė nei iš A. Comte'o mąstymo kylanti „žinojimo spragų“ hipotezė.

Mistiniai ir religiniai potyriai pragmatiniu požiūriu

Grįžtant prie mistinių ir religinių potyrių bei patirčių, atkreiptinas dėmesys į du R. Dawkinso teiginius: „Religinės patirtys skiriasi tik tuo, kad apie jas pasakoja daugiau žmonių“, ir „Neverta darsyk cituoti pernelyg pagarsėjusių šv. Teresės Avilietės organizmiškų vizijų“ (Dawkinso 2010: 108, 207). Pirmasis teiginys visiškai neteisingas. Dabartinėje, „užsikrėtusioje“ scientizmu ir skepticizmu visuomenėje apie religinius ir mistinius potyrius šnekama kuo mažiausiai. Bijoma, kad jie bus palaikyti išprotėjimo požymiu. Mokslo visuomenėje apie juos išvis nešnekama, o jei ir užsimenama, tai tik itin abstrachiai arba artimiausiems žmonėms. Tačiau vargu ar yra žmogus, kuris nėra išgyvenęs vienokių ar kitokių mistinių ir / ar religinių potyrių. Tik dauguma jų tuos potyrius priskiria sutrikusios sąmonės būviams ir net sau nedrįsta prisipažinti, kad juos yra išgyvenę. Arba jie mano, kad šie potyriai žmonėms yra tiek įprasti, kad apie juos net kalbėti neverta. Ir tik ganėtinais neskaitlingose religinėse bei ezoterinėse bendruomenėse apie juos pasakojama atvirai, įspūdziais dalijamasi žiniasklaidoje, knygose. Galbūt kaip tik tai ir leido R. Dawkinsui manyti, kad apie tokias patirtis kalba ir rašo labai daug žmonių.

Antrasis R. Dawkinso teiginys ganėtinais neaiškus ir, mano požiūriu, tendencingas. Angliškame jo tekste pavartotas žodis „organismic“ į lietuvių kalbą buvo išverstas naujadaru „organizmiškas“. Ką tai reiškia – galima tik spėlioti. Žodis „organismic“ į lietuvių kalbą gali būti išverstas ir kaip „organiškas“, „priklausantis nuo organizmo“, ir kaip „kūniškas“. Tad „organizmiškos vizijos“ turėtų būti suprantamos kaip vizijos, kurios kilo dėl kažkokių šv. Teresės „organizmo“ sutrikimų, nes nesutrikęs sveikas „organizmas“ vizijų nepatiria. Nors tiesiai R. Dawkinsas to nepasakė, bet aiškiai leido suprasti, kad „organizmiškos“ šv. Teresės Avilietės vizijos esančios proto sutrikimo (gal net pamišimo) pasekmė. Bet ar iš tiesų ispanė Teresė iš Avilos (Teresė Avilietė), 1622 metais kanonizuota į šventąsias, buvo „nesveiko proto“ vien todėl, kad ištisai skundėsi kūno negalavimais, itin keistomis vizijomis, patirdavo religinę ekstazę? Ar gali nesveiko kūno ir psichikos žmogus ne tik parašyti šešias knygas, bet ir reformuoti karmeličių vienuolyną? Juk tam reikia itin šviesaus proto, energijos, pagaliau diplomatinį ir politinių gebėjimų (sugebėti įtikinti dvasininkus ir patį Romos popiežių vienuolyno reformos būtinumu!). Teresė iš Avilos nuolat skundėsi nesuprantanti, iš kur ir kaip kyla tos net fiziškai ją kamuojančios vizijos, klausinėjo savęs, kokia jų prigimtis. „Protas visiškai susikoncentruoja, bandydamas suprasti, kas vyksta, tačiau tai yra virš jo galių; jis yra taip apstulbintas, kad, jei sąmonė ir nėra visiškai prarasta, neįmanomas joks jos judesys“, – rašė šv. Teresė (cit. iš: Budriūnaitė 2009). Argi „organizmiškų vizijų“ kamuojamas, „sveiko proto“ neturintis žmogus galėtų taip parašyti? „Lygiai kaip bjaurus sapnas ne atšviežina galvą, o dar labiau ją nuvargina, taip ir kai kurie vaizduotės kūriniai dvasią padaro tik bejėgišką. <...> Pasakoju apie tai tiems, kurie mane smerkia, sakydami, kad mano regėjimai – tai žmogaus Priešo veikimas, o gal mano vaizduotės žaismas. <...> Bet aš galiu parodyti jiems, kokiais turtais mane apdovanojo Dievas. <...>

Visi, kurie mane pažįsta, regi, kaip nepaprastai aš pasikeičiau. <...> Ir šie pokyčiai visiems regimi, o ne viduje paslėpti. <...> Tad negaliu patikėti, jog tam, kad mane pražudytų ir į pragarą nugrūstų, Šėtonas – jeigu jis dėl to kaltas – naudojasi tokiomis priemonėmis, kurios visiškai priešingos jo prigimčiai: mano ydų panaikinimu, stiprybės ir kitokių gėrybių suteikimu“, – Teresę Avilietę cituoja W. Jamesas ir klausia: „Jeigu šv. Teresės teologija išlaikė laiko išbandymus, argi mums turi būti koks nors skirtumas, ar ji buvo isterikė ar ne?“ (Джеймс 1992: 31, 33). Pragmatinė filosofija tvirtina, kad apie teiginių teisingumą galima spręsti tik iš to, ar tų teiginių įgyvendinimas praktikoje duoda naudą. W. Jamesas buvo vienas iš šios filosofijos kūrėjų ir populiarintojų, tad nenuostabu, kad ir į ekstatinis šv. Teresės Avilietės potyrius jis žvelgė iš pragmatinių pozicijų. Jeigu šv. Teresės Avilietės veikla Katalikų bažnyčiai atnešė naudą, jeigu jos „teologija išlaikė laiko išbandymus“, tai ar galima manyti, kad jos ekstatiniai religiniai potyriai („organizmiškos vizijos“) yra sutrikusio proto pasekmė? O gal atvirkščiai, gal būtent tie mistiniai potyriai ir inspiravo šios moters religinę veiklą? Ir ne tik jos.

Jau minėjau, kad nors L. Wittgensteinas ir nuslėpė savo mistinių potyrių aplinkybes bei turinį, bet aiškiai leido suprasti, kad būtent jie turėjo įtakos jo minties raidai ir pokyčiams. Tik savo atsiminimuose C. G. Jungas prisipažino, kad dar vaikystėje jis patyrė itin keistų regėjimų ir net vadinamųjų poltergeistų, o būdamas brandaus amžiaus – ne vieną viziją (Jungas 2010: 37, 244, 398–409). Visa tai jį kamavo ir kėlė baimę, bet nesutrukdė tapti itin garsiu mokslininku. Maža to, būtent šitos, vadintinos mistinėmis, patirtys paskatino ir nukreipė jo mokslines paieškas. Nesyk amerikiečių rašytojo Michaelio Talboto išgyventi mistiniai potyriai nesutrukdė jam tapti garsiu mokslo populiarintoju, net išanalizuoti tuos potyrius holografinės paradigmos kontekste (Talbot 2014: 164, 220, 238, 256). Apie gelminius religinius potyrius, pakeitusius jo gyvenimą, užsimena ir J. Polkinghorne'as. Mistiniai ir religiniai potyriai bei patirtys lydėjo ne vieno garsaus dailininko, skulptoriaus, poeto, rašytojo, kompozitoriaus, filosofo, pagaliau religinio lyderio, o ir politinio veikėjo gyvenimą. Taip buvo ne tik Antikoje, viduramžiais bei modernybėje, bet ir postmodernizmu ir scientizmu persmelktame XX amžiuje. Richardas Bachas, Thomas Mertonas, Hermannas Hesse, Šri Aurobindas Ghošas, Shunryu Sudzukis, Aleksandras Menis, Martinas Buberis, Nikolajus Rerichas, Mircea Eliade, Mohandas Gandhis, Carlos Gustavas Jungas – tai tik labiausiai žinomos pavardės iš daugiau kaip trisdešimties Elizabethos Wanderhill⁷¹ (Вандерхилл 1996) aprašytų XX amžiaus mistikų: rašytojų, filosofų, psichologų, politinių ir religinių lyderių ir pan. Vargu ar reikia stebėtis, kad „šviesos jėgos ir tamsūs demonai gaubė“ ir iki šiol menkai suprastą, dažniau mistikams nei filosofams priskiriamą mūsų tautietį Vydūną (Bagdonavičius, Martišiūtė-Linartienė 2017: 264–272). Bet, kaip ir kitiems, patyrusiems mistinius potyrius, taip ir Vydūnui jie nesutrukdė tapti ir giliu mąstytoju, ir lietuvių kultūros bei tautiškumo puoselėtoju.

71 Iš tiesų E. Wanderhill – knygos vertėjo ir autoriaus išgalvota pavardė (Существует ли Элизабет Вандерхилл? Приега: <https://thequestion.ru/questions/.../sushestvuet-li-elizabet-vanderkhill>) [žiūrėta 2018-12-14].

Vertindamas religines ir mistines patirtis, į tokius akivaizdžius faktus R. Dawkins nekreipia dėmesio. Jam tokios patirtys – tik proto sutrikimai, „organizmiškos vizijos“. Toks požiūris iš dalies nesvetimas ir W. Jamesui. 1902 metais paskelbtame ir iki šiol laikomame bene reikšmingiausiam religijos psichologijos veikale *Religinių patirčių įvairovė...* [*The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*] jis pastebėjo, kad būtent religiniai genijai yra pačios nestabiliausios psichikos žmonės, kad jų gyvenimas nuolat buvo lydimas vidinių prieštaravimų, ir teisėtai galima suabejoti, ar jie buvo psichiškai normalūs, fiziškai sveiki. Dauguma medikų ir psichologų tuo net neabejojo. Pasak jų, būsimajam apaštalui Pauliui kelyje į Damaską religinės vizijos kilo tik dėl epilepsijos priepuolio, šv. Teresė buvo isterikė, o šv. Pranciškų Asyžietį išvis denegeratu reikia laikyti. Tačiau būtent tos psichinės anomalijos, tie ryškūs psichinių ligų simptomai tik sustiprino jų religinį autoritetą, o kadangi apie religinių patirčių reikšmingumą galima spręsti tik iš jų padarinių ir kadangi tie, atseit, „psichikos ligoniai“ padarė nepaprastai reikšmingą įtaką krikščionybės plėtrai, akivaizdu, kaip tvirtino W. Jamesas, kad religinius potyrius būtina vertinti labai rimtai ir atidžiai (Джеймс 1992: 23–24, 27, 32). Būdamas pragmatikas, t. y. įsitikinęs, kad apie žmogaus veiklos reikšmingumą galima spręsti tik iš tos veiklos teikiamos naudos, W. Jamesas suprato, kad didžiausią naudą žmogui teikia ne materialių gėrybių ar valdžios, politinės įtakos siekimas ir sėkmės, o būtent religinės ir mistinės patirtys, kurios perkeičia ir patį žmogų, ir jo aplinką, o dėl to nelauktai pagerina jo socialinę bei materialią padėtį.

Pačioje savo knygos *Religinių patirčių įvairovė* pradžioje W. Jamesas (Джеймс 1995: 38–39) *religiją* ir *religines patirtis* suskirsto į dvi rūšis: *neautentiškas* (t. y. tokias, kurias pavadinau įsisąmonintomis) ir *autentiškas* (t. y. *asmeninius tikėjimus* ir *mistiniais* vadinamus individualius religinius išgyvenimus). Mokslininkas domisi tik antraisiais. Jis atkreipia dėmesį, kad mistines patirtis lydintis *neregimo realumo jausmas* turi milžinišką įtaigos jėgą ir jas išgyvenę žmonės įsitikinę, kad mistiniai potyriai yra tiek pat realūs, kaip ir kasdienę juslinę patirtis (op. cit.: 70). W. Jamesas teigia, jog kai kuriose sielose *Dievo buvimo jausmas* (sakytume – *religinis jausmas*) įgimtas, ir šitai, jei ne įrodo, tai bent liudija iš ateistinių šeimų kilusių žmonių „atsivertimas“ į religinį tikėjimą (op. cit.: 67). Deja, „atsiversti“ nepajėgia pernelyg savo *intelektu* pasikliaujantys asmenys. O „atsivertimo“, kaip ir autentiškų religinių patirčių pasekmės, kaip rodo stebėjimai, yra nustabios: žmogui tarsi raištis nuo akių nukrinta, atsiranda tiesos suvokimo, „gyvenimo skonio“, džiaugsmo ir ramybės pojūtis, kyla įsitikinimas, kad „galop viskas bus gerai“, radikaliai pasikeičia žmogaus požiūris į tikrovę, atsiskleidžia gyvenimo prasmė, o ir pati tikrovė tampa prasminga (op. cit.: 200–203, 206–210). Ir jau vien tai, pasak W. Jameso, rodo *religinio tikėjimo naudą* (Джеймс 1995: 44–46, 272–298).

Būtina atkreipti dėmesį į tai, kad *intelektą* W. Jamesas suvokė tradicine prasme – kaip jau turimas ar įgytas žinias (informaciją). Taip *intelektą*, diskutuodamas su R. Descartes'u, suprato J. Locke'as, juo sekdamas – ir W. Jamesas, ir jo amžininkai, taip intelektą supranta nemažai ir šiuolaikinių mokslininkų. Todėl W. Jameso pastaba, kad šitai

suprantamas *intelektas* stabdo „gyvą pagavą“ ir „blokuoja“ religinį jausmą, yra teisinga. Tačiau iš tiesų *intelektas*, kaip įtaigiai parodė Povilas Aleksandravičius, yra *ne proto produktas*, o greičiau *intuityvus gyvas patyrimas*, arba *gyvas pažinimas*, leidžiantis žmogui kiekvienoje detalėje įžvelgti visumą; *intelektas* – tai pažįstančiojo subjekto „aš“ savotiškas susiliejimas su jo pažįstama tikrove (Aleksandravičius 2015: 26–28, 30, 32–33). Šiuo požiūriu būtent *intelektas* yra *religinio jausmo* šaltinis, o todėl vargu ar reikia stebėtis, kad anksčiau paminėti *intelektualai* (A. Einsteinas, N. Bohras ir kt.) turėjo *gily religinį jausmą*. Tai – *jausmas*, kuris nepaprastai artimas *autentiškoms religinėms patirtims*. Regis, vienintelis skirtumas yra tas, kad tos *patirtys* yra *išgyvenamos*, o *jausmas* greičiau reiškiasi kaip *nepaprastai gilus intuityvus suvokimas*, kad patirtys, vaizdžiai sakant, žmogui „praneša“ ne tik apie jo suvokiamos tikrovės paradoksalumą, bet ir apie joje esančią paslėptą tvarką, regimą grožį.

W. Jameso mintis (tegul ir neteisingai suprantama), kad *intelektas religiniam jausmui* dažnai trukdo prasiveržti, vis dėlto į klausimą, kodėl nemaža *intelektualių* žmonių ši išgyvena, dar neatsako. Be abejo, galima kreiptis į vis labiau pripažįstamą C. G. Jungo mintį, kad žmogaus mąstymas esąs *archetipinis*, kad *archetipiniai simboliai* tiesiog nevalingai „išlenda“ iš *kolektyvinės sąmonės* ir žmogų „užvaldo“, tampa neišvengiamais įsitikinimais (Jungas 1998: 10, 16–17, 27, 38, 49, 54–55). Manytina, jog būtent ši mintis G. Holtonui leido tvirtinti, kad *tematinio kryptingumo* šaknys glūdi *nesąmoningoje sferoje* (nors pats G. Holtonas apie *kolektyvinę sąmonę* neužsiminė). Galima teigti, kaip teigia Stanislovas Grofas, vienas iš transpersonalinės psichologijos pradininkų, kad netikėjimas Dievu ir kategoriškas priešinimasis religingumui yra sąmonėje vykstančio konflikto, vadinamojo įkyria neuroze, padarinys, kada emociškai reikšmingi prisiminimai nesąmoningame žmogaus psichikos lygmenyje suformuoja vadinamąją kondensuotos patirties visumą, kuri tampa *temų* (arba *tematinio kryptingumo*) pagrindu ir *selektyviai* nukreipia tiek kognityvines paieškas, tiek tikrovės vertinimą (Гроф 2002: 17, 19–20, 59). Bet klausimai, kodėl tikėjimas yra toks paveikus, kodėl jis keičia pasaulį, kodėl vienas žmogus *tiki*, o antras dar stipriau *tiki*, kad jis *netiki*, iki šiol lieka be atsako. Tiesa, paradoksaliai derinanti bihevioristinės (*mokslinės*) metodologijos elementus su Rytų religijų ir filosofijos išmintimi ir net su okultizmo elementais (Уилбер 1998: 136) *transpersonalinė psichologija* tarsi ir atsako į šiuos klausimus, tarsi paaiškina, kodėl vieni žmonės dar prenatalinėje būklėje „patenka“ į materialistinį, ateistinį, o kiti į krikščioniškąjį ar islamo „agregorą“ (čia turimi omenyje ypatingai sudėtingi, hierarchiškai subordinuoti žmogaus sąmonės lygiai, aprėpiantys ir transpersonalinę sąmonę). Tačiau pati transpersonalinė psichologija iki šiol yra laikoma tik mokslinės psichologijos „paraštėse“ užgimusia mistine (spiritualia) psichologijos atmaina (*Transpersonal Psychology* 2017), todėl daugumai psichologų ir filosofų ji nekelia pasitikėjimo.

Numinoziški religiniai potyriai ir jų tyrimo sunkumai

Nors *mistika* dažnai apibūdinama kaip pirmapradis religijos reiškiny, per kurį tiesiogiai, grynai asmeniškai ir intuityviai išgyvenamas Dievas, bet toks iš krikščioniškos aplinkos kylantis mistikos supratimas, pasak Gintaro Beresnevičiaus, jau seniai paseno, mistikos fenomeno samprata jau kažkada peržengė religinių konfesijų ribas (Beresnevičius 1977: 230–231). Tam didelės įtakos turėjo vokiečių filosofo, teologo, religijotyriko bei etnografo Rudolfo Otto religinių bei mistinių potyrių tyrimai ir jų rezultatai (Beresnevičius 1977: 73–106; Jacopozzi 1997: 58–61). 1917 metais išleistas R. Otto veikalas *Šventybė* laikomas visiškai naujo požiūrio į religines ir mistines patirtis pradžia – požiūrio, pasak kurio, religingumo šaknų reikia ieškoti ne istorinėse aplinkybėse ar socialiniuose santykiuose ir psichologijoje.

Religingumas glūdi pačioje žmogaus prigimtyje, jo *numinoziniame* intencionalios sąmonės *santykiyje* su antgamte. Religiniuose potyriuose esantis *numinosum* yra kažkas absoliučiai ypatinga, nepaaiškinama ir neredukuojama į jokių kitus pojūčius, į jokių kitą racionaliai suvokiamą aiškinimą, jis yra iracionalus, žmogui duodantis tik ženklą. Anot R. Otto, sąvokos yra esminis religijos išsakymo būdas. Sunkiai apibrėžiama (jei išvis vienareikšmiškai apibrėžiama) *Dievo* sąvoka yra siejama su šventumu (*sakralumu*) kaip *savaiminiu išskirtinumu*, kurio neįmanoma palyginti su niekuo. Šventumas, arba Šventybė – tai aiškinimo ir vertinimo kategorija, vartojama tik religijos srityje, ir ji yra etinis pirmapradžio pojūčių refleksio schematizavimas bei „pripildymas“. „Šventa“ mums yra kažkas, kas šventa savaime, o ne iš šalies primesta, kaip pavyzdžiui, „šventa pareiga“ ar „šventas įstatymas“. Šventumas, arba Šventybė, žmogaus sąmonėje išnyra kaip begalinis kokybinis skirtumas, kaip visiškai kita tikrovė nei ta, kurią suvokia sąmonė. Daugiausia, ką sugeba sąmonė – tik „aprašyti“ kai kuriuos *numinozinius* ženklus.

Numinosum terminą religijos filosofijoje ir religijotyra pradėjo vartoti pats R. Otto. Ši sąvoka – tai pamatinis Šventybės aiškinimo elementas. Deja, kaip minėta, ji pati nepaaiškinama. R. Otto teigimu, *numinoziškumas* yra pirmapradė kategorija, liudijanti nekonceptualizuotą žmogaus patirtį, ir ši patirtis pirmiausia yra *niekio* patirtis, to *niekio*, apie kurį išties kalba mistikai ir kuris yra neapibrėžiamas, tiktai patiriamas. R. Otto įspėja, kad, jeigu žmogus bent kartą gyvenime nėra turėjęs jokio mistinio potyrio arba jį visiškai pamiršo, su tokiu žmogum kalbėti apie religijos esmę yra beviltiška. Šią mokslininko mintį perfrazuojant būtų tas pats, jeigu aklam iš prigimties žmogui bandytume paaiškinti, kas yra spalvos ir kokiomis puikiomis spalvomis nusidažo pavasarinė pieva. Savų religinių potyrių turėjimas, kaip teigia R. Otto, yra išankstinė ir būtina kalbėjimo apie Šventybę sąlyga. Vėliau šis jo teiginys buvo sušvelnintas, o kai kurie religijotyryninkai jo išvis atsisakė. Atsisakymą pripažinti, kad tik turėję religinius potyrius žmonės gali suvokti Šventybės, Dievo buvimą, mano nuomone, galima paaiškinti tuo, kad net iš prigimties aklas žmogus puikiai gali suprasti, kad jis yra aklas, ir patikėti bei pasitikėti tuo, kas jam

sakoma. Be abejo, jis nesupras, kas yra spalvos, bet supras, kad jos egzistuoja. Taip itin supaprastintai, bet vaizdžiai galima paaiškinti, kodėl buvo atsakyta R. Otto teiginio, kad tik turėjęs religinius potyrius gali suprasti, kad jie yra.

Terminas *numinosum*, kaip Šventybės apraiška ar net pati Šventybė, kildinamas iš lotynų kalbos žodžio *numen*, reiškiančio „Dievo valią“. *Numinoziški* potyriai yra grynai religiniai ir vienodi išpažįstantiems bet kurią religiją. Skiriasi tik vaizdinių suvokimas. Čia turima omenyje, kad krikščionis, budistas ar islamo išpažintojas „regės“ skirtingus vaizdinius, bet visi jie pasireišk arba *tremendum* arba *fascinans*, arba abiejų jų išgyvenimu. Žodis *tremendum* kildinamas iš lotyniško žodžio *tremor*, reiškiančio baimę, siaubą, o lotyniškas žodis *fascinans* reiškia žavesį, žavėjimą. *Tremendum* – tai ne „profaniška baimė“ ar „profaniškas siaubas“. Tai kur kas baisiau, siaubingiau, tai – *paniška baimė*, *paniškas siaubas*, nes tai – *nesuvokiama*, *slėpinga* ir *nepažintina*, tai – susitikimas su *Kitokybe*, su *Galybe*, su *Jėga*. Patyręs *tremendum*, žmogus tik po kurio laiko tą išgyvenimą bando „racionaliai“ paaiškinti kaip susitikimą su baisiais vaiduokliais ir demonais arba kaip nugrimzdimą į siaubą keliančią nebūtį, arba kaip kupiną didybės ir galios Dievo pyktį, savo menkumą ir niekingumą prieš tą galybę ir t. t.

Demonų, tuštumos arba galybės akivaizdoje *tremendum* išgyvenimas neretai virsta *fascinans* – neapsakomu, net *klaikiu žavesiu*, nepaprastai stipriai traukiančiu ir įtraukiančiu į *numinosum* potyrių verpetą, kuriame nežemišką siaubą užlieja galingos nežemiško žavesio bangos. Numinoziškuose potyriuose žmogų žavi siaubinga galybė, žavi pats siaubas. Nors žodžiai, kuriais kartais bandoma apibūdinti *fascinans* potyrį – *klaikumas* ir *žavesys*, atrodo esą visiškai nesuderinami, bet kitaip tą potyrį išgyvenę žmonės jo apibūdinti nesugeba. Mistinėje literatūroje nuolat sutinkami prieštaringi apibūdinimai: „akinanti tamsa“, „vaisingas nevaisingumas“, „garsus šnabždesys“ (Джеймс 1992: 335), Grigaliaus Nysiečio vartota sąvoka „beaistrė aistra“ (Jastrumskytė 2018) ir pan. Tiesa, būna ir taip, kad *fascinans* pasireiškia *neapsakomos palaimos* jausmu. Bet tas jausmas dažniausiai būna toks nelauktas, toks neįprastas ir kerintis, toks žavingas, kad jį patyrusį žmogų apima susirūpinimas ir baimė. Susirūpinimas dėl to, kodėl būtent jį, niekuo nenusipelniusį, niekuo neišsiskiriantį iš kitų žmonių, aplankė tai, ką pavadintume Dievo malone ar Apvaizda, ir baimė, net siaubas, kad netrukus ta palaimos kupina malonė išnyks ir vėl žmogus panirs į pilką kasdienybę, pasijus esąs dulkė tarp dulkių. Pasak W. Jameso, tokie potyriai pagimdo *svetimumo* pasauliui jausmą (Джеймс 1992: 336). Jau minėta, kad tokie mistiniai, religiniai, numinoziškais potyriais vadinami išgyvenimai ir mistinėmis bei religinėmis patirtimis įvardijama jų visuma dažnai radikaliai pakeičia žmogaus tolesnį gyvenimą, jo pasaulėžiūrą, ją pripildo žmogiškos vertės ir savo gyvenimo prasmės suvokimo. Vien todėl jų vadinti kliesdesiais ar infantilia tikrovės suvokimo raiška jokių būdu negalima. Be abejo, moksliniai tokių potyrių ir patirčių tyrimai yra būtini. Jie leistų patologines būsenas aiškiau atskirti nuo numinozinių psichiškai sveiko žmogaus potyrių, neteisingų jų interpretacijų, o gal net padėtų suprasti, koks tikrasis tų potyrių šaltinis. Bet tokie tyrimai neturėtų būti panašūs į daug sykių minėto hipotetinio „bušmėno“ tyrimus – į detalių narstymą ir jų junginėjimą.

Atomistinė tyrimų metodologija, kai tiriamasis objektas ar reiškiny suskaidomas į įmanomai pačius mažiausius, jau nebedalomus elementus (savotiškus „atomus“), po to kiekvienas iš jų izoliuotai tiriamas ir galop visa tai apibendrinama bei daromos išvados, net ir dabar yra itin vaisinga – ja grindžiami praktiškai visi gamtamoksliai ir techniniai tyrimai. Neabejotinai ši metodologija bus naudojama ir ateityje. Bet, susiduriant su vis sudėtingesniais ir dar neišsiaiškintais reiškiniais, ji darosi jau neproduktyvi, todėl būtina mokslinį mąstymą pakreipti kita, *holistine* linkme. Rašydamas apie šį poreikį, J. Polkinghorne'as *holizmą* supranta ne J. Smuthso siūlytą reikšmę, o kaip būtinybę moksliniais tyrimais siekti aprėpti *visumą*, neišleidžiant iš akių nė vieno elemento bei jo ryšių su visais kitais elementais ir su visa visuma (Polkinghorne 2014: 47–50). Jis atkreipia dėmesį, kad jau dabar *holistinė sudėtingumo teorija* (mokslinėje literatūroje dažniau yra vartojami terminai *kompleksiškumo teorija*, *sinergetika*) mums leidžia suprasti, jog net fizinė tikrovė yra kur kas sudėtingesnė ir paradoksesnė, nei iki šiol buvo manyta. Nors šis mokslininkas ir teologas labai atsargiai žvelgia į holizmą grindžiamų mokslinių tyrimų ateities perspektyvas („Šios išvalgos tėra menkos prošvaistės tamsioje nežinioje“), bet turi viltį, kad būtent kompleksiškumo teorija konkrečiais eksperimentais įtvirtins jau ganėtinai seniai nujaučiamus ir net žinomus dalykus – kad visuma didesnė už ją sudarančių elementų sumą, kad esant itin dideliame sistemos nestabilumui ji tampa nepaprastai jautri net menkiausiems vidiniams ir išoriniams pokyčiams, o todėl joje vykstantys procesai tampa *netiesiniais* – „paprasta matematika“ bei „paprasta logika“ nieko negali pasakyti apie dažnai net nenusipėjamus tikrovės pokyčius ir t. t. (ibid.) Mokslininkas turi viltį, kad eksperimentais bei stebėjimais bus pagrįstas žemyneigio priežastingumo (*dawnward causation*) egzistavimas net ir fiziniuose procesuose. Ir jeigu taip atsitiks, tai ganėtinai rimtai bus pagrįsta mintis, seniai žinoma visų religijų išpažinėjams, kad aukščiausieji tikrovės lygiai valdo žemesnius.

J. Polkinghorne'o teorinės minėtosios *sudėtingumo teorijos* (teisingiau sakant, *kompleksiškumo teorijos*, arba *sinergetikos*) išvalgos bei praktiniai jų taikymo rezultatai jau dabar konceptualiai paaiškina kai kurių mistikų priskiriamų reiškinių esmę (*Iracionalumas...* 2011: 143–175, 190–205), todėl yra vilties, kad ateityje bus atskleista ir *mistinių potyrių* esmė. Tokia viltis sinergetikos kontekste išsakyta ir niekuo su mokslu nesusijusioje *Šiuolaikinės ezoterijos enciklopedijoje*, straipsnyje „Sinergetika“ (Синергетика 2010).

TIKĖJIMAS NETIKINT IR NETIKĖJIMAS TIKINT

Tikėjimas netikint ir netikėjimas tikint yra pakankamai paplitęs reiškiny. Tik retas bent šiek tiek išsilavinęs religingas žmogus besąlygiškai tiki viskuo, ką randa parašyta *Biblijoje*, ypač *Senajame Testamente*. Jam sunku suprasti, kodėl *gerasis* Dievas leidžia tarpti blogybėms (filosofijoje tai vadinama *teodicėjos*, arba *Dievo pateisinimo*, problema), kodėl Dievas leido šetonui išnaikinti visą teisuolio ir šventuolio Jobo šeimą ir ne tik ją, kodėl Jėzus teigė, kad į skriaudą negalima atsakyti skriauda, o netrukus pareiškė, kad jis atėjęs „su kalaviju“ ir t. t. Ganėtinau daug religingų žmonių *netiki*, pavyzdžiui, prisikėlimu iš mirusiųjų su kūnu (tiesa, apaštalas Paulius kalbėjo apie prisikėlimą su *perkeistu* kūnu), Romos popiežiaus neklystamumo kai kuriais tikėjimo klausimais dogma, 1870-aisiais metais paskelbta Vatikano I susirinkime, ar gan neseniai (1950 metais) suformuluota Dievo Motinos Marijos paėmimo „su kūnu ir siela“ į dangų dogma. Tikinčiuosius „kamuoja“ Trejybės paslaptis, neaiški Šventosios Dvasios kilmė, be abejo, ir dvasininkų bei Bažnyčios, kaip institucijos, padarytos ir daromos klaidos. Teko įsitikinti, kad dauguma dvasininkų minėtąsias ir kitas, ne mažiau aštrias problemas aptarinėti su tikinčiaisiais vengia (elgiasi panašiai kaip C. G. Jungo tėvas), sakydami „paprasciausiai tikėk, o ne mąstyk“. Arba ištaria vos ne „magiškais“ tapusius žodžius: „Tai – Paslaptis“. Kita vertus, tas *netikėjimas* visiškai nekliudo *tikėti* antgamtės ir Dievo buvimu, dorovinių reikalavimų teisingumu Mozei duotame Dekaloge ir Jėzaus išsakytų Kalno pamoksle ir pan. Dauguma žmonių yra savo sąmoneje esmiškai religingi, jie *tikiny*, bet tuo pat metu daug kuo ir *netiki*.

Toks dvilypumas ir dvejonės tikėjimo klausimais pagimdė pirmąsias, jau anksčiau įvardytas „erezijas“; jos neišnyko ir iki šiol. Tai liudija vis atsirandantys „naujieji tikėjimai“, „naujosios Bažnyčios“, nesutarimai tarp teologų⁷², pagaliau gan neseniai Popiežiškiosios kultūros tarybos ir Popiežiškosios tarpreliginio dialogo tarybos pateikti „Naujojo amžiaus“ („New Age“) judėjimo vertinimai (*Jėzus Kristus...* 2003), kuriuose nedviprasmiškai pasisakoma prieš „Naująjam amžiui“ būdingą „holistinį pasaulio modelį“, besiskverbiantį net į religinę mąstyseną, prieš kvantinės mechanikos ir „chaoso teorijos“ (dažnai vadinamos sinergetika) teikiamas įžvalgas, evoliucijos traktavimą kaip raidą nuo negyvo link gyvo ir Dvasios ir pan. Tiems mokslininkams ir dvasininkams, kurie siekia mokslo ir religijos tiesų integracijos ar bent dialogo, o ir nemažai daliai kitų išsilavinusių

72 Gan išsamiai tie nesutarimai išanalizuoti B. Kuzmicko monografijoje *Katalikiškoji filosofija. XIX ir XX amžiai*, 2003.

religinių žmonių tokie vertinimai kursto savotišką dvilypumą, kurį lietuvių psichologas ir teologas K. Trimakas apibūdino žodžiais „tikėjimas netikint“ ir „netikėjimas tikint“. Šiais žodžiais galima apibūdinti ir dažno *mokslininko* pažiūras. Tiesa, čia viskas yra kur kas sudėtingiau nei kalbant apie „eilinius“ tikinčiuosius, nes kai kurie mokslininkai *tiki netikėdami*, o kai kurie *netiki tikėdami*, ir tik dalis jų yra „gryni“ netikintys ar net ateistai, ir dalis jų – „gryni“ tikintieji. Be to, tas „racionalusis“ mokslininkų protas, kuriuo taip didžiuojasi R. Dawkinsas, kartais ima ir „palūžta“, susidūręs su sudėtingomis egzistencinėmis problemomis ar mistinėmis patirtimis, ir netikintys mokslininkai tampa tikinčiais, o kartais jų netikėjimas tik sustiprėja ir pradedama nepaisyti jokių, net tikrai racionalių argumentų, tampama kategorišku dogmatiško ateizmo šalininku.

Autentiški mistiniai ir religiniai potyriai yra nepaprastai veiksminga paskata „atsivertimui į tikėjimą“ arba jam reikšmingai sustiprinti. Bet šiuos potyrius išgyvenusiems žmonėms jie ne visuomet tampa vieninteliu ir pakankamu argumentu įsilieti į vyraujančios teistinės religinės bendruomenės veiklą, tapti aktyviu jos nariu. Dažnai tokios patirtys išprovokuoja priešingą reakciją. Patirtas neįvardijamos Jėgos ar Galybės, visaaprepiančios Tuštumos ar Niekio jausmas priverčia suabejoti Dievo, kaip asmens, samprata, o numinoziški *tremendum* vaizdiniai – geru ir mylinčiu Dievu. Todėl kai kurie turėję mistinius potyrius krikščionys nuo krikščionybės nusigręžia arba ima ją interpretuoti savaip, nepripažindami svarbiausių, jau dogmonis tapusių jos teiginių. Taip palaipsniui susiformuoja „nauji religiniai judėjimai“, ezoterinės, okultinės srovės. Tvirtai *tikima* antgamte ir jos įtaka net kasdieniam žmogaus gyvenimui, bet *netikima* tuo, ką sako Bažnyčia. Be abejo, vargu ar mažiau yra atvejų, kai mistiniai potyriai išpažįstamą krikščionišką tikėjimą tik sustiprina.

Mokslininkų pažiūros ir religiniai potyriai

Mokslo ir religijos santykiams autentiškų religinių ir mistinių potyrių įtaka reiškiasi kiek kitaip. Čia susiformavę net keli požiūriai. Vieną jų jau įvardijau: manoma, kad mokslas su tokiais potyriais neturįs nieko bendra, nes jie esą sutrikusios sąmonės kliecdesiai, haliucinacijos ir pan. Moksliniai tokių potyrių tyrimai gali būti skirti nebent tam, kad padėtų žmogui jų išvengti, stabilizuoti psichiką. Antrasis požiūris artimas *okultistų* sampratai. Jau minėjau, kad pripažindami antgamtės egzistavimą okultistai į ją žvelgia gana atsainiai. Jie yra įsitikinę, kad okultizmas yra ne mažiau tikslus mokslas nei, tarkime, fizika ar biologija, ir siekia ištirti tarp negyvos materijos ir dvasinio pasaulio esančią „tarpinę sritį“, sujungti „fiziką“ su „metafizika“. Mistinius potyrius ir patirtis okultistai traktuoja ne kaip stebuklus, o kaip „tarpinės srities“ („astralinės plotmės“) spontanišką ar sąmoningai išprovokuotą „išsiveržimą“ į materialią tikrovę ir yra įsitikinę, kad visa tai įmanoma tirti net moksliniais metodais. Analogiškai mąsto ir *parapsichologais* vadinamieji tyrinėtojai. Bėda ta, kad dauguma jų, save laikančių *parapsichologais*, su

parapsichologija, kaip iš tiesų mįslingus gamtos ir psichikos reiškinius tiriančiu mokslu, neturi nieko bendro – jie greičiau turėtų vadintis ekstrasensais, burtininkais, magais ir pan., nes jokiais moksliniais ar paramoksliniais tyrimais neužsiima. Nors parapsichologija iki šiol nelaikoma „tikru mokslu“ (priešdėlis *para-* reiškia „šalia“, tad terminas *parapsichologija* reiškia „šalia psichologijos“), bet ir šioje srityje jau esama nemaža reikšmingų rezultatų⁷³. Tiriantys parapsichologijai priskiriamus reiškinius žmonės (o tarp jų nemažai yra ir turinčių mokslo laipsnius bei vardus, net aukštus mokslinius įvertinimus) yra *tvirtai tikintys* jų slėpingu egzistavimu, bet dauguma jų *netiki*, kad tie reiškiniai yra krikščioniškai suprantamo Dievo poveikis. Stebuklingais ir mistiniais laikomus reiškinius jie priskiria „subtiliosios materijos“ pasireiškimams, ją tapatindami su jau ganėtinai ištirtais ir dar neištirtais, net nežinomais fizikiniais laukais. O jeigu tie reiškiniai priskiriami tegul ir „subtilios“, bet materijos raiškiai, tai logiška tarti, kad juos įmanoma tirti ir moksliniais metodais. Tokie tyrinėtojai tikrai nėra ateistai, dalis jų neatsižada ir Bažnyčios, bet jų pažiūros yra iš esmės prieštaringos. Jie *tikėdami netiki ir netikėdami tiki*, ir neretai šie vidiniai prieštaravimai jų jausmuose bei prote kelia didelę sumaištį. Dauguma „klasikinio akademinio mokslo“ atstovų religines ir mistines patirtis tiesiog ignoruoja. Suprasdami, jog kai kurie žmonės jas išgyvena ir kad jos nebūtinai yra sutrikusio proto pasekmė, jie taria, kad bent šiuo metu mokslo sričiai tai nepriklauso, yra kur kas svarbesnių mokslui spręstinių klausimų. Arba iracionalumui priskiriamų problemų jie sąmoningai vengia, bijodami, kad tų problemų sprendimas ir net jų pripažinimas esant sutrukdys mokslinei karjerai.

Nemažai mokslininkų geba savo religinį tikėjimą ir dalyvavimą religinių konfesijų apeigose suderinti su mokslinėmis paieškomis. R. Dawkinsas tvirtina, kad tokie mokslininkai esą paprasčiausi prisitaikantys prie vyraujančios socialinės politinės aplinkos ir slepiantys savo tikruosius (be abejo, ateistinius!) įsitikinimus konformistai (Dawkins 2010: 26). Matyt, iš dalies jis teisus, yra ir tokių mokslininkų. Bet yra galimas ir kitas tokio elgesio paaiškinimas. Savo tyrimų laboratorijoje ar prie teoriniams svarstymams ir skaičiavimams skirto stalo mokslininkas „Dievo hipoteze“ nepasikliauja ar net ryžtingai ją atmeta, bet, susidūręs su egzistenciniais klausimais (o su jais susiduriama dažnai), be tos „hipotezės“ išsiversti jis jau nebegali. Nors tai yra gana retos išimtis, bet yra mokslininkų, kurie savo mokslines paieškas ne tik suderina su tvirtu religiniu tikėjimu, bet ir tą tikėjimą viešai gina, o kai kurie iš jų tampa net dvasininkais ir teologais. Būtent jais šioje knygoje dažnai remiamasi.

73 Sunku net įvardyti daugybę rimtų mokslinių tyrimų ir juos apibendrinančių knygų. Paminėsiu tik vieną, kurios vertimo į lietuvių kalbą leidėjai – nežinia kodėl – nepateikė didžiulio literatūros sąrašo, liudijančio minimų mokslinių tyrimų tikrumą. Tai Elmaro Grubnerio *Psi protokolai* (2000).

„Religingi bedieviai“, A. Einšteinas ir „kosminis religinis jausmas“

Pagaliau yra dar viena mokslininkų grupė, kurios bene žymiausias atstovas A. Einšteinas pareiškė, kad jis esąs „relingingas bedievis“. Tokiais „religingais bedieviais“ galėtų pasivadinti ne tik A. Einšteinas, bet ir jau minėtieji L. Wittgenšteinas, N. Bohras ir D. Bohmas, P. Dirackas, C. G. Jungas, W. Jamesas ir daugelis kitų garsių mokslininkų. Jie iš tiesų buvo „bedieviai“, nes dėl įvairių priežasčių atsisakė praktikuoti bet kokią religiją, priklausyti bet kokiai religinei konfesijai ir net „neatsivertė“, t. y. negrįžo į krikščionybės, judaizmo ar kurios nors kitos religinės konfesijos „glėbį“. Kyla klausimas: jeigu jie buvo „bedieviai“, tai kodėl save jie laikė religingais? Atsakymą galima rasti R. Dawkinso parengtoje knygoje *Oksfordo modernaus mokslo darbai* [*The Oxford Book of Modern Science Writing*, 2008]. Pavadinime Oksfordas paminėtas tik todėl, kad šį didelės apimties veikalą išleido Oksfordo universiteto leidykla, ne todėl, kad joje pateiktų straipsnių ir ištraukų iš stambesnių kūrinių autoriai yra šio universiteto mokslininkai. Kiekvieną straipsnį ar ištrauką iš šio leidinio R. Dawkinsas palydėjo savo komentarais. Reikia pripažinti, kad jie nepanašūs į *Dievo iliuzijos* tekstą, nuo aštrių ateistinių išpuolių čia susilaikyta, tačiau straipsnių ir ištraukų iš knygų atranka ganėtinai tendencinga. Nenuostabu, kad daugiausia dėmesio skiriama biologijai, ekologijai ir evoliucionizmo koncepcijai – knygos sudarytojas yra biologas ir kategoriškas darvinizmo šalininkas. Bet tenka nustebti perskaičius, kad visame pasaulyje pagarsėjusio anglų astrofiziko Rogerio Penrose'o mintys apie visatos ir gyvybės esmę esančios „tokios kontraversiškos ir net ekscentriškos“, kad jis, leidinio sudarytojas, drįsęs pateikti tik „mažiausiai ekscentrišką“ skyrelį iš šio mokslininko knygos (Dawkins 2008: 367). Toji, 1990 metais išleista R. Penrose'o knyga pavadinama metaforiškai: *Naujasis imperatoriaus protas...* [*The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and The Laws of Physics*, 1989]. „Imperatorius“ – be abejo, mokslas. Bene svarbiausia R. Penrose'o mintis, su kuria nesutiko ir sinergetikos pradininkas I. Prigoginė'as (Пригожин, Стенгерс 1999: 250), tai įsitikinimas, jog vartojant fizikos ir logikos sąvokas suprasti, kas yra *protas*, yra neįmanoma vien todėl, kad mes dar nesuvokiame fundamentalių fizikos dėsnių esmės, o svarbiausia – galimybės kvantinę fiziką susieti su žmogaus protu. I. Prigoginė'as šią galimybę subtiliai atmetė, sakydamas, kad jo mokslinių tyrimų strategija esanti konservatyvesnė nei R. Penrose'o, o R. Dawkinsas tokią strategiją pavadino „ekscentriška“.

A. Einšteino svarstymų apie religijos ir mokslo santykį (Einstein 2008) „ekscentriškais“ šis mokslininkas pavadinti neišdrįso. Gal todėl, kad, jeigu A. Einšteinas būtų galėjęs perskaityti minėtąją R. Penrose'o knygą (deja, garsusis fizikas mirė kur kas anksčiau nei knyga buvo išleista), jis irgi būtų pasipiktinęs. Nes savo įžymųjį EPR paradoksą A. Einšteinas sumastė būtent tam, kad paneigtų įvykių nelokalumo ir žmogaus sąmonės įtakos kvantiniams eksperimentams idėją. Bet šį mokslininką R. Dawkinsas, kaip minėta,

pavadino tik „ateistiniu panteistu“ ir atkreipė skaitytojų dėmesį, kad A. Einšteinas turėjo „visiems žinomą pomėgį“ vartoti tokias netinkamas „kalbos figūras“ (metaforas) kaip „Dievas“. Jau minėjau R. Dawkinso įsitikinimą, kad, nors A. Einšteinas ir vartojęs daug *religinių metaforų*, tai nereiškia, kad jis buvęs religingas. Perteikiau ir žymiausio dabartinio kognityvinio lingvisto G. Lakoffo požiūrį, kad būtent *metaforos* atskleidžia tikrąsias žmogaus pažiūras, užslėptus motyvus ir pan.

Daug atviriau apie garsų fiziką R. Dawkinsas atsiliepė *Dievo iliuzijoje* (Dawkins 2010: 36–39). Pateikęs A. Einsteino prisipažinimą, kad jis esąs „religingas bedievis“, mokslininkas cituoja ir kitus žymiojo fiziko žodžius: „Aš netiku į asmeninį Dievą“, „Asmeninio Dievo idėja niekada nebuvo man artima ir net atrodo naivi“, „Aš niekada nepriskyriau Gamtai tikslo ir siekio, o tai galima paaiškinti antropomorfiškai“ (cit. iš: *ibid.*). Atrodytų, viskas aišku – Albertas Einšteinas iš tiesų buvo bedievis. Bet, siekdamas bent tariamo nešališkumo, R. Dawkinsas perteikia ir tokią A. Einsteino mintį, kad „mokslas be religijos yra šlubas, o religija be mokslo akla“. Tad lyg ir galima būtų suprasti, kad garsusis mokslininkas vis dėlto buvo religingas. Tačiau R. Dawkinsas taip nemano. Jis tvirtina, kad žodžiui „religija“ A. Einšteinas teikęs visai kitą prasmę nei tą, kuri jam priskiriama. Kokia ta „kita prasmė“, jis nepaaiškina. Tik pridūrė, kad vadindamas religiją *iliuzija* jis, R. Dawkinsas, turįs omenyje „tik tikėjimą *antgamtiniais* dievais“. Išeitų, kad egzistuoja ir „gamtiniai dievai“, kuriais linkę tikėti abu mokslininkai? Švelniai sakant, tai kažkoks nesusipratimas...

Žvelgiant į A. Einsteino pasaulėžiūrą iš Bažnyčios pozicijų, pripažįstama, kad būdamas žydų tautybės ir mokėsis pradinėje katalikiškoje mokykloje jis neišpažino nei judaizmo, nei krikščionybės, o Dievu, kaip asmeniu, bei pomirtiniu gyvenimu, tikrai netikėjo. Pasak K. Trimako (1998: 268–269), A. Einšteinas buvo įsitikinęs, kad Dievas egzistuoja, bet į žmonių reikalus nesikiša, todėl jo religinį tikėjimą reikėtų vadinti deistiniu ir jokių būdu ne teistiniu. Pats garsusis fizikas rašė, kad jis tikįs Spinozės Dievą, kuris apsieitų tvarkinga harmonija to, kas egzistuoja. Tad jo religines pažiūras reikėtų vadinti ne tik deistinėmis (sukūręs pasaulį ir nustatęs jį valdančius dėsnius, Dievas jau nesikiša į pasaulio bei žmonijos reikalus), bet ir pan(en)teistinėmis (Dievas ir jo sukurtas pasaulis yra vienybėje). Ir deizmas, ir pan(en)teizmas, kaip minėta, teistinėms religijoms nepriimtinas. Bet tai nereiškia, kad A. Einšteinas buvo, kaip teigia R. Dawkinsas, „ateistinis panteistas“. Jau minėjau, kad *panteizmo* terminas su *ateizmo* terminu išvis nesuderinamas, o be to, visi A. Einsteino biografai vieningai tvirtina, kad jis pats nesyk pabrėžęs, jog religiniuose klausimuose veikiausiai jis esąs agnostikas, bet jokių būdu ne ateistas.

R. Dawkinso sudarytoje knygoje *Oksfordo modernaus mokslo darbai* yra ir A. Einsteino (2008) straipsnis, pavadintas „Religija ir mokslas“. Būtent jame bene geriausiai regimos tikrosios šio mokslininko pažiūros. Pradėjęs nuo to, kad nuo neatmenamų laikų žmoniją nuolat lydi rūpestis, kaip sušvelninti savo kančias ir įveikti baimę bei nerimą, o todėl žmonės jautę ir jaučiantys didžiulį troškimą, kad kas nors juos apgintų, paremtų, vadovautų ir mylėtų, taigi žmonija, pasak A. Einsteino, rado ją tenkinančią socialinę ir

moralinę Dievo koncepciją. Ji esanti grynai antropomorfinė, paprasčiau sakant, sužmoginta, atliepianti žmogaus patirtis ir jo vizijas. Galingų beveidžių gamtos ir socialinių jėgų akivaizdoje pirmąkart tikėjimai dievais kilo iš baimės ir nerimo, vėliau į pirmą vietą iškilo moraliniai imperatyvai ir viltys, pagaliau susiformavo ir trečioji religinių patirčių pakopa – *kosminis religinis jausmas*. „Tiesą sakant, – rašo A. Einšteinas, – tas jausmas egzistavo nepaprastai seniai, jo apraiškas galima rasti ir *Senajame Testamente*, Dovydo psalmėse, jos puikiai regimos vėlesnių mąstytojų – Demokrito, Pranciškaus Asyžiečio, Spinozos – darbuose, ir jis esąs aukščiausia *religinio jausmo* išraiška“ (ibid.).

MOKSLAS IR RELIGINIS JAUSMAS

Prieš bandydamas išsiaiškinti, kas yra A. Einsteino minėtasis *religinis jausmas*, pabrėšiu, kad R. Dawkinsas pripažįsta šį esant, bet traktuoja jį kaip šalutinį evoliucijos produktą, kurį žmogaus smegenys sukūrė veikiant iracionaliems, įsimylėjimo jausmą primenantiems mechanizms (Dawkins 2010: 206). Be abejo, vertėtų paklausti, iš kur ir kaip tose mūsų *racionaliose* smegenyse, primenančiose kompiuterius, atsirado „iracionalių mechanizmų“, bet šįsyk į dar vieną R. Dawkinso minties nenuoseklumą ar neišbaigtumą nesigilinsiu. Neklausiu ir to, kaip terminas „religinis jausmas“ „atklydo“ į A. Einsteino leksikoną – su šito termino autoriaus, vokiečių teologo, filosofo ir *Biblijos* tyrinėtojo Friedricho Schleiermacherio (1768–1834) darbais vargu ar šis fizikas buvo susipažinęs. Tenka daryti prielaidą, kad terminas „religinis jausmas“ jau XX a. pradžioje jau buvo ganėtinai paplitęs. Žinoma, galima ir kita prielaida – nerasdamas tinkamų žodžių, kaip apibūdinti savo netrivialų tikrovės suvokimą, A. Einsteinas šį terminą pats sugalvojo. Bet ši prielaida, mano nuomone, mažai tikėtina.

F. Schleiermacheris ir religinis jausmas

F. Schleiermacherio kūryba apibūdinama kaip grįžimas krikščioniškoje teologijoje prie romantizmo, pasipriešinimas tuo metu įsivyravusioms švietėjšioms pažiūroms į religiją kaip vien tik moralės „grindėją ir sergėtoją“, pasipriešinimas nuomonei, kad ją galima paaiškinti protu (moderniomis istorinėmis ir filologinėmis teorijomis, nekalbant jau apie gamtos mokslus). Jis kritiškai žvelgė ir į krikščioniškąjį dogmatizmą, nes krikščioniškas tikėjimas, anot jo, nesusijęs su jokiais dogmatiniais teiginiais (čia ir toliau žr.: Dumbreck 2018; Forster 2017; Jacopozi 1997: 35–39; *Religion as Feeling* 2018; Webb 2017.). Atmetęs I. Kanto teiginį, kad Dievo egzistavimą galima pagrįsti metafiziniais etiniais argumentais, F. Schleiermacheris atsigrižo į tik truputį už save vyresnio tautiečio, filosofo ir teologo Johanno Gottfriedo Herderio modifikuotą monistinę Benedikto Spinozos tikrovės sampratą. Nors vėliau jos filosofas atsisakė, bet intuityvi universumo begalybės pajauta, nenutrūkstamai atsiskleidžianti per baigtinius daiktus, išliko visame jo kūrybiniame kelyje, ir būtent ji inspiravo *religinio jausmo* sampratą. *Intuiciją* F. Schleiermacheris suprato kaip tam tikrų tiesioginių pažintinių santykių rūšį, siejančią konkrečius objektus su visuma, universumu, arba kaip tiesioginį, ypatingą, išskirtinį suvokimą. Būtent intuicija, filosofo žodžiais, leidžia suvokti realybės tikrąją esmę. Intuityvi tikrovės pagava kyla ne mąstant, o jaučiant, ir religija esanti ne mąstymas ar veikla, o intuicija ir jausmas. Krikščioniškas tikėjimas esąs absoliučios priklausomybės aukščiausajai

realybei jausmas, tiesioginio egzistencinio santykio su Dievu asmeninis suvokimas, lemiantis žmogaus elgesį ir veiksmus. Vadinamieji „jausmai“, pasak šio filosofo ir teologo, turi dvi visiškai skirtingas reikšmes. Pirmoji – tai su žmogaus proto gebėjimais nesusiję „jausmai“, pavyzdžiui, fizinis skausmas ar malonumas, antroji – „jausmai“, kurie susiję su tikėjimais, pavyzdžiui, kad atsitiks tas ir anas. Čia būtina pastebėti, kad pirmoji Schleiermacherio pasiūlyta žodžio „jausmas“ samprata lietuvių kalboje išsakoma ne žodžiu „jausmas“, o žodžiais „pojūtis“, „jutimas“. Todėl į tolesnius filosofo aiškinimus, kuomet skiriasi tai, ką mes vadiname „jausmu“ ir ką mes vadiname „jutimu“, arba „pojūčiu“, galima nekreipti dėmesio – mums tai akivaizdu. Kur kas svarbiau suvokti, ką filosofas turėjo omenyje, rašydamas apie antrąją žodžio „jausmas“ reikšmę. O ji ganėtinai paprasta – „jausmą“ F. Schleiermacheris tapatino su nuojauta, su intuicija: „Nujausti universumą <...> – tai visos mano kalbos ašis, tai yra universaliausia ir esmingiausia religijos formulė“, – rašė jis savo veikalė *Apie religiją* (cit. iš Jacopozi 1997: 37). Vėliau žodžio „intuicija“ filosofas vengė, vietoje jo vartojo tik žodį „jausmas“. Bet ir iš to, kas pasakyta, tampa aišku, kad *jausmą*, o ypač *religinį jausmą*, F. Schleiermacheris siejo su *intuityvia tikrovės pagava*, net su tuo, ką mes vadiname nuojautomis.

Jausmai ir emocijos

Jausmas, kaip *intuityvi tikrovės pagava*, suprantamas ganėtinai įvairiai. Pavarčius psichologijos vadovėlius arba *Wikipedią*, galima visiškai sutrikti. Vienur *liūdesys*, *džiaugsmas*, *baimė*, *pyktis*, *meilė*, *viltis*, *nuotaba*, *pagarba*, *įtūžis*, *dėkingumas* ir pan. vadinami *jausmais*, kitur – *emocijomis*. Šias dvi sąvokas bandoma skirti sakant, kad *emocijos* esančios ganėtinai trumpos bei stiprios reakcijos, spontaniškai kylančios dėl aplinkos ar vidinių fizinių bei psichinių poveikių, ir jos dažnai darančios įtakos teigiamoms ar neigiamoms fiziologinėms reakcijoms, tuo tarpu *jausmų* prigimtis ir raiška yra visai kitokia. *Jausmai* atsiranda ne staiga, yra ilgalaikiai, dažnai būna susiję su etiniais vertinimais. Geriausiai yra žinomi tokie jausmai kaip meilė, pagarba, draugiškumas, dėkingumas ir pan. Bet šitoks *jausmų* ir *emocijų* atribojimas yra sąlygiškas ir net gana dirbtinis. Tai liudija net vadovėliuose aprašomi eksperimentai, kurių tikslas buvo nustatyti *jausmų* stiprumo priklausomybę nuo išorinių poveikių, o iš tiesų buvo tiriamos *emocijos* (Furst 1999: 172–174). Todėl, aptardamas *religinio jausmo* sampratą ir pasireiškimą, sąvokų *jausmas* ir *emocija* neskirsiu. Tą leidžia daryti ir gana paplitęs įsitikinimas, kad *jausmų* yra dvi rūšys: „žemesnieji“ ir „aukštesnieji“. „Žemesnieji“ jausmai esą ne kas kita kaip *emocijos*, o „tikraisiais“ jausmais vadintini *emocijų* pagrindu susiformuojantys „aukštesnieji“ ilgalaikiai jausmai, kurie susiję su socialinių, kultūrinių, dvasinių, pažintinių interesų patenkinimu ir savo ruožtu daro įtakos *emocijoms*. Todėl tai, kas vadinama *emocijomis* ir kas vadinama *jausmais*, pasak šios koncepcijos šalininkų, yra susiję ir gal net neatsiejama. Menkas sąvokų *jausmai*, *emocijos* ir net *afektai* skyrimas (o ir dažnas jų tapatinimas)

regimas ir J. Corriganas sudarytoje knygoje *Religinis jausmas* [Feeling Religion, 2017], taip pat jo įvardiniame straipsnyje (Corrigan 2017), kuriame religijos (religijų) kontekste aptariamos dabartinės jausmų ir emocijų tyrimų teorijos. Jų yra bent penkios: konstruktyvistinė, biologinė, kognityvistinė, šiai labai artima „jausmų įkūnijimo“ ir „afektų teorija“. J. Corriganas, atkreipęs dėmesį, kad religija su emocijomis yra siejama labai seniai, kad visi religiniai mąstytojai bei rašytojai vartojo tokias emocijomis persmelktas sąvokas kaip „neišreiškiamas“, „nesuprantamas“, „tuštuma“, „nejautrumas“ ir pan., pripažįsta, kad *religija su jausmu* pirmąsyk nedviprasmiškai buvo susieta F. Schleiermacherio darbuose, jog būtent šis mąstytojas pirmasis pabrėžė, jog religinio gyvenimo centre yra *religinės patirtys*, kurios neredukuojamos nei į pažinimą, nei į kultūrą ir išgyvenamos tik emocijomis. J. Corriganas teigimu, Vakarų pasaulyje *emocinio* žmogaus gyvenimo vertinimas buvo nepaprastai paveiktas krikščioniškos teologijos, pats *emocinis gyvenimas* buvo išsakomas religine kalba, ir šitai turėjo esminės įtakos visoms diskusijoms apie tai, kas yra jausmai ir kas yra emocijos. Tik XX amžiaus viduryje emocijų bei jausmų prigimtį klausimus pradėjo tyrinėti mokslininkai, tarp jų ir gamtos mokslų specialistai. Emocijų kilmė pradėta aiškinti pasitelkiant neuromokslus, kognityvistiką, net genetiką. Be abejo, nebuvo pamirštos ir psichologų bei psichiatrų įžvalgos. Kadangi kalbant apie religinių patirčių sąsajas su emocijomis žodžių prasmės dažnai būdavo persipynusios, iškilo poreikis aiškiau apibrėžti *religijos* sąvoką, griežčiau atriboti *religinių potyrių* ir su jais susijusių *emocijų* sąvokas. Pasak J. Corriganas, pirmas reikšmingas posūkis emocijų tyrimuose įvyko, kai buvo suprasta, kad religiniame gyvenime *emocijos* yra kažkas ne taip privatu, ne taip asmeniška, kaip iki tol manyta. Jos esančios socialinio ir kultūrinio gyvenimo produktas. Žmogų, kaip asmenį, *sukuria*, „*sukonstruoja*“ socialinė ir kultūrinė aplinka, tad visos žmogaus emocijos bei jausmai esą socialinės ir kultūrinės aplinkos *konstruktai*. Būtent tokia emocijų ir jausmų samprata pavadinta *konstruktyvistine*. Šios sociologizuotos pažiūros šalininkai savo darbuose ėmė rašyti apie „jausmų taisykles“, „emocijų performansus“, „nenatūraliąsias emocijas“ ir pan. Nesunku suprasti, kad, jeigu emocijos ir jausmai yra socialinės ir kultūrinės aplinkos „konstruktas“, tada ir religiniai vaizdiniai bei pati religija esanti tos pačios kilmės.

Šiuo požiūriu, mano nuomone, „emocinio konstruktyvizmo teorija“ mažai kuo skiriasi nuo marksistų išvedžiojimų apie žmogaus prigimtį. Be abejo, tokios emocijos kaip pyktis, įtūžis, pavydas arba džiūgavimas, grožėjimasis, pagarba, atsidavimas, meilė ir pan. kyla tik bendraujant su kitais žmonėmis. Suprantama, kad jos „nuspalvinamos“ susiformavusių papročių, vertinimų ir vyraujančių konkrečioje visuomenėje vertybių. Bet tvirtinti, kad *visos* emocijos, *visi* afektai ir *visi* jausmai yra tik socialinio ir kultūrinio gyvenimo „konstruktai“, mano požiūriu, yra neteisinga. Išgąstis ar pasibaurėjimas, ekstazė ar palaima su žmonių tarpusavio santykiais menkai tesusiję. J. Corriganas konstruktyvistinės (kaip ir kitų) emocijų teorijos nevertina, tik perteikia jos esmę ir atkreipia dėmesį, kad ji kategoriškai atmeta tiek F. Schleiermacherio, tiek R. Otto siūlytąsias religinio jausmo kilmės sampratas.

Tik radikalūs konstruktyvistai galėjo suabejoti tuo, kad emocijos ir jausmai yra glaudžiai susiję su biologiniais procesais. Jų itin aktyviai skleidžiamoms idėjoms pasipriešino biologai, biochemikai, neurofiziologai, endokrinologai, net genetikai. Pastarųjų mokslininkų teigimu, emocijos vargu ar glaudžiai susijusios su socialiniais ir kultūriniais procesais ir todėl esančios ganėtinai reliatyvios. Greičiau jos esančios biologinės evoliucijos produktas, gal net paveldimos, t. y. nulemtos genetiškai. Šią prielaidą sustiprino daug dėmesio sulaukę Roberto Fullerio atlikti septynių šimtų dvynių, gimusių Amerikoje, genetiniai ir elgesio tyrimai. Rezultatai daug ką apstulbino. Pasak R. Fullerio, tiriamųjų dalyvavimas įvairių religinių konfesijų, kurios pasižymi skirtinga *emocine* pamaldų raiška, veikloje koreliuoja su jų biocheminiais ir genetiniais ypatumais. Genetiniai ir žmogaus smegenų veiklos tyrimai pagaliau privertė pripažinti ilgai vyravusių konstruktyvistinių teorijų šalininkus, kad emocinį žmogaus gyvenimą lemia ne vien socialinė ir kultūrinė aplinka, o ir biologiniai faktoriai. Ši išvada reikšmingai paveikė ir *religinių potyrių* bei *religinio gyvenimo* sampratą. Ją galima perteikti pakankamai paprastai: visas *religinis žmogaus gyvenimas* (religiniai jausmai ir emocijos, religinis elgesys ir pan.) yra įkūnytas, t. y. neatsiejamas nuo žmogaus kūne vykstančių biocheminių ir bioelektrinių procesų, nuo jo smegenų veiklos ypatybių.

Pažintinių žmogaus gebėjimų, jausmų ir emocijų „įsikūnijimą“, t. y. sąsajas ar bent koreliacijas su smegenų veikla ir su kūne vykstančiais biocheminiais, bioelektriniais procesais tiria *kognityviniai mokslai*. Be abejo, „įkūnyti“ yra ne vien emocijomis ir jausmais nuspalvinti religiniai potyriai, o ir visas žmogaus gyvenimas, tarp jų ir mintys. Kaip minėta, taip tvirtina ir *kognityvinė lingvistika*. Žymiausias šios mokslo šakos atstovas G. Lakoffas „įkūnytas mintis“ sieja ir su žmogaus pasąmone, o dauguma kognityvistų, kurie aiškinasi religinių potyrių kilmę, linkę galvoti kitaip. Jie yra įsitikinę, kad su religiniais potyriais susijusios emocijos kyla dėl žmogaus kognityvinių (pažintinių) procesų netobulumo (pavyzdžiui, dėl „paieškų būdų hiperaktyvumo“, gimdančio klaidingus sprendimus, o kartu ir su „zombių“ ar „demonų“ vaizdiniais susijusį baimės jausmą). O pati religija esanti šalutinis ir nevaisingas gamtos evoliucijos produktas. Šią mintį nuolat įvairiais pavidalais kartoja ir R. Dawkinsas.

Dar viena, su emocijų ir jausmų „įsikūnijimu“ siejama ir religinius potyrius aiškinanti teorija yra vadinamoji „afektų teorija“. Afectas (lot. *affectus* – susijaudinimas, aistra) – tai stipri ir palyginti trumpa *emocinė* reakcija. Šioje teorijoje tiriami devyni afektai: džiaugsmas, susijaudinimas, nuostaba, pyktis, pasibjaurėjimas, sielvartas, baimė, gėda, impulsas (ko nors) išvengti. Tiesa sakant, kuo įvardyti *afektai* skiriasi nuo *emocijų*, sunku pasakyti. Nebent *impulsą* (ko nors) *išvengti* galėčiau pavadinti *afektu* kaip stiprią ir palyginti trumpą emocinę reakciją. Tuo tarpu kitos įvardytos emocijos nebūtinai būna stiprios ir trumpos, greičiau jos trunka pakankamai ilgai. Bet „afektų teorijos“ autoriai mąsto kitaip, o gal kitaip supranta afektų esmę nusakančius žodžius (skirtingose kultūrose tie patys žodžiai gali reikšti – bent šiek tiek – ką kita). „Afektų teorijos“ autoriai ir šalininkai irgi yra įsitikinę, kad *emocijos* esančios įkūnytos. Bet *kognityvistinė emocijų*

įkūnijimo teorija akcentuoja žmogaus pažintinius (kognityviusius) gebėjimus, o „afektų teoretikus“ domina tik žmogaus „kūno kalba“, t. y. *kūno reakcijos* į vienokį ar kitokį afektą. Rankų, lūpų, akių ir pan. *judesiai* yra ankstesni už ištartą žodį, be to, dažniausiai jie yra nevalingi, todėl „išduoda“ *tikrąsias* emocijas ir *tikruosius* jausmus. *Afektų teoretikai* siekia kūno pozose ir judesiuose rasti kažką „prediskursyvaus“, t. y. tai, kas neišsakoma žodžiais, kalba ir kas bylotų apie tikrąsias afektų ir emocijų (kartu ir jausmų) ištakas bei tikrąsias prasmes. „Afektų teorijos“ variantų esama ganėtinai daug, bet nė viena iš jų nekalba apie genus ar hormonus, kuriuos analizuoja biologinės emocijų kilmės šalininkai. Nė vienoje iš jų nėra aptariami nei mentaliniai procesai, į kuriuos visą dėmesį kreipia kognityvistai, nei konstruktyvistų analizuojami socialiniai ir kultūriniai procesai. Viena iš svarbesnių „afektų teorijos“ išvadų yra ta, kad emocijos ir afektai *tiesiogiai nesietini* nei su pažinimo (kognityviniais) procesais, nei su teorinėmis doktrinomis. „Afektų teorija“ greičiau bando visus įvardytus požūrius suvienyti. Tai taikytina ir religijos (*religinio jausmo* kilmės) tyrimams. Tiesa, pasak J. Corrigan, ir ši (beje, kaip ir kitos) teorija susiduria su rimta problema: ne visos religijos esančios „emocionalios“ bent tuo požiūriu, koku yra „emocionali“ krikščioniškoji religija. Pavyzdžiui, budizme dvasiniai tikslai labiau siejami su racionali transcendentijos siekiu nei su jausmais. Kai susiduriama su iš principo neišsprendžiamais prieštaravimais (pavyzdžiui, kaip su *dalelės ir bangos* dilema), anot J. Corrigan, vertėtų pasinaudoti Wernerio Heisenbergo pasiūlyta *neapibrėžtumo principo* idėja, tačiau mokslininkas nepaaiškina, kaip ir kodėl tą vertėtų daryti. Bet, žinant *neapibrėžtumo principo* esmę, nesunku suprasti, kad jis siūlo įsisąmoninti, jog vienu ir tuo pačiu metu *tiksliai* apibrėžti neapibrėžiamos tikrovės esmę yra neįmanoma, o todėl reikia pasitenkinti tik koreliacijomis. Plėtojant šią mintį, galima teigti, kad *tiksliai apibrėžti*, iš kur ir kaip kyla *religinis jausmas*, irgi yra neįmanoma, nes vienam jo aspektui ryškėjant pastebimai nyksta kitas, todėl turime pasitenkinti neaiškiu visuminiu vaizdu, jo elementų sąsajų koreliacijomis. Be abejo, galima elgtis ir taip kaip kognityvistai ar konstruktyvistai – suabsoliutinti savo tyrimų reikšmę ir rezultatus, neįvertinant, kad kartu natūraliai (neapibrėžtumo principas!) ir net nevalingai atmetami tie faktai ir požūriai, kurie prieštarauja jų teorijoms (teisingiau sakant, hipotezėms).

J. Corrigan sudarytoje knygoje *Religinis jausmas* bei jo įvadinėje straipsnių apžvalgoje nerasime ne tik aiškaus *religinio jausmo* apibrėžimo (kuo stebėtis neverta), bet ir nė žodžio apie *religinio jausmo turinį*, t. y. apie tai, *koku pavidalu* tie religiniai jausmai reiškiasi ir *kokios jų prasmės*. Kaip minėta, knyga skirta tik bandymams išsiaiškinti, iš kur ir kaip kyla su religiniu jausmu susijusios emocijos, ir čia užtinkami net keli teoriniai aiškinimai. Deja, dauguma jų panašūs į R. Dawkinso mintį, jog religiniai jausmai yra infantilios iliuzijos. Knygoje nerasime atsakymo ir į klausimą, kodėl bent dalis žymiausių mokslininkų savo *racionali*uose tyrimuose vadovavosi tuo, kas vadinama *iracionaliu* religiniu jausmu. Tad tenka grįžti prie ankstesnių samprotavimų ir bandyti aiškintis, kokie konkretūs religiniai ar (ir) mistiniai potyriai, o gal ir kiti jausmai formavo mokslininkų pasaulėžiūrą ir darė įtakos jų mokslinių paieškų krypčiai.

„Kosminis religinis jausmas“ ir „matematikų Dievas“

Labai retas mokslininkas prisipažįsta (ar bent miglotai užsimena), kad su kažkuo panašiu į religinius ar mistinius potyrius susidūrė ir jis pats. Kodėl taip yra – suprasti nesunku. Kaip minėta, tai ir baimė, kad tokius potyrius žmonės palaikys sutrikusios psichinės sveikatos požymiu, ir baimė, kad kolegos mokslininkai paprasčiausiai išjuoks, jo darbus palaikys esant pseudomoksliniais. To mokslo istorijoje irgi būta. Ir vis dėlto net menki, dažnai tik metaforine kalba išsakyti atvirumo blyksniai leidžia susidaryti dažno mokslininko pasaulėžiūros vaizdą, suvokti „mistines“ jo *tematinio kryptingumo* ištakas. Mistiniai ir religiniai potyriai išgyvenami pirmiausia emocijomis, kurios formuoja jausmus, tarp jų ir *religinį jausmą*. Skirtumą tarp religinio ir mistinio jausmo jau minėjau: *religinis jausmas* dažniausiai būna „nuspalvintas“ konkrečios išpažįstamos religijos vaizdinių, tuo tarpu *mistiniai jausmai*, pasak W. Jameso, iš esmės yra panteistiniai (Джеймс 1992: 338). Bet ir jie gali būti traktuojami kaip konkrečios išpažįstamos dievybės manifestacijos. W. Jamesas į savo paties klausimą, ar mistiniai potyriai galintys tapti religinio tikėjimo šaltiniu (o jei tikima, tai ar jie gali šį tikėjimą sustiprinti), ar pagaliau Dievo buvimo įrodymu, atsako vienareikšmiškai: „Taip!“ (op. cit.: 342). Be abejo, žmogui, kuris to nepatyrė, viskas atrodytų kitaip. A. Einšteinas apie savo mistines patirtis niekam niekada neužsiminė, tad reikėtų manyti, kad jų nepatyrė. Todėl jam misticizmas turėtų būti svetimas. Regis, taip ir atsitiko, nes kvantinės mechanikos kūrėjų nuomonė, artima mistikams, jog kvantinių eksperimentų rezultatams įtakos gali turėti žmogaus sąmonė, jam buvo visiškai nepriimtina. Savo prisiminimuose apie tai rašė ir vienas iš kvantinės mechanikos kūrėjų W. Heisenbergas: „Mudu su Einsteinu puikiai praleidome vakarą, bet vos tik ėmėme kalbėti apie kvantinės mechanikos interpretacijas, nei aš jo, nei jis manęs nepajėgė įtikinti [savo teisumu]“ (cit. iš: Холтон 1981: 36). Minėjau, kad, nors A. Einšteinas ir nebuvo ateistas, jokiai religinei konfesijai jis nepriklausė. Tad iš kur atsirado mokslininko leksikone žodžiai „religinis jausmas“? Ir kuo „religinis jausmas“ skiriasi nuo „kosminio religinio jausmo“? Be abejo, aiškiai į šiuos klausimus atsakyti būtų galėjęs pats A. Einšteinas, o mums lieka tik spėlioti. Žinoma, spėlioti galima tik pasitelkiant jo išsakytas mintis, biografų teikiamus duomenis, o ir esamas religijos sampratas. A. Einšteino straipsnyje „Religija ir mokslas“ randame žodžius: „Nepaprastai sunku paaiškinti šį [kosminės religijos] jausmą bet kam, kas su juo nesusidūrė“ (Einstein 2008). Pasak mokslininko, svarbiausia, kas skiria „kosminį“ religinį jausmą nuo „paprasto“ religinio jausmo, yra antropomorfiškai suprantamo Dievo idėjos atmetimas. O ir „paprastas“ religinis jausmas nėra susijęs su religinėmis dogmomis, greičiau jį galima pavadinti „eretišku“, sąveikaujančiu su mįslinga, nuostabą keliančia ir sunkiai išreiškia tikrovės prigimtimi. Priminsiu jau perteiktas A. Einšteino mintis. Jausdamas žmogiškų troškimų ir tikslų tuštumą, asmuo patiria gamtos didingumą ir nuostabią tvarką bei grožį, kuris atsiskleidžia ne tik tai regint, o ir mąstant. Tos didybės akivaizdoje žmogus pasijunta esąs

tarsi kalėjime, ir jis ima trokšti iš šio ištrūkti, ištirti beribę visatą kaip visumą. Būtent tai ir esą aukščiausio religinio jausmo – kosminio jausmo – esmė, ir būtent kosminis religinis jausmas yra didžiausias bei kilniausias mokslinių tyrimų motyvas.

Jokių aiškių „religinio jausmo“ ir „kosminio religinio jausmo“ apibrėžimų A. Einsteino tekste nepavyko rasti. Ne be reikalo jis įspėjo, kad paaiškinti „kosminio religinio jausmo“ esmės beveik neįmanoma tiems, kurie patys jo nepatyrė. Suprasti, ką mokslininkas turėjo omenyje rašydamas apie *religinį jausmą*, regis, įmanoma tik supratęs jo *religijos* sampratą. O tai yra ganėtinai sunku, nes būdamas nusistatęs prieš tradicinę religijos bei Dievo, kaip asmens, sampratą jis straipsnį baigia žodžiais, jog dabartiniame materialistiniame amžiuje rimtais mokslininkais gali tapti tik labai religingi žmonės. Tad vargu ar reikia stebėtis, kad R. Dawkinsas ją vadina bedieviu, o tikintieji – religingu žmogumi.

Analizuodamas *tematinį* A. Einsteino *kryptingumą*, G. Holtonas atkreipė dėmesį, kad šio mokslininko „religinio jausmo“ samprata pirmiausia susijusi su jo epistemologinių pažiūrų kaita (Холтон 1981: 100–105). 1909 metais A. Einsteinas dar laikėsi savo mokytojo Ernsto Macho pažiūrų ir tikėjo, kad pažinti tikrovę įmanoma tik per juslines patirtis (stebėjimus ir eksperimentais), bet 1938 metais viename iš savo laišku, rašytų draugui, jis prisipažino, kad iš skeptiško empiriko, panašaus į E. Machą, jis pavirtęs įsitikinusiu racionalistu, tai yra žmogumi, kuris ieško vienintelio tikro žinių šaltinio matematiniame paprastume. „Žinoma, – tęsė jis, – loginis paprastumas nebūtinai turi būti fizikinė tiesa, bet fizikinė tiesa visada esanti paprasta, ir tą galima suvokti net intuityviai“ (ibid.). Pasak G. Holtono, būtent A. Einsteino atsigręžimas nuo E. Macho, savo pirmojojo mokslinio vadovo, empiriokriticizmo link racionalizmo, išpažįstamo M. Planco, A. Einsteinaus paskatino permąstyti ir savo tikrovės sampratą, savo pasaulėvaizdį. Kaip ir M. Planckas, „fizikinės tiesos paprastumą“ A. Einsteinas suprato kaip visatoje esančią racionalią darną, tvarką, kurią pajėgus suvokti ir žmogaus protas. M. Planckas rašė, kad paskiri eksperimentų duomenys be protingo tikėjimo paskatintos dvasios įsikišimo niekada negali būti tikro mokslo pagrindas. A. Einsteinas šią mintį pakartojo savaip: rimtais mokslininkais gali būti tik labai religingi žmonės.

Dabar kyla klausimas: *kokius žmones* A. Einsteinas laikė *religingais*? Kaip jis suprato *religingumą* ir pačią *religiją*? Sprendžiant iš straipsnio „Religija ir mokslas“, *teistinė* samprata, kuri bene geriausiai perteikta žodžiais „religija yra laisvai atsirandantis abipusis Dievo ir žmogaus santykis, kupinas veiklios baigtinio žmogaus ir begalinio asmeninio Dievo tarpusavio meilės“, mokslininkui buvo svetima. Nepriimtinas jam būtų ir dabartinis *Stanfordo filosofijos enciklopedijoje* pateiktas religijos apibrėžimas, kad religija – tai ne kas kita kaip pamaldumas, Dievo garbinimas. Tokios religijos sampratos jam, kaip ir daugeliui kitų žymių fizikų, buvo svetimos. Darsyk pakartosiu, kad jis nepriklausė jokiai religinei konfesijai. Taigi ką jis turėjo omenyje, rašydamas apie *religinį jausmą* ir *relingus žmones*? Atsakymo į šį klausimą galima ieškoti perfrazuojant M. Planco žodžius: be *dvasios, protingo tikėjimo* paskatintos, įsikišimo mokslas tikro žinojimo nesuteikia. Tad galima spėti, kad *religinį jausmą* A. Einsteinas regėjo *protingame tikėjime* visatos tvarka,

kurios subtilių žmogaus protas paaiškinti dar nepajėgė. O *religingais*, taip mąstant, reikia laikyti tuos žmones, kurie *tiki* šitos didingos tvarkos egzistavimu ir ja grožisi ne vien regėdami, o ir mąstydami bei trokšdami pažinti. Būtent tai – pakartosiu A. Einsteino žodžius – ir esą *kosminio religinio jausmo* esmė.

Mokslinėje kūryboje „kosminis religinis jausmas“, panašus į A. Einsteino įvardytąjį, reiškiasi įvairiais pavidalais. Akivaizdžiausias iš jų – tai *tikėjimas*, kad stebimos visatos struktūra yra tvarkinga (nepaisant, kad šita tvarka gali būti nepaprastai sudėtinga), o Dievas ar Gamta žmogui davė protą, gebantį tą tvarką pažinti, aprašyti matematikos kalba. Religijos kalba šį jausmą bene pirmasis išsakė garsusis vokiečių astronomas Johannesas Kepleris (1571–1630). Viename iš savo laiškų jis rašė: „Galbūt Viešpats Dievas leis, kad mano kupini susižavėjimo samprotavimai paveiks visus protingus žmones taip, kaip aš ir siekiu, juos spausdindamas, paveikti⁷⁴ būtent tam, kad dėl tų išorinių įrodymų tikėjimas pasaulio sukūrimu sustiprėtų. <...> Tada žmogus supras <...>, kad Dievas, kuris sukūrė viską šiame pasaulyje pagal kiekybines normas, taip pat apdovanojo žmogų protu, kuris tas normas gali pažinti“ (cit. iš: Холтон 1981: 65). Taigi šiais žodžiais J. Kepleris išsakė mintį, kurią A. Einsteinas pakartojo žodžiais, jog Dievas buvęs matematikas. Ir nors cituotame J. Keplerio teiginyje aiškiai regima *teistinė* Dievo samprata („liuteronų Dievas“, kaip vaizdžiai išsireiškė G. Holtonas), bet visos jo mokslinės paieškos buvo grindžiamos pitagorininkų filosofija, arba „pitagorininkų Dievu“ (op. cit.: 67). Tokią itin abstrakčią, matematizuotą „pitagorininkų“, o ne teistinę Dievo sampratą krikščionių teologai vėliau pavadins „filosofų, matematikų Dievu“.

Pitagoro ir jo pasekėjų tvirtas tikėjimas pasaulio harmonija, žmogaus gebėjimais tą harmoniją aprašyti ir net atskleisti skaičiais lydėjo beveik visus garsiuosius fizikus, pradedant G. Galilėjumi bei I. Newtonu ir baigiant dabartiniais „moderniaisiais“ ir „postmoderniaisiais“ mokslininkais. Ypač tai akivaizdu vokiečių fiziko Pauliaus Diraco kūryboje, kuris gebėjo teoriškai atrasti antimedžiagą ir gauti Nobelio premiją. Jo požiūrį į religiją per vienas mokslines diskusijas aforistiškai perteikė kitas ne mažiau žymus fizikas W. Heisenbergas: „Dievo nėra, o Paulius Diracas yra Jo pranašas“ (Heisenbergas (1971: 87).

Religinio jausmo pavidalai

P. Diracas, kaip ir A. Einsteinas, taip pat nepripažino Dievo, kaip asmens, sampratos, irgi manė, kad fizikos dėsniais jau gebama labai daug pasakyti apie gamtą, todėl „Dievo hipotezė“ ir jam esanti nebūtina. Kita vertus, ir jis stebėjosi, kodėl niekaip su jusliniu patyrimu nesusijusios ir tik išprotautos matematikos lygtys taip nuostabiai aprašo visatoje ir mikropasaulyje stebimus reiškinius, net geba numatyti dar nežinomus dalykus. Kaip ir A. Einsteinas, mokslininkas yra išsitaręs, kad jeigu Dievas yra, tai jis – genialus matematikas.

74 Čia J. Kepleris turi omenyje savo veikalą *Kosmografijos paslaptis* [*Mysterium Cosmographicum*, 1596].

Maža to, kaip savo prisiminimuose pasakoja kitas Nobelio premijos laureatas Stevenas Weinbergas, 1974 metais atvykęs į Harvardo universitetą skaityti paskaitos apie savo darbų kvantinės elektrodinamikos srityje, P. Diracas studentams pareiškęs, kad šie turį visą dėmesį kreipti tik į matematikos lygčių grožį, o ne į tai, ką jos iš tiesų reiškiančios. Komentuodamas šį teiginį, S. Weinbergas rašė, kad tai nebuvęs geras patarimas studentams, bet pridūrė, kad *grožis matematikoje* buvo centrinė P. Diraco tema, kuri jį lydėjo visą gyvenimą (Weinberg 2008). Pats S. Weinbergas buvo linkęs pabrėžti ne lygčių, o fizikos teorijų grožį. Be abejo, teorijų grožis esąs ne toks, kaip gamtos ar muzikos, dailės kūrinių grožis, bet jose esanti „minčių elegancija“ tampa puikiu gidu mokslinėse paieškose (ibid.).

Gražios matematikos lygtys, gražios teorijos... O kas iš tiesų yra grožis ir kodėl jis taip traukia, žavi žmones? Ir ar vien žmonės jis žavi? Dar vienas Nobelio premijos laureatas fizikos srityje Richardas Feynmanas paklausė: „Kodėl žydi gėlės?“ Atrodytų, vaikiškas, nuostabą keliantis klausimas. Bet jeigu gėlių grožis privilegija vabzdžius, kurie išnešioja žiedadulkes, tai logiška manyti, kad net vabzdžiai suvokia grožį, turi estetinį jausmą. Todėl gal, paklausė jau ne fizikas, o antropologas ir ekologas Lorenas Eiseley'us, pražyduusių gėlių grožis ėmė keisti pasaulį? (Eiseley 2008). Gal teisus buvo ir šv. Augustinas Aurelijus, sakydamas, jog visiškai natūralu nuo gėrėjimosi gražiais pasaulio daiktais pereiti prie garbinimo to, kuris tuos daiktus sukūrė ir kurio grožis juose atsispindi (McGrath 2013: 112)? Gal būtent grožis ir jo suvokimas gali būti „gidu“ ne vien mokslinėse paieškose, o ir Dievo paieškose? Gal mokslo pasaulyje dažnai išsakoma didelė nuostaba dėl regimo grožio ir tvarkos nevalingai virsta *nuojauta*, kad turi būti kažkas, kas visa tai grindžia? Gal būtent tą *nuojautą* ir galima pavadinti *religiniu jausmu*? Tiesa, ši *nuojauta* dažniausiai išsakoma ganėtinai abstrakčiai ir atsargiai. Štai, pavyzdžiui, garsaus JAV fiziko ir astrofiziko, kurio vardu pavadintos bent keturios fizikos sąvokos, Freemanio Johno Dysono žodžiai: „Aš neteigiu, kad visatos sandara įrodo Dievo buvimą. Aš tik teigiu, kad visatos sandara neprieštarauja hipotezei, jog protui joje tenka esminis vaidmuo“ (cit. iš: Uždavins 2006: 43).

„Gidu“ mokslinėms paieškoms gali pasitarnauti, o ir pasitarnauja net religinės, filosofinės idėjos. Kvantinės mechanikos pradininkas, Nobelio premijos laureatas N. Bohras prisipažino, kad savo garsųjį *papildomumo principą* suformulavo susipažinęs su kinų religinėje filosofinėje sistemoje – *daoizme* esančiu *in – jan* principu. *In* ir *jan* – tai „vyriškas“ ir „moteriškas“ tikrovės prada. Jie yra visiškai priešingi, nesuderinami, bet kiekvienas iš jų paradoksaliai egzistuoja jam priešingas pradas: *in* prade yra *jan* elementas, o *jan* prade – *in* elementas. Nesuderinamos priešybės viena kitą papildo! G. Holtonas atskleidė ir tai, kad formuluojant kvantinės mechanikos principus (tarp jų ir papildomumo principą) nepaprastai didelę įtaką N. Bohrui padarė ir iš budizmo „pasiskolinta“ W. Jameso „sąmonės srauto“ koncepcija (Холтон 1981: 165–166, 182–186). Dar vienas Nobelio premijos laureatas fizikas Murray Gell-Mannas savo *kvarkų*, kaip *hadronų* sudedamųjų dalių, *teoriją* prisipažino sukūręs tik tada, kai suvokė *Budos aštuoneriopo kelio* esmę (op. cit.: 23). Aš ganėtinai ilgai negalėjau suprasti, kaip *etiniai* Budos *principai*

(*Budos aštuoneriopas kelias*) yra ne kas kita kaip panašus į judėjų ir krikščionių Dekalogą etinių principų rinkinį) galėjo M. Gellui-Mannui padėti kuriant grynai abstrakčią fizikos teoriją. O kai supratau, vieno etikos seminaro metu pasiūliau tą suvokti ir studentams. Atsakymą rasti jiems buvo lengviau nei man, nes užduotį pateikiau kiek kitaip: paprasčiau rasti, *kuo iš esmės skiriasi* Dekalogas (vadinamieji Dešimt Dievo įsakymų) ir etiniai Budos principai. Juk nemažai etikos reikalavimų beveik sutampa. Atsakymą studentai rado gan greitai. Dekaloge etikos principai pateikti *hierarchine* tvarka, pradedant nuo svarbiausių reikalavimų ir baigiant mažiausiai reikšmingais, o Buda savo reikalavimus pateikė taip, jog neįvykdžius, pavyzdžiui, šeštojo reikalavimo, neįmanoma įvykdyti antrojo, neįvykdžius antrojo – nepadarysi dešimtojo, o neatlikus dešimto reikalavimo bergždžios bus pastangos realizuoti pirmąjį ar septintąjį. Etiniai Budos reikalavimai yra *persipynę* vienas su kitu neatsiejamai, o kiekvienas reikalavimas neatsiejamas nuo jų visumos. Vartojant filosofijos terminus, etiniai Budos reikalavimai yra *holistinio* pobūdžio: kiekviename elemente reprezentuojama visuma, o visuma yra kur kas daugiau nei ją sudarančių elementų suma. Būtent tokias savybes privalo turėti ir hipotetinės dalelytės *kvarkai* – toks buvo M. Gello-Manno sprendimas. Nes tik šitaip tariant, tampa įmanoma paaiškinti kai kurias itin keistas mikropasaulio savybes.

Čia tenka grįžti prie jau perteiktos G. Harrisio minties, kad, nors mokslininkai ir kiti racionaliai mąstantys žmonės jaučia gamtai ir Visatai kažką panašaus į „pusiau mistinį jausmą“, tai nieko bendro neturi su tikėjimu atgamte, Dievu. Iš tiesų minėtieji reliatyvistinės ir kvantinės fizikos kūrėjai savo teorijų su religija niekaip nesiejo, o gamtos ir jos matematinio aprašymo grožis arba budizmo bei daoizmo išvalgos jiems pasitarnavo tik kaip euristinis minčių „nuskaidrinimas“. Reikia sutikti ir su R. Dawkinso teiginiu, kad A. Einsteino, St. Hawkingo, o ir kitų, ne mažiau garsių mokslininkų tekstuose ar kalbose pavartotas žodis „Dievas“ greičiau yra *metafora* nei jų religinio tikėjimo išpažinimas. Bet reikėtų pakartoti jau išsakytą teiginį, kad būtent *metaforos* parodo tikrąją žmogaus pasaulėžiūrą, kurios jis pats atskleisti dažnai nedrįsta, kartais net sąmoningai slepia, o būna ir taip, kad net pats sau neprisipažįsta turįs – ji glūdi sąmonės gelmėse ir ją „išduoda“ tik nevalingai pavartotos metaforos. Kai W. Heisenbergas ištaręs: „Dievo nėra, o Paulius Diracas yra Jo pranašas“, tai išgirdęs, nereligingu save laikęs P. Diracas tik nusišypsojo ir nė žodžio nepasakė prieš. Galbūt netikėtai jis suvokė, kad jo kolega geriau nei jis pats supranta tikrąsias jo pažiūras ir tikruosius jausmus.

Tas pažiūras galima išsakyti jau nesyk minėtais paradoksaliai skambančiais žodžiais: *tikėjimas netikint* ir *netikėjimas tikint*. Psichologai ir teologai A. Paškus bei K. Trimakas tokias itin keistas religingumo būsenas siejo arba su specifiniais religinės raidos etapais, arba su dvasinėmis krizėmis, bet gali būti ir taip, kad šios būsenos yra *ne* neapsisprendimo ar dvasinių krizių padarinys, o su neautentišku religiniu tikėjimu (t. y. su oficialiomis religinėmis doktrinomis) nesuderinamo ir neartikuliuojamo *religinio jausmo* išraiška.

Jau minėjau J. M. Verlindės neigiamą požiūrį į J. Guittono kartu su broliais I. ir G. Bogdanovais parašytą knygą *Dievas ir mokslas*, nes joje, užuot rašius apie Dievą ir

žmogaus asmeninį santykį su Juo, kalbama apie neapibrėžtą Transcendenciją, „matematinę inteligenciją“, „už kosmoso besisplepiančią nežinomybę“ ir t. t. Į katalikybę atsivertusiam J. M. Verlinde'ui tokios su Dievu siejamos sampratos atrodė esančios „eretiškomis“ (tiesa, to jis nepasakė, bet tokia išvada peršasi iš viso jo knygos konteksto), o todėl visiškai nepriimtiniomis. Kita vertus, irgi jau minėta, kad J. Guittonui ir jo bendraautoriams buvo nepriimtinas, tegul ir turintis religinį jausmą, bet „klaidas daręs A. Einsteinas“, ir tas „klaidas“ šie autoriai regėjo ne jo reliatyvumo teorijoje, o atsisakyme pripažinti, kad tikrovė yra kur kas sudėtingesnė, nei manė klasikinės fizikos korifejai. Religinis A. Einsteino jausmas šiems autoriams atrodė esąs, vaizdžiai sakant, pernelyg negilus, pernelyg paviršutiniškas, nepajėgiantis pajusti beasmenės Transcendencijos ar „už kosmoso besisplepiančios nežinomybės“. Šiems autoriams kur kas artimesnis buvo tas religinis (ar „pusiau mistinis“) jausmas, kuris glūdėjo N. Bohro ir kitų kvantinės fizikos kūrėjų tikrovės sampratoje. Tad kurio iš jų – A. Einsteino ar N. Bohro – *religinis jausmas* buvo ištis *religinis*, susijęs su stipriu tikėjimu antgamte, Dievu? O gal nei vieno, nei antro? Fizikas ir teologas J. M. Verlinde (kaip ir dauguma kitų teologų) atsakytų, jog šiek tiek arčiau krikščioniškos Dievo ir religijos sampratos buvo A. Einsteinas. Nes šis (tegul ir „metaforiškai“) minėjo Dievą, o ne kažkokią beasmenę, visa persmelkiančią Transcendenciją. Tuo tarpu J. M. Verlinde'ui (kaip ir daugeliui kitų teologų) kvantinės fizikos kuriamas *holistinis* tikrovės vaizdas, kurį galima pavadinti jeigu ne „mistiniu“, tai bent „pusiau mistiniu“, buvo nepriimtinas jau vien todėl, kad toks pasaulėvaizdis (kaip jis savo knygoje įtaigiai parodė) inspiravo daugybę tiek praeityje buvusių, tiek dabartinių krikščioniškų erezijų. O štai fizikas ir teologas J. Polkinghorne'as, irgi atkreipęs dėmesį į A. Einsteino „trumparegiškumą“⁷⁵, *holistiniu* mąstymu grindžiamą kvantinę fiziką laikė itin svarbiu žingsniu bent jau religijos ir mokslo dialogo link (Polkinghorne 2014: 47). Nors jis to neminėjo, bet dažnai tik privačiuose žymiausių kvantinės fizikos kūrėjų N. Bohro, W. Heisenbergo, E. Schrodingerio, D. Bohmo apmąstymuose apie tikrovės prigimtį ganėtina aiškiai regimas jų įsitikinimas, kad tikrovė yra neišreiškiamybė, *mysterium*, o žmogaus sąmonė yra aktyvi tos *mysterium* dalyvė. Ir nors žodžio *antgamte* šių mokslininkų tekstuose nerasime, bet neartikuluota jos buvimo kaip *neišreiškiamybės* nuojauta lydėjo visą jų kūrybinį kelią. Štai tą *antgamtės buvimo nuojautą* ir galima pavadinti *religiniu jausmu*.

Be abejo, su šiomis mintimis R. Dawkinsas kategoriškai nesutikų. Tarp kitko, savo *Dievo iliuzijoje* apie kvantinę fiziką jis užsiminė tik antropinio principo kontekste, N. Bohro net neminėjo, analizavo vien tik A. Einsteino pažiūras. Tad jam net į galvą nešovė mintis paklausti, kurio iš jų – reliatyvistinės ar kvantinės fizikos kūrėjo – *religinis jausmas* buvo „tikresnis“. Kaip jau minėta, R. Dawkinsas buvo įsitikinęs, kad toks jausmas menkai kuo skiriasi nuo nekritiško įsimylėjimo jausmo, o jeigu A. Einsteinas ir prabilo apie jį, tai tik iš pomėgio vartoti krikščioniškos kultūros suformuotas metaforas. Darsyk

75 Pasak G. Holtono, A. Einsteinas vienas iš pirmųjų atrado tai, ką tik šiek tiek vėliau – N. Bohras, bet tai palaikė esant beprotybe ir, kaip ne sykį minėta, jis siekė kvantinę fiziką diskredituoti (Holton 1981: 101).

pasikartosiu, jog R. Dawkinsas teisingas, sakysdamas, kad A. Einšteinas nebuvo nei judėjas, nei krikščionis šių tradiciškai suvokiamų religinių tikėjimų požiūriu. Jam, o ir daugeliui kitų gamtininkų, tarp jų net kvantinės fizikos kūrėjams, *teistinė* religijos samprata išties buvo svetima.

Bet minėjau ir tai, kad rašydamas apie mokslo ir religijos nesuderinamumą R. Dawkinsas nei *mokslo*, nei *religijos* sąvokų net neapibrėžė, tarsi jos būtų visiems vienodai suprantamos. Tuo tarpu vien tik *religijos* apibrėžimų, kaip minėta, yra per šimtą ir ne vien teistinių ar ateistinių. Dalį jų jau išvardijau, dabar kai kuriuos pakartosiu: „Religija – tai tikėjimas į dvasinę būtį“; „Religija – tai bendravimas su nematomybe“, „Religija – tai begalybės pajauta“, „Religija – tai bendravimas su gelmiškiausiu bei galutine tikrove“, „Religija – žmogaus santykis su Šventybe“. Pakartosiu ir garsaus katalikų teologo K. Rahnerio žodžius, kad Dievas leidžia žmogui savo buvimą suvokti, bet išlieka paslėptyje, nepermatomas, problemiškas, *mysterium*.

Šių *religijos* apibrėžimų autoriai – krikščionių dvasininkai, teologai. Nėra abejonės, kad jie tvirtai ir nuoširdžiai tikėjo Dievą Tėvą, Jėzų Kristų ir Šventąją Dvasią. Bet siekdami kaip nors išreikšti tai, kas neišreiškiama, kas žmogaus protui neprieinama, yra *kontingentiška*, kas yra *mysterium* ir tik *jaučiama*, bet sunkiai įvardijama, jie vartojo žodžius *Anapusbė*, *Neišreiškiamybė*, *Šventybė*, *Transcendencija*, *Galia*, *Kitoniškumas*, pagaliau *Niekis*, kuris yra *Viskas*, ir t. t. Bet tokius pačius arba panašius žodžius neretai pavartodavo ir didieji mokslininkai! Ir jie *jautė*, kad jų tiriama gamta, nors palengva ir atskleidžia savo paslaptis, bet joje glūdi *dar kažkas*, kas sunkiai įvardijama, o gal net neįvardijama. Prisimenant ką tik paminėtus religijos apibrėžimus, tą *jausmą* neabejotinai galima pavadinti *religiniu*. Kaip jau ne sykį minėjau, vargu ar A. Einšteinas *religinį jausmą* siejo su *anapusbė* ar *dvasine būtimi*, bet neabejotina, kad jam visiškai būtų priimtinas teologo F. Schleiermacherio teiginys, jog religija yra ne kas kita kaip begalybės pajauta, arba teologo W. Dilthey'aus nuomonė, kad religija – tai bendravimas su nematomybe. Tokia *religijos* samprata būtų priimtina ir kvantinės fizikos kūrėjams.

Tie teologai, kurie įsitikinę, kad religija yra sietina tik su besąlygišku tikėjimu į *teistiškai* suprantamą Dievą ir dogmomis tapusius krikščioniškos religijos teiginius, kuriais abejojti negalima, ką tik minėtąsias religijos sampratas būtų kategoriškai atmetę, o aptartųjų fizikų mąstysenoje *religinio jausmo* nebūtų išvelgę. Bet jų argumentai radikalčiai būtų skyręsi nuo jau analizuotų R. Dawkinso ar G. Harrisso argumentų. „Kam vargintis ieškant Dievo gamtoje, jeigu Dievas jau apsireiškė!“ – taip glauštai A. McGrathas perteikia garsojo šveicarų teologo Karlo Bartheo požiūrį į pastangas tarp mokslo ir religijos užmegzti dialogą (McGrath 2013: 114–116). Panašiai mąsto ir šiuolaikinis religijos filosofas Alvinas Plantinga. Anot jo, požiūris, kad Dievo buvimą galima pagrįsti protu, o ypač gamtoje regima tvarka, remiasi klaidinga *tikėjimo* samprata. Tikėjimas į Dievą esąs pamatinis ir nereikalaujantis jokio kito pagrindo (ibid.).

Bet tikrai ne visi teologai šitaip galvoja. Taip nemastė daugelis neoplatonizmo idėjas perėmusių pirmųjų Bažnyčios Tėvų, taip negalvojo ir šv. Augustinas Aurelijus, ir beveik

tūkstantmečiu vėliau už jį gyvenęs šv. Tomas Akvinietis, kurio atnaujintoji filosofija *neotomizmas* yra laikoma visiškai priimtina šiuolaikinei katalikybei. Jų požiūrį į *religinio tikėjimo* ir *žmogaus proto* santykį bene geriausiai perteikė Tomas Akvinietis: žmogui Dievas davęs ir *tikėjimą*, ir *protą*, tad jie negalį vienas kitam prieštarauti. Dievo poveikį galima pažinti protu iš tos veiklos rezultatų, ir tik tais atvejais, kai protas susiduria su neišsprendžiamais klausimais, būtina kliautis tikėjimu. Ši kiek supaprastintai perteikta religinė pažiūra dabar vadinama *prigimtine teologija* (op. cit.: 109–113). Ją teologai supranta, kaip pastangas paremti religinius įsitikinimus pradedant nuo premisos, kuri nėra nei religiniai įsitikinimai, nei suponuoja ką nors iš anksto. Paprasčiau sakant, *prigimtine teologija* teigia, kad apie Dievą galima bent šį tą sužinoti, protu ir jusrėmis tyrinėjant gamtą ir pastebint joje esančią tvarką ir grožį.

Nors atrodytų keista, bet pirmuoju tikru *prigimtiniu teologu* pavadinčiau ne tik ne krikščionį, o net kartais *materialistu* vadinamą Aristotelį⁷⁶. Krikščionybė dar nebuvo užgimusi, o jis jau klausė, kokia yra *pirminė priežastis* viso to, kas yra regima. Jo atsakymas buvo, atrodytų, paprastas: nejudantis Pirminis Judintojas, kuris vėliau pavadintas Dievu. Be abejo, sunku suprasti, kaip *nejudrumė* esantis *Pirminis Judintojas* gali sukelti judėjimą, bet Aristotelis rado tik tokį paaiškinimą. Jį vėliau išplėtojo Tomas Akvinietis. Buvimą to, ką Aristotelis pavadino *Pirminiu Judintoju* ir kas krikščionybėje vadinama *Dievu*, Aristotelis įrodinėjo, remdamasis *protu*, arba *logosu*, *logika*. Ta logika ganėtinai paprasta: kiekvienas daiktas, kiekvienas judesys turi savo priežastį. Negali būti taip, kad priežasčių grandinė taptų begalinė. Tad turi egzistuoti Pirminė Priežastis, Pirminis Judintojas, kuris viskam suteikia kilmę, gyvybę, judėjimą. Toks *protu*, *logika* grindžiamas įrodinėjimas, kad privalo būti *Pirminis Judintojas* – *Dievas*, dažnai vadinamas „Dievo buvimo įrodymu“. Iš tiesų tai nėra joks įrodymas dabartine mokslinė šio žodžio prasme. Tokį samprotavimą teisingiau būtų pavadinti *loginiu argumentavimu* Dievo buvimo naudai, arba *kosmologiniu argumentu* (op. cit.: 64–68). Vienu iš tokių *kosmologinių argumentų* Dievo, kaip Kūrėjo, buvimo naudai kai kurie ne tik teologai, bet ir mokslininkai laiko „Didįjį sprogimą“, logiškai kylantį iš besiplečiančios Visatos teorijos: jeigu „Didysis sprogingimas“ buvo stebimos Visatos atsiradimo priežastis, tai privalėjo būti ir to „Didžiojo sprogingimo“ priežastis – Dievas Kūrėjas. Kiek kitaip, remdamasis neoplatoniškosiomis tradicijomis (beje, perėmusiomis dalį Aristotelio logikos ir terminijos), mąstė vienas iš Krikščionybės Tėvų – Augustinas Aurelijus. Trumpai perteikiant jo mąstymo logiką, ji būtų tokia: Dievas žmogų sukūrė „pagal savo paveikslą“, o tai reiškia, kad jam suteikė protą, kuris apmąsto pasaulio prigimtį ir geba atpažinti Dievą iš Jo kūrinijos.

Gebantis mąstyti žmogaus protas nepalaujamai ieško viskam paaiškinimo, viskam pateisinimo, pačių priežasčių priežasčių, pagaliau ir „pirminės priežasties“. Tą daro ne tik teologai, bet ir mokslininkai. Dauguma jų savo teoriniuose darbuose net negalvojo

76 Dėl milžiniško Aristotelio autoriteto jį „savindavosi“ įvairių filosofijos pakraipų mąstytojai, tarp jų ir markistai, kurie teigė, kad Aristotelis buvęs materialistas (dabar sakytume – „realistas“).

ieškoti Dievo, kaip Kūrėjo, bet jų *mąstymo logika* buvo ir yra tokia pati, kaip ir Aristotelio ar Tomo Akviniečio, – ir jie ieškojo „pirminės priežasties“ arba *teorijos*, kuri būtų paaiškinusi ir pagrindusi absoliučiai viską. To norėjo ir A. Einšteinas, to ir jis siekė – ištirti beribę visatą kaip visumą. Sukūręs vadinamąją *bendrąją reliatyvumo teoriją*, jis ieškojo dar bendresnės teorijos, kuri aprėptų visas žinomas fizines sąveikas ir būtų viską paaiškinusi. To padaryti jam nepavyko. Bet šio fiziko darbus tęsė (be abejo, savaip) daug kitų fizikų teoretikų⁷⁷. Kai kurie iš jų (pavyzdžiui, minėtasis G. Šipovas) ne sykį buvo įsitikinę, kad jiems tokią visuotinę, viską paaiškinančią fizikos teoriją jau pavyko sukurti, bet netrukus paaiškėdavo, kad taip nėra. Bet A. Einsteino ir jo pasekėjų troškimas ištirti beribę visatą kaip visumą, pakartojant savo paties žodžiais, yra ne kas kita, kaip aukščiausio religinio jausmo – *kosminio religinio jausmo* – esmė.

Svarstant apie *religinį jausmą*, svarbu ne mokslininkų sėkmės ir nesėkmės, o tai, kad net neieškodami Dievo faktiškai jie Jo ieškojo ir ieško – ieško universalaus visa ko paaiškinimo, visa ko Pagrindo ir *tvirtai tiki*, kad žmogaus protas pajėgus jį rasti. Analizuodamas žmogaus ir tautos kultūrinę atmintį, šį procesą taikliai aprašė V. Rubavičius: „Esminį šį [simbolinį] universalumą struktūrinantis dėmuo yra visoms visuomenėms būdinga religija. Ji įtvirtina *sacrum* ir *profanum* skirtį, taip pat vertybių hierarchijos pobūdį <...>. Religinis matmuo išlieka ir sekulariose visuomenėse, tik jį, moderniaisiais laikais įsitvirtinant gamtamokslinėms Apšvietos idėjoms ir žmogaus „išlaisvinimo“ iš visokių prietarų idelogijai, stengiamasi pakeisti kitu pasaulio tvarką palaikančių galios šaltiniu: dieviškoji galia keičiama žmogaus mokslinės ir technologinės visagalybės vaizdiniu“ (Rubavičius 2018: 165). Tai reiškia, kad mokslininkai *Sacrum*, arba Šventumo, *Numinosum*, paieškas dažniausiai atmeta sąmoningai, bet nesąmoningai jie vadovaujasi ta pačia logika kaip Aristotelis ar Tomas Akvinietis, kaip ir visi „prigimtiniai teologai“, – jie įsitikinę, kad žmogaus protas geba paaiškinti, jeigu ne viską, tai bent beveik viską.

Protu tyrinėjant gamtą, pastebima (tegul ir labai sudėtinga) gamtos tvarka ir grožis. Protas tą tvarką pajėgus ne tik atpažinti, bet ir bandyti paaiškinti. Nes tarp *proto tvarkos* ir *gamtos tvarkos* egzistuoja stebėtini panašumai. Tai ypač akivaizdžiai regima, sugretinus tokius su juslėmis niekaip nesusijusius proto kūrinius kaip *matematiniai simboliai* ir jų sąsajos su *gamtos struktūromis* ir jų sąryšiais. Jau Pitagoras pastebėjo, kad visiškai abstrakčios grynosios matematikos struktūros atitinka stebimos gamtos struktūras – net ir regimą žvaigždžių, planetų judėjimą, garsus, muziką. Dabar tai siejama su jau įvardytu antropiniu principu kosmologijoje. Visos šiuolaikinės *kosmologinės*, aiškinančios Visatos (visatų) kilmę ir esmę *teorijos* faktiškai yra tik *matematiniai modeliai*, kuriems suteikiama fizikinė prasmė. P. Diracas pozitroną (antielektroną) „atrado“ tik popieriuje, kurdamas ir sprendamas matematikos lygtis, ir tik po metų eksperimentais buvo aptikta tai, ką jis rado teoriškai. A. Einsteino grynai teorinį teiginį, kad erdvės kreivumas priklauso nuo joje esančių kūnų masės, stebėjimais pavyko įrodyti (nors tuo iki šiol kai

77 Apie „visa paaiškinančios“ kosmologinės teorijos paieškas (žr.: Владимиров, Мицкевич 1984).

kas abejoja) tik praėjus keleriems metams po to, kai ši teorija buvo paskelbta. Paaiškėjo, kad net *netvarką*, *chaosą* įmanoma aprašyti *matematikos* (statistiniais ir tikimybinais) simboliais bei jų sąryšiais. O gan neseniai buvo atrasta, kad *visiškai chaotišką* debesų (ir ne tik jų) elgesį įmanoma aprašyti ne tik tikimybėmis, bet ir *geometrinėmis* fraktalinėmis stuktūromis. Tad, kai didieji fizikai ir astronomai sakė, kad Dievas buvęs matematikas, jie turėjo omenyje būtent tuos stebėtinus sąryšius, kurie kėlė ir kelia didžiulę nuostabą bei susižavėjimą.

Jau minėjau, kad ne mažesnę nuostabą, susižavėjimą, net paslapties jausmą kelia ir gamtos grožis. Matyt, ne be reikalo šv. Augustinas įrodinėjo, kad visiškai natūralu nuo gėrėjimosi gražiais pasaulio daiktais žengti prie garbinimo to, kas tuos daiktus sukūrė ir kurio grožis juose atsispindi. Vienas iš mums dar mokyklose aiškinto Boilio-Marioto dėsnio kūrėjų Robertas Boyle'as (1627–1691) tiek žavėjosi nepaprastą nuostabą keliančiu gamtos grožiu, kad gamtą ėmė laikyti natūralia šventykla, o ją tiriančius mokslininkus – tos šventyklos dvasininkais. *Grožio* sąvoka palaipsniui tapo labai svarbi ne tik religiniam gamtos supratimui, bet ir sekuliariam. Minėjau ir tai, kad P. Diracui net matematikos lygtys privalėjo būti gražios, o S. Weinbergas reikalavo, kad gražios būtų fizikos teorijos. Grožį šie ir dauguma kitų mokslininkų siejo su matematiškai aprašomų struktūrų paprastumu, jų suderinamumu ir simetrija. Ta nuostabi ir *nepaprastai graži* bei sudėtinga simetrija aptikta *fraktalinėse* struktūrose⁷⁸, o jos randamos kiekviename augale, kiekvieno gyvūno kraujagyslių ir nervų raizginiuose, jūrų pakrančių, kalnų ir miškų kontūruose, nutapytuose paveiksluose ir meno dirbiniuose, net chaotiškai judančiuose debesyse. Pasak A. McGratho, grožis yra reikšmingas gamtos mokslų ir religijos sandūros taškas, nukreipiantis net gamtoje ieškoti Dievo apraiškų (McGrath 2013: 112).

Būtent *nuostaba*, žavėjimasis stebint gamtoje *tvarką* ir *grožį*, kaip ir *proto gebėjimas* tą paslaptinę tvarką pažinti, buvo ir yra vienas iš šaltinių ne tik daugelio teologų, bet ir daugelio mokslininkų *religinio jausmo*, kaip jį pavadino A. Einšteinas. Nors jie visi nepaprastai pasitikėjo mokslo galia ir tikėjo, kad gal netgi netrukus bus paaiškinta, kas iki šiol dar nepaaiškinta, bet juos nepaprastai stebino ir net glumino slėpingas gamtos didingumas, jos grožis. O dar labiau glumino tai, kad protas leidžia suvokti nesuvokiamus dalykus, matematikos lygtimis aprašyti ne tik tai, kas jau žinoma, o ir tai, kas dar nežinoma. Tą paaiškinti galima tik tariant, kad proto tvarka analogiška gamtos tvarkai. Bet iš kur ta tvarka – mokslas to nepaaiškino. Štai čia ir atsiveria erdvė proto atmetamam nesąmoningam tikėjimui *Nematomybe*, *Kosminių Protu* ar dar kuo nors, kas būtų, o gal ir yra *imanentiška* stebimai tikrovei bei žmogaus protui ir tuo pat metu *transcendentiška*, neapibrėžiama, neįvardijama. Protas transcendencijos pripažinti nenori, o intuityvus jausmas atkakliai tvirtina: „Jeigu tavo *skaičiuojantis protas* geba lygtimis atrasti tegul ir nepaprastai sudėtingą visatoje esančią tvarką, bet tas pats protas nesugeba rasti ir paaiškinti jos šaltinio, tai kodėl nepasitikėti manimi, tavo *intuicija*, tavo *jausmu*, kuris sako,

78 Pakanka į „Google“ sistemą įrašyti žodį „fraktalai“ ir išvysime daugybę nepaprastai gražių fraktalinių vaizdų.

jog tam tavo protui reikia būti bent šiek tiek *nuolankesniai* prieš visatos didybę? Kodėl nepripažinti, jog A. Einšteinas buvo teisus, sakydamas, kad *jausdamas* žmogiškų troškimų ir tikslų tuštumą asmuo jaučia gamtos didingumą ir nuostabią tvarką bei grožį, kurie atsiskleidžia ne tik tai regint, o ir mąstant? Kodėl nepavadinti to jausmo *religiniu*? Juk gamtos didingumo, jos neišreiškiamumo akivaizdoje net ir begaliniis intelektas gali patirti *tremendum* – nevalingą siaubą prieš atsiveriančią nežinomybę ir begalybę, siaubą, kurį palydi *fascinatum* pavadintas neapsakomas tos begalybės ir neišreiškiamybės, to neartikuliuojamo *mysterium* žavesys.

Visa tai, kas apie *religinį jausmą* jau išsakyta, apibendrinti ganėtinai sunku. Religinio jausmo šaltiniai ir jų pavidalai įvairūs, kartais net prieštaringi.

Tuo, kad egzistuoja *prigimtinis polinkis* į religingumą, jį suprantant kaip *tikėjimą antgamtės buvimu* ir *galimu žmogaus santykiu su ja*, šiandieną abejoti beveik netenka. Tą fenomeną pripažįsta net garsusis ateistas R. Dawkinsas, tik jį interpretuoja savaip. Bet šis *prigimtinis religingumas*, kurį galima pavadinti ir *religiniu jausmu* arba R. Descartes'o postuliuotomis įgimtomis (šiuo atveju – religinėmis) *idėjomis*, gali ne tik sustiprėti, bet ir išblėsti ar net visiškai išnykti. Be to, įgimtos idėjos (o jų esama bent trijų rūšių) žmogaus pažiūroms ir elgesiui, kaip minėta, daro įtakos tik maždaug šešiasdešimčia procentų. Likusi dalis priklauso gyvenimo patirtims, socialiniams santykiams. Būtent socialiniai santykiai ir konkrečiai religinis ugdymas šeimoje, mokykloje ir t. t., tradicijos ir jų palaikymas bei siekis jas įtvirtinti – tai dar vienas labai reikšmingas religinio jausmo šaltinis. Šitaip ugdant ir palaikant tradicijas dėl iki šiol menkai suprantamų įtaigos „mechanizmų“ religinis jausmas gali tapti ir dažnai tampa asmenybės savastimi. Bet ne visuomet taip atsitinka. Religingose šeimose neretai susiformuoja bedieviai ir net ateistai, o ateistų šeimose – karštai tikintieji.

Nepaprastai didelę įtaką religiniam jausmui palaikyti ar jam net susiformuoti turi religiniai ir / ar mistiniai potyriai bei patirtys. Jie yra bene gelmiškiausias religinio jausmo šaltinis. Tokie emocijomis išgyvenami potyriai gali ištikti kiekvieną žmogų, nepaisant jo išsilavinimo, gyvenimo patirties, išitikinimų, pasaulėžiūros. Jeigu taip atsitinka, jie įgyja nepaprastai gilią asmeninę egzistencinę prasmę, ir neretai žmogus tuos potyrius laiko nukreipiančiais jo tolimesnį gyvenimą ženklais, *stebuklais*. Deja, religinių ar / ir mistinių potyrių pasitaiko ne kiekvienam, o dažnai jie lieka ir neatpažinti. Pagaliau religinis jausmas gali susiformuoti ir dėl *intensyvios intelektualios veiklos*, intelektą suprantant ne kaip proto produktą, ne kaip sukauptas žinias, o kaip intuityvų gyvą patyrimą arba gyvą pažinimą, leidžiantį žmogui kiekvienoje detalėje išžvelgti visumą ir ieškoti jos pagrindimo. Tokia intelektualiai veikla pagimdė ne tik religiškai orientuotą filosofiją bei teologiją, kurių tikslas – protu paaiškinti kontingentišką tikrovės esmę, bet ir tai, ką A. Einšteinas pavadino „kosminiu religiniu jausmu“. Jis reiškiasi įvairiais pavidalais: protingu tikėjimu visatoje esančia paslaptine darna, kurią žmogaus protas pajėgus pažinti; nevalinga nuostaba dėl regimo grožio ir tvarkos, kuri virsta nuojauta, jog turi būti kažkas, kas visa tai grindžia; sunkiai suprantamu siekiu ištirti beribę visatą kaip visumą ir rasti „pirminę

priežastį“ arba teoriją, kuri viską paaiškintų; pagaliau sau keliamu klausimu, kodėl matematiniai proto konstruktai atitinka stebimą tikrovę ir net gali padėti atrasti tai, kas dar nežinoma. Mokslininkui intelektualios veiklos metu tikrovė dažnai atsiskleidžia kaip neišreiškiamybė, *mysterium*, ir tos neišreiškiamybės akivaizdoje jis neišvengiamai patiria *tremendum* bei *fascinans*. Regis, racionalių mąstymų pasikliaujantiems tyrinėtojams tai dažniau pasireiškia intelekto, o ne jausmų sferoje, bet siaubas protu nesuvokiamos begalybės ir nežinomybės akivaizdoje ir neapsakomas žavesys su tuo susidūrus lydėjo ne vieno garsaus mokslininko ne vieną atradimą. Tik ne visi drįso apie tai prabilti arba nesuprato tų keistų intelektualinių potyrių prigimties.

Nepaisant to, kokių konkrečių pavidalų religinis jausmas pasireiškia, jeigu jis dar savo ištakose nenuslopsta arba nenuslopinamas, galop tampa absoliučios priklausomybės aukščiausiai realybei suvokimu. Būtent tada bent jau tarp mokslininkų atsiranda esminių pasaulėžiūros skirtumų. Aš juos vadinu „proto nuolankumu“ ir „proto išdidumu“. Religinio jausmo, kaip priklausomybės kažkam, kas neįvardijama, tačiau vadinama aukščiausia realybe, suvokimą, turi, regis, visi žmonės, ir mokslininkai yra ne išimtis.

Bet *ar nori* žmogus nuo ko nors (net ir nuo „aukščiausiosios realybės“ ar Dievo) *būti priklausomas*? Ar *geba* jis prieš jam atsiskleidžiančią, *mysterium* vadinamą visatos begalybę ir jos įvairovę, mįslingą tvarką bei grožį *tapti nuolankus*? Jei į abu šiuos klausimus žmogus atsako „taip“, tai jis yra nuoširdžiai religingas, nepaisant to, kokią religiją išpažįsta ir kokiai religinei konfesijai priklauso ar net nepriklauso; nesvarbu, ar jis yra teistas, pan(en)teistas arba deistas, o gal net abejingas religijai. Jeigu žmogus atsako „ne“, tai tenka tarti, kad jis yra scientistinių pažiūrų ateistas, kuris pažintines žmogaus galias ne tik išaukština, bet ir sudievina, o ir pats siekia valdyti pasaulį, tapti vos ne Dievu (transhumanizmo koncepcija). Pastaroji laikysena labiau būdinga intelektualams, ir pirmiausia, mokslininkams, dirbantiems gamtos ir socialinių mokslų srityse.

Proto nuolankumas ir religinis jausmas

Mano nuomone, būtent *proto nuolankumas* arba *išdidumas* gali būti kriterijus, leidžiantis aiškiai atriboti religingus mokslininkus nuo nereligingų, o tarp šių „religingus bedievių“ nuo ateistų. Tai, ką pavadinau *proto nuolankumu*, garsusis neoaristotelininkas Alasdairas MacIntyre'as vadina *paklusnumu Dievui* ir teigia, kad būtent *paklusnumas Dievui* yra esminis krikščioniškosios moralės imperatyvas (MacIntyre 2000: 109). Savo *Moralės filosofijos pagrinduose* jau atkreipiau dėmesį į tai, kad *paklusnumas Dievui* iš *Dievo gerumo* koncepcijos tiesiogiai neatsiranda, tad vargu ar jį galima laikyti svarbiausiu krikščioniško moralumo bruožu, o jei ir laikytume, jis turėtų būti suprantamas tik visos krikščioniškos moralės kontekste, neatsiejamai nuo kitų etikos reikalavimų (Kanišauskas 2009: 126–130). Dabar, praėjus dešimčiai metų po tų savo įžvalgų, supratau, kad A. MacIntyre'o *paklusnumo Dievui* koncepciją teisingiau būtų suprasti kaip *proto nuolankumą*,

arba supratimą ir susitaikymą su tuo, kad žmogaus protas iš tiesų nėra toks galingas, kaip mes įsivaizduojame ir norėtume, kad taip būtų, pagaliau supratimą, kad anaip tol ne viskas nuo žmogaus pastangų priklauso.

Be abejo, žmogaus protas yra galingas, ir tai liudija neįtikėtini mokslo bei technikos pasiekimai. Juos J. Polkinghorne'as įvertino labai paprastai – prisipažino, kad, jeigu ne naujaisi atradimai medicinos srityje, jis jau seniai būtų buvęs Anapilyje (Polkinghorne 2014: 52). Tą patį galiu pasakyti ir apie save. Tačiau pervertinti tų pasiekimų irgi negalima. Vargu ar yra kas nors blogiau nei *proto išdidumas*, kurį Platonas vadino *puikybe* ir šią nepaprastai smerkė. *Puikybę* esant didžiausia žmogaus yda bei nuodėme laiko ir visos didžiosios pasaulio religijos. Štai ta savo *proto puikybe*, tuo savo *proto išdidumu* ir piktinaudžiauja *ateistais* save vadinantys žmonės. Jie *tiki* ir yra *tvirtai įsitikinę*, kad protas yra neklystantis, kad žmogiškoji logika yra patikima, ir tuo labai skiriasi nuo *viskuo abejojančių bei ieškančių* tikrųjų mokslininkų, kurie kartais netgi išdrįsta save pavadinti „religingais bedieviais“.

Ateistai neabejoja. Jie tiesiog *tiki*, kad kitoks nei jų *tikėjimas* yra neįmanomas ir net negalimas, žalingas, kad jį reiktų uždrausti. Jie piktinasi, kad to padaryti neįmanoma jau vien todėl, kad bet kokie draudimai yra laikini. Jie yra kovingi, jie ragina *kovoti* su kitokiomis nei jų pažiūromis. Kaip minėta, taip elgiasi ir R. Dawkinsas. Ateistai savo *proto išdidumo* neatsisako iki pat mirties, jų protas nelankstus, jie nesvyruoja ir nedvejoja, nebent ir jie išgyventų keičiančius gyvenimą mistinius potyrius arba egzistencinę neviltį.

Proto išdidumu pasižymi ir „religingi bedieviai“. Jie irgi didžiuojasi savo ir žmonijos proto galiomis. Bet, skirtingai nei ateistai, „religingi bedieviai“, nors ir pareiškia, kad mokslinėse paieškose jiems „Dievo hipotezė nereikalinga“, tačiau, susidūrę su paradoksalia gamtos didybe ir jos neišreiškiamybe, galop pripažįsta, kad jų protas nėra visagalis, kad egzistuoja ir tai, kas pavadinta *mysterium*. Būtent tokį pri(si)pažinimą aš vadinu *proto nuolankumu*.

Proto nuolankumas gali atsirasti, mąstytojui susidūrus su asmeniškais, aštriais ir negailestingais egzistenciniais klausimais arba išgyvenus mistinius / religinius potyrius, bet šito nuolankumo formavimąsi dažniausiai skatina nesiliaujančios ir atsakymų nerandančios paieškos, mūsų intelektualinė veikla, dėl kurios pagaliau imama suvokti, kad tikrovė yra kontingentiška, kad egzistuoja kažkas aukštesnis ir gal net aukščiausias, kažkas didingesnis ir net didingiausias, o regimą nuostabią tvarką moksliniais ieškojimais galima tik truputį pakeisti, bet ne pažeisti, nes ji nepažeidžiama. *Proto nuolankumas*, mano nuomone, yra akivaizdžiausia *religinio jausmo* išraiška.

Įdomu, kad neminėdamas *religinio jausmo* jo esmę šiuolaikine sekuliaria kalba labai panašiai perteikė vargu ar religingas (teistine prasme) dabartinis lietuvių filosofas Augustinas Dainys. Straipsnį „Bendrija ir absoliutas“ jis pradėjo pastebėjimu, kad postmodernus mąstymas reikalauja atsakyti visų absoliutų, ir paklausė, ar tikrai mums reikia išsižadėti dalykų, didesnių už mus? „Mūsų dienomis, – rašo jis, – jaučiama tendencija Dievo vardą keisti Visatos vardu ir, kalbant apie dvasinius dalykus, išsiversti be Dievo

vardo“ (Dainys 2018). Šiai tendencijai straipsnio autorius pritaria, sakydamas, kad „jo tikslas buvo teigti tokį absoliutą, kuris politiškai nebūtų pavojingas. Ir tas absoliutas – ne Dievas, o Visata“. Taip atsiribojęs nuo „politiškai pavojingos“ krikščionybės, autorius teigia, kad vietoje *absoliutą* išsakančio žodžio *Dievas* kur kas geriau vartoti „jo sinonimą“ – *Visata*, o ši „ir gali būti tas absoliutas, kuris didesnis už žmogų“ (ibid.).

Tačiau tas tikras ar tariamas „politinis korektiškumas“, išduodantis bent jau autoriaus abejingumą krikščionybei, negali paslėpti tegul ir sekuliarizuoto, bet *nuolankaus proto*. Straipsnio pabaigoje randame žodžius, kurie ir yra atsakymas į iškeltą klausimą, ar reikia atsižadėti didesnių už mus dalykų: „Žmogus gali manyti, kad viską kontroliuoja, bet po to tikrovė apvilia – Visatos vyksmas nepasiduoda nusavinamas“ (ibid.). Tad, nors autorius atsisako krikščioniškos *Dievo* sąvokos ir ją keičia abstrakčia *Visatos* sąvoka, jis pripažįsta, kad egzistuoja *Kažkas*, kas pranoksta bet kokias, ne tik fizines, bet ir pažintines žmogaus galias. O šito pripažinimas reiškia ne ką kita kaip *proto nuolankumą* prieš neįvardijamą absoliutą, ar Absoliutą, – koku vardu jį bepavadintume. Tai reiškia, kad nepaisant atsargaus, švelniai sakant, šio autoriaus požiūrio į krikščionybę (kuris regimas ir kituose jo straipsniuose), ir jis jaučia tai, ką F. Schleiermacheris pavadino absoliučios priklausomybės aukščiausiajai realybei jausmu, *religiniu jausmu*. Net postmodernus neoliberalus mąstymas *proto nuolankumo* prieš neįvardijamą *aukščiausiąją realybę*, arba *Absoliutą*, negali nusišlėpti.

Proto nuolankumas yra bene svarbiausias ne tik *religinio jausmo*, bet ir kontingentiško *religinio proto*, kaip siekio mąstymu perteikti tai, kas neišsakoma ir neišreiškiamą, požymis. *Proto nuolankumas* gimdo religinį protą. Galima *religinį jausmą* sieti su *antgamtės buvimo nuojauta* arba *tikėjimu*, kad vis dėlto egzistuoja kažkas aukštesnio, didingesnio už regimą gamtą, bet protu tą tikėjimą įmanoma grįsti tik jam esant nuolankiam net ir prieš mąstant atsiveriančią neapbrėpiamą Visybę ir Nežinomybę, Dievu vadinamą neįvardijamą aukščiausiąją realybę. Tokiu protu pasižymėjo dauguma visų laikų didžiausių mąstytojų, tokį protą drąsiai galima vadinti religiniu. Būtent *religinio jausmo* išprovokuotas mąslus *religinis protas* nuolat ieškojo ir iki šiol ieško galimybės iracionaliu vadinamą religinį tikėjimą derinti su racionaliomis mokslinėmis paieškomis.

LITERATŪRA

1. Ajeris, A. (1989). Etikos ir teologijos kritika. *Gėrio kontūrai. Iš XX a. užsienio etikos.* (Sud. B. Kuzmickas). Vilnius: Mintis, 97–106.
2. Anderson, R. (1972). A Holographic Model of Transpersonal Consciousness. *Journal of Transpersonal Psychology*, 2, 127–134.
3. Andrijauskas, A. (2012). Algio Uždavinio įnašas į civilizacinės ir filosofinės komparatyvistikos tyrinėjimus. *Logos*, 72, 6–18.
4. Aleksandravičius, P. (2015). *Europos mąstymo kryptys ir ateitis*. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas.
5. Allport, G. (1998). *Tapsmas*. Vilnius: Vaga.
6. Anthony, S. (1985). Superstrings: a Theory of Everything? *New Scientist*, 29 August, 34–36.
7. Anzenbacher, A. (1992). *Filosofijos įvadas*. Vilnius: Katalikų pasaulis.
8. *Ar kitose planetose gali būti Jėzaus įsikūnijimų? Pokalbis su Vatikano observatorijos direktoriumi G. Consolmagno S. J.* 2018. Prieiga: <http://www.bernardinai.lt/straipsnis/2018-04-16-ar-kitose-planetose-gali-buti-jezaus-isikunijimu/169406> [žiūrėta 2018-04-16].
9. Ash, D., Hewitt, P. (1994). *The Vortex. Key to Future Science*. Bath: Gateway Books.
10. Bagdonavičius, V. (2001). *Sugrįžti prie Vydūno*. Vilnius: Lietuvos filosofijos ir sociologijos institutas.
11. Bagdonavičius, V., Martišiūtė-Linartienė, A. (2017). *Vydūnas*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras.
12. Balanov, A., Janson, N., Postnov, D., Sosnovtseva, O. (2009). *Synchronization. From Simple to Complex*. Berlin: Springer Verlag.
13. Baranova, J. (2004). *XX amžiaus moralės filosofija: pokalbis su Kantu*. Vilnius: Vilniaus pedagoginis universitetas.
14. Barbour, I. (1966). *Issues in Science and Religion*. New York: Vantage.
15. Barbour, I. (2000). *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?* New York: Harper Collins.
16. *Baron Herbert of Cherbury*. (2017) Prieiga: https://en.wikipedia.org/wiki/Edward_Herbert,_1st_Baron_Herbert_of_Cherbury [žiūrėta 2018-04-21].
17. Beresnevičius, G. (2004). *Lietuvių religija ir mitologija*. Vilnius: Tyto Alba.
18. Beresnevičius, G. (1997). *Religijotyros įvadas*. Vilnius: Aidai.
19. Beresnevičius G. (2014). Kūrybiniai gebėjimai ir naujų idėjų kūrimo modelis. *Tarptautinis verslas: inovacijos, psichologija, ekonomika*, t. 5, 2 (9), 7–38.
20. Berklis Dž. (1988). *Traktatas apie žmogiškojo pažinimo principus*. Vilnius: Mintis.

21. *Biblija, arba Šventasis Raštas*. (2009). (5-asis pataisytas eukumeninis leidimas). Vilnius: Lietuvos Biblijos draugija.
22. *Biblijos aiškinimas Bažnyčioje*. Popiežiškoji Biblijos komisija. 1993-04-15. Prieiga: http://www.lcn.lt/b_dokumentai/kiti_dokumentai/biblijos_aiskinimas.html [žiūrėta 2018-12-15].
23. Bielskis, A. (2014). *Nešventas sakramentas. Ideologija, tikėjimas ir išlaisvinimo politika*. Vilnius: Demos.
24. *Biography of Henry Morris*. (2007). Prieiga: <https://www.notablebiographies.com/newsmakers2/2007-Li-Pr/Morris-Henry-M.html> [žiūrėta 2018-05-16].
25. Black, J. (2019). *Slaptoji pasaulio istorija*. Vilnius: Tyto alba.
26. Bogušis, V., Klimka, L. (1989). Vernadskio laiškas į Vilnių. *Mokslas ir gyvenimas*, 2, 18–19.
27. Budriūnaitė, A. (2012). Absoliutaus vienio akivaizda Plotino ir Zhuangzi filosofijoje. *Logos*, 72, 38–58.
28. Budriūnaitė, A. (2009). Mistinės patirties tyrinėjimo galimybės. *Logos*, 58, 63–75.
29. Budriūnaitė, A. (2008). Mistinės patirties tyrinėjimo galimybės. *Logos*, 57, 104–113.
30. Chalmers, A. (2005). *Kas yra mokslas?* Vilnius: Apostrofa.
31. Cibulskienė, J. (2019). Lietuvos politinių partijų legitimizacija ir delegimitizacija metaforiškai konceptualizuojant ekonominę krizę. Prieiga: http://www.parlamentostudijos.lt/Nr16/16_kalba_3.htm [žiūrėta 2019-04-12].
32. Cibulskienė, J. (2018). The Paradox of Metaphor or the Processes of Animation and Deanimation in Conceptualizing Socio-Political Events. Prieiga: <https://sisu.ut.ee/sites/default/files/proovin/files/cibulskiene.pdf> [žiūrėta 2019-04-12].
33. Corrigan, J. (2017). How Do We Study Religion and Emotion? *Feeling Religion* (ed. by J. Corrigan). Durham, London: Duke University Press, 1–21.
34. Culp, J. (2017). Panentheism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Prieiga: <https://plato.stanford.edu/entries/panentheism/> [žiūrėta 2019-03-05].
35. Čičelis, M. (2016). *Religinis ir politinis protas Lietuvoje banalėja (interviu su prof. G. Mažeikiu)*. 2016-04-01. Prieiga: <http://m.diena.lt/naujienos/lietuva/salies-pulsas/religinis-ir-politinis-protas-lietuvoje-banalėja-741776> [žiūrėta 2019-04-06].
36. Dainys, A. (2018). Bendrija ir absoliutas. *Šiaurės Atėnai*, 10 (1290), 6–7.
37. Dajczer, T. (2000). *Tikėjimo įžvalgos*. Vilnius: Katalikų pasaulis.
38. Č. Darvino 200 metų jubiliejus: prisimenant didį mokslininką ir jo garsiąją evoliucijos teoriją. (2018). Prieiga: <http://m.technologijos.lt/text/cat/372/article/straipsnis-6381> [žiūrėta 2019-03-14].
39. Dawkins, R. (2010). *Dievo iliuzija*. Vilnius: Vega Line.
40. Dawkins, R. (2008). *The Oxford Book of Modern Science Writing*. Oxford: Oxford University Press.
41. De Cruz, H. (2017). Religion and Science. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Prieiga: <https://plato.stanford.edu/entries/religion-science/> [žiūrėta 2019-04-06].

42. *Definition of Theology*. (2018). Prieiga: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/theology> [žiūrėta 2019].
43. Dekartas, R. (1978). *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
44. Dey, S. K. (2012). *Vedanta. The Science of Consciousness and Divinity*. Vilnius: Rocier Society of Lithuania.
45. Dranseika, V., Gefenas, E. (2009). Neuroetikos žemėlapis. *Problemos. Mokslo darbai*, 76, 66–73.
46. Dumbreck, G. (2018). *Schleiermacher and Religious Feeling*. Prieiga: <http://www.peeters-leuven.be/boekoverz.asp?nr=9055> [žiūrėta 2019-04-06].
47. Džeimsas, V. (1995). *Pragmatizmas*. Vilnius: Pradai.
48. Eagleman, D. (2014). *Incognito. Slaptieji smegenų gyvenimai*. Vilnius: Tyto Alba.
49. Einstein, A. (2008). Religion and Science. *The Oxford Book of Modern Science Writing* (ed. by R. Dawkins). Oxford: University Press, 235–238.
50. Eiseley, L. (2008). How Flowers Changed the World. *The Oxford Book of Modern Science Writing* (ed. by R. Dawkins). Oxford: University Press, 138–142.
51. *Faith*. (2019). Prieiga: <https://en.wikipedia.org/wiki/Faith> [žiūrėta 2019].
52. *Feeling Religion*. (2017). (Ed. by J. Corrigan). Durham, London: Duke University Press.
53. Fedorinienė, J. (2014). Kunigo Česlovo Kavaliausko asmenybės unikalumas ir tarnystės samprata. *Logos*, 80, 175–187.
54. Forster, M. (2017). Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Prieiga: <https://plato.stanford.edu/entries/schleiermacher/> [žiūrėta 2019].
55. Fromas, E. (1981). *Psichoanalizė ir religija*. Vilnius: Mintis.
56. Furst, M. (1999). *Psichologija*. Vilnius: Lumen.
57. Gitonas, Ž., Bogdanovas, G., Bogdanovas I. (1996). *Dievas ir mokslas*. Kaunas: Tarpdiecezinės katechetikos komisijos leidykla.
58. Gomes, A. (2000). *Kultai, sektos ir Biblija*. Kaunas: Sidabrinis trimitas.
59. Gould St. J. (1997). Non Overlapping Magisteria. *Intelligent Design Creationism and Its Critics* (ed. R. Pennock). Cambridge, Ma: MIT Press, (737–749).
60. Grenda, V. (2007). Devynių kontrafaktinių priežastingumo teorijų palyginimas pasitelkiant septynis pavyzdžius. *Problemos. Mokslo darbai*, 76, 134–149.
61. Grenda, V. (2006). Kas yra nehumistinė priežastingumo teorija. *Problemos. Mokslo darbai*, 69, 27–38.
62. Grigas, J. (2007). Nepataisomas plagiatorius? Šiaurės Atėnai, 47.
63. Guth, A., Steinhardt, P. (1984). The Inflationary Universe. *Scientific America*, 250 (5), 90–105.
64. Grubner, E. (2000). *Psi protokolai*. Kaunas: Knygų naujienos.
65. Harari, Y. N. (2018). *Sapiens. Glausta žmonijos istorija*. Vilnius: Kitos knygos.

66. Heisenberg, W. (1971). *Physics and Beyond Encounters and Conversations*. New York: Harper and Row.
67. Holton, G. (1973). *Thematic Origins of Scientific Thought: Kepler to Einstein*. Cambridge: Harvard University Press.
68. Hulsmit, M. (2005). How Causal is Downward Causation. *Journal of General Philosophy of Science*, 36 (2), 261–287.
69. *Iracionalumas ir mokslinio pažinimo ribos*. (2011). (Par. S. Kanišauskas). Vilnius: Mykolo Romerio universitetas.
70. Jacopozzi, A. (1997). *Religijos filosofija*. Vilnius: Aidai.
71. Jastrumskytė, S. (2018). Sinestezija krikščioniškoje teologijoje. *Socialinių mokslų studijos*, 10 (2), 167–192.
72. Jėzus Kristus – gyvojo vandens nešėjas. „Naujojo amžiaus“ („New Age“) krikščioniškasis apmąstymas. (2003). Popiežiškoji kultūros taryba. Popiežiškoji tarpreliginio dialogo taryba. Katalikų interneto tarnyba. Prieiga: http://www.lcn.lt/b_dokumentai/kiti_dokumentai/jezus-kristus-gyvojo-vandens.html [žiūrėta 2019-05-29].
73. *Journal of Memetics*. Prieiga: <http://cfpm.org/jom-emit/issues.html> [žiūrėta 2019-15-29].
74. Jung C. G. (2010). *Atsiminimai, vizijos, apmąstymai*. Vilnius: Margi raštai.
75. Jung, K. G. (1998). *Psichologija ir religija*. Vilnius: Aidai.
76. Jurevičius, A. (2011). Teologijos mokslo plėtra Lietuvoje. *Lietuvos katalikų mokslo akademijos metraštis*, 34, 261–283.
77. Kanišauskas, S., Juozelis, E. (2018). *Mokslo filosofijos pagrindai*. Vilnius: Registrų centras.
78. Kanišauskas, S. (2015 a). Kas kinta kintant technikos sampratai. *Coactivity: Philosophy, Communication*, 23 (1), 31–43.
79. Kanišauskas, S. (2015 b). Ar norėtų kurmis būti kregždė. *Šiaurės Atėnai*, 5 (1213), 4–5.
80. Kanišauskas, S. (2013). *Filosofinės socialinio modeliavimo problemos: teorija, praktika, siekiai, vertybės*. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas.
81. Kanišauskas, S. (2011 a). Transdisciplininis projektas: proveržis į mokslų ir praktikos sintezę? *Problemos. Mokslo darbai*, 80, 107–115.
82. Kanišauskas, S. (2011 b). „Tabula rasa“ problema ir žmogiškosios vertybės. *Socialinių mokslų studijos*, 3 (2), 399–408.
83. Kanišauskas, S. (2009). *Moralės filosofijos pagrindai*. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas.
84. Kanišauskas, S. (2008). *Sinergetinio pasaulėvaizdžio kontūrai*. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas.
85. Kanišauskas, S. (2003). *Filosofija ir psichologija: santykis ir pasaulėvaizdžio kontekstai*. Vilnius: Lietuvos teisės universitetas.

86. Kanišauskas, S. (2000). *NSO fenomenas: dvidešimt ir viena hipotezė*. Kaunas: Gardenija.
87. Kanišauskas, S. (1993). Save laikiau ateistu. Atsakymas Viktorui Aleknai. *Naujasis Dienovidis*, 46, 14.
88. Kantas, I. (2015). *Praktinio proto kritika*. Vilnius: Margi raštai.
89. Kantas, I. (2013). *Grynojo proto kritika*. Vilnius: Margi raštai.
90. Kantas, I. (1972). *Prolegomenai*. Vilnius: Mintis.
91. Kardelis, N. (2014). *Tarp mito ir logo: nusidėvėjusi tikrovė ir tikroviški mito pasauliai*. Prieiga: <http://www.tekstai.lt/rss/784-2014-m-nr-10-spalis/7749-naglis-kardelis-tarp-mito-ir-logo-nusidevejusi-tikrove-ir-tikroviski-mito-pasauliai> [žiūrėta 2019-01-22].
92. Kardelis, N. (2008). *Pažinti ar suprasti?* Vilnius: Naujasis Židyns-Aidai.
93. Kavaliauskas, Č. (1998). *Tarp fizikos ir teologijos*. Vilnius: Aidai.
94. Kavaliauskas, Č. (1992). *Trumpas teologijos žodynas*. Vilnius: Logos knyga.
95. Kirvelis, D. (2012). Biofizika: praeitis, dabartis, perspektyvos ir Lietuvos mokslų klasifikacija (2). *Mokslo Lietuva*, 18.
96. Kolakowski, L. (1993). *Metafizinis siaubas*. Vilnius: Amžius.
97. Kolvenbach, P. H. (1993). Mokslo ir tikėjimo santykio problema. *Šiaurės Atėnai*, 51 (196).
98. Krajewski, W. (2003). The Universal Scientific Methods. *Dialogue and Humanism*, 2, (3–4), 57–61.
99. *Krikščionybės istorija*. (2000). (Par. T. Dowley, V. Ališauskas). Vilnius: Alma littera.
100. Krikštopaitis, J. (2013). *Išmintis, atsiverianti pažinimo kelyje*. Vilnius: Mintis.
101. Kuliukas, V. (2014). Įtaiga, hipnozė ir skausmo gydymas. Istoriniai, teoriniai ir gydymo metmenys. *Skausmo medicina*, 1. Prieiga: https://www.emedicina.lt/lt/gydotojui/lietuvos_naujienos/v-8.html [žiūrėta 2019-04-25].
102. Kunzmann, P., Burkhard, F., Wiedmann, F. (1998). *Filosofijos atlasas*. Vilnius: Alma littera.
103. Kuzmickas, B. (2018). *Tarp kaimynų ir pasaulyje. Vyksmai ir refleksijos*. Vilnius: Versmė.
104. Kuzmickas, B. (2003). *Katalikiškoji filosofija. XIX ir XX amžiai*. Vilnius: Lietuvos teisės universitetas.
105. Kuzmickas, B. (1995). Tejarizmas – netradiciška krikščioniškoji filosofija. *Tejaras de Šardenas*. Žmogaus fenomenas. Vilnius: Mintis, 5–18.
106. Kuzmickas, B. (1977). Antikos mistika ir neoplatonizmas. *Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika*. Vilnius: Mintis, 442–450.
107. Lakoff, G. (1996). *Moral Politics*. Chicago: Chicago University Press.
108. Lakoff, G., Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh*. New York: Basic Books.
109. Levy, N. (2007). *Neuroethics. Challenges for the 21st Century*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
110. Maceina, A. (1990 a). *Religijos filosofija*. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai.

111. Maceina, A. (1990 b). Niekšybės paslaptis. *Maceina, A. Raštai*, t. III. Vilnius: Mintis, 209–420.
112. MacIntyre, A. (2012). *Marksizmas ir krikščionybė*. Vilnius: Demos.
113. MacIntyre, A. (2000). *Trumpa etikos istorija*. Vilnius: Charibdė.
114. MacIntosh, R., MacLean, D. (2006). Conditioned Emergence: a Dissipative Structures Approach to Transformation. *Complexity and Organization. Readings and Conversion*. (Ed. by R. MacIntosh, D. MacLean, R. Stacey, D. Griffin.) London, New York: Routledge.
115. McGrath, A. (2013). *Mokslas ir religija. Naujasis įvadas*. Kaunas: Vox Altera.
116. McGrath, A., McGrath, J. C. (2012). *Dawkinso iliuzija?* Kaunas: Vox Altera.
117. Messori, V. (1997). *Hipotezės apie Jėzų*. Vilnius: Katalikų pasaulis.
118. Mickūnas, A. (2012). *Per fenomenologiją į dzenbudizmą*. Vilnius: Baltos lankos.
119. Mickūnas, A., Stewart, D. (1994). *Fenomenologinė filosofija*. Vilnius: Baltos lankos.
120. Montagnier, L., Aissa, J., Del Giudice, E., Lavalée, C., Tedeschi, A. and Vitiello, G. 2012. DNA Waves and Water. *Journal of Physics: Conference Series*. Vol. 306, No. 1. Prieiga: <https://iopscience.iop.org/article/10.1088/1742-6596/306/1/.../meta> [žiūrėta 2019-04-15].
121. Mureika, J. (2016). *Estetologijos įžvalgos*. Vilnius: Lietuvos edukologijos universiteto leidykla.
122. Murphy, D. (2014). *Jūsų pasąmonės galia*. Vilnius: Alma littera.
123. *Naujasis Testamentas*. (1992). Vilnius: Lietuvos Biblijos draugija.
124. Nekrašas, E. (2010). *Pozityvus protas*. Vilnius: Vilniaus universitetas.
125. Newen, A., Savigny von E. (1999). *Įvadas į analitinę filosofiją*. Vilnius: Baltos lankos.
126. Norkus, Z. (2006 a). Gamtytyros pažangos prognozių epistemologinės prielaidos. *Problemos. Mokslo darbai*, 69, 9–26.
127. Norkus, Z. (2006 b). Apie mokslo pažangos ekonomines ir etines kliūtis bei ribas. *Athena. Filosofinės studijos*, 1, 50–70.
128. O'Connor, T. (2010). Free Will. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Prieiga: <http://plato.stanford.edu/entries/freewill/> [žiūrėta 2019-03-15].
129. *Our Definition of Science*. The Science Council. (2017). Prieiga: <https://sciencecouncil.org/about-science/our-definition-of-science/> [žiūrėta 2019-05-20].
130. Paranjpe, A. (1984). *Theoretical Psychology. The Meeting of East and West*. New York, London: Plenum Press.
131. Paškus, A. (1998). *Tikėjimo ir netikėjimo sąlytis šiandien*. Kaunas: Lietuvos katechetikos centro leidykla.
132. Peškaitis, A. (2007). Kelias ir keliai: žmogaus pasirinkimo link. *J. M. Verlinde. Kai uždanga plyšta. Ezoterikos iššūkis krikščionybei*. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai, 5–7.
133. Peterson, G. R. (2002). Mysterium Tremendum. *Zygon. Journal of Religion and Science*, 37 (2), 237–254.

134. Pigliucci, M. *Denying Evolution: Creationism, Scientism, and the Nature of Science*. Sinauer, 2002.
135. Placebas. (2019). Prieiga: <https://lt.wikipedia.org/wiki/Placebas> [žiūrėta 2019-01-23].
136. Plėšnys, A. (2010). *Analitinės krypties filosofija*. Vilnius: Vilniaus universitetas.
137. Plužek, Z. (1996). *Pastoracinė psichologija*. Vilnius: Amžius.
138. Polkinghorne, J. (2014). *Kvarkai, chaosas ir krikščionybė*. Kaunas: Vox Altera.
139. Poperis, K. (1992). *Istoricizmo skurdas*. Vilnius: Mintis.
140. Poškaitė, L. (2004). *Estetinė būtis daoizme*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas.
141. Praninskas, A. (2017). *Pokalbiai su A.* Vilnius: Žuvėdra.
142. Ramonas, A. (2006). *Universitetinė sielovada*. Prieiga: <http://www.lcn.lt/bzinios/bz0604/604tur.html> [žiūrėta 2018-12-10].
143. Raselas, B. (1982). *Religija ir mokslas*. Vilnius: Mintis.
144. Ratzinger, J. (1996). *Eschatologija. Mirtis ir amžinasis gyvenimas*. Vilnius: Katalikų pasaulis.
145. Religion. (2005). *Association, African Studies. History in Africa. University of Michigan*, vol. 32). Prieiga: <https://en.wikipedia.org/wiki/Religion> [žiūrėta 2019-02-10].
146. Religion as Feeling. (2018). *Catholic Dictionary*. Prieiga: <https://www.catholicculture.org/culture/library/dictionary/index.cfm?id=36025> [žiūrėta 2018-12-10].
147. *Religijotyros žodynas*. (1991). (Par. R. Petraitis, A. Rybelis). Vilnius: Mintis.
148. Rhodes, R. (2000). *Naujojo amžiaus judėjimas ir Biblija*. Kaunas: Sidabrinis trimatis.
149. Rubavičius, V. (2018). *Nacionalinis tapatumas, kultūrinė atmintis ir politika*. Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas.
150. Russell, B. (1947). Am I An Atheist or an Agnostic? *Encyclopedia of Things. Archived from the Original on 22 June 2005* [interaktyvus] [žiūrėta 2019-02-23].
151. Sadauskas, V., SJ. (2012). Mokslas ir religija. *Bernardinai*. Prieiga: www.bernardinai.lt/straipsnis/2012-02-26-vytautas-sadauskas-sj-moklasas-ir-religija/77701 [žiūrėta 2019-03-14].
152. Seppanen, J. (1998). *Systems, Ideology and Social Sciences SYSTEMS. New Paradigms for the Human Sciences*. Berlin, New York: Werterde Gruynter.
153. Simčenko, J. (2018). Valgirginas, papūga Robingruzas ir kiti veikiantys asmenys. *Šiaurės Atėnai*, Nr. 22 (1302).
154. Skeivys, R. (1982). Bertrano Raselo ateizmas. *Raselas, B. Religija ir mokslas*. Vilnius: Mintis, 5–13.
155. Skinkaitis, R. (2013). Evoliucijos teorija krikščioniškojo mokymo perspektyvoje. *Logos*, Nr. 74, p. 127–139.
156. Sodeika, T. (1998). Martynas Buberis ir žydiškoji „graikiško mąstymo“ alternatyva. *Buber, M. Dialogo principas. I. Aš ir Tu*. Vilnius: Katalikų pasaulis, 7–66.
157. Sodeika, T. (2009). Tylos sėja: Thomas Mertonas. *Logos*, 59, 28–36.

158. Stančienė, D. (2004). M. Malenbranche'o tiesos pažinimo metodas. *Logos*, 2004, 38, 65–78.
159. Stegmüller, W. (1985). *Problema und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*. Bd. 2. *Theorie und Erfahrung*. Berlin u.a.: Springer-Vare.
160. Suchotinas, A. (1983). *Mokslo paradoksai*. Vilnius: Mokslas.
161. *Stephen Hawking buvo Popiežiškos mokslų akademijos narys*. Prieiga: <http://www.bernardinai.lt/straipsnis/2018-03-16-stephen-hawking-buvo-popiezisko-sios-mokslu--akademijos-nariys/168933> [žiūrėta 2019-04-15].
162. Šemėklis, R. 2008. Dievo paveikslai Pradžios knygoje. Žmogus gyvas ne vien duona. Č. Kavaliausko ir A. Rubšio *atminimui*. (Sud. D. Dikevičius ir kt.) Vilnius: Šv. Juozapo kunigų seminarija, 125–138.
163. Šliogeris, A. (2011). *Kas yra filosofija*. Vilnius: Strofa.
164. Talbot, M. (2014). *Holograminė visata*. Kaunas: Luceo.
165. Tarpley, W. (1994). How the Dead Souls of Venice Corrupted Science. *EIR Future*. September, 18–29.
166. Tatkiewicz, W. (2001). *Filosofijos istorija, t. 1*. Vilnius: Alma littera.
167. Tatkiewicz, W. (2002). *Filosofijos istorija, t. 2*. Vilnius: Alma littera.
168. Tatkiewicz, W. (2003). *Filosofijos istorija, t. 3*. Vilnius: Alma littera.
169. Tejaras de Šardenas, P. (1995). *Žmogaus fenomenas*. Vilnius: Mintis.
170. *The Metaphors of Consciousness*. (1981). (Ed. by R. S. Valle, R. von Eckartsberg) New York: Plenum Press.
171. *Tikėjimas*. (2019). Prieiga: <https://lt.wikipedia.org/wiki/Tik%C4%97jimas> [žiūrėta 2019-01-15].
172. Tomas Akvinietis. (2000). *Teologijos suma. Ištraukos*. Vilnius: Logos.
173. *Transpersonal Psychology*. Prieiga: https://en.wikipedia.org/wiki/Transpersonal_psychology [žiūrėta 2019-02-12].
174. Trimakas, K. (1998). *Tikint bręsti*. Kaunas. Lietuvos katechetikos centro leidykla.
175. Trimakas, K. (1996). Žmogaus aukščiausi skrydžiai. Religinių išgyvenimų psichologija. Kaunas: Tarpdiecezinė katechetikos komisija.
176. Uždaviny, A. (2006). *Simbolių ir atvaizdų interpretacijos problema senovės civilizacijose*. Vilnius: Sophia.
177. Uždaviny, A. (2005). *Hermio Trismegisto išminties kelias*. Vilnius: Sophia.
178. Uždaviny, A. (2003). *Helėniškoji filosofija. Nuo Numenijo iki Sirijano*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas.
179. Verlinde, J. M. (2008). *Bevardė ir beveidė dievybė. Ezoterikos iššūkis krikščionybei*. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai.
180. Verlinde J. M. (2007). *Kai uždanga plyšta. Ezoterikos iššūkis krikščionybei*. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai.
181. Webb, M. (2017). Religious Experience. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Prieiga: <https://plato.stanford.edu/entries/religious-experience/> [žiūrėta 2018-02-12].

182. Weber, M. (2000). *Religijos sociologija*. Vilnius: Pradai.
183. Wheeler, T. Scientific Creationism Review. *Reviews of Creationist Books of National Center for Science Education*. 1992, 97–100.
184. Weinberg S. (2008). Dreams of Final Theory. *The Oxford Book of Modern Science Writing*. (Ed. by R. Dawkins.) Oxford: Oxford University Press, 357–362.
185. Werle, J. (2003). How the Physical Sciences Discovered the Unity of Nature. *Dialogue and Humanism*, 2 (3–4), 19–47.
186. *What is Theology?* (2018). Prieiga: <https://bible.org/article/what-theology> [žiūrėta 2019-03-16].
187. Williams, B. (2004). *Etika ir filosofijos ribos*. Vilnius: Dialogo kultūros institutas.
188. Wittgenstein, L. (2019). Prieiga: https://en.wikipedia.org/wiki/Ludwig_Wittgenstein [žiūrėta 2019-03-11].
189. Wuchterl, K. (1994). *Religinis protas*. Vilnius: Taura.
190. Žodžio „teologija“ reikšmė (2018). Prieiga: <http://www.lietuviuzodynas.lt/terminai/Teologija> [žiūrėta 2019-04-02].
191. Žmogus gyvas ne vien duona. (2008). (Sud. D. Dikevičius, I. Gudauskienė, R. Šalaševičius.) Vilnius: Vilniaus šv. Juozapo kunigų seminarija.
192. *Transpersonal Psychology*. Prieiga: https://en.wikipedia.org/wiki/Transpersonal_psychology [žiūrėta 2019-04-14].
193. Аршинов, В., Горохов В. (2010). Социальное измерение междисциплинарности. *Философские науки*, 2 (6), 22–35.
194. Балашов, Ю. В. (1989). Антропный принцип: физические, космологические и философские аспекты. *Антропный принцип в структуре научной картины мира*. Ленинград: Материалы Всесоюзного семинара, 14–27.
195. Барле. (1991). *Оккультизм*. Ленинград: Его.
196. Вандерхилл, Э. (1996). *Мистики XX века. Энциклопедия*. Москва: Миф-Локид.
197. Блехман, И. И. (1981). *Синхронизация в природе и технике*. Москва: Наука.
198. Блюменфельд, Л. (1974). *Физические аспекты биологической эволюции. Философия и теория эволюции*. Москва: Наука, 65–67.
199. Вернадский, В. И. (1979). *Живое существо*. Москва: Наука.
200. Владимиров, Ю., Мицкевич, Н., Хорски, Я. (1984). *Пространство, время, гравитация*. Москва: Наука.
201. Восприятие детьми необычных явлений. (1985). *Природа*, 2, 112.
202. *Вселенная, астрономия, философия*. (1988). Москва: Издательство Московского университета.
203. Горбачева, Н. (1998). *Серафим Саровский*. Москва: Олимп.
204. Гроф, С. (2002). *Надличностное видение*. Москва: Институт трансперсональной психологии.
205. Гурвич, А. Г. (1977). *Избранные труды*. Москва: Медицина.

206. Гусева, Н. Р. (1977). *Индуизм*. Москва: Наука.
207. Девис, П. (1989). *Суперсила. Поиски единой теории*. Москва: Мир.
208. Девис, П. (1985). *Случайная вселенная*. Москва: Мир.
209. Дронов, А. (1986). Человек и Вселенная: проблемы взаимодействия. *Философские науки*, 5, 160–163.
210. Джеймс, В. (1992). *Многообразие религиозного опыта*. Санкт-Петербург: Андреев и сыновья, 1910 (Препринтное издание 1992, Москва).
211. Еремеева, А. И. (1984). *Астрономическая картина мира и ее творцы*. Москва: Наука.
212. Кастлер, Г. (1967). *Возникновение биологической организации*. Москва: Мир, 1967.
213. Картер, Б. (1978). Совпадение больших чисел и антропный принцип. *Космология: теория и наблюдение*. Москва: Наука, 268–290.
214. Кернс, Э. (1992). *Дорогами христианства*. Москва: Протестант.
215. Костюченко, В. С. (1983). *Классическая веданта и неоведантизм*. Москва: Мысль.
216. Кудрявцев, П. С. (1974). *Курс истории физики*. Москва: Просвещение.
217. Лебедев, В. И. (1989). *Личность в экстремальных условиях*. Москва: Издательство политической литературы.
218. Малинецкий, Г. (2010). Предисловие. Самоорганизация, управление и будущее России. *Будущее и настоящее России в зеркале синергетики*. Москва: Книжный дом, Либроком, 14–34.
219. Моррис, Г. (1981). *Сотворение мира: научный подход*. Сан-Диего: Институт креационных исследований.
220. Новиков, И. (1988). *Эволюция Вселенной*. Москва: Наука.
221. Новиков, И., Полнарев, И., Розенталь, И. (1986). Численные значения фундаментальных постоянных и антропный принцип. *Проблема поиска жизни во Вселенной*. Москва: Наука, 36–40.
222. Пригожин, И., Стенгерс, И. (1999). *Время, хаос, квант*. Москва: Наука.
223. Ротенберг В. С., Аршавский В. В. (1984). *Поисковая активность и адаптация*. Москва: Наука.
224. Руди, Б. (2006). *Синергетика – надежда материализма*. Prieiga: www.4oru.org/slovo/1741.5.html [žiūrėta 2019-03-17].
225. Синергетика. (2010) *Энциклопедия современной эзотерики*. Prieiga: <http://ariom.ru/wiki/Sinergetika> [žiūrėta 2019-03-20].
226. *Существует ли Элизабет Вандерхилл?* Prieiga: <https://thequestion.ru/questions/.../sushestvuet-li-elizabet-vanderkhill> [žiūrėta 2019-05-05].
227. Тарт, Ч. (1994). *Состояния сознания. Магический кристал. Магия глазами ученых и чародеев*. Москва: Республика, 180–248.
228. Тухолка, С. (1991). *Оккультизм и магия*. Ленинград.

229. Шерток, Л., де Соссюр, Р. (1991). *Рождение психоанализа. От Месмера до Фрейда*. Москва: Прогресс.
230. Шерток, Л. (1982). *Непознанное в психике человека*. Москва: Прогресс.
231. Шипов, Г. И. (1997). *Теория физического вакуума*. Москва: Наука.
232. Шульц, Д., Шульц, С. Э. (1998). *История современной психологии*. Санкт-Петербург: Евразия.
233. Уилбер, К. (1998). *Никаких границ*. Москва: Институт трансперсональной психологии.
234. Фейерабенд, П. (1980). *Избранные труды*. Москва: Прогресс.
235. Фейгенберг, И. М. (2005). Активность и заполнение информационного дефицита. *Вопросы философии*, 6, 86–92.
236. Юнг, К. (1994). *Аналитическая психология*. Санкт-Петербург: МЦНК и “Кентавр”.
237. *Энциклопедия оккультизма*. (1992). Том 1, 2. (Под редакцией Додельцева Р. Ф.) Москва: AVERS.
238. Хиценко, В. Е. (2005). *Самоорганизация: элементы теории и социальные приложения*. Москва: Комкнига.
239. Холл, М. (1994). *Энциклопедическое изложение масонской, герметической, кабалистической и розенкрейцеровской символической философии*. Санкт-Петербург: Спикс.
240. Холтон, Дж. (1981). *Тематический анализ науки*. Москва: Прогресс.

SCIENCE, RELIGION AND RELIGIOUS FEELING

SUMMARY

This book focuses on the diversity of relationships between science and religion: still persistent confrontation, possibilities of independence, dialogue and integration. Special attention is devoted to critical analysis of the seminal work *The God Illusion* by an outspoken atheist Richard Dawkins. The study argues that Dawkins' ideas exhibit inconsistency, they are often contradictory to each other, scientific and historical facts tend to be presented in a biased way and the most recent findings of philosophical (epistemological) research seems to be neglected. Also, the book offers a thorough critique of Dawkins' attempt to oppose religion and science on the basis that he does not provide either adequate definitions or explanations how he treats science and religion, having in mind that there is a considerable number of them and most remain somewhat ambiguous. This inevitably raises doubts about validity of the idea that science and religion are implacable enemies. By claiming that infamous physicists Albert Einstein and Stephen Hawking were atheists, Dawkins did not try to investigate why Einstein considered himself as a "religious nonbeliever" and why Hawkins was a longtime member of the Pontifical Science Academy. He only pointed out that these scientists had an inclination to use meaningless religious metaphors. Meanwhile, his own text is full of metaphors and similes. For example, Dawkins' application of the *cargo cult* metaphor to Christianity seems fairly surprising, whereas his *meme theory* or *memetics* raises doubts whether Dawkins is an atheist himself. Though this theory aims at "proving" that religion is a "mental parasite", the logic lying behind *memetics* fully corresponds to the logic of *occultism*, differing only in terminology. Interestingly, although occultism is typically defined as a "side road of religion", it is inseparable from religious belief. Having relied on achievements of cognitive science, Dawkins neglects the idea that cognitive linguistics has provided strong arguments that metaphors have power to reveal and highlight a person's (including Dawkins) underlying attitudes. Thus, his assumption that Einstein and Hawking's religious metaphors are only linguistic ornaments is likely to be erroneous. Having admitted that his text is atheist-oriented, which means biased, Dawkins constantly stresses that the basic difference between science and religion is that the former is objective while the latter is subjective. He however did not take into consideration *intersubjectivity* and *thematic origins / teleology* inherent in science. Meanwhile, Gerald Holton's principle of *thematic origins* in science explains not only the phenomenon of

many prominent “religious nonbelievers” such as Einstein, Hawking, Bohr, Bohm, Dirac, Gell-Mann, Planck, but also Dawkins’ atheistic attitude.

The style of the book is polemical, it is dedicated not only to scientists, philosophers and theologians but also to all interested in the relation between science and religion. Therefore, along with the analysis and critique of Dawkins’ statements, a considerable attention is devoted to presenting rather contradictory notions of science and religion and providing a historical and epistemological analysis of their relations. Admittedly, even in the present-state-of art there is not one or unified definition of *science*, whereas definitions of *religion* amount to almost one hundred fifty, according to Lithuanian philosopher of religion Antanas Maceina. Along with theistic and purely atheistic definitions, there are many pan(en)theistic. Most scientists prefer the latter ones: understanding of *religion* is inseparable from understanding of *God*. Although in Christian theology Jesus’ contemporary Philo of Alexandria is not mentioned, he distinguishes attributes of God immanent in Judaism and Christianity. Moreover, his doctrine of God as the incognizable Divine Being may be attributed to any religion, even to “atheistic” Buddhism. This definition of God is ontological and this leads to deistic understanding of religion. It has to be admitted that though Edward Herbert, 1st Baron Herbert of Cherbury is often considered as the Founding father of deism, Rene Descartes, the French philosopher, mathematician and physicist, is a true author of the term. Nowadays deism manifests via the principle of NOMA (*non-overlapping-magisteria*), which becomes extremely useful for scientists and scholars who tend to hide their religious beliefs. Polemics with supporters of the “war” between science and religion shows that though Nicolaus Copernicus, Giordano Bruno, Galileo Galilei were considered as the “heroes and martyrs of science”, it is not true. It seems that creationists who defend the statements of the Bible unconditionally are remarkably similar to evolutionary atheists in their fundamentalism as their “scientific evidence” is nothing more than empty rhetoric. Discussing a possibility of a dialogue between and integration of science and religion, it turns out that not only atheists but also a number of Christian theologians oppose to integration processes. The analysis of rather diverse beliefs of religious French scholars Joseph-Marie Verlinde and Jean Guittone demonstrated that their disagreement lies in Verlinde’s atomistic and Guittone’s holistic approach to reality. The latter one, as Verlinde pointed out, inevitably leads to the so called “heresies” dating back to the rise of Christianity. However, the holistic approach of reality backed up by Guittone is also inherent in the ideas of contemporary proponents of integration of science and religion, physicists and theologians such as John Polkinghorne, Wolfhart Pannenberg and others.

Interestingly, both atheists and most theists explain their beliefs by the same principle of “Laplacian determinism” or causality. Although A. Einstein doubted the validity of determinism conception, he believed that rigid and unambiguous order of reality is described by “laws”, and it is impossible to violate it, i.e. miracles are impossible. Verlinde, physicist and theologian, has been a prominent supporter of causality. It is likely

that by rejecting the *downward causality* grounded in neuroscience, he rejected theoretical grounding of God's existence and His activity. Similarly to Einstein and many other scientists and theologians, Verlinde rejects the conception of *non-causal relations* (nonlocality of events), based on synchronization. For theologians, recognition of this conception would mean recognition of magic and spells, which is absolutely unacceptable to Christianity. Most scientists reject this conception not only because of denial of deeply rooted notion of causal relations, but also because of acknowledgment that there might be something called magic.

The problem of magic seems to be solved most adequately by recognising that reality and its cognition are *contingent*. Emile Boutroux introduced the term of *contingency* as paradoxical alternative to causality, and this term has been widely used in theology and sociology. On the one hand, it is the core of a *religious mind*. On the other hand, the development of the religious mind depends on a *religious feeling*, which exhibits diverse forms inseparable from *believing in* supernatural life / being and a human being's ability to establish relations with it. Two chapters of the book (*The phenomenon of belief* and *Religious and mystical experiences*) are devoted to the analysis of the phenomenon of belief. They point out that Dawkins is not right and deludes others by claiming that the phenomenon of *placebo*, based in believing, explains miracles related to the so called miraculous cure and it is well-researched. Also, the chapters focus on attitudes of well-known scientists and philosophers in line with the essence of Einstein's "cosmic religious feeling", not once mentioned by Dawkins. They maintain the idea that though Einstein and many other scientists were not *theists*, they had a deep *religious feeling* as innate inclination to religion. Friedrich Schleiermacher coined the term of *religious feeling* and defined it as the feeling of absolute dependence on the divine reality. This definition of a religious feeling, suggested by a Christian theologian and philosopher, is likely to be understood in a theistic, pan(en)theistic and even deistic way; therefore, being acceptable to many scientists it can become a certain mediator between purely scientific and religious explanation of reality.

The book ends with a discussion of the origin of a religious feeling and its forms. Assumingly, there are at least four sources of a religious feeling: innate inclination to religion (recognized by Dawkins but interpreted in a peculiar way); religious education in the society; religious or / and mystical experiences, which have a profound impact on formation and maintaining this feeling; intensive intellectual activity, which is seen as intuitive live experience and cognition allowing to see the whole in every detail of reality and to search for its explanation. This intuitive feeling was typical of all prominent scientists.

ASMENVARDŽIŲ RODYKLĖ

- Ayer, A. 134, 135
 Aleksandravičius, P. 166
 d'Alembert, J. 49, 86
 Alexander, S. 63
 Aliulis, V. 5
 Allport, G. 5, 128
 Anaksagoras 63, 91
 Anderson, R. 112, 126
 Anwander, A. 27
 Aristotelis 5, 22, 43, 48, 53, 55, 72, 88,
 106, 188, 189
 Ash, D. 71, 73
 Aspect, A. 71
 Aršavski, V. 146
 Augustinas, Aurelijus 26, 35–41, 47, 58,
 69, 184, 187, 190
 Bach, R. 164
 Bagdanavičius, V. J. 27
 Bayes, T. 92
 Baironas, Dž. (Byron G.) 11
 Balašov, J. 76
 Barberini, M. (popiežius
 Urbonas VIII) 53
 Barbour, I. 68, 69, 73
 Barle, 105, 108
 Barth, K. 137, 143, 187
 Baženov, L. 77, 80
 Bechtereve, V. 123
 Beresnevičius, G. 26, 133, 167
 Berkeley, G. 48, 76
 Bielskis, A. 38, 39
 Bjerknas, Ch. 16
 Black, J. 157
 Blakeslee, S. 159
 Blumenfeld, L. 79
 Bloom, P. 117
 Bogdanovai, G. ir I. 70–72, 185
 Bohm, D. 103, 112, 173, 186
 Bohr, N. 71, 124, 166, 173, 184, 186
 Boyle, R. 190
 Borges, J. 101
 Boutroux, E. 72, 95
 Brentano, F. 120
 Bruno, G. 24, 50–52
 Buber, M. 164
 Budriūnaitė, A. 158
 Capra, F. 73
 Carnap, R. 134
 Carter, B. 74–77
 Chalmers, A. 14, 53, 55
 Charcot, J. M. 145
 Chertok, L. 147, 148
 Chichenko, V. 96
 Chomsky, N. 104
 Ciampolio, G. 53
 Ciceronas 26
 Comte, A. 28, 55, 108, 144, 162
 Consolmango, G. 19
 Contarini, G. 53
 Corrigan, J. 178–180
 Dainys, A. 193
 Dajczer, T. 132, 153, 154
 Darwin, Ch. 15, 16, 55–58, 61, 65, 78,
 105
 Davidson, D. 97, 98
 Davies, P. 76, 81
 Dawkins, R. 5–8, 11, 15, 18, 20, 25, 29,
 30, 34–39, 43–46, 49, 56, 59–61, 68,

- 69, 74–81, 87, 92–95, 99, 102–104,
107–120, 125, 127–130, 137–143, 147,
154, 155, 157, 160–165, 171–176, 179–
182, 185–187, 191, 193
- Dey, D. 71, 73
- Demokritas 175
- Dennett, D. 56, 61, 68, 117–121
- Descartes, R. 24, 47, 48, 89, 139, 140,
165, 191
- Dicke, R. 74
- Diderot, D. 49
- Dilthey, W. 27, 187
- Dirac, P. 74, 75, 173, 183–185, 189, 190
- Dyson, F. J. 184
- Dodelcev, R. 105
- Draper, J. W. 56
- Durkheim, E. 27
- Eagleman, D. 112–114, 116, 119, 159
- Eddington, A. 74
- Einstein, A. 7, 8, 16, 18, 71, 81, 84, 87,
90, 94, 109, 116, 121, 124, 125, 153, 166,
173–176, 181–191
- Eiseley, L. 184
- Ekhart, 24
- Eliade, M. 164
- Engels, F. 48
- Erikson, E. 149
- Eriugena, J. S. 24
- Feinberg, M. 145, 146
- Feyerabend, P. 13, 101
- Feynman, R. 184
- Filonas Aleksandrietis 33–36, 81, 106
- Flew, A. 139
- Foerster, von H. 19
- Foscarini, P. 51
- Fowler, J. 149–152
- Fraasen, van B. 19
- Freude, S. 127, 128, 144–147
- Fromm, E. 133
- Fuller, R. 179
- Galilėjus, G. (Galileo Galilei) 50–54,
88, 183
- Gandhi, M. 151, 164
- Geertz, C. 28
- Gell-Mann, M. 78, 184, 185
- Geulincx, E. 89
- Gould, St. J. 46, 49
- Grečko G. 145
- Grigalius Nysietis 157, 168
- Grigas, J. 16
- Grof, St. 166
- Grubner, E. 172
- Guitton, J. 70–73, 87, 95, 185, 186
- Gulick, van R. 126
- Gurvič, A. 127, 137
- Guth, A. 77
- Haldane, J. 64
- Harari, Y. 28, 103, 104
- Harris, G. 37, 185, 187
- Hawking, St. 8, 20, 94, 109, 116, 185
- Hegel, G. 25, 27
- Heidegger, M. 36, 49
- Heiler, F. 26, 27
- Heisenberg, W. 180, 181, 183, 185, 186
- Herakleitas 14
- Herbert, E. 47
- Herder, J. 176
- Hermis Trismegistas 126
- Hertz, H. 123
- Hesse, H. 164
- Hobbes, T. 48, 108
- Holbach, P. 86
- Holton, G. 9, 121–125, 166, 182–184
- Huygens, Ch. 90
- Hume, D. 83, 88, 97
- Husserl, E. 120
- Idlis, G. 77
- Ireniejus 39
- James, W. 27, 36, 125, 127, 164–166, 168,
173, 181

- Johnson, M. 110, 111, 117
 Jonas Paulius II-sis, popiežius 52, 53,
 68
 Jung, C. G. 27, 42, 89, 101, 112, 127, 128,
 137, 143, 155, 164, 166, 170, 173
 Kakaras, G. 77
 Kalvin, J. 83
 Kant, I. 19, 83, 95, 176
 Kardelis, N. 98, 99, 102
 Kastler, A. 79
 Kavaliauskas, Č. 14, 62, 68, 115
 Keilbach, W. 27
 Kepler, J. 121, 183
 Kerns, E. 47
 King, L. M. 151
 Kirvelis, D. 65–67
 Kohlberg, L. 149
 Kolakowski, L. 48
 Kolvenbach, P. H. 52
 Kopernikas, M. (Copernicus
 Nicolaus) 50, 51, 56
 Krajewski, W. 17
 Krause, K. 25
 Krikštopaitis, J. A. 12
 Kuebler-Ross, E. 152
 Kuhn, T. 122, 123
 Kuliukas, L. 148
 Kuzmickas, B. 44, 65, 140, 142, 170
 Lakoff G. 110, 111, 117, 174, 179
 Laktancijus, L. C. 26
 Lanczos, C. 124
 Laozi 34
 Laplace, P. S. 8, 47, 49, 82, 86, 93
 Lebedev, V. 145
 Leibniz, G. W. 89
 Leninas 127, 137
 Levi-Strauss, C. 101
 Levy, N. 160
 Locke, J. 48, 108, 139, 140, 165
 Loyola, I. 53
 Loysy, A. 44
 Luhmann, N. 96
 Lukoševičius, J. 127
 Luther, M. 58
 Maceina, A. 26, 31, 34, 36, 43, 49, 65
 Mach, E. 124, 182
 MacIntyre, A. 128, 192
 MacIntosh, R. 146
 MacLean, D. 146
 Malcom, N. 136
 Malenbranche, N. 89
 Mandaville, P. 28
 Martynov, D. 75, 77
 Marx, K. 28
 Maslow, A. 127
 Maturana, H. 96
 Mažeikis, G. 94
 Maxwell, J. 123
 McGrath, A. ir E. 6, 7, 44, 46, 55, 56,
 58, 61, 65, 69, 78, 104, 125, 138, 139,
 162, 187, 190
 Medawar, P. 124, 125
 Meni, A. 164
 Merton, T. 151, 164
 Mesmer, F. 145
 Messori, V. 115
 Mickūnas, A. 70
 Miller, G. 109, 110
 Miranzio, F. 54
 Mončegino, Dž. (Monceginio G.) 52
 Montagnier, L. 160
 Morgan, C. L. 63
 Morin, E. 19
 Morris, H. 58–61, 63, 65, 93
 Mostepanenko, A. 77
 Motina Teresė iš Kalkutos 151
 Mureika, J. 37
 Murphy, J. 144
 Murphy, N. 73, 98
 Napoleonas 85

- Newton, I. 48, 56, 85, 183
 Novikov, I. 75
 Ockham, W. 87
 O'Hair, M. 154
 Origenas 40, 57, 157
 Osama bin Ladenas 94
 Otto, R. 27, 37, 167, 178
 Paley, W. 161
 Pannenberg, W. 68, 73, 98, 154
 Pascal, B. 91
 Paškus, A. 128, 132, 185
 Pavlov, I. 123
 Peacocke, A. 73
 Pearson, Ch. 39
 Pelagijus 83
 Penrose, R. 173
 Persinger, M. 161
 Peterson, G. 146, 159
 Piaget, J. 149
 Pijus XII (popiežius) 57
 Pitagoras 63, 91, 106, 189
 Planc, M. 124, 182
 Plantinga, A. 187
 Platonas 15, 19, 43, 55, 106, 118, 193
 Plotinas 158
 Poincaré, A. 19, 95
 Polkinghorne, J. 62, 68, 73, 141, 143, 153–156, 161, 162, 164, 169, 186, 193
 Popper, K. 16, 78, 86
 Pranciškus Asyžietis 165, 175
 Praninskas, A. 157
 Pratt, B. 27
 Pribram, K. 103, 109, 160
 Prigogine, I. 60, 71, 90, 146, 173
 Przywara, E. 27
 Ptolemėjus, K. 51
 Radhakrishnan, S. 24
 Rahner, K. 37, 137, 187
 Ramachandran, V. 159
 Ratzinger, J. (popiežius Benediktas XVI) 15, 36, 43, 68
 Richerich, N. 164
 Retikas, G. J. (Rheticus G. J.) 51
 Ricoeur, P. 101
 Rorty, R. 101
 Rotenberg, V. 146
 Rozental, I. 75
 Rubavičius, V. 5, 133, 189
 Rudi, B. 62
 Ruemke, H. 152
 Ruyer, R. 73
 Russell, B. 53, 54, 64, 99, 136–139, 141
 Sadauskas, V. 6
 Sarpi, P. 53, 54
 Saussure, R. 147
 Schleiermacher, F. 27, 36, 176–178, 187, 194
 Schlick, M. 124, 134
 Schmidt, P. W. 27
 Schrodinger, E. 186
 Schultz, D. ir S. 16
 Serafim Sarovski 147
 Skeivys, R. 136, 137
 Skinkaitis, R. 57
 Slavėnas, P. 50
 Smolin, L. 78
 Smuts, J. C. 63, 169
 Sodeika, T. 23
 Sokratas 11, 84
 Sperry, R. W. 126
 Spinoza, B. 24, 174, 175
 Stalinas 127, 137
 Stegmuller, W. 17
 Steinhart, P. 77
 Stix, G. 56
 Sudzuki, S. 165
 Šipov, G. 133, 189
 Šri Aurobindas Ghošas 164

- Talbot, M. 164
 Tarpley, G. W. 53
 Tart, Ch. 155
 Tatarkiewitz, W. 33
 Teilhard de Chardin, P. 61, 62, 65–67,
 69, 72
 Teresė Avilietė 163–165
 Tertulianas 39, 40, 44, 129
 Tillich, P. 27
 Tipler, F. 77
 Tylor, E. 27
 Tomas Akvinietis 22, 43, 58, 69, 83, 88,
 188, 189
 Trimakas, K. 38, 149–152, 171, 174, 185
 Tucholka, S. 105
 Uždavins, A. 51, 100, 101
 Varela, F. 96
 Verlinde, J. M. 44, 49, 70–73, 82, 87,
 90, 93, 185, 186
 Vernadsky, V. 67, 127, 137
 Vydūnas 49
 Voltaire 49
 Wagner, F. 27
 Wallace, A. 15, 16
 Wanderhill, E. 164
 Weber, M. 23, 31, 49
 Weinberg, St. 184, 190
 Welte, B. 26
 Wheeler, J. 76
 Whewel, W. 11
 White, A. D. 56
 Whitehead, A. N. 27, 63, 64, 69, 73
 Wittgenstein, L. 95, 134–137, 139, 164,
 173
 Wuchterl, K. 31, 94–97, 125, 134, 135
 Zelmanov, A. 77
 Zhuangzi 158
 Zudov, V. 146

Kanišauskas, Saulius

MOKSLAS, RELIGIJA IR RELIGINIS JAUSMAS. Monografija. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas. 2019, 216 p.

Bibliogr. 195-205 p.

ISBN 978-9955-19-988-5 (spausdintas)

ISBN 978-9955-19-987-8 (internete)

Nors ši knyga pavadinta mokslinė (monografija), nors joje gausu mokslinių, filosofinių ir teologinių terminų bei koncepcijų, iš tiesų ji skirta visiems, kurie *netikėdami tiki* ir *tikėdami netiki*. Toks yra daugelio dabartinių žmonių bruožas. Nuo XVIII amžiaus ėmęs sparčiai plisti religinio tikėjimo ir mokslinio pažinimo supriešinimas gajus iki šiol. Tačiau ar iš tiesų jau pirmieji Bažnyčios tėvai pasisakė prieš mokslą? Kas iš tiesų yra mokslas, ir ar mes žinome, kas yra religija, Dievas? Gal bene garsiausią dabarties ateistą profesorių R. Dawkinsą derėtų vadinti ne ateistu, o okultistu? Pagaliau kas yra tas „kosminis religinis jausmas“, kurio kliovėsi ne tik įžymusis A. Einšteinas, bet ir daug kitų garsių mokslininkų?

Atsakymų į įvardytus ir panašius klausimus paieškos – šios knygos centrinė ašis. Ne į visus klausimus atsakys, o ir vargu ar tai įmanoma. Bet autorius įsitikinęs ir bando įtikinti, kad nėra nė vieno žmogaus, kuris neturėtų to, kas vadinama *religiniu jausmu*.

Saulius Kanišauskas

MOKSLAS, RELIGIJA IR RELIGINIS JAUSMAS

Monografija

Redaktorė Rūta Brūzgienė

Maketavo Aurelija Sukackė

Knyga provokuoja. Stulbina autoriaus siūlomų temų aprėptis. Įdarbindamas savo nepaprastai plačią erudiciją, gilų europinės (ir ne tik jos) filosofijos išmanymą, kaip ir gamtamokslio pasiekimų pažinimą bei loginį tikslumą, autorius mokslinį diskursą derina su subtiliu humoru, ypač aptardamas ir į lietuvių kalbą išversto anglų biologo bei gan aršaus ateisto Richard'o Dawkins'o knygą „Dievo iliuzija“. Bet ši R. Dawkins'o kritika netampa religijos apologetika, greičiau yra autoriaus religinio jausmo išraiška. Džiugu, kad knygoje nepritrūko ir iškilių lietuvių teologų, filosofų, o ir gamtos mokslų specialistų įžvalgų. Autorius giliai įsitikinęs, kad tai, kas lemia tiek Dievo, tiek mokslines paieškas, yra religinis jausmas, ir tuo jis siekia įtikinti knygos skaitytojus.

Kunigas dr. Vladimir Solovei

Ši monografija yra labai rimtas, keletą dešimtmečių trukęs religijos fenomeno tyrimus reflektuojantis mokslinis darbas. Autoriaus erudicija daro didelį įspūdį. Nevengiama aštrių klausimų ir polemikos, darbe išsklaidoma daugybė religijų ir mokslą gaubiančių išankstinių nuostatų. Monografijos aktualumas regimas tame, kad joje pateikiami konceptualūs instrumentai, leidžiantys savarankiškai apmąstyti mokslo ir religijos esmę bei jų santykius, o taip pat – daug iki šiol ganėtinai menkai lietuvių skaitytojui žinomos informacijos.

Filosofas dr. Povilas Aleksandravičius

