

LIETUVOS TEISĖS UNIVERSITETAS

Bronislovas Kuzmickas

**KATALIKIŠKOJI
FILOSOFIJA**


XIX ir XX amžiai

Monografija

Vilnius 2003

UDK 1(474.5)
Ku 395

*Skiriu šviesiam
Uršulės ir Juozo Kuzmickų
atminimui*



Recenzavo:

Vytauto Didžiojo universiteto Teologijos fakulteto vizituojantis profesorius **Kęstutis Trimakas**;

Kultūros, filosofijos ir meno instituto direktorius dr. **Vacys Bagdonavičius**

Lietuvos teisės universiteto Valstybinio valdymo fakulteto Filosofijos katedros 2002 m. spalio 21 d. posėdžio sprendimu (protokolas Nr. 1 FLK-2) leidinys rekomenduotas spausdinti

Lietuvos teisės universiteto vadovėlių, monografijų, mokslinių, mokomųjų, metodinių bei kitų leidinių aprobavimo spaudai komisija 2002 m. lapkričio 5 d. posėdyje (protokolas Nr. 5) leidinį patvirtino spausdinti

TURINYS

PRATARMĖ.....	5
KATALIKYBĖ IR FILOSOFIJA.....	6

XIX AMŽIUS

KATALIKYBĖ ŠVIEČIAMUOJU IR REVOLIUCIJOS LAIKOTARPIAIS.....	12
TRADICIONIZMAS IR ROMANTIŠKOJI KATALIKYBĖ.....	15
Prancūzija.....	17
Vokietija.....	24
SPIRITUALIZMAS.....	31
Prancūzų spiritualizmas.....	32
Italų spiritualizmas (ontologizmas).....	35
Johno Henry Newmano „pritarimo“ filosofija.....	38
SCHOLASTIKOS ATGIMIMAS.....	43

XX AMŽIUS

MODERNIZMAS.....	49
„Amerikanizmas“.....	51
Prancūzija.....	53
Italija.....	59
Vokietija.....	62
Airija ir Anglija.....	64
Maurice'o Blondelio veiksmo filosofija.....	69
„NAUJOJI TEOLOGIJA“.....	74
NEOTOMIZMAS.....	84
Klasikinis neotomizmas.....	92
Egzistencinis neotomizmas.....	113
Jacques Maritainas (1882–1973).....	113
Etienne'as Henri Gilsonas (1884–1978).....	131

Transcendentalinis neotomizmas.....	139
Louvaino mokykla.....	143
Desire'as Josephas Mercier (1851–1926).....	143
Josephas Marechalis (1878–1944).....	147
„Antropologinis posūkis“.....	150
Emerichas Corethas (g. 1919).....	151
Karlus Rahneris (1904–1984).....	155
FENOMENOLOGIJA IR KATALIKIŠKOJI FILOSOFIJA.....	165
Maxo Schelerio fenomenologija.....	169
Krikščioniškoji vertybių filosofija.....	178
KRIKŠČIONIŠKASIS EGZISTENCIALIZMAS.....	187
Gabrielio Marcelio egzistencializmas.....	195
Krikščioniškasis vokiečių egzistencializmas.....	206
PERSONALIZMAS.....	220
Prancūzija.....	222
Emmanuelio Mounier personalizmas.....	223
Italija.....	234
SPIRITUALIZMAS.....	237
Prancūzija.....	237
Italija.....	247
PIERRE'O TEILHARDO DE CHARDINO EVOLIUCIJOS TEORIJA..	252
LIETUVIŲ KATALIKIŠKOJI FILOSOFIJA.....	258
BAIGIAMOSIOS PASTABOS.....	273
SUMMARY.....	285
LITERATŪRA.....	289
ASMENVARDŽIŲ RODYKLĖ.....	301



PRATARMĖ

Rašyti šią knygą paskatino noras, kad turtingas dvasinis šiuolaikinės katalikybės palikimas būtų kuo žinomesnis ir prieinamesnis. Joje rašoma apie filosofinę, tai yra racionaliąją to palikimo dalį, kuri mūsų laikais, kaip ir seniau, svarbi kaip nepakeičiama tikėjimo ir pasaulietiškųjų dalykų tarpininkė. Knygynų lentynose šiandien randame ne vieno katalikų filosofo ir teologo knygą, tačiau būtent tai ir skatina turėti leidinį, glaustai apibūdinantį šiuolaikinės katalikiškosios filosofijos visumą.

Šiuolaikine laikoma katalikiškoji filosofija, kuri buvo kuriama XX amžiuje, tačiau išaugo iš teminių ir metodologinių XIX amžiaus filosofijos nuostatų. Amžių riba nebūtinai žymi minties raidos pertrūkį. Būtent XIX amžiuje Vakarų krikščionybėje kūrėsi minties tėkmės, ilgam nubrėžusios katalikiškosios filosofijos perspektyvą. Ši aplinkybė ir lėmė tai, kad knygoje nušviečiama dviejų amžių katalikiškoji filosofija kaip pakankamai vientisas, perimamumo ir tęstinumo ryšiais susaistytas krikščioniškosios filosofijos raidos etapas.

Knygoje minėtų amžių katalikiškoji filosofija nušviečiama siekiant apibūdinti jos problemas ir metodus, kūrėjų įvairovę ir savitumą. Dėl to iškilesnių mąstytojų pažiūros aptariamoms atskirai. Laikomasi apytikriai nusistovėjusios filosofijos kryptių klasifikacijos, kurią tradiciškai apibrėžia tomizmo–aristotelizmo ir augustinizmo–platonizmo linijos. Į tai nereikėtų žiūrėti kaip į griežtą sistemą. Ne vieno mąstytojo pažiūros gali būti pagrįstai tapatinamos tiek su viena, tiek su kita kryptimi – fenomenologija ir egzistencializmu, personalizmu ir spiritualizmu, o tai labai priklauso nuo nacionalinės tradicijos. Pabaigoje trumpai apžvelgiama lietuvių katalikiškoji filosofija.

Kiekvieną kryptį bei mąstytoją stengiamasi apibūdinti vadovaujantis jų pačių minčių logika, vengiant vienareikšmiškų „objektyvių“ vertinimų. Autorius suvokia trūkumus, kurie nenorom atsiranda įgyvendinant sumanytą – vienoje vietoje aptarti plačią ir įvairių dviejų šimtmečių filosofijos panoramą. Sunku išvengti fragmentiškumo ir paviršutiniškumo, nes tenka apsiriboti gana glaustais idėjų ir jų autorių apibūdinimais tarsi įvadais į platesnes studijas. Taip pat galėjo atsitikti, kad autorius neaptarė vieno ar kito dėmesio verto, ypač pastaraisiais dešimtmečiais brendusio mąstytojo, dėl to autorius iš anksto apgailėstauja.

Autorius viliasi, kad ir tokia glausta pažintis su šiuolaikinės katalikiškosios filosofijos palikimu suteiks tikintiesiems peno apmąstyti savo tikėjimą, o netikintiesiems galbūt padės bent atsikratyti ne vieno supaprastinto požiūrio, suprasti, kad dvasios vertybės, dėl kurių daug kam itin patrauklios Rytų religijos, gali būti randamos ir krikščioniškojo dvasingumo tradicijoje.

KATALIKYBĖ IR FILOSOFIJA

Nors pavadinimas „katalikiškoji filosofija“ iš pirmo žvilgsnio gana aiškus, rašant jai skirtą darbą jį reikia plačiau aptarti. Būtina išsiaiškinti, ką turime galvoje vartodami tokį pavadinimą: ar galvojame apie problematikos ir metodologijos požiūriais savitą filosofijos tėkmę, susijusią su katalikybe kaip konfesija, ar apie filosofiją, kurios probleminių turinių ir savitumą tiesiogiai nulemia konfesinė priklausomybė? Ir vienu, ir kitu atveju reikia aiškintis toliau, kokie galėtų būti šios filosofijos savitumo bruožai ir ar galima ją pakankamai aiškiai atriboti nuo teologijos? Prieš ieškant atsakymų reikia pasvarstyti apie bendresnį klausimą – kaip turėtume suprasti religinę filosofiją ir kodėl ji galima?

Filosofijos istorijoje randame įvairių atsakymų į panašius klausimus. Vienais atvejais tiek filosofijos, tiek religijos požiūriu pabrėžiamas tarpusavio nesuderinamumas ir net priešiškus, kitais – priešingai, kalbama apie jų vienovę, nors ir nevienodu pagrindu. Tuo įsitikinsime prisiminę jau nuo Patristikos (Bažnyčios Tėvų) laikų ir Viduramžių žinomas skirtingas nuomones – Tertulijano (160–240 m.) požiūrį, kad filosofija yra krikščionybei svetima stambeldiškoji „gyvenimo išmintis“; Klemensui Aleksandriečiui (150–215 m.) priskiriamą filosofijos, kaip „teologijos tarnaitės“ (*philosophia ancilla theologiae*), apibūdinimą; Augustino (354–430 m.) teiginį „Tikiu, kad suprasčiau“ (*Credo ut intelligam*) ir Anzelmo Kenterberiečio (1033–1109) mintį „Tikėjimas, ieškantis supratimo“ (*Fides quaerens intellectum*); pagaliau (1225–1274) Aristotelio „pirmosios filosofijos“ įtraukimą į krikščioniškąją pasaulėžiūrą Tomo Akviniečio iniciatyva.

Šis klausimas ir dabar nėra tik istorinio palikimo dalis, nors nėra ir didžiausias rūpestis. Jį svarstant reikia atsižvelgti į principinę filosofinės kultūros nuostatą, kad būtina filosofinio mąstymo sąlyga yra nepriklausomumas. Daugelio manymu, tai reiškia, jog tikrai filosofinis gali būti tik proto argumentais grindžiamas, taigi „netikintis“, sekuliarus mąstymas manant, kad bet koks „tikintis“ mąstymas savaime negali būti nepriklausomas. Reikia vėl aiškintis, koks ir į ką tikėjimas ar netikėjimas turimas galvoje. Ar nepriklausomu laikytinas filosofinis mąstymas, kuris atsiriboja tik nuo religinio tikėjimo ir patirties, ar ir mąstymas, kuris savo prielaidose nenori turėti jokio tikėjimo? Tikėjimo šalinimas iš filosofinio mąstymo turėtų reikšti ne ką kita kaip proto klovimąsi tik savimi neturint jokių kitokių prielaidų. Tokio mąstymo galimumu verta suabejoti į filosofijos raidą žvelgiant ne

kaip į beasmenį idėjų kitimą, o kaip į asmenybės kūrybą. Nuo ko savo apmąstymus filosofas bepradėtų – nuo „cogito“, „būties intuicijos“ ar „patirties duomenų“, išeities pozicija pasirenkama daugiau ar mažiau įsitikinus, kad ja remiantis bus einama teisingu keliu. Tokio įsitikinimo pamatas yra mąstančios asmenybės sprendimas, padarytas apsvačius „už“ ir „prieš“. Nereikėtų galvoti, kad tokius teiginius diktuoja koks nors voliuntaristinis autoriaus šališkumas. Visoks racionalizmas, atmetantis voliuntarizmą, slepia suvokimą ar net tvirtą tikėjimą pasirinktų prielaidų patikimumu.

Tai turėtina galvoje ir kalbant apie filosofinio mąstymo motyvus bei tikslus. Jeigu manoma, kad mąstytojas negali būti nepriklausomas, jeigu jo minties eigą iš anksto kažkiek veikia racionaliai postuluojama ar intuityviai įžvelgiama Dievo idėja, ar nereikėtų analogišką kriterijų taikyti ir vertinant etiką, epistemologą ar kitos srities filosofą? Ar būtų įmanoma moralės filosofija, jeigu jos autorių neįkvėptų gėrio, teisingumo ir panašūs idealai bei tikėjimas galimybė juos išsiaiškinti? Ar epistemologas ryžtųsi aiškinti, kaip galima pažinti pasaulį, jeigu jo pastangų nepalaikytų tikėjimas tiesos bei kelio į ją apibrėžinėjimo prasmingumu? Visokio kryptingo ir nuoseklaus filosofinio mąstymo prielaidos rodo tikėjimą šios veiklos tikslingumu. Tai liudija ir glausta A. Šliogerio mintis: „Tikėjimas yra šiek tiek filosofinis, o filosofija – tikinti.“¹ Tad kodėl turėtų būti nepasitikima filosofais, kurių pažiūroms reikšminga yra Dievo idėja ar kitokia, ją išreiškianti sąvoka. Jeigu Dievo idėja slypi filosofinio mąstymo prielaidose arba išnyra išvadose, tai anaip tol nereiškia, kad mąstymas yra priklausomas. Šia proga verta prisiminti ir amerikiečių katalikų filosofo Louiso Dupre pastabą: „Gana ironiška, kad filosofija, kuri daugiausiai tvirtino esanti nepriklausoma nuo mitinių ir religinių sąmonės formų, buvo labiausiai priklausoma, nes nekritiškai priėmė pozityviųjų mokslų metodus.“² Mąstymo nepriklausomumą nulemia ne vienokia ar kitokia idėja, bet paties mąstymo kokybė, tiesiogiai priklausanti nuo mąstytojo asmenybės. Kiekvienas religinės filosofijos kritikas, be kitų autentiško mąstymo kokybių, turėtų gebėti kritiškai pažvelgti ir į savosios kritikos pamatus.

Filosofija, siekianti nušviesti žmogaus būties ir santykio su pasauliu visumą, apima pagrindines jo egzistencinės patirties sritis, neišskiriant ir religinės patirties. Pastaroji filosofijos kontekste dažniausiai nušviečiama kaip tokia, kurioje skleidžiasi egzistencinis žmogaus santykis su transcendencija. Dėl to tokia filosofija nepraranda autonomiškumo net ir tada, kai santykio su transcendencija apmąstymai vyrauja, kai tokie apmąstymai yra pagrindinis ir net vienintelis mąstytojo rūpestis, kurio kontekste aiškinami kiti bū-

¹ Šliogeris A. Kas yra filosofija? – Vilnius, 2001. P. 91.

² Dupre L. Philosophy and the Religious Perspective of Life. Myth and Philosophy. – Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. 1971. Vol. XLV P. 7.

ties ir žmogaus santykio su ja aspektai. Tokia filosofija gali būti vadinama religine.

Vis dėlto religinės filosofijos apibrėžimas nėra toks dalykas, dėl kurio lengvai sutariama. Skiriasi tarpusavyje ir šios pakraipos mąstytojų nuomonės. Religijos filosofijos tyrinėtojas vengrų kilmės prancūzas Miklos Veto skiria religijos filosofiją, religinę filosofiją ir natūraliąją teologiją.³ Natūralioji teologija pagal šį skirstymą yra Dievo buvimo aiškinimas remiantis ne Apreiškimu, o prigimtiniu žmogaus protu ir patirtimi, nors tai nėra alternatyva Apreiškimu besiremiančiai teologijai. Religinė filosofija – tai apmąstymai, kuriuos sukelia religiniai įsitikinimai ir atitinkamas nusiteikimas. Religiniai filosofai giliai tiki ir filosofiskai apmąsto tikėjimą, savo santykį su pasauliu ir Dievu, tuo tarpu religijos filosofija – tai nešališki svarstymai apie religiją, jos kilmę ir esmę, simbolių ir kitų raiškos formų reikšmę tikintiesiems. Religijos filosofija nesiekia įrodyti Dievo buvimo, priešingai, jai būdingas redukcionizmas, kurio, pasak M. Veto, yra trys rūšys: sociologinis, ekonominis–politinis, psichologinis. Redukcionistinis yra ir marksistinis religijos aiškinimas, faktiškai reiškiantis Dievo neigimą. Religijos filosofija laikytinos ir kai kurios idealistinės filosofijos sistemos ar tos jų dalys, kurios vienaip ar kitaip aiškina ir religiją, pavyzdžiui, Hėgelio religijos filosofija.

Nevienodų požiūrių rasime ir paskaite lietuvių filosofų raštus. Stasys Šalkauskis aiškino, kad materialiniu atžvilgiu filosofija tyrinėja protui prieinamus religinės pasaulėžiūros pagrindus, formaliu atžvilgiu filosofijos šaltinis yra tik žinojimas, o teologijos – žinojimas ir tikėjimas.⁴ „Religijos filosofija tyrinėja proto kontekste žmogaus su Dievu santykio pagrindus.“⁵ Antanas Maceina, šiai problemai skyres veikalą „Religijos filosofija“, kalba apie religijos filosofiją. „Religija atsiskleidžia tik religijos filosofijoje, niekad ne religijos moksluose, nors šie jai būtų ir labai reikšmingi.“⁶ A. Maceina parodo problemos sudėtingumą ir sprendimo klystkelius, tačiau daro išvadą: „religijos filosofija pačia savo prigimtimi yra ontologija“.⁷ Kaip matome, šie mąstytojai kalba apie religijos filosofiją, tačiau neišskiria religinės filosofijos.

Toliau kyla klausimas, kaip religinė prieš tai apibūdinta prasme filosofija sąveikauja su viena ar kita konfesija, mūsų atveju, su katalikybe. Ar filosofija, paremta krikščioniškąja būties ir žmogaus samprata, įvardytina krikščioniškąja arba katalikiškąja filosofija? Ar tokia filosofija yra viena ir vieninga ar pliuralistiška? S. Šalkauskio nuomone, negali būti krikščioniš-

³ Veto M. Šiuolaikinės religijos filosofijos klausimu // Logos. 1990. Nr. 1. P. 7.

⁴ Šalkauskis S. Rinktiniai raštai. I. Filosofinės studijos. – Roma, 1986. P. 58.

⁵ Ten pat. P. 61.

⁶ Maceina A. Religijos filosofija. Pirmoji dalis. – Putnam, 1976. P. 8.

⁷ Ten pat. P. 57.

kosios filosofijos, nes esminis krikščionybės požymis tas, kad ji remiasi Apreiškimu, o filosofija gali vadovautis vien prigimtinio proto šaltiniais, todėl tiksliau reikėtų kalbėti apie filosofiją, neprieštaraujančią krikščionybei bendroje su krikščioniškąja pasaulėžiūra tiesų plotmėje, o tokia yra aristoteliškoji, tomiškoji filosofija. Tačiau pastaroji, laimėjusi *philosophia perennis* vardą, S. Šalkauskio nuomone, vis dėlto nėra krikščioniškoji filosofija tiesiogine šio žodžio prasme.⁸ Taip pat ir Pranas Kuraitis „nebuvo šalininkas tų, kurie nori kalbėti apie atskirą krikščionišką filosofiją“.⁹ J. Girmius save laikė teistiniu egzistencialistu, tik ne konfesiniu, „nes filosofiją laikau savitu mąstymu, nesusietu nei su teologija, nei su mokslais“.¹⁰ A. Maceina apibūdina filosofijos ir krikščionybės artimumą ir skirtingumą ir galiausiai teigia, kad neturime atsakymo į tai, kaip filosofija susiderina su krikščionybe. „Lengva tiems, kurie filosofuoja ir netiki, ir tiems, kurie tiki, bet nefilosofuoja. Sunku tačiau tiems, kurie tiki ir filosofuoja.“¹¹

Prancūzų filosofas neotomistas Jacques'as Maritainas kalba apie krikščioniškąją filosofiją kaip apie krikščionišką filosofijos būseną. Krikščioniškoji filosofija yra filosofija pačia tikrąja prasme, dėl krikščionybės poveikio suvokianti ir tokius dalykus, kurių nesuvoktų kitokiu atveju. Tai dalykai, kurie, kaip mąstymo objektai („kūrimas“, „nuodėmė“, „asmenybė“) priklauso filosofijos sričiai. Jų filosofai dažniausiai neatpažįsta, juos nušviečia krikščioniškasis Apreiškimas. Iš to kyla neišvengiama Apreiškimu tikinčio žinojimo ir natūralaus filosofinio žinojimo įtampa.¹²

Nuomonės aptariamam klausimui skiriasi ir atsižvelgiant į tai, kaip suprantame pačią katalikybę. Galima ją apibūdinti siaurai konfesine prasme – kaip tam tikrų dogmų apibrėžtą krikščioniškojo tikėjimo doktriną, ją išpažįstančią bendruomenę, pasižyminčią centralizuota hierarchiška bažnytine struktūra su Popiežiumi priešakyje. Instituciškai suprantama katalikybė įvardijama kaip Romos Katalikų Bažnyčia, simboliškai vadinama mistiniu Kristaus kūnu. Tačiau katalikybė – tai ir atitinkamos tikėjimo sampratos projekcija į moralės, socialinio gyvenimo, kultūros, politikos sritis, kartkartėmis išdėstoma tikslia Bažnyčios dokumentų kalba. Tai taip pat ir tam tikra pasaulėžiūra, labai turtinga ir įvairi religinio turinio raiška literatūroje, dailėje, muzikoje, architektūroje bei kitose, tūkstantmetę istoriją turinčiose kultūros ir meno srityse. Krikščionybė, kaip viena didžiausių pasaulio religijų, yra dvasinis išsotis civilizacijos, vadinamos krikščioniškąja arba Va-

⁸ Šalkauskis S. Rinkiniai raštai. I. Filosofinės studijos. P. 64.

⁹ Bagdanavičius V., Meškauskas J. Kuraičio palikimas lietuvių šviesuomenei. – Chicago, 1983. P. 26.

¹⁰ Iš laiško autoriui 1986 05 18.

¹¹ Maceina A. Krikščionybė ir filosofija. – Aidai, 1969. Nr. 1. P.132.

¹² Maritain J. About christian philosophy / The human person and the world of values. Ed. by Balduin V. Schwarz. – New York, 1960. P. 6.

karų civilizacija, pamatas. Į katalikybę taip pat galima žiūrėti kaip į savitą krikščioniškosios civilizacijos regioną, besiskiriantį nuo protestantizmo ir stačiatikybės regionų.

Katalikiškoji filosofija šioje knygoje suprantama ne tik konfesine ar dar siauriau – institucine, bet taip pat ir pasaulėžiūros bei kultūrine prasme. Kitaip tariant, katalikiškąja laikoma filosofija, kuriama ne tik atitinkamos tikėjimo doktrinos, bet ir katalikiškosios pasaulėžiūros, pasaulėjautos ir kultūros pagrindu. Katalikybės savitumas ir istoriškai nusistovėjęs skirtinumas, lyginant su kitomis krikščionybės atmainomis (protestantizmu, stačiatikybe), nekelia abejonių; tai pakankamai plačiai atskleista filosofinėje, teologinėje, kultūrologinėje literatūroje. Katalikiškoji konfesinė priklausomybė bei pasaulėžiūra ir yra dvasinis pamatas, vienijantis keletą koncepciškai ir metodologiškai besiskiriančių srovių, įvardijamų kaip katalikiškoji filosofija. Joje įprasta skirti iš esmės dvi – tomistinę ir augustinistinę tradicijas.

Taigi katalikiškoji filosofija – tai tos teorijos, kurių autoriai oficialiai susiję su Katalikų Bažnyčios institucijomis – dvasininkai, vienuolių bendrijų nariai. Jie šimtmečiais kūrė tai, kas įvardijama natūraliąja teologija turint galvoje iš esmės scholastinę filosofiją, visų pirma tomizmą, formuluojantį loginius Dievo buvimo įrodymus. Katalikiškąją filosofiją taip pat kuria ši tikėjimą išpažįstantys ir su juo savo pažiūras konceptualiai siejantys pasauliečiai mąstytojai. Katalikybės filosofais laikytini ir tie mąstytojai, kurių mąstymo pagrindas yra įtakingų šiuolaikinės filosofijos krypčių metodai ir idėjos, taikomos katalikiškajai pasaulio ir žmogaus sampratai nušviesti. Pagaliau tai ir mąstytojai, kurie veikiami katalikiškosios kultūrinės aplinkos plėtoja originalią filosofinę žmogaus, pasaulio ir Dievo santykio viziją ir tapatina ją su katalikiškąja pasaulėžiūra.



XIX
amžius



KATALIKYBĖ ŠVIEČIAMUOJU IR REVOLIUCIJOS LAIKOTARPIAIS

Pokalbį apie katalikybės filosofiją XIX amžiuje pradėsime katalikybės padėties XVIII amžiuje apibūdinimu. Šis amžius įėjo į kultūros istoriją kaip Šviečiamasis laikotarpis, dar vadinamas proto amžiumi, filosofijos amžiumi.¹³ Lyginant su ankstesniaisiais, XVIII amžius buvo mažiau krikščioniškas, mažiau religingas, labiau pasaulietiškas. Prancūzų Švietimo ideologai–enciklopedistai Voltaire’as, J. D’Alembert’as, D. Diderot ir jų bendraminčiai aukštino žmogaus protą, mokslinį pažinimą, švietimą, skelbė žmogaus teises ir piliečio laisves. Į religiją jie žiūrėjo nevienodai. Dauguma jų buvo deistai, pripažino Dievą kaip beasmenį absoliutą, kuris, sukūręs pasaulį, daugiau nesikiša į jo reikalus. Pasaulis toliau juda ir tvarkosi pats pagal savo paties dėsnius. Kai kurie nepripažino jokio Dievo, buvo materialistai ir ateistai. Taigi ir vieni, ir kiti atmetė teizmą, tai yra nepripažino anapusiško asmenybiško Dievo, pasaulio kūrėjo. Jie ne tik neigė krikščionybę, atmetė Bažnyčią, bet taip pat neigiamai žiūrėjo į krikščionybės idėjomis bei simboliais pažymėtą kultūros palikimą. „Švietimas – tai reakcija į baroką, ortodoksiją, kontrreformaciją.“¹⁴ Skatinami daugiau etinių negu pasaulėžiūros motyvų nuo tradicinės katalikybės atsitraukė kai kurie rašytojai, istorikai, publicistai: J. Michelet, A. Lamartine’as, P. Berangeras, V. Hugo¹⁵. Katalikų Bažnyčia buvo visų – mokslo, filosofijos, politikos, ekonomikos – įnirtingai kritikuojama ir puolama. Kritika buvo nevienoda. Be faktais paremtų teiginių, nukreiptų daugiau prieš klerikalizmą ir „dvasinį feodalizmą“, buvo reiškiamas ir beatodairiškas priešiškusmas Bažnyčiai, atvira neapykanta dvasininkams. Ne vienas rašytojas ir filosofas stengėsi žeminti Bažnyčios autoritetą, išjuokti dvasininkus. Tai atitinkamai veikė daugelio žmonių pažiūras, ugdė ne tik religinį abejingumą ir laisvamanybę, bet ir principinį, agresyvų antireligiškumą.

Aiškumo dėlei į Šviečiamąjį laikotarpį ir tuometinę Katalikų Bažnyčios būklę turime pasižūrėti ir kaip į platesnio istorinio kultūrinio vyksmo, vadinamo sekularizacija, apraišką. Sekularizacija – tai pasaulio „supasau-

¹³ Ulrich im Hof. Švietimo epochos Europa. – Vilnius, 1996. P. 135.

¹⁴ Ten pat P. 16.

¹⁵ Mauries C. La Politique et l’Incroyance d’aujourd’hui // La Vie Intellectuelle, Paris: 1934. T. XXIX. P. 16.

liškėjimas“, gamtos, visuomenės ir žmogaus nusakralėjimas, jo pasaulėžiūros ir pasaulėjautos nureligijėjimas. Tas vyksmas prasidėjo gerokai anksčiau, kartu su kultūros modernėjimu, miestų plėtra, švietimo ir mokslo žinių plitimu bei daugeliu kitų veiksnių. „XVI amžiaus šūkis „tolyn nuo Bažnyčios“ su išvidiniu būtinumu XVIII amžiuje pasikeitė šūkiu „tolyn nuo Kristaus“, o XIX a. – „tolyn nuo Dievo“¹⁶. Silpo religijos, kaip visuomenę ir individo sąmonę integruojančio veiksnio, vaidmuo. Plačios gyvenimo sritys, tradiciškai buvusios priklausomos nuo krikščioniškosios pasaulėžiūros, atiteko mokslui, politikai, kultūros kompetencijai. Dar daugiau, pati religija pradėta aiškinti kultūros ir mokslo kategorijomis, kūrėsi religijotyra kaip mokslo disciplina. Panašiai klostėsi ir krikščioniškai orientuotos metafizikos likimas. Sparčiai besiplėtojantys specialieji mokslai paveržė iš jos vieną po kitos ištasas žinojimo sritis. Iš universitetų metafizika traukėsi į dvasines seminarijas ir vienuolynus.

Sekuliarizacija yra daugiaplanis ir daugiaprasmis, konkrečiau savo turiniu daugiau ar mažiau neutralus religijos atžvilgiu vyksmas. „Kartais tai reiškė mokslo, mokymo, menų atitolimą nuo jų teologinės kilmės ar teologinio kryptingumo. Kartais tai reiškė bažnyčios ar religijos įtakos moderniojoje visuomenėje mažėjimą.“¹⁷ A. Maceina parodo sekuliarizacijos dvi-prasmybę – tiesą ir netiesą. Sekuliarizacija „nudievina“ pasaulį jo regimybėje, kelia aikštėn žmogiškosios kūrybos vertę, parodo žmogaus pasaulietiškąją reikšmę ir taip pakerta klerikalizmo šaknis. „Visa tai yra sekuliarizacijos tiesos, kurių negalima nematyti ir nepripažinti“, – rašo A. Maceina. „Šia prasme sekuliarizacija iš tikro yra modernaus žmogaus *religinio bren-dimo ženklas*.“¹⁸ Kita vertus, pasireiškia sekuliarizacijos netiesa, tiksliau tariant, didysis melas: „kad Dievas yra miręs savyje ir kad dabar Jo vietą užima žmogus...šiuo melu sekuliarizacija užgožia visas savo tiesas, jas iškreipia ir paverčia dviprasmemis“.¹⁹

Katalikybės padėtį XIX amžiuje veikė ne tik objektyvus sekuliarizacijos vyksmas, paspartėjęs Šviečiamuoju laikotarpiu. Katalikų Bažnyčią ypač sukrėtė ir paveikė kai kurie istoriniai įvykiai. Tai Prancūzijos Didžioji (1789–1794 m.) ir vėlesnės (1830 m., 1848 m.) revoliucijos – siekio įgyvendinti Švietimo propaguotus idealus padariniai. Tie įvykiai atsispindi ir katalikiškojoje raštijoje, įskaitant ir filosofiją. Revoliucionieriai monarchiją ir Bažnyčią laikė dviem pagrindiniais senosios, neapkenčiamos santvarkos – „senojo režimo“ (*l'ancien régime*) ramsčiais ir negailestingai griovė. Griovimas turėjo Bažnyčiai labai skaudžių politinių, teisinių ir ekonominių

¹⁶ Adam K. Katalikybės esmė. – Kaunas, 1936. P. 13.

¹⁷ Chadwick O. The Secularization of the European Mind in the 19th Century. – Cambridge University Press, 1991. P. 264.

¹⁸ Maceina A. Didieji dabarties klausimai. – Chicago, 1971. P. 100–101.

¹⁹ Ten pat. P. 102.

padarinių. Revoliucinė vyriausybė perdavė tautos žinion Bažnyčios ir vienuolynų turtą, panaikino luomines privilegijas, dvasininkai, kaip ir didikai, tapo paprastais tautos piliečiais. Paryžiaus komuna 1793 m. išleido dekretą uždaryti bažnyčias ir kitus maldos namus. Bet tai dar ne viskas. Bažnyčia buvo puolama vadovaujantis ne tik politiniais ar turтинiais, bet ir grynai antireliginiais motyvais, buvo žodžiu ir veiksniu žeminama ir naikinama. „Vienas pirmųjų prancūzų revoliucijos veiksnių buvo bažnyčios puolimas ir tarp aistrų, kurias ši revoliucija sukėlė, pirmoji įsižiebė ir paskutinioji išblėso antireliginė aistra. Kai laisvės entuziazmas išnyko ir žmonės tetroško ramybės vergijos kaina, jie liko nusistatę prieš religinius autoritetus“²⁰, – rašė prancūzų politikos filosofas, revoliucijos įvykių amžininkas Alexis de Tocqueville’as. Senojo režimo šalininkai iš tiesų Bažnyčią laikė savo ramsčiu, tokia pat save laikė ir aukštoji dvasininkija. Taip bažnyčia atsidūrė pačiame politinių aistrų ir įvykių verpete. Vienoks ar kitoks nusiteikimas Bažnyčios atžvilgiu buvo kartu ir politinis nusiteikimas.



²⁰ Tocqueville A. de. De la démocratie en Amérique. Souvenirs. L’ancien régime et la révolution. – Paris, 1986. P. 955.

TRADICIONIZMAS IR ROMANTIŠKOJI KATALIKYBĖ

Pakitusi istorinė situacija veikė ir Katalikų Bažnyčios laikyseną. Prarasdama turėtą įtaką ir autoritetą, turtinę galią ir socialines privilegijas Bažnyčia savo padėtį stengėsi ginti idėjomis. Kurį laiką buvo ginamasi tenkinantis nepriimtinių pokyčių ir represijų smerkimu. Pamažu gynybinė laikysena keitėsi. Revoliucijos kraštutinumai vertė telktis katalikus, stiprino jų konservatyvias ir kartu radikalias nuotaikas. „Aštuoniolikta šimtmetį daug prancūzų dvasininkų buvo liberalūs, išsilavinę, toli gražu ne obskurantai. Revoliucija sužlugdė šią liberalią dvasią, kaip sužlugdė ir galikanizmą.“²¹ Aktyvėjo katalikų publicistai, rašytojai, filosofai. Gausėjo katalikiškosios literatūros, iš pradžių daugiausia publicistinės. Buvo kritikuojama ir smerkiama revoliucija, ją vertinant ne tik kaip svarbiausią to meto krikščionybės priešą, bet ir kaip teisingumo laužytoją, visuomenės santarvės ardytoją, dvasingumo smukdytoją. Atsiliepta į tiesioginį religijos puolimą, nors tai nebuvo svarbiausias dvasininkijos rūpestis, nes kritiką savo adresu jai buvo tekę ne kartą girdėti ir anksčiau. Tokiai kritikai atremti Bažnyčia turėjo pakankamai religinių ir moralinių argumentų.

Idėjinės atsvaros Švietimo idėjoms buvo ieškoma krikščionybės tradicijoje tikint, kad joje slypi neišsemiamos dvasinės vertybės. Pagrindinėms tradicijos gijomis buvo laikoma Šventojo Rašto aiškinimo tradicija, Katalikų Bažnyčios istorija, šventųjų gyvenimai, krikščioniškoji moralė. Konsolidavosi švietėjiškam racionalizmui opoziciniška tėkmė – tradicionizmas. Tradicija buvo suprantama ne kaip pagarba ir ištikimybė praeičiai, bet daugiau kaip ėjimo į ateitį kelrodis. Tradicija – „ne nuolatinis pirminės tiesos pirmykšte istorine forma kartojimas, bet nuolatinis tos pačios tiesos atgimimas naujomis istorinėmis formomis“.²² Buvo kalbama prieš proto aukštintimą, reikalaujama išsaugoti ankstesniąją socialinę tvarką, buvusią Bažnyčios padėtį, besąlygiškai pripažinti popiežiaus valdžią. Besiginčijant su Švietimo racionalizmu ne kartą buvo nueita per toli neigiant ne tik proto visagalybę, bet ir proto reikšmę tikėjimui kryptant į fideizmą.

Tradicionizmas buvo artimas įtakingai, dar Viduramžiais kilusiai idėjinei katalikybės srovei – ultramontanizmui (pažodinis termino vertimas – „iš

²¹ Chadwick O. *Secularization of the European Mind in the 19th Century*. P. 122.

²² Kuhn J. E. *Katholische Dogmatik*. – Tübingen, 1859. Bd. 1. S. 219.

už kalnų“), kurio ideologai teigė Romos popiežiaus autoriteto viršenybę visais bažnytinės valdžios klausimais su teise spręsti ir pasaulietinius reikalus. Ultramontanizmą palaikė popiežius Pijus IX.

Smerkdami revoliucijos įvykius ir jų padarinius katalikų autoriai nepriėmė ir naujosios kapitalistinės tikrovės, jos gyvenimo būdo, moralės ir kultūros kaip nemoralios ir nekrikščioniškos. Bet ne tik Bažnyčia kritiškai žiūrėjo į naująją socialinę tikrovę. Porevoliucinis gyvenimas daug kam pasirodė esąs anaip tol ne toks geras ir gražus, kaip numatė Švietimo ideologija ir žadėjo revoliuciniai visuotinės laisvės, lygybės ir brolybės lozungai. Nepasitenkinimą nueinančiojo „senojo režimo“ neteisybėm keitė piktinimasis kylančio kapitalizmo kontrastais, materialinės naudos siekimu, fabriku darbininkų išnaudojimu verčiant dirbti po dvylika valandų per parą, moraliniu nuosmukiu. Dėl to porevoliuciniu Restauracijos laikotarpiu Prancūzijoje ir kitur didėjo nusivylimas ne tik revoliucijos padariniais, bet ir racionalistine Švietimo filosofija, mokslu, apskritai protu, išradinėjančiu pažangos utopijas, atnešančias tik blogį, nesugebančiu duoti atsakymų į amžinuosius būties klausimus. Švietimas ir mokslo žinių plitimas palaikė sekuliarizaciją ir kartu žadino abejonių mokslu bei juo grindžiama pažanga. Dar daugiau, kilo abejonių pažintiniais mokslo gebėjimais, ypač prisimenant ir apmąstant senų laikų išmintį, kad kuo daugiau žinome, tuo daugiau nežinome. „Kartu su Šviečiamuoju pasaulietinio racionalizmo amžiumi atėjo ir naujasis tamsuoliškumas.“²³ Šaltai skaičiuojantis ir negailestingas protas vienus daugiau baugino, negu viliojo, kitiems, ypač jaunimui, atrodė lėkštas ir nuobodus, stokojantis gelmės ir prasmės. Nusivylimas ir nepasitenkinimas atsispindėjo daugelio rašytojų ir kitų menininkų kūrinuose. Nepasitenkinimas, išaugęs į priešpriešą naujai tikrovei ir racionalizmui, buvo vienas iš dvasinių šaltinių, maitinusių naują dvasinę literatūros, dailės, muzikos, humanitarinių mokslų tėkmę – romantizmą.

Romantikams domino ne tiek esamoji tikrovė, kiek dvasinis asmenybės pasaulis, jausmai, svajonės, poetiški išgyvenimai, tai, kas nepaprasta, paslaptinga ir žadina vaizduotę. Blaiviam, apskaičiuotam elgesiui romantikai supriešino tragiškus, įkvėpimo ir aistrų valdomus herojus, aukštus, dažnai iliuziškus idealus, tolimų kraštų egzotiką. Nuo logiškai argumentuojamo mąstymo jie grėžėsi prie intuicijos, nuo minties – prie valios, nuo mokslo – prie okultizmo, magijos ir mistikos. „Taigi romantizmas pasirodė kaip pastangos neiškreipti tikrovės, priimti pasaulį tokį, koks jis yra, su visu jo vaisingumu, turtingumu ir galia.“²⁴

Romantizmas žadino domėjimąsi praeitimi ir pagarbą jai, neišskiriant nė tolimos Katalikų Bažnyčios praeities. Senovės pilių griuvėsiai ir vie-

²³ Anderson B. Įsivaizduojamos bendruomenės. – Vilnius, 1991. P. 26.

²⁴ Joussain A. Romantisme et Religion. – Paris, 1910. P. 23.

nuolynai traukė labiau negu universitetai. Į krikščionybės istoriją dabar žiūrima ne tik teologijos, bet ir meno, moralės, kultūros aspektais. Pabrėžiamas religijos indėlis į dvasinę ir materialiąją kultūrą. Revoliucijos ir Napoleono karų netektys taip pat stiprino žmonių religingumą. Ankstyvojoje ir Viduramžių krikščionybėje ieškoma sekutinų pavyzdžių dabarties gyvenimo dramoms ir socialinėms kolizijoms, aukštinamos tikėjimo, brolybės, meilės, gailestingumo, atleidimo vertybės. Prancūzijoje, Vokietijoje ir kitur išsiskyrė krikščioniškojo romantizmo kryptis, gaubusi religinį krikščionybės turinį poetine ir filosofine aureole. Ta kryptis, vadinama romantiškąja katalikybe, susiliejo su tradicionizmu. Kitaip tariant, porevoliuciniu laikotarpiu tradicionizmas įgavo romantizmo bruožų.

Prancūzija

Vienas aktyviausių tradicionistinės pakraipos katalikybės apologetų šioje šalyje buvo politikos veikėjas, filosofas ir publicistas **Josephas de Maistre** (1753–1821). Jis garsėjo aštriu protu ir polemišku politiko temperamentu, geru literatūriniu stiliumi. Šiuos gebėjimus pašventė katalikybei ginti ir aukštinti.

J. de Maistre gimė Savoijos (*Savoie*) provincijoje pietinėje Prancūzijoje. Kai šią provinciją užėmė revoliucionierių pajėgos, baimindamasis represijų jis pasitraukė į Šveicariją. Ten per trejetą metų parašė pagrindinį savo veikalą „Apmąstymai apie Prancūziją“ (*Considérations sur la France*, 1796). Vėliau apsigyveno Sardinijos karalystėje, buvo jos diplomatas Italijoje. Diplomatinę tarnybą nuo 1802 m. pratęsė Sankt Peterburge, Rusijoje. Čia išgyveno 14 metų, parašė knygą „Vakarai Sankt Peterburge“ (*Soirées de Saint-Petersbourg*), išleistą jau po mirties ir sulaukusią didelio populiarumo.

Pirmajame veikale J. de Maistre dėstė savo kritišką požiūrį į moderniąją kultūrą, prasidėjusią, jo teigimu, kartu su protestantizmu. Šiai kultūrai, jo nuomone, būdinga „teofobija“, pasireiškianti ne tiek formaliu dievybės neigimu, kiek bet kokių nuorodų į Dievą atsisakymu, aiškinant gamtos reiškinius, istorijos įvykius ir žmonių gyvenimą. Kaip tikras fideistas jis teigė, kad tikėjimas yra ypatingas iracionalus išgyvenimas, kuriam protas ne tik nereikalingas, bet ir svetimas.²⁵ Vis dėlto praktinėse gyvenimo srityse pirmenybę jis teikė protui, o ne jausmams ir ne valiai, dėl to laikomas racionalistu.²⁶ Jo teigimu, protu negalima pasitikėti dėl to, kad sugadinta žmogaus prigimtis, tačiau nepatikimas yra tik individualusis protas. Individuo

²⁵ Barthelemy Ch. L'Esprit du Comte Joseph de Maistre. – Paris, 1859. P. 54–61.

²⁶ The Encyclopedia of Philosophy. – New York–London, 1972. Vol. 8. P. 154.

protą pranoksta ir yra vertas pasitikėjimo grupinis protas bei dar aukštesnis viršindividualus protas, kuris įsikūnija kultūros ir Bažnyčios tradicijoje, pasireiškia kalboje.

Knygoje „Vakarai Sankt Peterburge“ ir kitur J. de Maistre kalba apie žmogų ir jo dvilybę prigimtį. Neigdamas vieną pagrindinių Švietimo ideologijos teiginių – J. J. Rousseau idėją apie žmogų – „gerą laukinį“ – jis tvirtino, kad žmogus jau gimsta sugedęs ir nuo pat mažens yra labiau linkęs į blogį negu į gėrį, nors moraliniai jausmai jam nėra svetimi. Dėl to žmogus sunkiai begali išbristi iš savo vidinių konfliktinių būsenų, iš kurių kyla socialiniai konfliktai. Tų konfliktų žmonės negali išvengti, nes savo pastangomis neįstengia įveikti savyje blogio. Visos pastangos tvarkyti gyvenimą, vadovaujantis visuomeninio susitarimo bei individualiojo proto diktuojamais principais, baigiasi nesėkmėmis ir tragedijomis, tai aiškiausiai įrodo revoliucijos žiaurumai. Dėl to žmonėms reikalingas valdovas, turintis absoliučią valdžią, o toks valdovas gali būti karalius ar popiežius. Žmogaus prigimtis tokia, kad jis labiau paklūsta prievartai negu auklėjimui ir švietimui, todėl tik griežta hierarchinė santvarka ir religija gali palaikyti visuomenėje tvarką ir santarvę. Karalius palaiko nacijos vienybę, yra neklystantis savo pavaldinių atžvilgiu, tačiau turi paklusti Dievo įsakymams ir vieninteliui savo teisėjui – popiežiui.

Veikale „Apie popiežių“ (*Du Pape*, 2 vol., 1819), laikomame „ultramontanizmo programa“, ²⁷ J. de Maistre aiškino, kad katalikybės esmė yra žmogaus ir pasaulio atpirkimo misija, kurią Dievas perdavė per Abraomą ir Mozę ir kuri pasiekė pirmąjį popiežių šv. Petrą. Vienas pagrindinių šio veikalų teiginių skamba taip: „Jokios bendruomenės be valdžios, jokios valdžios be suvereniteto, jokio suvereniteto be neklystamumo.“²⁸ Popiežius yra suverenus ir neklystantis, kai kalba *ex cathedra* tikėjimo ir moralės klausimais, nors gali klysti kaip žmogus. Tokia žmogiška klaida J. de Maistre laikė popiežiaus Pijaus VII sutikimą dalyvauti 1804 m. Napoleono vainikavimosi imperatoriumi ceremonijoje, specialiai atvykus tuo tikslu į Paryžių. Už tai jis Bažnyčios galvą griežtai kritikavo. Romos Katalikų Bažnyčia, jo teigimu, yra aukščiausias autoritetas ne tik katalikams, bet ir visiems žmonėms, nes tik ji viena išreiškia tiesą, kurios šaltinis yra Dievas. Tai įrodo faktas, kad Katalikų Bažnyčia jau 1800 metų tvirtai ir nepajudinamai skelbia dieviškąją tiesą. Taip ilgai neištvėrė jokia kita žmonių sukurta institucija.

Tradicionalizmo idėjas taip pat plėtojo filosofas ir publicistas **Louisas Gabrielis Ambroise’as de Bonaldas** (1754–1840), žinomas kaip nuoseklus

²⁷ Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte. – Ruprecht in Göttingen, 1989. Band 3. S. 313.

²⁸ Cit. pagal: Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte. Band 3. S. 313.

fideistas ir popiežiaus autoriteto gynėjas, bekompromisis monarchistas ir revoliucijos priešininkas, konservatorius politikos ir visuomenės klausimais. Jis kėlė originalių teiginių apie kalbos ir mąstymo, literatūros ir socialinių veiksnių tarpusavio ryšį, pasižymėjo kaip gražiu literatūriniu stiliumi savo pažiūras dėstantis mąstytojas. Svarbiausi veikalai: „Politinės ir religinės valdžios teorija“ (*Théorie du pouvoir politique et religieux*, vol. 3, 1796), „Pirmyktė įstatymų leidyba“ (*La législation primitive*, 1802).

Socialines ir politines savo pažiūras jis plėtojo polemizuodamas su J. Rousseau ir Ch. Montesquieu socialine filosofija.²⁹ J. Rousseau teigė, kad žmonės yra geri iš prigimties, tačiau juos sugadina visuomenė ir kultūra. L. G. A. de Bonaldas tvirtino visiškai priešingai: žmonės iš prigimties yra blogi, juos pataisyti gali tik visuomenė: savo prigimtimi žmonės tėra aistrų valdomi padarai ir tik visuomenė gali suteikti jėgą, padedančią suvaldyti aistras. Prancūzų revoliuciją jis vertino griežtai neigiamai ir galvojo, kad tai yra XVIII amžiaus filosofijai būdingos antireliginės, antimetafizinės nuostatos padarinys.

Blogį, kurį, jo nuomone, pasėjo revoliucija, galima pašalinti tik atkuriant pasitikėjimą monarchija ir katalikybės vertybėmis, bet tam būtina grįžti prie tradicijų, nes tiesa, žmonių nuolatos pamirštama, nėra kokia nors naujiena, o yra duota „nuo pačių pradžių“. Tik paklydimai atsiranda kaip pasaulio naujovės, neturinčios nei protėvių, nei palikuonių. Kad žmonės tai suprastų, jie turi liautis pasitikėję ir didžiavęsi savo individualiuoju protu ir tik juo vadovaudamiesi vertinę gyvenimą. Jie turi klausyti visuotinio proto, kuris išreikštas kalba, nes žodis yra priemonė, kuria perduodama tiesa. Kalba yra neatskiriamai susijusi su mąstymu, mintys yra ne kas kita kaip vidinė kalba. Kalba ne tik perteikiame vieni kitiems žinias, bet ir suvokiame save. Prieš tyrinėdami išorinę žodžių vartoseną turime suprasti savo vidinius žodžius, – dėstė prancūzų mąstytojas.

Tačiau kalba nėra individuali; kalba yra visuotinė. Žmogus kaip individas yra visumos dalis ir visiškai priklauso nuo visuomenės ne tik materialiaja, bet ir dvasine prasme. Jis neigė tuo metu vyravusį požiūrį, kad kalba buvo pačių žmonių išrasta, nes, jo nuomone, tam, kad kalba būtų išrasta, žmonės jau turėjo mąstyti, taigi ir kalbėti vidine kalba. Kalbą ne patys žmonės išrado, bet Dievas įkvėpė tvėrimo metu. Kartu su kalba Dievas įkvėpė žmonėms tikėjimo tiesas, logiško mąstymo dėsnius ir socialaus elgesio taisykles, todėl kalba yra dvasinės jungties forma, siejanti individus į grupes, išreiškianti asmeninių idėjų srautus, pasiekiančius kiekvieno individo protą. Remdamasis tuometinėmis žiniomis apie indoeuropiečių kalbų panašumą jis kalbėjo apie visų kalbų giminingumą. Kalba ir ja reiškiamos idėjos kartu su Bažnyčios tęstinumu sudaro gyvybingąją tradicijos giją, ku-

²⁹ Delbos V. *La philosophie française*. – Paris, 1921. P. 279.

rią nutraukė revoliucija. Savo misija L. G. A. de Bonaldas laikė padėti žmonėms atgauti pasitikėjimą monarchija ir Bažnyčia. Aukščiausioji valdžia visuomenėje turi priklausyti Romos Katalikų Bažnyčiai, „krikščioniui religinis tikėjimas visada buvo politinės ištikimybės matas“.³⁰

Katalikiškojo romantizmo idėjas labiausiai išpopuliarino prancūzų rašytojas, politinis veikėjas, diplomatas, mąstytojas **Francois Rene de Chateaubriand’as** (1768–1848). Jis gimė Bretanėje, senos aristokratų giminės šeimoje, augo konservatyvioje provincijos aplinkoje. Šeima per revoliuciją prarado turtus, giminaičiai buvo persekiojami, ne vienas žuvo ešafote, bet šventai laikėsi giminės tradicijų, nesitaikstė su naująja tikrove. Jaunystėje norėjo būti kunigu, bet supratęs, kad neturi pašaukimo, pasirinko savo giminėje dažną kario karjerą. Audringų revoliucinių įvykių metais rojalistų kariuomenės gretose kovojo su respublikonais, kurį laiką gyveno emigracijoje. Napoleono valdymo metais ir Restauracijos laikotarpiu tarnavo diplomatinėje tarnyboje Romoje, Londone, Berlyne. Buvo įsitikinęs, kad revoliucija neatnešė nieko gero – tik padidino žmonių kančias, todėl žodžiais ir darbais stengėsi parodyti, kad yra nuverstosios monarchijos šalininkas ir revoliucijos priešininkas. Vėliau pasitraukė iš politinio gyvenimo.

Jaunystėje veikiamas J. J. Rousseau idėjų jis kurį laiką simpatizavo revoliucijai, net parašė veikalą apie revoliuciją „Istorinė, politinė ir moralinė revoliucijų esė“, (*Essai historique, politique et moral sur les révolutions*, 1797), kurio vėliau išsižadėjo. Religijoje laikėsi deistinių, katalikybei nepriimtinių pažiūrų. Giliai sukrėstas motinos mirties jis grįžo prie katalikybės ir tapo vienu uoliausių ir talentingiausių jos gynėjų. Svarbiausiame savo veikale „Krikščionybės genijus“ (*Le Génie du Christianisme*, 1802) ir grožinės literatūros kūrinuose jis gynė ir aukštino niekinamą katalikybę, bet ne tiek logikos ir argumentų, kiek vaizdinga poezijos kalba. Stengėsi parodyti ne tik religinę, bet ir meninę, moralinę katalikybės vertę. Tokios pat mintys buvo dėstomos ir jo istorinio pobūdžio veikale „Kankiniai“ (*Les Martyrs*, 1809). „Katalikybė, – teigė jis, – yra gražiausia ir poetiškausia iš visų religijų, visada buvo ir dabar yra meninio, moralinio, mokslinio įkvėpimo šaltinis. Katalikybė yra tikras tikėjimas, nes žadina grožį ir gėrį, įkvepia ir palaiko žmonėse svajonę apie tobulumą, harmonijos siekį, pakeliantį virš kasdienių žemiškųjų interesų.“³¹ Grožinės literatūros kūrinuose kaip tikras romantikas veiksma nukeldavo į tolimus kraštus, pirmuosius krikščionybės amžius, jo herojai blaškėsi kamuojami prieštarų jausmų ir aistrų, sielvartaudami dėl žemiškų dalykų laikinumo ir tuštybės. Šviečiamojo laikotarpio racionalizmui ir taisyklingoms klasicizmo formoms jis supriešino formų, jausmų ir minčių netvarką. Kaip ir J. J. Rousseau, jis smerkė civili-

³⁰ Bonald de L. Oeuvres complètes. – Paris, 1859. Vol. 3. P. 614.

³¹ Chateaubriand. Oeuvres choisies. – Paris, 1929. Vol. 2. P. 79.

zacija, bet jai supriešino ne „natūralų žmogų“, gyvenantį gamtos prieglobstyje ir nežinantį nelygybės ir priespaudos, bet svajonę, tikėjimą, vienuolynų ramybę ir susikaupimą, religingą Viduramžių gyvenimą.

F. R. de Chateaubriand'as nepasitikėjo ne tik Šviečiamojo laikotarpio racionalizmu, bet ir visa kita filosofija, visą ją laikė antireligiška, manė, kad filosofiją turi pakeisti religija. Jokia filosofijos teorija nepasiekia tiesos, nes tiesą atskleidžia ne protas, bet vidinė dvasinė šviesa, tam tikras jausmas, tačiau ne individo, o grupinis jausmas. Manydamas, kad jausmai vertesni pasitikėjimo negu protas, jis propagavo jausmų, širdies katalikybę, laikė ją pranašesne už proto katalikybę. Tokia nuomonė artima B. Pascalio „širdies tvarkos“ sampratai. Tokios pažiūros kartais įvardijamos sentimentalizmu.

F. R. de Chateaubriand'o veikalai, ypač „Krikščionybės genijus“, turėjo didelį pasisekimą Prancūzijoje ir Vokietijoje, nes antiklerikalizmo aplinkoje jo mintys skambėjo naujai ir drąsiai, žadino simpatijas krikščionybei ir jos istorijai, įnešė originalų indėlį į romantizmo raštiją.

Fideistinę tradicionizmo liniją prancūzų filosofijoje plėtojo **Louisas Bautainas** (1796–1867) ir **Augustine'as Bonnetty** (1798–1879), kurių pažiūros buvo pavadintos nuosaikiuoju tradicionizmu (semitradicionalizmu). Jie vadovavosi įsitikinimu, kad visoks racionalus tikrumas yra ribotas ir nepakankamas, pabrėžė tikėjimo pranašumą proto atžvilgiu. L. Bautainas veikaluose „Krikščionybės filosofija“, (*La philosophie du christianisme*, 2 vol., 1883), „Žmogaus dvasia ir jos gebėjimai“, (*L'Esprit humain et ses facultes*, 2 vol., 1859), „Religija ir laisvė“ (*Religion et liberté*, 1848) teigė, kad tiek pavieniai individai, tiek ištisos žmonių grupės skiriasi vienos nuo kitų savo mąstymu. Tai įrodo ne tik nuomonių ir įsitikinimų skirtumai, bet ir tarpusavyje besiginčijančios racionalistinės filosofijos mokyklos. Dėl to net aukščiausi racionalistinės filosofijos laimėjimai, įskaitant ir Viduramžių scholastiką, nenusipelno pasitikėjimo. Verta pasitikėjimo gali būti tik filosofija, besiremianti religija. Genialiausius žmonių protus pranoksta dieviškasis protavimo šaltinis, atskleistas Šventajame Rašte. Svarstant bet kurią problemą patikimiau ir išmintingiau kliautis ne žmonių išrastomis, o iš Dievo ateinančiomis prielaidomis. Jas reikia priimti vien tikėjimu, be įrodymų, nes pagal savo prigimtį jos negali būti įrodomos žmogaus protu. Proto reikalas toliau daryti iš jų deduktyvias išvadas. L. Bautainas pripažino, kad tokioms jo pažiūroms susidaryti turėjo įtakos I. Kanto filosofija, ypač proto antinomijų teorija, teigianti, kad žmogus savo protu negali išspręsti labiausiai jį dominančių būties klausimų. Analogiškas idėjas propagavo ir A. Bonnetty. Jis leido tradicionistinės pakraipos periodinį leidinį *Annales de philosophie chrétienne* (1830–1879). Artimas jam buvo Sorbonos moralės profesorius **Alphonse'as Gratry** (1805–1872), siekęs derinti tikėjimą ir mokslą, kalbėjęs prieš popiežiaus neklystamumo dogmą.

Vienas aktyviausių ir kontraversiškesnių prancūzų tradicionistų buvo **Huguesas Felicite Robert'as de Lamennais** (1782–1854). Jaunystėje buvęs ateistas, brandžiame amžiuje tapo giliai tikintis, 1816 m. priėmė kunigystės šventinimus, gyvenimo pabaigoje kunigystės atsisakė.

Kūrybinio kelio pradžioje H. F. R. de Lamennais buvo L. G. A. de Bonald'o pasekėjas ir palaikė ultramontanizmą. Pirmuosiuose savo veikaluose – „Nuo bažnyčios tradicijos prie vyskupystės institucijos“ (*De la Tradition de l'église sur l'institution des évêques*, 1814) ir „Religinio indiferentiškumo esė“ (*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 4 vol., 1817–1823) jis laikėsi tradicionistinės nuostatos, pabrėžė Romos viršenybę tautinių bažnyčių atžvilgiu, palaikė popiežiaus neklystamumo tikėjimo klausimais dogmą, tradicijos autoritetą, smerkė religinį abejingumą. Kaip ir kiti tradicionistai, jis teigė, kad individualusis protas, net ir tokio iškilaus mąstytojo kaip R. Descartesas, gali pažinti tik atsiktinai ir tik dalines tiesas. Pažinimo tikrumą gali užtikrinti tik bendrasis visos žmonijos protas, autoritetas ir tikėjimas. Autoritetas suteikiamas Dievo, kuris jį perdavė Bažnyčiai, o jos vardu kalba popiežius. Be to, jis buvo nusiteikęs prieš galikanizmą, kritikavo Prancūzijos valdžios institucijas, universitetų sistemą, kai kuriuos valdžios asmenis. Tokios mintys iš pradžių sulaukė labai palankaus popiežiaus Leono XII vertinimo, bet neilgai trukus iš Vatikano pasigirdo griežta kritika jų atžvilgiu.

Po kurio laiko H. F. R. de Lamennais pažiūros keitėsi. Jis nutolo nuo savo ankstesnės antirevoliucinės nuostatos, kryo liberalizmo link, ieškojo būdų sutaikyti katalikybę ir liberalizmą, ragino Bažnyčią atsiskirti nuo valstybės ir labiau suartėti su liaudimi, nutraukti konkordatą su Vatikanu. Jo teigimu, pilietinė visuomenė turėtų tapti Bažnyčios vadovaujama krikščioniška demokratine visuomene. Katalikybė, H. F. R. de Lamennais nuomone, turi kuo aktyviau įsitraukti į demokratinį judėjimą ir jam vadovauti, turi taip pat rūpintis mokslu, mokslinių tyrimų laisve. Demokratijos ir mokslo plėtrai geriausiai gali pasitarnauti krikščionybė, „vienintelė, kuri gali įgyvendinti šią būtiną vienybę“.³² Tokias mintis jis dėstė žurnale „Atėitis“ (*l'Avenir*), kurį 1830 m. revoliucijos metu pradėjo leisti drauge su su katalikų veikėjais grafu Charlesu Montalembert'u (1810–1870) ir dominikonu abatu J. B. Henri Lacordairu (1802–1861).

Popiežius Grigalius XVI enciklikoje *Mirari vos* 1832 m. pasmerkė neįvardydamas H. F. R. de Lamennaiso ir liberalizmą, ir kraštutinį ultramontanizmą kaip pažeidžiančius Bažnyčios ir valdžios santykių harmoniją. H. F. R. de Lamennais pakluso, bet tik tikėjimo klausimais. Šiuo laikotarpiu jis parašė prozos ir poezijos rinkinį „Tikinčiojo žodžiai“ (*Paroles d'un croyant*, 1834), kuriame propagavo krikščioniškąją demokratiją, socialinę ly-

³² de La Mennais F. *Essai sur l'indifférence en matière de religion*. – Paris, 1823. P. 192.

gybę ir brolybę, derinamą su pamaldumu ir pasitikėjimu Dievu. Tai jį dar labiau nutolino nuo Bažnyčios, jo mintys buvo pasmerktos 1834 m. enciklikoje *Singulari Nos*.

Savo filosofines ir teologines pažiūras H. F. R. de Lamennais sistingai išdėstė veikale „Filosofijos eskizas“ (*Esquisse d'une philosophie*, 4 vol., 1840–1846). Teologinėje veikalo dalyje jis dėstė savo Šv. Trejybės sampratą, tris Dievo asmenis įvardydamas kaip galią, protą ir meilę. Pagal tokią triasmenę struktūrą buvo sutvarkytos filosofinės veikalo dalys, skirtos žmogaus filosofijai, estetikai ir gamtos filosofijai. Visose pastebimas neoplatonizmo poveikio pėdsakas.

Gyvenimo pabaigoje H. F. R. de Lamennais atsidėjo politinei veiklai, buvo išrinktas į Prancūzijos Steigiamąją asamblėją, ten sėdėjo kairėje pusėje. Buvo vienas iš krikščionių demokratų sąjūdžio pradininkų, turėjo pasekėjų įvairiose šalyse.

Panašias idėjas propagavo ir kiti liberaliosios pakraipos katalikų autoriai. Įtakingiausi buvo katalikų liberalių demokratų atstovai **Karolis Coux** (1787–1865) ir **Antoine'as Fredericas Ozanamas** (1813–1853). Prancūzų revoliucijos idealų veikiami jie stengėsi suderinti su krikščionybe liberalizmą ir demokratiją. Jie iš krikščioniškosios moralės pozicijų kritikavo klasinę nelygybę, reikalavo socialinių garantijų darbininkams, švietimo ir kitų reformų. Propagavo artimo meilės, teisingumo, moralinio atgimimo, klasių solidarumo idėjas. A. F. Ozanamas, priešingai oficialiajam Bažnyčios mokslui, teigė, kad privati nuosavybė moraliai smerktina, nes neišplaukia iš žmogaus prigimties ir prigimtinės teisės, nors ir yra faktiška būtinybė.³³ Dėl panašių teiginių šie autoriai kartais vadinami krikščioniškojo socializmo atstovais.

Etiniai idealai daugeliui žmonių siejosi su liberalizmo ir demokratijos lozungais – lygybe, brolybe, sąžinės laisve, tolerancija, lygybe prieš įstatymą. Klausimas, ar gali būti suderinami liberalizmas ir katalikybė, tapo vienu aštriausių laikotarpio klausimų. Tada nebuvo susitarta. Popiežius Pijus IX 1864 m. paskelbė encikliką *Quanta cura*, kurią papildė pagrindinių amžiaus klaidų *Syllabus*. Dokumente popiežius pasisakė prieš „liberaliojo kapitalizmo, materialistinio socializmo, politinio totalitarizmo ir visuomenės be dvasios pagrindus ir principus“,³⁴ o prie svarbiausių amžiaus paklydimų priskyrė tokias filosofijos koncepcijas kaip panteizmas, natūralizmas ir absoliutus racionalizmas. Bažnyčios vadovybė taip pat nepritarė proto vaidmens tikėjimui neigimui, nes tuo metu jau kryo scholastinio racionalizmo link. Pasmerkimo veikiami semitradicionalistai traukėsi nuo savo

³³ Duroselle J. Początki katolicyzmu społecznego we Francji (1822–1870). – Warszawa, 1961. S. 140.

³⁴ Madiran J. L'Hérésie du XX siècle. – Paris, 1968. P. 298.

ankstesniosios pozicijos, sutiko, kad protas geba savarankiškai aiškinti gamtos reiškinius ir gali logikos argumentų laiptais kilti iki Dievo buvimo pripažinimo.

Vokietija

Iškiliausi romantiškosios katalikybės atstovai šioje šalyje buvo filosofai, teologai ir rašytojai F. von Baaderis, J. Görresas, M. Deutingeris, iš dalies F. Schlegelis. Jų asmenyse ir kūryboje vienijosi katalikiškasis tikėjimas ir romantiškoji pasaulėžiūra. Vienais atžvilgiais jie buvo katalikai, bet jautė dvasinį romantizmo artimumą, kitais atžvilgiais buvo daugiau romantikai, bet kreipė žvilgsnius į katalikybę joje matydami neišsemiamą dvasinę gelmę. Nenuotoldami nuo pagrindinių tradicionizmo idėjų jie stengėsi katalikybės filosofiją plėtoti ir turtinti vokiečių filosofijos (G. Hėgelio, F. Schellingo, F. Schleiermacherio) idėjomis. Nuo prancūzų jie skyrėsi ir tuo, kad politikos srityje nebuvo susiję su legitimistine (siekiančia restauruoti monarchiją) aristokratija.

Originaliausias iš vokiečių romantinės pakraipos katalikų autorių buvo filosofas, teologas, mokslininkas, išradėjas **Benediktas Franzas Xavieras von Baaderis** (1765–1841). Po medicinos, minerologijos ir inžinerijos studijų jis gilinosi į religijos filosofiją. Nuo 1826 m. buvo Miuncheno universiteto filosofijos ir teologijos profesorius, nuo 1838 m. Bažnyčios vadovybei uždraudus dėstyti teologiją – filosofijos profesorius.

B. F. X. von Baaderis daug rašė gamtos mokslų, filosofijos ir teologijos klausimais. Vienas iš svarbiausių jo veikalų – „Spekuliatyviosios dogmatikos paskaitos“ (*Vorlesungen über spekulative Dogmatik*, Bd., 1–5, 1827–1828). Praėjus dešimtmečiui po mirties pradėtas leisti pilnas jo raštų rinkinys, sudarantis 16 tomų. (*Sämtliche Werke*, 16 Bd., Leipzig, 1851–1860). Savo pažiūras B. F. X. Baaderis dėstė nenuosekliai, nesistemiškai, logiškus teiginius kaitaliodamas su aforizmais, sąvokas – su vaizdingomis analogijomis ir metaforomis. Jo rašyti tekstai, kaip ir kitų romantikų, yra daugiareikšmiai ir daugiaprasmiai, nelengva apibendrintai išdėstyti jų mintis. Nepritapo jis savo mintimis nė prie vienos to meto filosofijos mokyklų, atmetė britiškojo tipo empirizmą, bet nepriėmė ir I. Kanto kritinio racionalizmo, nors labai gilia ir reikšminga sau laikė G. Hėgelio absoliučiosios idėjos raidos teoriją. Ankstyvuojų kūrybos laikotarpiu kūrė romantizuotą gamtos filosofiją. Prieštaraudamas mechanistiniam, J. H. Newtono fizika paremtam gamtos reiškinių aiškinimui jis gaivino alcheminius–neoplatonistinius požiūrius į gamtą. Tai buvo būdinga ir kitiems romantikams, pagal kuriuos gamta tėra išviršinis (egzoterinis) slaptųjų (ezoterinių) jėgų apvalkalas. Savo mintis jis dėstė pagal sudėtingą sistemą, kurioje tilpo ne tik

alcheminiai, cheminiai, elektromagnetiniai, bet ir parapsichologiniai reiškiniai, lunatizmas, okultizmas. Regimoji gamta pagal šią sistemą tėra kūniškumas, simbolizuojamas svorio ir daiktiškumo, kuriais tuo metu plačiai domėtasi. Jis kvietė grįžti prie kabalos, gnosticizmo, Viduramžių mistikos, prie Paracelso, Eckharto, Böhme's, Saint–Martino tradicijos. Gamtos raidos vyksmą aiškino kaip kosminę–religinę dramą, kurios viduryje – žmogus, pažymėtas pirminio nuopuolio ir atperkamosios Kristaus aukos.

B. F. X. von Baaderis aiškino, kad visuose daiktuose slypi dieviškasis pradai, todėl visoks pažinimas yra kartu ir Dievo pažinimas. Dievas yra ne uždara savyje ir nekintama substancija, bet amžinas vyksmas ir tapsmas, kurių metu jis be perstojo kuria pasaulį ir pažįsta save. Gamta yra Dievo šešėlis, kitaip tariant, susvetimėjęs pats sau Dievas. Gamtiškumo prasmė yra sudaryti žmogui atgailavimo, dvasinio brendimo ir išganymo siekio sąlygas. Tokioje Dievo ir gamtos sampratoje nesunku atpažinti hėgeliškosios dialektikos pėdsaką.

Žmogus, B. F. X. von Baaderio teigimu, neturi per daug aukštinti savo proto, kaip tai daro Šviečiamojo laikotarpio racionalistai, nes protas dažnai klysta, geba pažinti tik dalines tiesas. Protas nedaug kuo gali padėti tikėjimui. Būtent tikėjimu turi remtis ir filosofija, ir mokslas. Vis dėlto būtų neteisinga tikėjimą kelti virš ar supriešinti žinojimui, tai būtų žalinga ir mokslui, ir krikščionybei. Tikėjimas ir žinojimas – tai tik du skirtingi žmogaus dvasinio ryšio su Dievu aspektai, dėl to tikėjimas yra protingas, o protas – religingas. Panašiai B. F. X. von Baaderis apibūdina tikėjimo ir meno santykį ir teigia, kad tikėjimas padeda suprasti mokslo artimumą menui.³⁵ Žinojimas esąs tik žemesnė tikėjimo forma. Jis ieškojo būdų derinti gamtą ir dvasią, mokslą ir religiją, individą ir visuomenę.

Kalbėdamas apie moralę B. F. X. von Baaderis teigė, kad jos pamatas yra ne formaliai suvokiamas kantiškojo tipo imperatyvas, bet puolusio žmogaus prieštarų prigimties jėgų derinimo idėja siekiant atkurti pirmųjų žmogui būdingą integralumą. Dvasinis tokio derinimo organas yra sąžinė, kurios jautrumo laipsnis liudija, kiek gebame pažinti Dievą. R. Descartes'o teiginį *cogito, ergo sum* B. F. X. von Baaderis laikė subjektyvistiniu ir jam priešino teiginį *cogitor, ergo cogito, ergo sum* – esu mąstomas (Dievo), vadinasi, mąstau, vadinasi, esu. Išganymas priklauso nuo tikėjimo, pamaldumo ir sakramentų, taip pat nuo moralės ir gerų darbų. Žmogus kaip socialinė būtybė turi visiškai paklusti valstybės įstatymams, bet šie savo ruožtu turi būti pavaldūs Bažnyčios autoritetui. Tokia yra Dievo nustatyta tvarka, bet koks nukrypimas nuo jos kuria dvi šiuolaikines blogybes – autoritarizmą ir liberalizmą. B. F. X. von Baaderis nebuvo pa-

³⁵ von Baader F. *Sämmtliche Werke*. – Leipzig, 1854. Bd. 7. S. 220–221.

syvus socialinių pokyčių stebėtojas, kritikavo liberalųjį kapitalizmą, laikė blygybe industrializacijos plėtrą.

B. F. X. von Baaderio filosofija laikoma ryškiausia vokiškojo katalikiškojo romantizmo apraiška. Savo laiku ji buvo plačiai žinoma ir populiaru, darė poveikį daugeliui bendraamžių, pavyzdžiui, F. Jacobiui, F. Schellingui, F. Schleiermacheriui, Novaliui, M. Deutingeriui, vėliau S. Kierkegaardui, N. Berdiajevui. Su dviem pirmaisiais B. F. X. Baaderį siejo abipusiai poveikiai ir bendra Hėgelio racionalistinės dialektikos kritika. Jis laikomas vienu iš scholastikos gaivinimo pirmtakų.

Įtakingas vokiečių romantiškosios katalikybės autorius buvo filosofas ir publicistas **Johannas Josephas von Görresas** (1776–1848). Nuo 1806 m. jis, filosofijos, meno ir senosios vokiečių literatūros istorijos profesorius Heidelbergo universitete, priklausė „Heidelbergo romantikų“ rateliui. 1816 m. iš protestantizmo perėjo į katalikybę. Nuo 1826 m. dėstė istoriją Miuncheno universitete, aktyviai dalyvavo katalikiškojo romantizmo judėjime. Iš pradžių buvo racionalizmo filosofijoje ir Prancūzų revoliucijos politikoje šalininkas, propagavo jos idėjas vokiečių spaudoje. Vėliau jo pažiūros keitėsi – dalyvavo vokiečių nacionaliniame judėjime prieš Napoleono priespaudą, buvo persekiojamas, turėjo kuriam laikui emigruoti į užsienį. Laikė save F. Schleiermacherio ir F. Schelingo filosofijos pasekėju, krypto platonizmo ir katalikiškosios mistikos link. Svarbesni jo veikalai: „Europa ir revoliucija“ (*Europa und die Revolution*, 1821), „Krikščioniškoji mistika“ (*Die christliche Mystik*, Bd. 1–4, 1836–1842), „Bažnyčia ir valstybė“ (*Kirche und Staat*, 1842). 1926 m. buvo pradėtas leisti jo Raštų rinkinys (*Gesammelte Schriften*, Bd. 1–16, 1926–1942).

J. J. von Görresas buvo plačių interesų ir užmojų, kūrybiškai labai produktyvus, tačiau nenuoseklios pasaulėžiūros mąstytojas. Jis kūrė romantinę metafizinę universalumo filosofiją ir kartu siekė krikščionybėje derinti Šviečiamajo laikotarpio ir Romantizmo idėjas, iš Romantizmo pozicijų aiškino vokiečių visuomenės ir kultūros istoriją ir ieškojo socialinių problemų sprendimo, kūrė religinės antropologijos ir katalikiškosios mistikos teoriją. Jo mintys daug kuo artimos vėlesnių laikų egzistencializmui, filosofinei antropologijai, gyvenimo filosofijai. Jis siekė sisteminti krikščioniškąją filosofiją turėdamas galvoje Viduramžių „Sumas“, jo filosofija gretinama su Tomo Akviniečio „Teologijos Suma“ ir laikoma „katalikiškąja XIX amžiaus Suma“.³⁶

Katalikiškoji romantinė J. J. von Görreso pasaulėžiūra ryškiausiai atskleidžia jo istorijos sampratoje. Sukurtasis pasaulis pagal ją yra suskilęs, susidvejinęs ir prieštaringas. Tai gėrio ir blogio, teisingumo ir neteisingumo, laimės ir nelaimių pasaulis. Pačiame žmoguje ir visur aplinkui jį išsi-

³⁶ Dempf A. Görres spricht zu unserer Zeit. – Freiburg im Breisgau, 1933. S. 218.

skiria du tarpusavyje kovojantys pradai, du principai – gėris ir blogis, pereinantys į visuomenės prieštaravimus ir konfliktus. Romantizmo laikotarpiu tai – konservatizmo ir liberalizmo, absoliutizmo ir anarchijos, krikščionybėje – katalikybės ir protestantizmo, tikėjimo ir žinojimo prieštaros. Stipriausia šiuolaikinių prieštaravimų išraiška – revoliucija. Krikščioniškojo mąstytojo priedermė yra aiškinti, kodėl taip atsitinka, kodėl gerojo kūrėjo sukurtame pasaulyje tiek daug blogio.

Pasaulio istorijos prieštaringumas, pagal J. J. von Görreso aiškinimą, yra žmonijos atkritimo nuo Dievo padarinys. Pasaulio istorija kartu yra ir jo teismo, jo išteisinimo ar pasmerkimo istorija. Istorinė religinė katalikybės paskirtis yra atkurti sutrikusių dvasinių jėgų harmoniją, kurti universalią krikščioniškąją kultūrą, „naujus, aukštesnius viduramžius“, kurie įstengtų suvaldyti laukines dabarties jėgas taip, kaip ankstyvaisiais Viduramžiais krikščionybė apribojo ir suvaldė laukinių germanų veržlumą. Be to, katalikybės misija yra atkurti pirminės nuodėmės pažeistą žmogaus ir Dievo ryšį. Atkūrimas (*Restitutio*) nėra tik asmeninio dvasinio pobūdžio vyksmas, bet apima visą universumą. Baigiantis istoriniam laikui pasaulis grįš prie Dievo, nors neišnyks ontologinis kūrėjo ir kūrinio skirtumas.³⁷ Pripažindamas dvasinio prado pirmumą J. J. von Görresas teigė, kad tikėjimas, įskaitant mistinius išgyvenimus, yra aukštesnė už žinojimą dvasinės patirties forma, tačiau konkrečių istorinių įvykių akivaizdoje žmogus privalo vadovautis protu ir širdimi.

Poetine kalba katalikybę aukštino vokiečių rašytojai romantikai **Novalis** (1772–1801), **Friedrichas von Schlegelis** (1772–1829). Novalis, amžystydamas savo laikmečio dvasinę būklę, pabrėžė susiskaldymą, fragmentiškumą, benamiškumo jauseną. Veikale „Krikščionybė arba Europa“ (*Die Christenheit oder Europa*, 1799) jis idealizavo Viduramžius, kritikavo Reformaciją ir Švietimą, suardžiusius Viduramžių darną ir vientisumą.

Romantizmas buvo ne vienintelė filosofinė pakraipa XIX amžiaus vokiečių katalikybėje. Klasikinės vokiečių filosofijos (I. Kanto, G. Hėgelio) šešėlyje gyvavo ir į racionalizmą linkstantys katalikų mąstytojai. Jų pažiūros vadinamos nuosaikiuoju racionalizmu arba pusiauracionalizmu (semiracionalizmu), arba katalikiškuoju hėgelizmu. Šios pakraipos filosofams susirūpinimą kėlė religijos santykis su mokslo pažanga, tačiau tą santykį tinkamai nušviesti, jų nuomone, buvo bejėgis tiek romantiškasis tradicionizmas, tiek svarbą praradusi scholastika.

Žinomesnis šios pakraipos atstovas **Georgas Hermesas** (1775–1831), teologijos ir filosofijos profesorius Miunsterio ir Bonos universitetuose, laikėsi požiūrio, kad metodologinis teologinės refleksijos pagrindas turi būti abejonė. Kiekvienas katalikas turi teisę suabejoti religijos dogmomis ir pats

³⁷ Dempf A. Görres spricht zu unserer Zeit. S. 148.

jas išsiaiškinti. Dogmų turinio prasmė yra reliatyvi, todėl vienodas ir visiems tikintiesiems privalomas jų aiškinimas neįmanomas. Jis pabrėžė moralinių nuostatų svarbą religijoje, tikėjimo būtinumą stengėsi nušviesti remdamasis I. Kanto praktinio proto kritikos principais. Iš jų išplaukiančią taisyklę „gerbk savo ir kitų žmogiškąjį orumą“ jis laikė kriterijumi ir išėitęs tašku suvokiant antgamtiškąsias tiesas ir tvirtinant savo tikėjimą.

G. Hermeso pažiūros savo laiku buvo labai populiarios, susidarė net jo pasekėjų judėjimas, propagavęs krikščionybės atvirumą moderniajai kultūrai, taip pat pasireiškęs liberalistinėmis nuostatomis. Nebuvo išvengta nuomonių konflikto su aukštąja Bažnyčios vadovybe. Popiežius Grigalius XVI 1835 m. judėjimą pasmerkė kaip „racionalizmą“.

G. Hermeso mokinys austrų filosofas ir teologas **Antonas Güntheris** (1783–1863) ketino koreguoti scholastinės ir panteistinės filosofijos klaidas, krikščionybės idėjas sintetinti su Hėgelio dialektika ir Dekarto racionalizmu. Tikėjimo dogmos, jo nuomone, yra Apreiškimo tiesų filosofinio apmąstymo rezultatas; kiekvieną paslaptį galima paaiškinti racionaliai, religija privalo atsižvelgti į proto kriterijus. A. Güntherio pažiūras 1857 m. pasmerkė popiežius Pijus IX. Panašiai mąstė ir vokiečių filosofas **Jacobas Frohschameris** (1821–1893), teigęs, kad tikėjimo dogmas galima ir reikia įrodinėti racionaliai, nors mokslas ir filosofija visiškai autonomiškai religijos atžvilgiu.

Vokiečių filosofo **Martino Deutingerio** (1815–1864) pažiūros formavosi vėlyvojo Romantizmo aplinkoje, suvokus ir apmąsčius B. F. X. von Baaderio ir F. Schelingo filosofiją. Savo kūryba jis stengėsi tęsti krikščioniškosios filosofijos tradiciją, gebančią argumentuotai atsikirsti į racionalistinę kritiką. Racionalistiniam panteizmui bei iš jo plaukiančiam determinizmui jis priešino žmogaus laisvės principą manydamas, kad reikia atsižvelgti tiek į gamtinę būtinybę, tiek į absoliučią Dievo laisvę. Svarstė estetikos problemas, meno kūrybos dovaną laikė dieviškumo žmoguje apraiška. Religija ir mokslas, jo požiūriu, suderinami tarpusavyje, apreikštąsias tiesas galima racionaliai interpretuoti, tik reikia rasti adekvačius ir modernius interpretavimo būdus.

Katalikiškieji nuosaikieji racionalistai tvirtino, kad tikėjimas neturi šalintis racionalumo, juo labiau nekreipti dėmesio į tai, ką apie gamtą ir žmogų sako mokslas. Negalima tikėjimo riboti iracionalių, mistinių išgyvenimų sritimi, nerizikuojant susiaurinti katalikiškosios tikėjimo sampratos. Šiuo požiūriu jie buvo opozicijoje ne tik fideistams, bet ir romantiškiesiems katalikų mąstytojams. Jų manymu, būtina plėsti žinojimo sritį ir stiprinti proto vaidmenį katalikybėje. Vadovaudamiesi šia nuostata jie nuėjo per toli, tikėjimą pernelyg suracionalino, galiausiai tapatino su ypatingu žinojimu. Religinis tikėjimas pagal jų interpretaciją virto savotišku „filosofiniu tikė-

jimu“. Bažnyčios vadovybei buvo nepriimtinas toks racionalistinis, kaip ir kitais atvejais, fideistinio mistinio pobūdžio kraštutinumas.

Nuo XIX amžiaus vidurio Vokietijoje telkėsi katalikų socialinės filosofijos ir veiklos centrai. Platų tarptautinį rezonansą turėjo Mainzo vyskupo **Wilhelmo von Kettelerio** (1811–1877) pažiūros ir veikla. Norėdamas suprasti socialinės ir turtinės nelygybės priežastis jis kreipė dėmesį į darbininkų padėtį, jų darbo sąlygas ir reikalavimus. Parašė veikalus: „Darbininkų klausimas ir krikščionybė“ (*Die Arbeiterfrage und das Christentum*, 1864), „Darbininkų judėjimas ir jo siekiai religijos ir dorovės atžvilgiu“ (*Die Arbeiterbewegung und ihr Streben im Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit*, 1869) ir kitus. Veikaluose ne tik aptarinėjo darbininkų būklės klausimus, bet ir dėstė savo samprotavimus apie ekonominius santykius ir privatinės nuosavybės teisę. Čia, kaip ir visame savo socialiniame moksle, jis vadovosi evangelijomis ir Tomo Akviniečio filosofija, padėjo tomistinės krypties katalikų socialinės doktrinos pamatus. Privatinės nuosavybės teisę W. von Ketteleris laikė šventa, kildino iš žmogaus prigimties, amžinojo prigimtinio įstatymo.³⁸ Kartu privatinės nuosavybės teisę laikė teise naudotis gėrybėmis, kuriomis būtina dalytis su kitais žmonėmis. Kiekvienas savininkas ar šiaip pasiturintis žmogus privalo šelpti neturtinguosius, o jei to nedaro – nusižengia krikščioniškajai moralei. Kapitalistinių visuomenės raidos bei ekonominio ir politinio centralizmo kelią W. von Ketteleris laikė klaidingu, galvojo, kaip apriboti stambiojo kapitalo didėjimą, mažinti darbininkų išnaudojimą. Kartu buvo įsitikinęs, kad neturtas, vargas ir nelaimės yra neišvengiamos, nes žmonės nuodėmingi. Tai bausmės už jų nuodėmes. Dėl to darbininkai privalo kantriai pakelti jų daliai tenkančius sunkumus. Remdamasis evangelijų siužetais žymusis vyskupas teigė, kad turtingieji gali gyventi krikščioniškai, jeigu nėra labai prisirišę prie žemiškųjų turtų bei malonumų ir saikingai jais naudojami, ir atvirakščiai, gali būti smerktinas ir paskutinis varguolis, jeigu visa širdimi trokšta materialiujų gėrybių ir kūniškų malonumų. Veiksmingiausiu būdu socialinei nelygybei mažinti jis laikė turtingųjų gailestingumą ir dosnumą, kaip sektiną geradarystės pavyzdį nurodė Katalikų Bažnyčią.

W. von Ketteleris buvo ir liberalizmo, ir socializmo priešininkas. Prigimtinės tvarkos požiūriu, jo manymu, visuomenė turi tvarkytis korporaciniais pagrindais, vienodai atsižvelgdama į visų bendruomenių ir korporacijų interesus. Be to, jis buvo ir Bažnyčios nuo valstybės atskyrimo priešininkas. „Bažnyčia negali ir neturi atsiskirti nuo valstybės, nes apskritai negali atsiskirti nuo to, kas kyla iš Dievo.“³⁹ Bažnyčia privalo gerbti valstybę kaip Dievo kūrinį, skirtą žmonėms išganyti, privalo visomis dvasinėmis priemo-

³⁸ Wilhelm Emmanuel von Ketteler's Schriften. – München, 1924, Bd. I S. 62–63.

³⁹ Ketteler E. W. Freiheit, Autorität und Kirche. – Cincinnati, 1865. S. 103.

nėmis skatinti valstybės gerovę. Valstybė savo ruožtu privalo ginti ir saugoti Bažnyčią, būti jai palanki ir padėti siekti savo dvasinio tikslo.

Vyskupo W. von Kettelerio socialinės pažiūros darė didelį poveikį to meto ir ateities dešimtmečių katalikiškajai visuomeninei minčiai. Kai kurias jo idėjas savo socialinėse doktrinosė tęsė popiežius Leonas XIII kurdamas Katalikų Bažnyčios socialinę doktriną.

Gerokai vėliau socialines teorijas, artimas krikščioniškajam socializmui, Vokietijoje kūrė jėzuitas **Heinrichas Peschas** (1854–1926), kunigas ir visuomenės veikėjas **Franzas Hitze** (1851–1921), Austrijoje – baronas **Karolis von Vogelsangas** (1818–1890).



SPIRITUALIZMAS

Romantiškoji katalikybė nebuvo vienintelė filosofinė katalikybės savi-raiška, nebuvo ir vienintelė idėjinė Bažnyčios autoriteto gynėja. Religinis tikėjimas buvo filosofškai aiškinamas ir kitaip. Kur kas ryškesnį ir veiksmingesnį negu tradicionizmas pėdsaką paliko spiritualistinė filosofinė tikėjimo interpretacija.

Spiritualizmas buvo ne tiesiogiai konfesiškai angažuota filosofinė mokykla, o gana plati ir daugiašakė, pasaulietiškoje aplinkoje kilusi mąstymo kryptis, perėjusi į XX amžių ir daug kam dariusi poveikį. Idėjų, atpažįstamų kaip spiritualistinės, rasime beveik visose XX amžiaus personalistinėse, egzistencialistinėse ar fenomenologinėse teorijose, kuriose jos organiškai įaugusios į pastarųjų kontekstus. Tai duoda pagrindo kalbėti apie artimesnį ar tolesnį tų teorijų, pavyzdžiui, spiritualizmo ir personalizmo, giminingumą. Reikia kalbėti tik apie prancūziškąjį ir itališkąjį spiritualizmą, nes tik šių tautų kultūrinėje aplinkoje XIX–XX amžiais subrendo po keletą kūrybingų mąstytojų, kurie savo teorijas įvardijo kaip katalikiškąjį spiritualizmą. Pastarasis šių tautų filosofijos panoramoje užėmė savitą ir gana reikšmingą vietą.

Šios filosofijos krypties autoriai nebuvo tiesiogiai susiję su Bažnyčios institucijomis. Tai buvo tiesiog savitai mąstantys, krikščioniškosios pasaulėžiūros aplinkoje išaugę mąstytojai. Savo pažiūras jie daugiau ar mažiau tapatino su augustinistine–platonistine krikščionybės tradicija, kuri savo ruožtu akademiškai žvelgiant priskiriama platesniam idealistinio monizmo arealui. Spiritualistų mąstysenai įtakos turėjo ne tik krikščioniški šaltiniai. Ne viena idėja ir sąvoka juos taip pat sieja su G. Leibnizo, G. Berkeley, N. Malebranco, F. Schellingo, G. Hegelio ir kitų Naujųjų laikų mąstytojų filosofija. Dėl to XIX–XX amžių spiritualizmas kartais apibūdinamas kaip „naujasis spiritualizmas“. Su krikščionybe spiritualizmą artina pagrindinė jo idėja – dvasinio prado pirmumas materialumo bei kūniškumo atžvilgiu. Šia idėja spiritualistinė filosofija buvo atsvara pagrindiniams to meto krikščionybės oponentams – pozityvizmui ir materializmui. Pastarųjų intelektualizmui ir empiristiniam moksliskumui, neretai virstančiam pseudomokslisku ateizmu, spiritualistai oponavo naudodami psichologinius–voliuntaristinius, dvasinės patirties argumentus. Taip pat teikė savą – spiritualistinę sąmonės, sielos, tikėjimo interpretaciją. Vokietijoje opozicija pozityvizmui taip pat buvo voliuntaristinio pobūdžio, nors kilo iš kitokių – nekrikščioniškų šaltinių: I. Kanto, F. Schopenhauerio filosofijos.

Prancūzų spiritualizmas

Prancūziškojo spiritualizmo autoriai laikėsi atokiau nuo politinių įvykių, kurių sūkuriuose gyveno ir dirbo tradicionistai, buvo akademiškesni. Šios krypties atsiradimą ir plėtrą netiesiogiai nulėmė ar net „provokavo“ A. Comte'as, jo pirmtakų ir pasekėjų pozityvizmas. Jų propaguojami empiriniai mokslo metodai labai paveikė sparčiai intensyvėjančius empirinius psichologinius tyrimus. Garsios to meto psichologijos mokyklos, pavyzdžiui, psichiatrijos duomenimis besiremianti prancūzų mokykla (J. M. Charcot ir kt.) eksperimentinės psichologijos pradininkė vokiečių mokykla (Th. Fehneris ir kt.) vadovavosi pozityvistine metodologija ir tiesė kelius tolesniems moksliniams žmogaus psichikos tyrimams. Kartu aiškėjo, kad už pozityvistinės metodologijos galimybių ribų lieka asmenybės, subjektyvumo, laisvos valios, atsakomybės, kūrybiškumo, pažintinio aktyvumo ir kitos žmogaus dvasingumo apraiškos. Romantizmo laikotarpiu jos vis labiau traukė menininkų, rašytojų, filosofų dėmesį. Tai skatino pozityvizmui alternatyvių aiškinimo būdų, galinčių užpildyti atsiveriančią „nišą“, paieškas. Kaip alternatyvus sąmonės aiškinimo būdas formavosi spiritualizmas.

XIX amžiaus pradžioje pradėjo savo darbais reikštis keli spiritualistinės pakraipos mąstytojai: F. P. Maine'as de Biranas, V. Cousinas, J. G. F. Ravaissonas–Mollienais, taip pat Ch. Renouvier, O. Hamelinai.

Įtakingiausias, nors daugiau ateičiai negu savo laikui, buvo **Francois Pierre'as Maine'as de Biranas** (1766–1824). Jis laikomas spiritualizmo pradininku, nors ši terminą kiek vėliau į filosofiją įdiegė jo pasekėjas **Victoras Cousinas** (1792–1867). Pagal socialinę padėtį F. P. Maine'as de Biranas buvo dvarininkas, padaręs permainingą politiko ir kario karjerą, pagal politinius įsitikinimus – Liudviko XVI šalininkas ir gynėjas, revoliucijos priešininkas. Tikrasis jo pašaukimas buvo filosofija ir psichologija, į kurių problemas jis visą gyvenimą aistringai gilinosi ir nepaliaujamai rašė. Bet tai darė daugiau „tik sau“, vildamasis sistemingais apmąstymais ir kruopščiu darbu įveikti savo melancholišką jausmingumą ir kūno silpnumą. Tai aprašė savo „Intymiajame dienoraštyje“ (*Journal intime*). Savo darbų neskelbė, nors didesnes apybraižas siuntinėjo į Prancūzijos ir kitų šalių akademijas ten laimėdamas apdovanojimus. Būdamas gyvas kaip originalus mąstytojas buvo žinomas tik nedaugeliui mokslo žmonių. Po mirties jo vardas ėmė plačiai skambėti, jo darbai, likę rankraščiuose, ne kartą buvo išleisti keliais ar keliolika tomų.⁴⁰

F. P. Maine'as de Biranas nebuvo katalikybės filosofas konfesine prasme. Jo introspektyviojo spiritualizmo teorija pagrindiniais savo teigi-

⁴⁰ Oeuvres philosophiques de Maine de Biran. – Paris, 1841. Vol. 4.; Oeuvres de Maine de Biran. – Paris, 1920–1942. Vol. 14.

niais atitiko ir kūrybiškai tęsė augustinizmo–platonizmo idėjas, taip pat pastebimai paveikė kai kuriuos XX amžiaus katalikų ir jiems artimus mąstytojus. Universitetuose vyraujant sensualizmui ir proto kultui, o katalikybėje – spekuliatyviajai metafizikai ir tradicionizmui, F. P. Maine’as de Biranas tarė filosofijoje naują žodį – pradėjo psichologiškai argumentuojamą introspektyvią dvasinės patirties metafiziką.

Kūrybinės veiklos pradžioje F. P. Maine’as de Biranas pats laikėsi materialistinio sensualizmo pažiūrų. Kaip ir kiti šios pakraipos mąstytojai, siekė aiškinti patirties ir mąstymo santykį. Netrukus nuostatos išsiskyrė. Sensualistai mąstymą siejo su jutiminiu išorinio pasaulio patyrimu, o F. P. Maine’as de Biranas dėmesį nukreipė į subjektyviąją – dvasinę patirtį. Tam skyrė pagrindinius savo darbus: „Įpročio poveikis mąstymo gebėjimui“ (*L’Influence de l’habitude sur la faculté de penser*, 1802), „Mąstymo gebėjimo sklaida“ (*La décomposition de la faculté de penser*, 1803), „Tiesioginis vidinis suvokimas“ (*L’aperception immédiate interne*, 1807), „Fragmentai moralės ir religijos pagrindų klausimu“ (*Fragments relatifs aux fondaments de la morale et de la religion*, 1818) ir kitus. Šiuose darbuose jis dėstė ir gilino pagrindinę savo idėją, kad tiesioginė vidinė patirtis, kitaip nei išorės išpūdžiai, yra pagrindinis pažintinis žmogaus gebėjimas ir pažinimo šaltinis. Vidinės patirties tėkmėje išskyrė ypatingą „vidinį pojūtį“ (*sens intime*), prilygstantį išoriniams regos, lytėjimo ar kitiems pojūčiams. Tuo vidiniu pojūčiu mes tiesiogiai, o ne išprotaudami suvokiame savo dvasinę savastį, savąjį „aš“ (*le moi*) kaip nekintančią ir vientisą visumą, skirtingą nuo kintančių ir padrikų išorės išpūdžių. Taigi pažinimo aiškinimo pradžios taškas yra ne išorinės patirties išpūdžių sklaida, o psichologinė išvalga. Tokiai filosofijai visai netinka gamtos mokslų metodai, ji turi vadovautis introspektyviosios psichologijos metodu.

„Vidiniame pojūtyje“, teigiama šioje teorijoje, mūsų savastis skleidžiasi kaip valios veržlumas, kylantis iš mūsų norų, ir kaip pastangos, kreipiamos į išorės priešinimąsi bei mūsų kūno pasyvumą. Išorinį pasaulį pirmiausiai suvokiame kaip tai, kas priešinasi mūsų valingiems judesiams, o tai, kad galime išorės pasaulį kaip nors paveikti, rodo, kad mūsų siela pasižymi nuo to pasaulio nepriklausančia galia. Valinga pastanga (*effort voulu*) ir priešinimasis jai, o ne pažintiniai išorės išpūdžiai yra pirminiai vidinės patirties, kartu ir mūsų savasties bei savivokos pavidalai. Valingos pastangos, o ne išorės jautimų duomenys yra pirminė pažintinė patirtis. Dvasios aktyvumas yra pirmesnis pasyvumo atžvilgiu: niekada nepajusi pasyvumo prieš tai nepajutęs aktyvumo, nepajusi rimties prieš tai nepajutęs judesio. Autorius išskyrė keturias valios aktyvumo skleidimosi pakopas – nuo instinktyviųjų organizmo reakcijų ir intuicijų kylant prie būsenos, kai instinktyviausias reakcijas apšviečia kryptinga sąmonės šviesa, toliau – prie sąmo-

ningo „aš“ ir „ne aš“ skyrimo ir galiausiai prie autentiškos „aš“ savimonės. Tai, kas priešinasi savasčiai, jau nėra savastis.

Intuityvią savasties savivoką F. P. Maine'as de Biranas supranta kaip dvasinį šaltinį, iš kurio kyla visos kertinės proto sąvokos, įskaitant ir tas, kurias kantiškoji tradicija laiko apriorinėmis. „Gali atrodyti, kad substancijos, vienovės ar priežastingumo sąvokos *a priori* slypi mūsų prote, bet gilesnė analizė parodys, kad tos sąvokos kyla iš vidinės patirties „pirminio fakto“ (*fait primitif*).“ Viduje susiformuojančias kertines sąvokas taikome išorinio pasaulio reiškiniams aiškinti. Toks pažinimo aiškinimas kirste kirstosi su prancūzų ir anglų filosofijoje vyravusiu empirizmu, teigiančiu, kad pagrindinis pažinimo šaltinis yra būtent jutiminė išorės patirtis.

Paskutinis veikalas „Naujieji antropologijos esė“ (*Nouveaux Essais d'Anthropologie*, 1824) buvo skirtas žmogaus būties tematikai. Apibendrinamas savo ankstesnius apmąstymus autorius teigia, kad vidinė patirtis atskleidžia radikalų žmogaus būties dvilypumą – aktyvumo ir pasyvumo, dvasios ir kūno dualizmą. Dvasinis aktyvumas palaiko žmogaus asmenybiškumą, o organinis ir fiziologinis pasyvumas jį sieja su gyvulių pasauliu. Būdamas tarpinėje gyvulio ir Dievo pakopoje žmogus turi galimybę tapatintis ir su vienu, ir su kitu. Gali tapatintis su savo kūnu ir prarasti save gamtoje, bet taip pat gali per tikėjimą, meilę ir meditacijas kilti prie Kūrėjo, sulaukti Jo malonės ir, kiek žmogui įmanoma, tapatintis su Juo. Tai mistinis „trečiojo gyvenimo“ – dvasinio augimo kelias, vedantis į būseną, kai išnyksta išoriškumo ir vidujiškumo skirtumai ir žmogus praranda save Dieve. Kaip matome, pradėjęs introspektyviai išvalga F. P. Maine'as de Biranas baigė mistikai artima tikėjimo sampratą.

Tiesioginių pasekėjų F. P. Maine'as de Biranas turėjo nedaug. Žinomas jau minėtasis V. Cousinas, išgarsėjęs filosofijos istorijos tyrimais. Savo darbuose spiritualizmą jis eklektiškai derino su kitokių tradicijų idėjomis.

Introspektyviojo spiritualistinio metodo nuosekliai laikėsi filosofas, archeologas ir meno istorikas, V. Cousino ir F. Schelingo mokinys **Jeanas Gaspard'as Felixas Ravaissonas–Mollien** (1813–1900). Svarbiausias J. G. F. Ravaissono–Mollieno veikalas buvo filosofijos istorijos studija „XIX amžiaus prancūzų filosofijos aprašymas“ (*Rapport sur la philosophie en France au XIX siècle*, 1867), parašytas Prancūzijos vyriausybės užsakymu. Studijoje jis apžvelgė prancūzų filosofijos ir kai kurių mokslų raidą ir atskleidė savo spiritualistinį požiūrį į tą procesą. „Prancūzų filosofijoje, – teigė jis, – visada buvo gyva metafizinė nuostata, kurioje slypėjo ir spiritualistinė dvasia.“ Nepriimdamas savo mokytojo V. Cousino eklektizmo J. G. F. Ravaissonas–Mollien nepritarė ir pozityvistiniam siekiui filosofiją sumokslinti. Mokslas, jo manymu, tyrinėja objektyvųjį pasaulį ir nedaug ką tikra gali pasakyti apie subjektyvųjį žmogaus minčių, jausmų, vaizdinių pasaulį. Tuo tarpu daugeliu atvejų filosofai, ypač psichologai, dvasios reiški-

nius nepagrįstai aiškina materialiomis priežastimis arba tapatina su loginiu, analitiniu mąstymu.

Kituose darbuose – „Apie įprotį“ (*De L'Habitude*, 1838), „Aristotelio metafizikos apybraiža“ (*Essai sur la métaphysique d'Aristote*, 2 t., 1837–1846), „Metafizika ir moralė“ (*Métaphysique et moral*, 1893) jis teigė dvasios absoliutumą ir pirmumą materialiosios tikrovės atžvilgiu. Materialusis pasaulis esąs tik išviršinė dieviškosios dvasios apraiška. Jis skyrė erdviškąjį materialybės pasaulį, kuriame nėra tikrosios individualybės, o tik vienodų daiktų sandaugos, ir kurį valdo būtinybės dėsniai, nuo laikiškojo individualybės pasaulio, kuriame viešpatauja gyvenimas, spontaniškumas, augimas ir kilimas. Materialybė nėra neperžengiamai atskirta nuo dvasiškumo. Materialybė nesąmoningomis, mechaniškais formomis slepia dvasiškumą, kuris nepaliaujamai, pakopa po pakopos rutuliojasi kylančia linkme – nuo pasyvaus medžiaginio erdviškumo psichinio laikiškumo link, kol pasiekia nepertrūkančios trukmės (*durée*) būseną ir grįžta prie ištakų – absoliutaus dvasiškojo prado. Tačiau dvasiškumas gali kisti ir priešinga linkme – besikartojantis dvasinis aktyvumas gali degraduoti iki nesąmoningo, automatiško produktyvumo, mechaniško instinktyvumo.

Introspektyvus gilinimasis į savo sąmonę, – aiškina J. G. F. Ravaissonas– Mollienas, – atskleidžia mums dvi mūsų sielos galias – supratimą protu ir valingumą. Supratimas nušviečia tikrovės erdviškumą ir įvairovę, valia atsiskleidžia kaip pastanga, kuri, be paliovos susidurdama su tikrovės priešinimusi, linksta prie Dievo. Negalėdami pažinti Dievo protu Jį suvokiame dvasine introspekcija, taip pat kontempliuodami pasaulio harmoniją. Valios linkimas prie Dievo yra esminis tikėjimo elementas.

Spiritualistines idėjas toliau plėtojo J. G. F. Ravaissono – Mollieno mokinys **Jules Lachelier** (1832–1918), o pratęsė pastarojo mokinys ir pasekėjas **Etienne'as Emile'is Boutroux** (1845–1921), kurio mokinys buvo **Henri Bergsonas** (1859–1941), savo ruožtu paveikęs ne vieną XX amžiaus spiritualistinę ir personalistinę pakraipų katalikų filosofą. Lygiagrečiai gyvavo ir kita spiritualistinė filosofijos šaka, mažiau susijusi su katalikybe. Jos atstovai – **Charles Bernardas Renouvier** (1815–190), **Octave'as Hamelin** (1856–1907). Pirmasis iš jų pirmenybę teikė protestantizmui, tačiau visi kartu jie sudarė krikščioniškąją spiritualistinę atsvarą pozityvizmui ir scientizmui.

Italų spiritualizmas (ontologizmas)

Italų filosofijoje spiritualizmas yra nuo seno jai įtakingo neoplatonizmo tradicijos tęsa. XIX amžiaus italų filosofijos panoramoje reikšmingą vietą užima spiritualistai A. Rosmini Serbati ir V. Gioberti.

Filosofas, teologas, valstybės veikėjas **Antonio Rosmini Serbati** (1797–1855) gimė senos aristokratiškos kilmės šeimoje, baigė Padujos (*Padova*) universiteto Teologijos fakultetą, 1821 m. priėmė kunigo šventinimus. 1828 m. jis įkūrė „rosminiečių“ (*rosminiani*) kongregaciją (*Istituto della Carita*), kurios paskirtis buvo rūpintis religiniu jaunimo auklėjimu, labdara ir misijomis. 1848–1853 m. buvo popiežiaus Pijaus IX patarėjas.

Jis yra vienas produktyviausių italų filosofų, parašęs daug darbų filosofijos, teologijos, etikos, psichologijos, logikos, politikos klausimais. Išleista jau daugiau nei 30 jo raštų tomų ir tai dar ne viskas.

Trumpai ir kartu įvairiapusiškai nušviesti A. Rosmini filosofiją sunkiai įmanoma, pasistengsime atskleisti tik keletą būdingesnių jo filosofijos akcentų. Viename pirmųjų savo veikalų „Naujoji idėjų kilmės apybraiža“ (*Nuovo saggio sull'origine delle idee*, 1830) A. Rosmini apibrėžė pagrindinį savo kūrybinės veiklos tikslą – kurti krikščionybės filosofiją, kuri tradicinę krikščioniškosios filosofijos dvasią derintų su šiuolaikinės filosofijos ir mokslo reikalavimais. Jis stengėsi remtis tiek augustinistine, tiek tomistine tos filosofijos linijomis, nors pirmenybę teikė augustinizmui. Iš savo laikmečio filosofijos sau priimtinausia laikė kantiškąją racionalizmo ir empirizmo santykio interpretaciją. Tai dėstė veikaluose „Moralės mokslo principai“ (*Principii della scienza morale*, 1831), „Antropologija moralės mokslo tarnyboje“ (*Antropologia in servizio della scienza morale*, 1838), „Moralės sąmonės traktatas“ (*Trattato della coscienza morale*, 1839) ir kituose.

A. Rosmini neatmetė tomistinių Dievo buvimo įrodymų, tačiau manė, kad tikresnis ir tikėjimui svarbesnis Dievo suvokimo kelias eina per augustinizmui artimą pirminės būties idėjos suvokimą. „Būties idėją“ (*idea dell'Essere*) A. Rosmini laiko kertine savo filosofijos sąvoka. Būties idėja gali būti maštoma viena, be nuorodų į kitas idėjas, tačiau slypi visose jose. Būties idėja yra pati bendriausia ir abstrakčiausia, pasižymi objektyvumu, paprastumu, būtinumu, visuotinumumu, nekintamumu. Išorinio pasaulio pažinimas yra jutiminių duomenų ir būties idėjos sintezė. Išorinis pasaulis suvokiamas tiesioginiais jutimniais vaizdiniais, kurių duomenys įgauna objektyvumo pobūdį tik tada, kai būna apimami būties idėjos (*investiti dall'idea dell'essere*). Tai vyksta dėl intelektinės percepcijos (*percezione intellettiva*). Toks aiškinimas yra neabejotinas kantiškojo apriorizmo poveikio padarinys. Tai pripažino ir jo autorius.

Būties idėja, – teigia A. Rosmini, – nėra nei empirinio, nei transcendentinio subjekto veiklos vaisius. Ji nėra, kaip kitos idėjos, abstrahavimo padarinys. Būties idėja yra Dievo tiesiogiai įkvėpta į žmogaus protą, dieviškumo žmoguje apraiška. „Būties idėja yra proto šviesa ir forma, pirmoji

idėja, įgimta dėl Dievo veiksmo.“⁴¹ Dėl būties idėjos žmogus, kaip empirinis subjektas, gali įgyti visuotinį ir būtiną žinojimą. Dar daugiau, būties idėja yra ne tik asmenybės subjektyvumo versmė, bet ir dieviškasis sielos nemirtingumo pamatas. A. Rosmini skiria tris viena nuo kitos neatsiejamas būties pakopas, arba modusus: idealiąją būtį, pažinią protu; realiąją būtį, pažinią jutimiškai; moraliąją būtį, suvokiamą klausant sąžinės balso.

Knygoje „Penkios šventosios Bažnyčios žaizdos“ (*Le cinque piaghe della santa Chiesa*, 1848) A. Rosmini išdėstė savo siūlymus reformuoti Bažnyčią. Knyga iš karto buvo įtraukta į draudžiamų leidinių sąrašą, tačiau siūlymai nebuvo pamiršti, prie jų vis dažniau buvo grįžtama, kai kurie jų jau gerokai vėliau buvo įgyvendinti Vatikano Antrojo susirinkimo nutarimuose.

Produktyvus ir permainingas buvo kito italų spiritualisto filosofo ir politiko **Vincenzo Gioberti** (1801–1852) gyvenimas. Aktyvus itališkojo *Risorgimento* ir Italijos vienybės šalininkas dėl politinių priežasčių buvo priverstas keletą metų gyventi tremtyje (Paryžiuje, Briuselyje). Ten daug rašė filosofijos ir politikos klausimais, polemizavo su F. Lamennais, A. Rosmini ir kitais autoriais.

Veikaluose „Antgamtiskumo teorija“ (*Teorica del sovranaturale*, 1838) ir „Įvadas į filosofijos studijas“ (*Introduzione allo studio della filosofia*, 1840) kritikavo modernųjų laikų žmonių mąstysenos polinkį į subjektyvizmą, kurio pradininkas, jo nuomone, teologijoje buvo M. Liuteris, o filosofijoje – R. Descartesas. Veikale „Apie filosofines Antonio Rosmini klaidas“ (*Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, T. 1–3, 1841) jis ginčijasi su A. Rosmini dėl to, kad pastarasis kalba apie būtį tik idealiąja prasme, tik kaip apie būties idėją, o tai, V. Gioberti nuomone, tolygu subjektyvizmui. Polemiškame veikale „Šiuolaikinis jėzuitas“ (*Il gesuita moderno*, Vol. 5, 1846–1847) kritiškai vertino jėzuitų vaidmenį Bažnyčios istorijoje. Savo filosofiją jis vadino ontologizmu ir siejo ją su prancūzo Nicolas Malebrancho (1638–1715) filosofija, pavadinta okazionalizmu. Pagal pamatinį ontologizmo teiginį žmogaus prote slypi intuityviai suvokiama būtis ne kaip paties proto jutimų pagrindu susidaranti bendriausia sąvoka, bet kaip „tikroji Esybė“ (*Ente reale*). Dėl būties intuicijos tikru žinojimu tampa jutimiškai patiriama konkrečių esinių egzistencija. Esybės ir egzistencijos santykį išreiškia vadinamoji „idealioji formulė“ (*formula ideale*): „Esybė kuria egzistenciją“ (*L'Ente crea l'esistente*).⁴² Šiame vyksme reikšmingą vaidmenį atlieka kalba – pirmasis dvasios judesys. V. Gioberti kūrė kalbos teoriją, kurioje glūdėjo kultūros ir

⁴¹ Rosmini A. Breve Schizzo dei sistemi di Filosofie moderne e del proprio sistema. – Brescia, 1951. P. 135.

⁴² Gioberti V. Introduzione allo studio della filosofia. – Milano, 1839. P. 5.

istorijos teorijų užuomazgos. Nebaigtame, po mirties išleistame veikle *Protologia V*. Gioberti neoplatonizmo dvasia aiškino, kad vyksta ir priešingas judėjimas: „egzistencija grįžta į Esybę“ (*l'esistente ritorna all'Ente*). Tas „grįžimas“ – *palingenesis* – vyksta ne tik dvasinio moralinio tobulėjimo keliu, bet taip pat su meno, mokslo, technikos raida.⁴³ Įprastinė filosofų klaida, jo teigiamu, yra mėginimas aiškinti Dievo buvimą prie jo kylant nuo kūrinijos. Taip aiškinant greit nukrypstama į panteizmą, o nuo jo netoli ir iki ateizmo.

Po mirties išleisti veikalai: „Apreiškimo filosofija“ (*Filosofia della rivelazione*), „Katalikiškoji bažnyčios reforma“ (*La riforma cattolica della chiesa*) ir kiti rodo, kad V. Gioberti krypto katalikybės sekuliarizacijos linkme, teigė, kad dogmos tėra tik moralės ir socialinių principų simboliai: įsikūnijimo dogma simbolizuoja žmonių brolybės ir lygybės principą, pirminės nuodėmės – socialinį blogį ir pan. Tokia pažiūrų raida netrukėdė spiritualistinių V. Gioberti pažiūrų populiarumui tarp Italijos katalikiškosios inteligentijos, taip pat jų poveikiui XX amžiaus katalikiškajam spiritualizmui.

Iš vėlesnio laikotarpio katalikų spiritualistų žinomiausias yra filosofas ir psichologas **Francesco Bonatelli** (1830–1911). Spiritualistinių požiūrių į žmogaus sąmonę jis derino su psichologiniais tyrimais, į kuriuos įdiegė analitinį metodą. Veikaluose „Mąstymas ir pažinimas“ (*Pensiero e conoscenza*, 1864), „Sąmonė ir vidinis mechanizmas“ (*Coscienza e il meccanismo interiore*, 1872), „Vertybės kategorija“ (*La categoria del valore*, 1907) jis apibūdino sąmonę ir jos ryšį su jos atžvilgiu išoriškais psichikos mechanizmais, siekė parodyti vientiso sąmoningojo *Ego* ir psichinių reiškinių įvairovės skirtumą. Psichologiniais tyrimais siekė pagrįsti teiginį, kad dvasinis (spiritualus) sąmonės pobūdis nėra paaiškinamas psichikos pagrindu. Mūsų dvasiniam gyvenimui, – teigė jis, – būdingas sąmonės ir „vidinio mechanizmo“ dualizmas. Sąmonė yra pavaldi psichiniams dėsniams ir kartu geba pakilti virš jų, laisvai prisiima „logikos jungą“ ir kartu geba pajungti ją savo reikmėms. Sąmonė gali suvokti išorinius objektus tik dėl to, kad geba tuo pačiu metu kisti ir išlikti nekintama.

Johno Henry Newmano „pritarimo“ filosofija

Iškiliausiu ir originaliausiu XIX amžiaus katalikybės mąstytoju laikomas anglų filosofas ir teologas, Anglijos katalikų bažnyčios kardinolas **Johnas Henris Newmanas** (1801–1890).

J. H. Newmanas gimė Londone turtingo bankininko šeimoje. Nuo pat vaikystės gavo gerą literatūrinį ir muzikinį išsilavinimą, religinį auklėjimą.

⁴³ Enciclopedia Garzanti di Filosofia. – Milano, 1981. P. 359.

Būdamas 15 metų išgyveno gilų religinį sukrėtimą, per kurį tvirtai įsitikino, kad Dievas yra. 1815 m. pradėjo studijuoti Oksforde, Trinity kolegijoje. Čia su keliais bendraminčiais pradėjo Oksfordo judėjimą (*Oxford movement*), kurio tikslas buvo aktyvinti Anglikonų bažnyčią ir ugdyti tikinčiųjų dvasingumą, įveikti šiai konfesijai būdingą individualizmą, parodyti anglikonizmo giminingumą katalikybei ir stačiatikybei. 1825 m. tapo anglikonų pastoriumi. Vėliau, 1833–1841 m., atėjo religinių abejonių ir svyravimų laikotarpis, paskatinęs jį sistemingai gilintis į krikščionybės istoriją. Istorijos studijos jam parodė, kad Anglikonų bažnyčios pasirinktas „vidurio kelias“ (*via media*) yra klaidingas, o Romos Katalikų bažnyčia yra „tikra Dievo tiesa“, (*the oracle of God*),⁴⁴ autentiška apaštališkosios Bažnyčios misijos perėmėja ir tęsėja. 1845 m. J. H. Newmanas perėjo į katalikų tikėjimą, 1847 m. priėmė kunigo šventimus, o 1879 m. popiežiaus Leono XIII buvo paskirtas kardinolu. Jis labai energingai išitraukė į ganytojišką, pedagoginę ir visuomeninę Anglijos katalikų bendruomenės veiklą. 1851–1858 m. atkakliai siekė Airijos Katalikų universiteto rektoriaus vietos, bet kelią pastojo politinės intrigos. Nesėkmė paskatino parašyti veikalą „Universiteto idėja“, (*The Idea of a University*, 1859), kuriame išdėstė, kaip supranta universiteto, kaip mokslinio, humanitarinio, filosofinio ir teologinio ugdymo institucijos, misiją. Pabrėžė moralinę universitetų atsakomybę dėl kultūrinių, politinių visuomenės pokyčių, taip pat kritiškai vertino universitetuose vyraujančią britiškąją empirizmą. Jo kūrybinę mintį įkvėpė Aristotelis, Augustinas, Tomas Akviniėtis, J. Lockas, bet „jo raštuose yra vietų, kuriose jis seka Tertuliano ir Petro Damiano tradicija, matydamas filosofijoje grėsmę religijos ortodoksijai“.⁴⁵ Grėsmė, jo nuomone, kyla iš to, kad filosofija uzurpuoja religijos vietą dorovinio ugdymo srityje ir patiria nesėkmę.

J. H. Newmanas kritiškai vertino katalikybės būklę šiuolaikinėje visuomenėje, stengėsi suprasti, ką Bažnyčiai reiškia mokslo ir technikos plėtra ir ją lydinti visuomenės sekuliarizacija, kaip aiškinti tikėjimo ir mokslo santykį, koks racionalumo vaidmuo tikėjimui. Jis buvo gerai išstudijavęs Šviečiamojų laikotarpio filosofiją, kurioje ypač svarbūs buvo prieš krikščionybę nukreipti argumentai. Buvo taip pat gerai susipažinęs su krikščionybę ginančiais, daugiausia scholastiniais, teologų argumentais. Tie argumentai jam pasirodė netinkami tokiam tikslui, nors jis vertino teologų pastangas siekti minties aiškumo. Religijoje, kuri turi jaudinti žmogaus širdį ir stiprinti jo valią, proto argumentai teikia tik tikimybę, bet ne visišką tikrumą. Abstrakčių argumentų kalba apibūdina tik loginį tikėjimo sąlygotumą, bet palieka be dėmesio individualų psichologinį sąlygotumą, tai yra tą

⁴⁴ Newman J. H. *Apologia Pro Vita Sua*. – London, 1889. P. 239.

⁴⁵ Newman J. *Cardinal Newman's Attack on Philosophers // Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. – 1976. Vol. L. P. 196.

vidinį vyksmą, kurio metu individualus protas ne tik suvokia loginę argumentų prasmę, bet ir psichologiškai jai pritaria. Tikėjimo loginių argumentų nepakankamumo supratimas skatino J. H. Newmaną ieškoti naujų krikščioniškojo tikėjimo gynimo būdų.

Jis teigė, kad formaliojo racionalumo ir deduktyviojo metodo reikšmė tikėjimo apologetikoje nėra tokia pati, kokia yra logikoje ir matematikoje, todėl nesutiko su vadinamosios racionalistinės tikėjimo apologetikos teiginiu, jog tikėjimo doktrinos įtikinamumui pakanka jos teiginių ir formalijų mąstymo reikalavimų atitikimo. Aptardamas savo dvasinį kelią į katalikybę autobiografinio pobūdžio veikalė *Apologia Pro Vita Sua* jis minėjo, kad pažįstant konkrečius dalykus tie argumentai, kurie iš tikrųjų įtikina, negali būti iki galo formalizuojami. Ne tik tikinčiojo, bet ir istoriko ar teisininko, sprendžiančių apie konkrečius dalykus, samprotavimų gija eina tarp formalaus loginio ir individualaus psichologinio įtikinamumo. Tokį mąstymo kelią jis įvardijo kaip „konkretų“ mąstymą ir skyrė jam svarbiausią savo filosofinį veikalą „Pritarimo gramatikos esė“ (*An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, 1870).

Tikrieji pasaulio esiniai, J. H. Newmano nuomone, yra konkretybė ir individualybė. Joms pažinti nepakanka sąvokinio, logiškai argumentuojamo mąstymo. Mūsų protas yra pripildytas sąvokų, bet tai, kas mums artima, kas labiausiai domina ir jaudina, yra konkretūs dalykai, jų individualybė ir istorija. Mūsų prigimtis yra tokia, kad mus labiau paveikia ir patraukia konkretybė, o ne abstraktybė. Mūsų veiksmus skatina ne tiek abstrakčios sąvokos, kiek konkretūs, gyvybe alsuojantys vaizdiniai, atspindintys konkrečius daiktus ir įvykius. Konkretybė, o ne abstraktybė turi lemiamos reikšmės žmonių gyvenime. „Konkretybė pasižymi jėga, kurios niekada neturės abstrakcija“⁴⁶ – rašo J. H. Newmanas. Gyvename tam, kad konkrečiai veiktume. Jeigu kiekvienam veiksmui ieškosime loginių įrodinėjimų ir argumentų, stovėsime vietoje neįstengdami žengti nė žingsnio. Vadovaudamiesi vien abstrakcijomis niekada nepradėsime veikti. Tam, kad veiktume, reikia konkrečiai „prisiimti“ (*to assume*), o prisiėmimas (*assumption*) yra tikėjimas.

J. H. Newmanas svarsto, kaip galima pažinti konkretybę, jeigu logiško mąstymo nepakanka. Tarp daiktų yra gana daug panašumų, dėl to galime juos tarpusavyje lyginti ir teigti kai kurias jų bendrybes, – aiškina jis. Bet panašumai nėra tolygūs tapatumui, todėl nėra loginio būdo, leidžiančio sudaryti apie juos bendruosius teiginius, apimančius kiekvieno jų tapatumą. Pažįstant konkretybes atsiranda spraga tarp loginių teiginių apie jas ir faktiškosios jų būklės. Ta spraga negali būti peržengiama formaliomis procedūromis. Ji gali būti tik užpildoma psichologiškai motyvuotu individualaus

⁴⁶ Newman J. H. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. – London, 1870. P. 23.

proto išvalgumu, atsirandančiu asmeninėje patirtyje. Tiriant konkrečius dalykus tiriantysis subjektas, be to, ką sako logika, turi jaustis asmeniškai atsakingas už jų supratimą. Tyrėjas negali nesiskaityti nei su logikos principais, nei su kalbos taisyklėmis, bet vis dėlto galiausiai tik jis pats turi spęsti apie tikrumą to, prie ko neprieina bendrieji terminai. Formalioji išvada, daroma pagal logikos taisykles, turi būti papildoma neformaliaja, psichologiškai motyvuota išvada.

Šitai visada akivaizdu, – sako J. H. Newmanas, – kai tenka rinktis ir spęsti sudėtingoje konkrečioje situacijoje. Kariuomenės vadas negali pasikliauti vien strategijos taisyklėmis ir karo koncepcija, jis gali pasinaudoti šių dalykų išmanymu tam, kad pats rastų tinkamą konkretų sprendimą. Panašiai elgiasi mokslininkas, teisininkas, meno kritikas, pagaliau kiekvienas žmogus, atsידūręs konkretaus sprendimo reikalaujančioje situacijoje. Tas pat pasakytina ir apie tokių faktų, kurie nėra nei akivaizdūs, nei įrodomi, žinojimą. Nė kiek neabejojame tokių konkrečių faktų kaip „Didžioji Britanija yra sala“, „Vieną dieną aš mirsiu“ tikrumu, nors jie nėra nei savaime akivaizdūs, nei logiškai įrodomi. Tokių konkrečių dalykų žinojimo tikrumas įmanomas dėl kitokio, o ne loginio išprotavimo.

Gebėjimą sprendimams apie konkrečius dalykus priskirti tam tikrą tikrumą J. H. Newmanas įvardija terminu *illative sense*, *illative faculty*. Tai derėtų versti kaip „išvados darymo gebėjimas“ arba „sprendimo gebėjimas“. Jis skiria dvi tikrumo atmainas: tikrumą (*certainty*), kai teiginiam formaliai priskiriama tam tikra kokybė; tai J. H. Newmanas laiko formaliojo logiško mąstymo sritimi; tikrumą (*certitude*), kuris jį labiausiai domino, kai išitraukęs į konkretų svarstymą individualus protas priskiria teiginiam tam tikrą kokybę. Toks konkretų tikrumą priskiriantis sprendimas vadinamas pritarimu (*assent*). Pritarimas gali būti tik individualus, neformalus, „neabejingas“ sprendimas, kuriam neturi lemiamos svarbos loginiai argumentai. „Argumentas nėra pritarimo matas.“⁴⁷

Ta pati tiesa, pasak J. H. Newmano, gali būti pažinta dviem būdais: tik protu arba kartu ir protu, ir širdimi. Pirmuoju atveju pažintoji tiesa neturi įtakos žmogaus elgesiui, antruoju gali žadinti jį veikti, dvasiškai augti. Tai nereiškia, kad tiesa yra subjektyvi, bet reiškia, kad tiesa, be savo objektyvaus reikšmingumo ir bendrojo suprantamumo turi būti ir subjektyviai pajaučiama. Tik taip suvokiamos religijos tiesos. Religijos teiginiai savo turiniu yra objektyvūs, bet mūsų įsitikinimas jų teisingumu yra subjektyvus. Tikintysis rūpinasi ne bendrais ir abstrakčiais dalykais, o trokšta tiesos apie Dievo buvimą, Dievo asmenybę, savo pomirtinę būklę. Jis nepažins tiesos šiais klausimais, jeigu tenkinsis tik tuo, ką gali patvirtinti formalusis mąstymas. Net išsilavinę ir inteligentiški žmonės savo pažiūrų ir įsitikinimų tei-

⁴⁷ Newman J. H. An Essay in Aid of a Grammar of Assent. P. 344.

singumu įsitikina ne logiškai argumentuodami, bet dėl asmeninio „sprendimo gebėjimo“.

Teiginiais, kad konkretybė ir individualybė yra pagrindiniai žmogui reikšmingi tikrovės pavidalai, kad intelektualistinės Dievo sampratos nepakanka, J. H. Newmanas artimesnis Dunso Scoto nei Tomo Akviniečio pažiūroms. Jo filosofijos kalba artima psichoanalitikų ir egzistencialistų kalbai.⁴⁸ Reikia pasakyti, kad jis buvo nusistatęs ne prieš metafiziką apskritai, o tik prieš metafizinį krikščioniškosios pasaulėžiūros aiškinimą. Jis apribojo proto kompetenciją religijoje teigdamas, kad protas yra tik viena, ne pagrindinė, žmogaus sielos apraiška, todėl tikėjimo racionalusis tikrumas turi būti papildomas subjektyviuoju tikrumu, kurį teikia intucija, jausmai, valia.

Krikščionybės istoriją, jos naujinimo reikmę J. H. Newmanas aiškino evoliucionistiniu požiūriu. Viena iš savo ankstyvųjų veikalų „Krikščionybės doktrinos raidos esė“ (*Essay on the Development of Christian Doctrine*, 1845) jis svarsto, kodėl ir kaip idėjos ir institucijos, apibrėžiančios Vakarų civilizaciją, veikia per istoriją. Vaisingiausios idėjos turi daugelį aspektų ir istoriškai atskleidžia savo turinį tik tada, kai jas interpretuoja daugelis protų, kai jos įsikūnija daugelyje institucijų. Krikščionybės „idėja“, nekintama savo laikui nepaklūstančia esme, laike skleidžiasi istoriškai kintančiais pavidalais, o tai ir nulemia šiuolaikinio krikščionybės naujinimo poreikį.

Iš visų XIX amžiaus katalikybės filosofų J. H. Newmanas padarė didžiausią poveikį XX amžiaus katalikybei, bet tas poveikis buvo nevienareikšmis. Jo koncepcijos naujumas ir daugiaplaniškumas sudarė galimybę ją skirtingai interpretuoti. Kaip matysime vėliau, J. H. Newmano idėjos buvo vienas iš XIX amžiaus pabaigos ir XX amžiaus pradžios katalikiškojo modernizmo idėjinių šaltinių. Kita vertus, jis skatino ieškoti tikėjime racionalumo ir jausmų dermės, tyrinėti dogmų kalbą. Šios jo mintys atsispindėjo Antrojo Vatikano susirinkimo svarstymuose.



⁴⁸ Hollis Ch. Newman a swiat wspolczesny. – Warszawa, 1970. S. 207.

SCHOLASTIKOS ATGIMIMAS

Antroje XIX amžiaus pusėje intelektualieji katalikybės sluoksniai kaskart vis labiau suvokė sistemiškos konceptualios atramos poreikį. Tokios atramos buvo ieškoma krikščioniškosios filosofijos palikime daugiausia tikintis iš turtingos Viduramžių scholastikos. Nuo pasyvaus domėjimosi ja greit pereita prie intensyvių ir nuodugnių tyrimų. Buvo manoma, kad scholastikos sistemiškumas, griežta sąvokų ir argumentacijos seka padės suvienyti gan padriką ir išsiskaidžiusią katalikiškąją filosofiją, teoriškai stiprins katalikiškąją pasaulėžiūrą, padės polemizuoti su oponentais. Domėjimasis scholastika netrukus virto aktyviu neoscholastų sąjūdžiu, kuris iš pradžių neišsiskyrė iš bendro medievistinių studijų konteksto. Studijos patraukė kaskart daugiau filosofų ir teologų, skaidėsi keliomis kryptimis. Vienuolynai, ordinaai, pavieniai dvasininkai ir teologai kreipė žvilgsnį į sau artimą tradicinį palikimą pirmenybę teikdami skirtingiems praeities scholastams. Buvo studijuojama Augustino, Dunso Scoto, Williama Occamo, Francisco Suarezo, Luiso de Molinos, Tomo Akviniečio ir kitų scholastų filosofija.

Šiame kontekste iš pradžių pasižymėjo įtakinga augustinizmo mokykla Tiubingeno universitete Vokietijoje. Kartu su katalikiškosios teologijos fakultetu čia nuo XVI amžiaus veikė ir Protestantiškosios teologijos fakultetas. Universitete dirbę katalikų teologai Johannas Hirscheris (1788–1865), Johannas Kuhnas (1806–1887), Johannas Drey (1777–1853), kurių pažiūros formavosi nuolatos polemizuojant su protestantų teologais, gilinosi į Augustino palikimą kartu su Šventojo Rašto, Bažnyčios ir dogmų istorijos studijomis. Jie kėlė Apreiškimo istoriškumo mintį, tęsė F. Schleiermacherio (1768–1834) pradėtą kritišką istorinį Naujojo Testamento tyrimą, vadovavosi šio mąstytojo mintimi, kad Bažnyčios istorijos neįmanoma suprasti atskirai nuo kultūros istorijos.⁴⁹ Tiubingeno teologai savo darbuose derino sisteminių ir istorinių metodus,⁵⁰ grindė teiginį, kad krikščionybė yra dinamiška, istoriškai besiplėtojanti religija, todėl Bažnyčia turi būti pakanti pasaulietiškaiai kultūrai, ją suprasti, su ja sąveikauti.

Neoscholastų sąjūdis daugiausia telkėsi prie Tomo Akviniečio filosofijos. Tomistinės studijos ypač suaktyvėjo tada, kai popiežius Pijus VII

⁴⁹ Michel M. *La Théologie aux prises avec la culture*. – Paris, 1982. P. 306.

⁵⁰ Metz J. B. *La foi dans l'histoire et dans la société*. – Paris, 1979. P. 37.

1814 m. atgaivino Jėzuitų draugijos veiklą. Jėzuitai darbavosi ypač uoliai. Produktyvumu išsiskyrė italų, vokiečių, prancūzų, ispanų medievistai ir filosofijos istorikai jėzuitai: Josephas Kleutgenas (1811–1883), Metteo Liberatore (1810–1892), Luigi Taparelli (1793–1862), Albertas Stöcklis (1823–1895) ir kiti. J. Kleutgenas 1860 m. Miunsteryje išleido knygą „Praeities teologija“,⁵¹ kurioje kvietė grįžti prie scholastinės filosofijos, kritiškai vertino naujųjų laikų filosofiją. Jėzuitai tikėjo, kad tik išbandytas scholastinis metodas gali pasitarnauti katalikiškajai pasaulėžiūrai ir tikėjimui, kūrė plačią tomizmo taikymo katalikybės interesams programą. Į pirmąjį planą kilo tikėjimo ir proto santykio klausimas. Jėzuitų nuomone, filosofija, atskirianti tikėjimą ir protą vieną nuo kito, juo labiau nuvertinanti protą tikėjimo naudai, netinka nei vienam, nei kitam, netinka ir net pavojinga katalikybei. Katalikiškąją pasaulėžiūrą ir Bažnyčios pozicijas gali stiprinti tik tokia filosofija, kuri pripažįsta tikėjimo ir žinojimo darną. Vadovaudamiesi šiuo požiūriu jėzuitai kritiškai vertino augustiniskąjį spiritualizmą ir B. Pascalio teiginį, kad tikintysis Dievą suvokia širdimi, o ne protu. Toks tikėjimo ir proto atskyrimas konfrontavo su neoscholastiniu jų harmonijos principu. Jėzuitai tomistai B. Pascalio net nelaiko katalikiškuoju mąstytoju.⁵² Taip pat buvo polemizuojama su romantiškosios katalikybės bei tradicionizmo idėjomis. Jos laikytos klaidingomis.

Jėzuitai paskatino popiežių Leoną XIII parengti ir paskelbti encikliką *Aeterni Patris* (1879 08 04), kurioje Tomas Akvinietis įvardijamas kaip svarbiausias iš visų mąstytojų, o jo filosofija rekomenduojama visai Bažnyčiai kaip tinkamiausia priemonė nuo dvasinių amžiaus negalavimų. Katalikiškosios filosofijos būklė enciklikoje pateikiama kaip nepatenkinama. Sakoma, jog klaidingos išvados apie dieviškuosius ir žmogiškuosius dalykus, atėjusios iš filosofijos mokyklų, paplito visuose socialiniuose sluoksniuose ir buvo palankiai priimtos. Enciklikoje rašoma, kad dabar, „atsižvelgiant į dalyko svarbą ir laiko aplinkybes, esame vėl priversti kalbėti jums apie reikalingumą studijuoti filosofiją, kuri geriausiai atitiktų tikėjimo pranašumą, kartu derėtų su žmogiškojo mokslo vertingumu“.⁵³ Tokia yra Viduramžių angeliškojo daktaro filosofija. 1880 m. rugpjūčio 4 d. popiežius Leonas XIII paskelbė Tomą Akvinietį visų katalikiškų universitetų, akademijų, institutų, fakultetų ir mokyklų globėju.

Enciklikos nuostatoms įgyvendinti Leonas XIII 1880 m. sausio 14 d. paskelbė dokumentą *Motu Proprio: Placere Nobis*. Jame kardinolus De-Lucca, Simeoni ir Zigliara paskyrė komisijos išsamiam ir šiuolaikiškam

⁵¹ Kleutgen J. Die Theologie der Vorzeit. – Münster, 1867. Bd. I S. 36.

⁵² Winter E. Über die Perfektibilität des Katholizismus. – Berlin, 1971. S. 32.

⁵³ The Church speaks to the modern world. The Social teachings of Leo XIII. – New York, 1955. P. 32.

Tomo Akviniečio raštų leidimui parengti prezidentais. Taip buvo įkurta Leono komisija (*Leonine Commission*), kurios padaliniai po kelių reorganizacijų veikia įvairiose šalyse iki šiol.

Vienas iš motyvų, lėmusių Leono XIII pasirinkimą, buvo tomistinė tikėjimo ir proto, religijos ir mokslo dermės samprata. Tomizmas, skirdamas gamtą nuo antgamčio, pabrėžė proto kompetenciją pažinti gamtiškąją tikrovę bei iš to išplaukiančią mokslo ir filosofijos autonomiją. Tomas Akvinitis, kaip teigia dabartiniai jo pasekėjai, „laikė filosofiją pagal jos pradinės prielaidas, objektą ir metodą savarankišku mokslu,⁵⁴ kartu teigė, kad tikėjimas ir protas, religija ir mokslas tarpusavyje dera ir vienas kitą papildo. Taigi tomizmas tikėjimo ir žinojimo santykį aiškino kitaip negu Viduramžiais atsiradusi dvejetainė tiesos teorija, kurios laikėsi garsūs scholastai Dunsas Scotas ir Williamas Occamas. Pagal tą teoriją filosofija ir teologija siekia to paties tikslo – pažinti Dievą, tačiau tai daro kiekviena savaip ir viena nuo kitos nepriklauso. Tarp filosofijos tiesų ir teologijos tiesų gali kilti nesutarimų ir objektyvių prieštaravimų, todėl mokslas ir religija turi laikytis abipusės tolerancijos. Tuo tarpu tomizmas pripažįsta tikėjimo ir žinojimo dermę ir teigia, kad mokslinis pažinimas iš esmės neprieštarauja tikėjimui, filosofija – teologijai, ir atvirkščiai. Objektyvusis tikrojo tikėjimo šaltinis tomistiniu požiūriu yra dieviškasis Apreiškimas, o subjektyviai tikėjimą kuria žmogaus, kaip netobulos, mirtingos būtybės, prigimtis ir padėtis pasaulyje, kreipianti jo dvasią į anapusišką būtį. Tikėjimo objekto – Dievo, kaip ir anapusiškos pomirtinės savo būties, žmogus negali savo ribotu protu pažinti ir iki galo suprasti, nors gali suprasti iš dalies, aiškindamasis pirmines šio pasaulio priežastis, todėl tikrasis tikėjimas savo esme yra aukščiau proto, bet ne prieš protą, jis papildo žmogaus žinias, praturtina jo dvasinį pasaulį, bet nevaržo ir neriboja.

Savo enciklika popiežius Leonas XIII oficialiai užbaigė daug metų vykusį katalikų scholastinio racionalizmo ir spiritualistinio iracionalizmo ginčą, pirmenybę teikdamas scholastikai. Aiškindamas scholastikos nuosmukio per pastaruosius tris šimtmečius priežastis popiežius pabrėžė, kad tas nuosmukis pakenkė ganytojiškai Bažnyčios misijai, taip pat nurodė, kad tomizmas ateityje turi atlikti keletą funkcijų: ginti Apreiškimo tiesas nuo neteisingų interpretacijų, būti teorinis katalikiškosios pasaulėžiūros pagrindas, padėti interpretuoti mokslo laimėjimus, prisidėti prie visuomenės pažangos, padėti Bažnyčiai orientuotis šiuolaikinėje kultūroje.⁵⁵

Leonas XIII enciklikoje taip pat pabrėžė, kad tomizmo nereikėtų laikyti visais atžvilgiais be išlygų teisinga filosofija. Katalikų filosofų pareiga

⁵⁴ Meyer H. Thomas von Aquin. Sein System und seine geistgeschichtliche Stellung. – Paderborn, 1961. S. 46.

⁵⁵ Ehrle J. Zur Enzyklika „Aeterni Patris.“ – Roma, 1954.

yra „praturtinti ir patobulinti seną naujais dalykais“, gilintis į savo laiko mokslą ir filosofiją, perimti iš jų visa, kas turi bendražmogišką vertę ir galėtų pasitarnauti katalikiškajai pasaulėžiūrai turtinti ir plėtoti. Tomizmas, pasižymintis sistemiškumu, sintetiškumu, turtinga sąvokų ir argumentų įvairove, definicijų griežtumu, gali konstruktyviai atsiliiepti į naujus kultūros reiškinius, interpretuoti kai kurias nereliginės filosofijos gvildenamas problemas. „Šv. Tomo Akviniečio darbas pasirodė kaip filosofija, tinkanti sintetinti, o šito kaip tik ir reikia mūsų epochai“,⁵⁶ – rašo katalikiškosios filosofijos istorikas Jeanas Guittonas. Tomizmas stiprino katalikiškojoje filosofijoje tikėjimą žmogaus būties racionalumu ir prasmingumu, pasitikėjimą žmogaus protu ir žmonijos pažanga.

Scholastinis tomizmo racionalizmas leido Bažnyčiai aiškiau apibrėžti savo požiūrį į kitokias filosofines teorijas, teikė poleminių argumentų. Popiežiaus enciklikoje išvardijamos ir smerkiamos tikėjimui pavojingos racionalizmo, materializmo, komunizmo ir nihilizmo filosofinės ir socialinės doktrinos. Tomo Akviniečio pasekėjai paklydimu laikė XVII–XVIII amžių racionalistinę filosofiją, kuri aukščiausiu tiesos kriterijumi laikė žmogaus protą. Kitiškai jie žiūrėjo ir į klasikinę vokiečių filosofiją, ypač į I. Kanto kritinę filosofiją, G. Hegelio idealizmą. Iš scholastinio racionalizmo pozicijų ji taip pat kritikavo subjektyvųjį idealizmą ir agnosticizmą, įvairias fideizmo atmainas, teigiančias, kad visa tiesa yra tik Apreiškime ir tikėjimui nereikalingi proto argumentai.

Po Leono XIII enciklikos tomizmas greitai įsitvirtino įvairiose šalyse daugelyje katalikiškų mokyklų, universitetų, seminarijų. Per trumpą laiką tomizmas įgijo daug pasekėjų, tapo teoriniu neotomizmo, arba šiuolaikinio tomizmo, branduoliu, įtakingiausia dabartinės katalikiškosios filosofijos kryptimi.

Tačiau išliko ir kitos neoscholastikos kryptys, pavyzdžiui, Pranciškonų ordinas tęsia XIII amžiaus scholasto Dunso Scoto (apie 1265–1308) tradiciją. Skotistai artimi augustinizmui tuo, kad mano, jog tiesai nustatyti svarbiau tikėjimas, valia, intuicija, o ne protas. Viduramžių ginče dėl universalijų jie laikėsi nominalizmo pozicijos, pabrėžė atskirybės pirmumą bendrybės atžvilgiu, kritiškai vertino pastangas tikėjimą grįsti proto argumentais. Taigi keliais klausimais jie konfrontuoja su tomizmu. Skotizmo idėjas tęsė vokiečių katalikų filosofai Christianas Barthas (1799–1862), Josephas Mölleris (g. 1916) ir kiti.

Kita neoscholastikos kryptis remiasi XVII amžiaus ispanų scholasto Francisco Suarez (1548–1617) idėjomis. Jis savaip aiškino Aristotelio ir Tomo Akviniečio filosofiją nuo jos kai kuo nutoldamas, pavyzdžiui, neigė esmės ir egzistencijos skirtumą. Aiškindamas atskirybės ir bendrybės san-

⁵⁶ Guitton J. Regards sur la pensée française, 1870–1940. – Paris, 1968. P. 155.

tykį pirmenybę teikė atskirybei – individualūs daiktai esą pagrindinis pažinimo objektas. Kai kuriais teiginiais jis krypo panteizmo link. Aiškindami žmogaus laisvos valios ir Dievo malonės klausimą suaresistai teigia, kad Dievas numato ir nulemia žmogaus veiksmus. Šiuo požiūriu jie artimi augustinizmui. Žinomesni šios krypties atstovai yra jėzuitas austras Lorenzas Fuetscheris (1894–1935), prancūzas Pedro Descoqsas (1877–1946), Ispanijos jėzuitų mokykla ir kt.

Turėjo pasekėjų ir ispanų teologas, mistikas, jėzuitas Luisas de Molina (1536–1600), siekęs derinti visagalę Dievo valią ir malonę su žmogaus valios laisve. Toks teiginys plaukė iš nominalistinio požiūrio, kad žmogaus protas pavienius daiktus pažįsta anksčiau negu bendrybes.

Daug pasekėjų turėjo ir iki šiol tebeturi Augustinas (354–430), gyvenęs beveik tūkstantmečiu anksčiau prieš Tomą Akvinietį. Be jau minėtos Tiubingeno mokyklos, Augustino idėjas daugiausia tęsia vienuoliai kapucinai. Augustiniečiai pabrėžia ne intelektualųjį, o introspektyvųjį Dievo suvokimą, meilės, tikėjimo, valios pranašumą proto atžvilgiu, teigia, kad Dievas yra asmenybė. Augustiniečiai nesudaro atskiros, konceptualiai apibrėžtos mokyklos, bet plačiai veikia įvairias katalikiškosios filosofijos tėkmes, pavyzdžiui, egzistencializmą, personalizmą, spiritualizmą, kurios vienokiu ar kitokiu būdu nepritaria scholastiniam racionalizmui.



XX
amžius



MODERNIZMAS

Nors po enciklikos *Aeterni Patris* paskelbimo tomizmas įgavo vyraujančios filosofijos katalikybėje pobūdį, vis dėlto Leono XIII intencijos nesulaukė visuotinio pritarimo. Tiesa, dvasininkijos ir katalikiškosios pasaulietinės inteligentijos aplinkoje buvo gyvai jaučiama atsinaujinimo pokyčių reikmė, bet konceptualieji jų pagrindai buvo nevienodai suprantami. Ne visur buvo manoma, kad šiam tikslui labiausiai tinka tomistinė scholastika. Vienuolių bendrijose ir dvasinėse seminarijose, kuriose gyvavo spiritualistinės, augustinistinės tradicijos, buvo manoma priešingai. Čia irgi buvo galvojama apie katalikybės dabartį ir ateitį, apie atsinaujinimą ir pokyčius tai suprantant kitaip, negu brėžė scholastikos gaivinimo linija. Panašios nuomonės buvo populiarios ir tarp daugelio žemesnio rango dvasininkų ir katalikų inteligentų, ypač jaunesniosios kartos, kurie skeptiškai žiūrėjo į scholastinę filosofiją ir tomizmą. Brendo ir ryškėjo neoficialioji, antitomistinės pakraipos katalikybės naujinimo tendencija, išaugusi į platų ir margaspalvį sąjūdį, pavadintą katalikiškuoju modernizmu.

Šis sąjūdis, apėmęs įvairius katalikų dvasininkijos sluoksnius Prancūzijoje, Italijoje, Vokietijoje, Anglijoje, Airijoje, Šveicarijoje, Amerikoje, truko palyginti neilgai. Jis prasidėjo pačioje XIX amžiaus pabaigoje, apie 1890 m., išblėso antrąjį XX amžiaus dešimtmetį, prieš pat Pirmąjį pasaulinį karą. Tyrinėtojai nurodo skirtingas sąjūdžio trukmės datas: 1890–1913,⁵⁷ 1893–1909,⁵⁸ 1903–1914 metus.⁵⁹

Modernistų sąjūdis buvo stichiškas ir nevienalytis. Jo atstovai neturėjo nei glaudesnio tarpusavio ryšio, nei bendros konceptualios nuostatos. „Katalikiškasis modernizmas buvo ne ideologinė sistema, o orientacija ir judėjimas.“⁶⁰ Filosofinės, teologinės ir socialinės jų nuostatos buvo gan margos. Jiems rūpimų dalykų sritis plati ir įvairi – nuo krikščionybės istorijos ir tikėjimo tiesų iki moralės, socialinių reikalų ir politikos. Tokia pat marga buvo ir socialinė judėjimo dalyvių sudėtis – nuo provincijos parapijų klebonų iki dvasinių seminarijų dėstytojų ir universitetų profesorių. Moder-

⁵⁷ Reardon M. F. Science and Religious Modernism: The Apologetic in France, 1890–1913 // The Journal of Religion. 1977. Vol. 57. P. 49.

⁵⁸ Daly G. Transcendence and Immanence. – New York, 1980. P. 17.

⁵⁹ Loome T. M. Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. – Mainz, 1974.

⁶⁰ Keller J. O modernizmie katolickim. – Studia o modernistach katolickich. – Warszawa, 1968. S. 32.

nistai turėjo savo filosofus, teologus, istorikus, publicistus, rašytojus, višumenės veikėjus. Jų gretose galima buvo skirti savus liberalus ir konservatorius, dešiniuosius ir kairiuosius. Nepaisant vidinių skirtumų, modernistus vienijo kritiškas požiūris į klerikalizmą, dogmų traktuotę, scholastinę filosofiją, spekuliatyviuosius Dievo buvimo įrodymus. Vėlesniųjų tyrinėtojų nuomone, modernizmas, kaip „ekstremistinis reformistinių tendencijų sparnas“,⁶¹ išreiškė kai kurių katalikiškosios inteligentijos sluoksnių mėginimą kurti „subjektyvią apologetiką“ ją supriešinant oficialiajai „objektyviajai apologetikai“. Bažnyčios vadovybės dokumentuose, vertinančiuose modernizmą, buvo daromi skuboti apibendrinimai, modernizmą traktuojantys kaip daugiau ar mažiau vieningą idėjinę tėkmę. Vėlesniuose tyrimuose parodomas judėjimo idėjų nevienodumas.

Atsekti katalikiškojo modernizmo idėjų ištakas nėra paprasta. Ištakos, kaip ir pats judėjimas, buvo įvairios, skirtingos, net prieštaringos. Kritišku scholastikos vertinimu modernistai linko į iracionalistinę krikščionybės tradiciją. Santykio su socialine aplinka ir kultūra atžvilgiu jie buvo perėmę kai kurias XIX amžiaus katalikiškojo ir protestantiškojo liberalizmo idėjas. Kalbant konkrečiau, tarp modernizmui įtakos turėjusių šaltinių reikia išskirti F. Schleiermacherio filosofiją. Modernistai priėmė jo teiginius apie tai, kad Dievo neįmanoma suvokti abstrakčiai mintimi, kad Dievą žmogui atskleidžia ypatingas – absoliuto jausmas, kad teologijos dogmos turi atitikti dvasinę tikinčiųjų patirtį. Modernistų pažiūrų formavimąsi tiesiogiai paveikė F. Schleiermacherio pradėta ir Tiubingeno teologų pratesta istorinė ir tekstologinė Naujojo Testamento kritika, protestantų liberalių teologų Albrechto Ritschlio (1822–1889) ir jo mokinio Adolfo von Harnacko (1851–1930) suformuluoti istorinės dogmų interpretacijos reikalavimai. Svarbios buvo ir to meto ne tik gamtamokslinės, bet ir iracionalistinės (J. H. Newmano, H. Bergsono) evoliucijos teorijos.

Nėra lengva apibūdinti bendrais bruožais ir modernistų pažiūras. Modernistinis judėjimas prasidėjo kritiniais Šventojo Rašto, Bažnyčios istorijos ir dogmų tyrinėjimais. Tai inspiravo, be F. Schleiermacherio idėjų, tuo metu įtakinga pozityvistinė socialinių mokslų metodologija bei istorinė pažinimo samprata, teigianti, jog visokio pažinimo rezultatai neišvengiamai atspindi istorines kultūrinės sąlygas. Iš to plaukė išvada, kad negali būti absoliučių tiesų, kad bet kokia tiesa visada yra istoriškai ribota, todėl visada yra santykinė. Tai galioja ir aiškinant Apreiškimo tiesas. Taip formavosi vienas iš būdingų modernizmo bruožų – istoristinis požiūris į tikėjimo tiesas. Toks požiūris jau kuris laikas buvo įsitvirtinęs protestantiškojoje teologijoje, o tai, be abejo, netiesiogiai veikė ir katalikų modernistus. Dabar manoma, kad poveikį galėjo turėti ir Leono XIII užmojis tomizmo gaivinimo

⁶¹ Catholicisme hier, aujourd'hui, demain. – Paris, 1980. Vol. 39. P. 450.

pagrindu derinti tikėjimą ir žinojimą, religiją ir mokslą. Tai leido tam tikru laipsniu į bažnytinę istoriografiją „įsileisti“ pozityvistinį ar jiems giminigus metodus. Tradicionistinių fideistinių įsitikinimų katalikams, iškeliantiems tikėjimą virš žinojimo, toks žingsnis atrodė novatoriškas. Modernistai nepriėmė tomizmo, kaip scholastinės filosofijos, bet laikė sau priimtiniu jos propaguojamą religijos ir mokslo dermės principą, nors ir savaip jį interpretavo.

Kitas modernizmui būdingas bruožas yra fenomenalistinis, t. y. agnosticistinis pažinimo aiškinimas, teigiantis, kad žmogaus protas geba pažinti tik reiškinius (fenomenus), bet negali jų peržengti ir įsiskverbti į daiktų esmę. „Jie teigė, kad negalima pažinti to, kas yra anapus jutiminių išpūdžių, anapus reiškinių, vadinamų fenomenais.“⁶² Kitas tokio pažinimo aiškinimo aspektas buvo vadinamoji imanentistinė religinio tikėjimo samprata, teigianti, kad tikėjimas iš esmės yra imanencijos, kitaip tariant, vidujiškumo, dažniausiai jausmų išraiška. Žmogaus vidujiškume, jo sąsamonėje, pasak modernistų, slypi spontaniškas dieviškumo siekis, pasireiškiantis kaip ypatingas jausmas, tikėjimo jausmas. Tikrasis tikėjimo šaltinis ir yra tas vidinis, iš sąsamonės kylantis siekis, tarsi savotiškas religinis instinktas, o ne Apreiškimas, kaip išorinis žmogaus atžvilgiu įvykis. Tiesa, tas tikėjimo jausmas gali būti laikomas vidiniu dieviškojo Apsireiškimo reiškimosi būdu, bet tai nedaug ką keičia, tikėjimas Dievu lieka „užskleistas“ asmenybės vidujiškume. Imanentistinėje tikėjimo sampratoje nesunku atsekti kantiškąjį agnosticizmą, teigiantį, kad žmogaus protas negali nei įrodyti, nei paneigti Dievo buvimo pėdsako.

„Amerikanizmas“

Modernistinis judėjimas prasidėjo maždaug vienu metu Europoje ir Jungtinėse Amerikos Valstijose. Iš pradžių žinomesnis buvo kaip judėjimas, vykęs Amerikoje, pavadintas „amerikanizmu“. Amerikietiškas modernizmas išreiškė aktualiąsias katalikybės atsinaujinimo reikmes amerikiečių visuomenėje ir kai kuriais bruožais skyrėsi nuo europiškojo modernizmo. Savo konceptualiomis nuostatomis ir praktiniais tikslais amerikanizmas buvo artimas europiškajam modernizmui. Tai leidžia jį traktuoti kaip „modernistinės krizės preliudiją“,⁶³ amerikietiškąjį katalikiškojo modernizmo raidos etapą.

Amerikanizmo įkvėpėjai ir vadovai kardinolas J. Gibbonsas, dvasininkas D. O’Connellis ir kiti katalikybės būklę Amerikoje vertino kaip nepa-

⁶² Braig K. Der Modernismus und die Freiheit der Wissenschaft. – Freiburg im Breisgau, 1911. S. 29.

⁶³ Catholicisme hier, aujourd’hui, demain. P. 450.

tenkinamą. To priežastimi jie laikė kai kurių bažnytinių struktūrų ir moralės reikalavimų archaiškumą, Bažnyčios uždaramą, atotrūkį nuo socialinių bendruomenės reikmių. Institucinį religingumą, kaip išorinį, jie skyrė nuo gyvojo tikėjimo jo šaltiniu laikydami šventąją dvasią, amžinąją šviesą apšviečiančią žmonių širdis ir žadinančią jose tikėjimą kaip „paslaptinę instinktą“.⁶⁴ Jie tvirtino, kad kiekviena tikinčiųjų karta gyvena vis kitokiomis istorinėmis aplinkybėmis, todėl tikėjimas taip pat yra pažymėtas istoriškumo žyme. Tai reikalauja iš tikinčiųjų ne užsisklęsti savo tikėjime atitolskant nuo istorinių visuomenės reikmių, o priešingai, aktyviai į tas reikmes reaguoti, todėl katalikybei dera tradicines „pasyviasias dorybes“, pavyzdžiui, paklusnumą, nuolankumą, nusizeminimą, atgailą, keisti „veikliosiomis dorybėmis“, kurios padėtų tikintiesiems susieti savo tikėjimą su savo istorinės misijos pildymu. Krikščionybė gali atlikti savo viršistorišką misiją tik dalyvaudama žemiškojoje istorijoje.

Viena iš atsinaujinimą skatinančių priežasčių buvo aštri ir užsitęsusi teologų polemika su evoliucinės žmogaus kilmės teorijos šalininkais, lyginamosios religijotyros specialistais, kritiškais krikščionybės šaltinių tyrinėtojais. Modernistai buvo įsitikinę, kad evoliucijos teoriją nepakanka tiesiog atmesti, o naujuosius tyrimus ignoruoti. Jie siūlė svarstyti, ar naujosios idėjos iš tikrųjų yra Bažnyčiai nepriimtinos. Tai jaudino tiek katalikų, tiek protestantų teologus bei filosofus. Į polemiką įsitraukė ir kai kurie mokslininkai – biologai, paleontologai, geologai – stodami tiek Bažnyčios oponentų, tiek jos šalininkų pusėn. Kartu stiprėjo modernistinės pakraipos teologų ir mokslininkų tarpusavio supratimas, mezgėsi vaisingas keitimasis nuomonėmis. Daugiausia dėl mokslininkų įtakos buvo kuriamos „natūraliosios teologijos“ teorijos, aiškinančios, kad gamtoje ir visuomenėje vyksta progresuojanti evoliucija kaip kūrybiškos Dievo valios išsikūnijimas. Mokslinis pasaulio pažinimas yra Dievo kūrinijos pažinimas, todėl tarp Šventojo Rašto ir šiuolaikinio mokslo negali būti esminio prieštaravimo.

Popiežius Leonas XIII 1899 m. paskelbė ganytojišką laišką *Testem benevolentiae*, adresuotą kardinolui J. Gibbonsui, kuriame, remdamasis nuorodomis į Šventąjį Raštą, amerikanizmo teiginius kaltino liberalizmu, reliatyvizmu, natūralizmu. Šiuolaikiniai katalikiškojo modernizmo tyrinėtojai pripažįsta, kad amerikanizmo lyderiai buvo atitolę nuo kai kurių tradicinių katalikybės formų, bet išlaikė ortodoksijos, kaip ji suprantama dabar, bruožus.

⁶⁴ Mc Avoy T. The Great Crisis in Amerika Catholic History 1895–1900. – Chicago, 1957.

Prancūzija

Iš Europos šalių katalikų modernizmas gyviausiai pasireiškė Prancūzijoje. Pačioje XX amžiaus pradžioje šioje šalyje susibūrė grupė modernistiškai mąstančių katalikų filosofų, teologų, istorikų, publicistų, visuomenės veikėjų, kurie netrukus tapo sektinu pavyzdžiu ne tik vietos, bet ir gretimose šalyse kylančio judėjimo dalyviams. Judėjimo pradininku Prancūzijoje laikomas filosofijos profesorius **Leonas Olle-Laprune'as** (1839–1898). Veikaluose „Moralinis tikrumas“ (*La certitude moral*, 1880), „Gyvenimo vertė“ (*La valeur de la vie*, 1894), „Filosofija ir dabartis“ (*La Philosophie et les temps présent*, 1890) ir kituose jis kūrė naują „moralinę, psichologinę ir krikščioniškąją filosofiją“. Jis laikėsi spiritualistinių voliuntaristinių įsitikinimų ir dėstė mintį, kad religinio tikėjimo rėmimas proto argumentais nepasiteisina ir yra beprasmiškas. Protas nepatikimas ne tik religijoje, bet ir kitur, o sprendžiant praktikos dalykus protą pranoksta valia. Mokslinis tikrumas remiasi savais, nors abstrakčiais ir ribotais, kriterijais, tačiau praktinės veiklos patikimumui ir tikrumui reikalingas tikėjimas, kuris „maitina“ ir religinį tikėjimą. Neatmetant proto argumentų, religinis tikėjimas neturi iširti „žinojime“, nes tiesa pažįstama ne tik išprotavimais, bet visomis žmogaus sielos galiomis. Šiuolaikiniam žmogui suprantamesnis ir artimesnis religinis tikėjimas, aiškinamas ne scholastinių argumentų, bet moralinių vertybių ir žmogaus „širdies potroškių“ požiūriu. L. Olle-Laprune buvo iškiliausio katalikų modernistų filosofo M. Blondelio profesorius ir savo voliuntaristiniais teiginiais darė didelę įtaką būsimajai savo mokinio „valios filosofijai“. Visuomeninių santykių srityje jis derino krikščioniškosios meilės idėjas su XIX amžiaus liberalizmu.

Vienas žinomiausių judėjimo dalyvių, tapęs beveik modernizmo simboliu, buvo religijų istorikas, hebraistikos profesorius, Šventojo Rašto egezetas, kunigas **Alfredas Loisy** (1857–1940). Jis nuosekliai plėtojo istoristinį požiūrį į krikščionybę, buvo labai produktyvus, parašė daug knygų iš religijos istorijos, religijos filosofijos, moralės, auklėjimo ir kitų sričių, sukeldamas karštas diskusijas, susilaukdamas ir pritarimo, ir smerkimo. 1892 m. pradėjo leisti savo periodinį leidinį *L'Enseignement biblique*, skirtą jauniems kunigams, kuriame dėstė savo istoristinį požiūrį į religiją. Svarbesnieji veikalai: „Evangelija ir Bažnyčia“ (*L'Évangile et l'Église*, 1902), „Ketvirtoji evangelija“ (*Le Quatrième Évangile*, 1903), „Sinoptinės evangelijos“ (*Les Évangiles synoptiques*, 1908), „Jėzus ir evangeliškoji tradicija“ (*Jesus et la tradition évangélique*, 1910), „Religija“ (*La Religion*, 1924), „Žmogiškoji moralė“ (*La morale humaine*, 1928), „Krikščionybės gimimas“, (*La naissance du Christianisme*, 1933), „Ar religija ir moralė turi du šaltinius?“ (*Ya-t-il deux sources de la religion et de la morale?* 1934) ir kiti. Ilgainiui jo knygos ir paskaitos sukėlė Bažnyčios vadovybės

nepasitenkinimą ir nepritarimą. To padarinys – 1893 m. jis neteko galimybės skaityti paskaitas, knyga „Evangelija ir Bažnyčia“ 1903 m. buvo įtraukta į draudžiamų leidinių sąrašą.

Įkvėptas žinomų religijų tyrinėtojų Davido Friedricho Strausso (1808–1874) ir Josepho–Ernsto Renano (1823–1892) paskaitų Katalikų institute Paryžiuje A. Loisy pradėjo savarankiškus kritinius Šventojo Rašto tyrimus. Kaip tvirtina žinovai, istorinį kritinį metodą jis ėmė taikyti savo tyrimuose gerokai anksčiau negu žymusis protestantų teologas, numitinimo teorijos kūrėjas Rudolfas Bultmannas (1884–1976). Tyrinėjimai A. Loisy vedė prie išvados, kad evangelijos yra ne tiek dieviškos, kiek istoriškai nulemtos žmogiškos kilmės, o jų siužetai yra pasakojimai apie įvykius, vykusius pačiu pradinio krikščionybės laikotarpiu. Jo nuomone, Šventasis Raštas buvo rašomas tam tikroje istorinėje kultūrinėje aplinkoje, todėl turi būti traktuojamas istoriškai, tai yra lygiai taip kaip ir bet kuris kitas senų laikų rašytinis paminklas, todėl istoriškai autentiška Šventojo Rašto tikrovė neturi didesnės religinės reikšmės. Istorinis Kristus yra ne tas pats kas tikėjimo Kristus. Skaitant ir apmąstant Šventąjį Raštą, A. Loisy teigimu, ne tiek svarbu įsidėmėti, ką kalbėjo ir darė Kristus, kiek suprasti, kokia buvo ir ką pirmiesiems krikščionims kalbėjo pirmykštė Bažnyčia. Moksliskai konstatuojamų istorinių įvykių pasaulio negalima tapatinti su religinių išgyvenimų sritimi, todėl mokslo teiginiai negali būti kuo nors pavojingi religijai. Panašiai turi būti žiūrima ir į visuotinių susirinkimų svarstymus bei juose priimtas tikėjimo dogmas. Teologija, jo požiūriu, taip pat yra ne kas kita kaip istoriškai nulemta „apreiškimo filosofija“, „tikėjimo interpretacija“.⁶⁵

Jeigu „istorinis Kristus“ nėra „tikėjimo Kristus“, kaip žmonių sąmonėje kyla religinis tikėjimas? Krikščionybę, kaip konfesinę instituciją, aiškindamas istoriškai religiją jis kildina iš nesuprantamo ir neapibrėžiamo pasaulio paslapties suvokimo. „Pasaulis žmogui yra paslaptis; jis ir pats sau yra paslaptis.“⁶⁶ Ši dvipusė paslapties sąlyga A. Loisy laiko fundamentalia, antiistoriška ir antikultūriška žmogaus būties sąlyga. Savosios būties paslapties suvokimas yra tikėjimo kibirkštis, kreipianti žmogaus dvasią į universumo paslapties. Tikėjimo paslaptis, kurias išreiškia dogmos, pavyzdžiui, Dievo įsikūnijimo paslaptis, A. Loisy nuomone, yra tik metaforos ir simboliai, atsiradę tam tikru istoriniu laikmečiu.

Tarsi pratęsdamas H. Bergsono mintis A. Loisy aiškina, kad dvasiška žmogaus prigimtis pasireiškia religiniu tikėjimu ir moraline sąmone. Religijos ir moralės šaltinis yra „įspūdis, kurį žmogui daro jį supantis univer-

⁶⁵ Loisy A. Mémoires pour servir a l'histoire religieuse de notre temps. – Paris, 1930–1931. Vol. I. P. 472.

⁶⁶ Loisy A. La crise morale du temps présent et l'éducation humaine. – Paris, 1937. P. 222.

sumas ir kurį žmogus daro pats sau“.⁶⁷ Kiekvienos religijos gelmė yra nenusakomas žmogaus gyvenimo ir universumo paslaptینگumas. Kaip religija išreiškia dvasinį žmogaus ryšį su pasaulio paslaptینگumu, taip moralė, pasak A. Loisy, kreipia žmogaus elgesį žmoniškumo idealo linkme. Moralė skiriasi nuo religijos, tačiau be jos paramos negali atlikti savo paskirties, nes religija taip pat yra ne kas kita kaip tikėjimas žmoniškumu, slepiantis tikėjimą dar kažkuo, pranokstančiu žmogiškumą. Nesunku suprasti, jog tokia tikėjimo samprata gali būti laikoma veikiau mistiškai panteistine arba panteistiškai humanistine nei krikščioniška.

Religiją ir moralę kildindamas iš mistinės paslapties A. Loisy pabrėžia abiejų istorinį socialinį pobūdį. Pasak jo, religijos ir moralės neįmanoma teisingai suprasti atsietai nuo konkrečių istorinių sąlygų – jos keičiasi kartu su tomis sąlygomis, todėl religinės dogmos, kaip ir visokios kitokios žmonių tiesos, yra santykinės, jos taip pat istoriškai keičiasi: „Tiesa neateina į mūsų smegenis, ji ryškėja pamažu, ir negalime pasakyti, kad ji kada nors yra visiškai tikra“.⁶⁸ Religija ir moralė privalo tarnauti tam, kad žmoniškumo idealas būtų įgyvendintas konkrečiomis istorinėmis sąlygomis.

Tačiau krikščionybė, tvirtina A. Loisy, netapo nei žmoniškumo religija, nei dorovine sistema, nors ir labai stengėsi „moraliai išaukštinti žmonią“.⁶⁹ Krikščionybei tobulėti trukdė per didelis tradiciškumas, inertiškumas, negebėjimas ir nenoras pastebėti kintančių visuomenės reikmių ir idealų. Krikščionybei, kaip dorovinei sistemai, tobulėti trukdė pomirtinės laimės, kaip svarbiausio žmogaus gyvenimo tikslo, iškėlimas virš žemiškosios laimės siekio. Jeigu laimės sampratą siesime su nepatikrinamo pomirtinio atpildo viltimi, turėsime „paneigti žmogaus laimės realumą ir iškreipti tikrąjį žmogiškosios dorovės pobūdį“.⁷⁰ A. Loisy priėjo prie išvados, kad amžinojo pomirtinio gyvenimo pažadas yra ne kas kita kaip mitas, nors ir veiksmingesnis, o dėl to ir teisingesnis už budizmo nirvanos mitą. Taigi šiuo požiūriu prancūzų katalikų modernizmo lyderio pažiūros priartėjo prie ateizmo.

Kritikuodamas daugelį bažnytinių institucijų veiklos sričių A. Loisy kartu pabrėžė, kad Bažnyčią reikia reformuoti. Kaip ir kiti modernistai, jis sielojosi dėl to, kad šiuolaikinė civilizacija ir Bažnyčia vis labiau „nusigręžia nugaromis“, kad religinei pasaulėžiūrai sunku susikalbėti su šiuolaikine moksline pasaulėžiūra. Bažnyčia, jo nuomone, turi ieškoti būdų išsaugoti „dogmų dvasinę esmę“ ir drauge atsižvelgti į mokslo ir istorijos tiesas.

⁶⁷ Loisy A. *Ya-t-il deux sources de la religion et de la morale?* – Paris, 1934. P. 191.

⁶⁸ Loisy A. *L'Évangile et l'Église.* – Paris, 1928. P. 191–192.

⁶⁹ Ten pat. 126.

⁷⁰ Loisy A. *La morale humaine.* P. 282–183.

A. Loisy ilgai buvo vienas įtakingiausių modernistinio sąjūdžio mąstytojų ir ideologų, nors jo pažiūros nebuvo nei pastovios, nei sistemiškos. Jo konfliktas su oficialiąja Bažnyčios nuostata nuolat aštrėjo. Konfliktas neatslūgo ir po to, kai Bažnyčios vadovybė paskelbė modernizmą smerkiančius dokumentus. Nepaklūsęs reikalavimui išsižadėti savo pažiūrų A. Loisy buvo ekskomunikuotas. 1908 m. jis nutraukė ryšius su Bažnyčia, kitais metais užėmė religijų istorijos profesoriaus vietą *Collège de France*. Ten dirbo iki 1929 metų. Čia turėjo galimybę rašyti ir leisti knygas, kuriose dėstė savo ankstesnes mintis, stengdamasis sustiprinti jų argumentaciją. Modernistines pažiūras A. Loisy „modernino“ tiek, kad galiausiai tapo ateistu, rašė, kad daugiau nebetiki antgamtiniu pasauliu, pomirtiniu gyvenimu, valios laisve.

Reikšminga modernistinio sąjūdžio prancūzų asmenybė buvo **Edouardas Le Roy** (1870–1954). Matematikas pagal išsilavinimą, populiarus tuo metu fizikinio konvencionalizmo (Jules–Henri Poincare, 1854–1912; Ernstas Machas, 1838–1916) idėjų puoselėtojas netruko susidomėti H. Bergsono filosofija, tapo karštas intuityvizmo pasekėjas, išitraukė į filosofijos ir religijos problemų svarstymą. Daug rašė filosofijos, religijos, moralės temomis, dėstė filosofiją *Collège de France*, nuo 1945 m. – Prancūzijos akademijos narys. Svarbesnieji veikalai: „Dogmos ir kritika“ (*Dogme et Critique*, 1907), „Naujoji filosofija. Henri Bergsonas“. (*Une philosophie nouvelle. Henri Bergson*, 1912), „Žmonijos kilmė ir proto evoliucija“ (*Les Origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, 1928), „Dievo problema“ (*Le Problème de Dieu*, 1929) ir kiti.

E. Le Roy, kaip ir daugelis jo amžininkų mokslininkų, laikėsi pragmatizmui artimo požiūrio, kad mokslo dėsniai ir teorijos tėra sutartiniai proto dariniai, kurių paskirtis yra tarnauti praktiniams žmonių poreikiams. Mokslo „faktai“ tėra pagal tam tikrus metodus išplėšiami iš nenutrūkstančios įvykių tėkmės tikrovės fragmentai. Mokslo tiesos teisingos tiek, kiek yra patogios ir naudingos tvarkant amorfišką tikrovės medžiagą. Tiesos kriterijus jam buvo ne pozityvistiškai suprantamas teiginių nuoseklumas ir tarpusavio suderinamumas, bet be galo įvairus ir kintantis gyvenimas. Pats gyvenimas yra ir tiesa, ir tiesos kriterijus. Žmogaus protas, kaip žinojimo formų ir schemų kūrėjas, yra ir tikrovės kūrėjas, o ne tikrovės atspindys, kaip tvirtino mechanistinis materializmas.

Pragmatizmo dvasia E. Le Roy aiškino ir dogmomis išreiškiamas religijos tiesas. Lygindamas krikščionybės dogmas su mokslo tiesomis jis matė tik jų išraiškos, bet ne esminės paskirties skirtingumą. Nieko nelaimėsime, – teigė jis, – ieškodami dogmų moksliskai įrodomo pagrįstumo, nes pats mokslinis pažinimas yra ne kas kita kaip mums naudingų būdu iškreiptas tikrovės vaizdas. Mokslas operuoja sąvokomis, religija – simboliais ir vaizdiniais, tačiau ir sąvokas, ir simbolius kuria žmonės, ir vienu, ir kitų paskir-

tis yra praktinė. Žvelgiant į religijos dogmas mokslo akimis jos atrodytų nesuprantamos, bet gyvenimo praktikos požiūriu jos pakankamai aiškios ir veiksmingos. Tikrasis pažinimas, jeigu jis apskritai galimas, – toliau dėsto jis, – galėtų būti įmanomas tik kaip subjekto tapatinimasis su objektu jo primityviojoje, praktinių poreikių nepaveiktoje būsenoje. Schematizuojančiam intelektui ir diskursyviai minčiai toks pažinimas neįmanomas, tokio pažinimo būdas yra intuicija.

Krikščionybės esmė, pasak prancūzų modernisto, yra ne statiška dogmų, juo labiau spekuliatyvių teiginių sistema, o tikėjimas į Dievą ir iš to plaukiantis tam tikrais priesakais apibrėžiamas gyvenimo būdas. Tikėjimas kartu yra dvasinė žmogaus savirealizacija, jį moraliai ugdanti. „Teigiant Dievą yra teigiama moralinė realybė...“⁷¹ Tikinčiojo santykis su Dievu turi būti panašus į santykį su kitomis asmenybėmis. Tikėjimo prasmę ir jėgą reikia giliai pajusti širdimi, tik tada bus galima kai ką suprasti ir protu,⁷² – teigė jis. Krikščionis tiki Kristumi ne dėl Jo autoriteto ar stebuklų, bet dėl to, kad Evangelijos įtikina jį meile, sąžiningumu ir teisingumu. „Tikėti“ – tai suvokti savyje dvasinį polėkį (*élan*) ir moralinę privalomybę augti, veikti to polėkio įkvepiamam.

Kaip ir kai kurie kiti katalikų modernistai, E. Le Roy kalba apie tikrovę kaip apie nenutrūkstančią kylančio kilimo tėkmę. Atidžiai sekdamas paleontologijos ir antropologijos laimėjimus jis teigė, kad mokslo duomenys leidžia galvoti apie pirmąją gyvybinę tėkmę, lemiančią gamtos ir žmonių plėtotę, kad „gyvybės istorija“ yra kylančios „minties koncentracijos istorija“. E. Le Roy draugavo su krikščioniškosios raidos teorijos kūrėju P. Teilhardu de Chardinu (1881–1955), keitėsi su juo idėjomis ir mokslo duomenimis. „Tokiais klausimais kaip raidos filosofija jie diskutuodavo taip dažnai, kad E. Le Roy prisipažino, jog negalėtų būti tikras, kurios idėjos buvo jo paties ir kurias jis perėmė iš P. Teilhardo.“⁷³

Prancūziškojo modernizmo judėjime savitą vietą užėmė filosofas **Lucienas Laberthonniere** (1860–1932). Idėjinės jo pažiūrų ištakos buvo Maine'o de Birano voliuntaristinis spiritualizmas, M. Blondelio veiksmo teorija, J. H. Newmano iracionalizmas. Su M. Blondeliu jį siejo ilgametė draugystė ir bendri darbai. Nuo 1905 m. jis leido prancūzų katalikų modernistų leidinį *Annales de philosophie chretienne*, kurio leidimas 1913 m. buvo nutrauktas Šventojo Sosto nurodymu. Svarbesnieji veikalai: „Religinės filosofijos esė“ (*Essais de philosophie religieuse*, 1903), „Krikščioniškasis realizmas ir graikiškasis idealizmas“ (*Le Réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, 1904), „Pozityvizmas ir katalikybė“ (*Positivism et cat-*

⁷¹ Le Roy E. Le Problème de Dieu. – Paris, 1929. P. 105.

⁷² Le Roy E. Dogme et Critique. – Paris, 1907. P. 80.

⁷³ Vidler A. R. A variety of catholic modernists. – Cambridge, 1970. P. 93.

holicisme, 1911), „Apie katalikybės kelią“ (*Sur le chemin du catholicisme*, 1913), „Auklėjimo teorija“ (*Théorie de l'Éducation*, 1935).

Kaip ir jo bendraminčiai, L. Laberthonniere nepriėmė scholastinio intelektualizmo, laikėsi pragmatistinės filosofijos sampratos. Autentiška filosofija jam atrodė esanti daugiau asmenybiškas veiksmas negu atitruktas mąstymas. Nepritarė jis tomistinei tikėjimo ir proto dermės traktuotei manydamas, jog filosofijos uždavinys yra ne derinti vieną ir kitą, bet teikti pirmenybę kuriam nors vienam. Filosofijos paskirtis ne aiškinti pasaulį, abstrakčius teiginius loginiais ryšiais siejant į sistemą, bet nušviesti gyvenimo prasmę, padėti spręsti asmeninio gyvenimo problemas. Tikroji visokios filosofijos, neišskiriant ir metafizikos, motyvacija yra egzistencinė, net jeigu tai nėra suvokiama ar net neigiama.

Kaip „tikros“ ir „netikros“ filosofijos atvejus jis apibūdina graikiškąją ir krikščioniškąją filosofiją. Pagal jo apibūdinimą graikų filosofijai rūpėjo abstrakčios esybės, apmąstomos pasyviai kontemplanuojant pasaulį. Aristotelio Dievas, mąstantis savo paties mintį ir ignoruojantis pasaulį, yra perdėm logiškas ir nemoralus; krikščionių Dievas yra logiškas ir moralus; tomistų Dievas, kaip mišinys vieno ir kito, nėra nei logiškas, nei moralus. Realistiškai krikščionybės pasaulėžiūrai svarbiausia yra konkretus žmonių gyvenimas, krikščionybės Dievas yra ne scholastikos absoliutas, bet asmeniškąs, veikiantis ir mylintis Biblijos Dievas. Krikščionybės tiesos yra ne abstrakčios, bet konkrečios, ne išorinės, bet vidumi išgyvenamos. Krikščionybės tiesas galime suvokti tik jomis gyvendami, iš dalies jas kurdami savo gyvenimu. Krikščionybės tiesų negalima suvokti intelektualinės kontempliacijos būdu. Vadovaudamasis tokiais argumentais L. Laberthonniere buvo kategoriškai nusistatęs prieš bet kokias „stambeldiškas infiltracijas“ į krikščionybę. Tokios infiltracijos – tai graikų filosofija. Tomizmas, jo nuomone, yra tiesiog pasibaisėtinas krikščionybės ir pagonybės mišinys.

Aiškindamas religinį tikėjimą L. Laberthonniere laikėsi vadinamojo „imanentinio metodo“ principo, pagal kurį jokia tiesa netampa mūsų dvasine savastimi, jeigu patys kažkiek nesame jos kūrėjai. „Imanentinį metodą“, – pabrėžė jis, – reikia skirti nuo imanentizmo, atmetančio antgamtišką pasaulį. Tikėjimas kyla iš asmenybės vidujiškumo: jausmų, išgyvenimų, ypač iš mistinio poreikio tikėti.⁷⁴ Proto argumentai „už“ ar „prieš“ nedaug ką tegali pridėti. Tikrasis tikėjimas yra ne protiškaai pažintų teiginių visuma, bet vidumi suvokiamos, išgyvenamos ir atkuriamos tiesos. Dogmos – ne paslaptingos formulės, įkvėptos visagalio Dievo, bet praktinio, moralinio pobūdžio priesakai, sakantys, „kas mes esame, kuo privalėtume būti,

⁷⁴ Laberthonniere L. *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec.* – Paris, 1904. P. 64–70.

kaip galėtume tapti tuo, kuo privalėtume būti“.⁷⁵ Dievą žmogus turi atrasti savyje kaip savo dvasingumo esmę.

L. Laberthonniere neišvengė konfliktų su Bažnyčios vadovybe. 1906 m. jo knygos buvo įtrauktos į draudžiamų knygų sąrašą, 1913 m. jam uždrausta ką nors spausdinti religijos klausimais. Savo pažiūrų jis neatsisakė ir tikėjo, kad jos kada nors galės būti suderintos su oficialiąja Bažnyčios nuostata.

Italija

Modernizmo judėjimas nuo pat pradžių aktyviai reiškėsi ir Italijoje, patraukdamas nemažai jaunosios kartos dvasininkų ir katalikų inteligentų. Šios šalies modernistams buvo būdinga katalikybės atnaujinimo užmojus sieti su socialiniais, kultūriniais, politiniais tikslais, o bažnytinio konservatyvizmo ir klerikalizmo kritiką kreipti prieš visuomenėje išivyraujančius utilitarizmą ir susvetimėjimą. Jie manė, kad socialines negeroves turėtų atsverti religinės ir moralinės vertybės, krikščioniškieji artimo meilės ir geradarystės idealai, Rytų šalių dvasinė patirtis. Modernistų siekiuose taip pat galima atpažinti XIX amžiaus italų liberaliųjų katalikų socialinės ir kultūrinės veiklos tąsą, krikščioniškojo socializmo utopijos pėdsakus.

Italų katalikiškojo modernizmo pradininku laikomas filosofas, religijos istorikas ir pedagogas **Baldassare’as Labanca** (1829–1913). Jis tyrė ne tik krikščionybės istoriją, bet ir tuometinę katalikybės būklę, aptarinėjo galimų bažnytinių reformų turinį ir ganytojiško darbo atnaujinimo būdus. Jis savaip tikslino religijos sampratą, bandė apibrėžti religijos ir mokslo pažangos santykį. Kaip ir kiti modernistai, pabrėžė religinio tikėjimo iracionalumą, teigė, kad tikėjimui svarbiausia jausmai ir dorovė. Siūlė ugdyti būtent šiuos tikėjimo elementus ir riboti pasaulietiškus Bažnyčios interesus, reformuoti jos institucijas jas pritaikant daugiau individualiojo nei bendruomeninio religingumo ugdymui. Aiškino, kad mokslo raida negali pažeisti religinės pasaulėžiūros, priešingai, mokslas gali tik padėti atnaujinti religiją, o gamtos evoliucijos teorija suderinama su krikščioniškuoju pasaulėvaizdžiu.⁷⁶

B. Labancos idėjas plėtojo Romos universiteto Bažnyčios istorijos profesorius **Ernestas Buonaiuti** (1881–1946). Gerai susipažinęs su tomistine metafizika pirmenybę jis teikė iracionalistinėms Augustino pasekėjų ir savo bendraminčių prancūzų A. Loisy, E. Le Roy, M. Blondelio idėjoms. Modernistiniam sąjūdžiui jis reikšmingas kaip vienas pagrindinių „Modernistų

⁷⁵ Laberthonniere L. *Théorie de l'Éducation*. – Paris, 1935. P. 77.

⁷⁶ Labanca B. *Gesu Cristo nella letteratura contemporanea, straniera e italiana*. – Torino, 1903.

programos“ (*Il Programma dei modernisti*, 1907) autorių, taip pat pagarsėjusia knyga „Kunigo modernisto laišakai“ (*Lettere di un prete modernista*, 1909), nors savo autorystę ilgai slėpė. „Modernistų programoje“ rašė, kad modernistai trokšta įgyvendinti „senos katalikiškosios tradicijos ir naujos minties su naujomis visuomeninėmis aspiracijomis sintezę“.⁷⁷ Tradiciją tapatino su išplėstine, romantizuota religijos samprata. Remdamasis savo istoriniais tyrinėjimais jis teigė, kad Kristus nepaliko tiksliai apibrėžtos tikėjimo doktrinos, skirtos visiems laikams ir visiems žmonėms, o tik įkvėpė krikščioniškąjį judėjimą, prisitaikantį prie vietos ir laiko. Modernistai vykdo tęstinumo ir prisitaikymo misiją. Šiuolaikinė krikščioniškoji filosofija, jo manymu, daugiausia dėmesio turi skirti žmogaus tematikai, giliniamaši į subjektyvųjį tikėjimo aspektą laikyti svarbesniu už bandymus apibrėžti doktriną, o individualiu, spontanišku religingumu kliautis labiau negu institucine veikla. Apie Dievo buvimą labiau byloja žmogaus jausmai negu racionali tikrovės sklaida, bet, kitaip nei dauguma modernistų, pabrėžiančių tikėjimo imanentiškumą, E. Buonaiuti tikėjimą apibūdino imanentiškumo ir transcendentiško aspektais.

E. Buonaiuti nenutraukė savo veiklos, neatsisakė modernistinių pažiūrų ir po to, kai judėjimas faktiškai pasibaigė, o jis pats 1926 m. buvo ekskomunikuotas. Jis rašė savo vėlesnius darbus – „Romos Bažnyčia“ (*La Chiesa romana*, 1933), tritomę „Krikščionybės istoriją“ (*Storia del Cristianesimo* 1942–1943) ir autobiografinį veikalą „Romos maldininkas“, (*Il pellegrino di Roma*, 1945). Šiuose veikaluose, be kitų dalykų, jis apžvelgė kritiškai vertindamas krikščionybės praeitį ir dabartį, bandė numatyti jos ateitį. Nurodė, kad krikščionybė savo istorijoje padarė lemtingų klaidų, dėl kurių kartu su Viduramžių pabaiga smuko ir jos dvasia, liko tik negyva forma. „Krikščionybė pradėjo smukti pasaulyje ir prarasti savo tvarkančiąją ir auklėjančiąją galią tą pačią dieną, kai patikėjo, jog viešpatauja pasaulyje savo suderinta diplomatija, fariziejiška kazuistika, racionalistine teologija ir stoišku moralizmu.“⁷⁸ Krikščionybę nuo seno smukdė tokios klaidos kaip privačios nuosavybės ir visuomenės klasinio susiskaidymo palaikymas, o šiame amžiuje – nesipriešinimas nacionalizmui ir fašizmui, nusigręžimas nuo naujų visuomeninių jėgų. Klaidos labai trukdė krikščionybei įgyvendinti savo antgamtiškąją misiją.

Krikščionybė atėjo į šį pasaulį tam, pasak E. Buonaiuti, kad iš esmės pervertintų žemiškąsias vertybes, atmetų jas vardan antgamtiškųjų vertybių. Krikščionybė yra meilės religija, jos paskirtis – išganyti žmoniją. Tačiau kelias į išganyamą veda per žemiškąjį žmonijos išlaisvinimą, o tai, italų modernisto nuomone, įmanoma tik įgyvendinant krikščionybės idealus

⁷⁷ *Il Programma dei modernisti*. – Roma, 1908. P. 169.

⁷⁸ Buonaiuti E. *Storia del Cristianesimo*. – Milano, Vol. III. 1943. P. 750.

kartu su socializmo idealais. Jis negalėjo įsivaizduoti, kad socializmas galėtų išlaisvinti žmoniją be religijos, taip pat to, kad religija galėtų įgyvendinti savo misiją atskirai nuo socializmo idealų. Evangeliškasis visuomenės idealas, jo nuomone, yra ne kas kita kaip socialistinis idealas. Tiesa, italų modernistas matė, kaip „realiajame“ socializme elgiamasi su Bažnyčia ir tikinčiaisiais, todėl suprato, kad dabartiniu metu jo idealas neįgyvendinamas. Vis dėlto jis tikėjo, kad laikui bėgant religijos ir socializmo „nesusipratiškai“ išnys ir tikrieji krikščionys ras bendrą kalbą su tikraisiais socialistais. Kaip matome, E. Buonaiuti, pradėjęs nuo modernistams būdingos Bažnyčios, kaip konfesinės institucijos, kritikos, vėliau pasuko į kairę ir tapo vienu iš aktyvesnių vadinamojo krikščioniškojo socializmo ideologų. Tai liudija šio italų modernisto, kaip ir kai kurių jo bendraminčių, pažiūrų raidos nenuoseklumą ir prieštarumą.

Kairiosios politinės orientacijos buvo ir katalikų modernistas, hebraistas ir biblistas **Salvatore Minocchi** (1869–1943). Jis kritiškai tyrinėjo Šventąjį Raštą, religijų istoriją, gilinosi iš mokslinių pozicijų į krikščionybės kilmės problemą. Italijos katalikų modernistų judėjime buvo reikšmingas tuo, kad leido vieną svarbiausių judėjimo periodinių leidinių – žurnalą *Studi Religiosi* (1901–1907). Filosofijoje buvo prancūzų modernistų M. Blondelio, L. Laberthonniere šalininkas, vėliau linko prie B. Croce filosofijos ir hėgelizmo. Svarbiausias veikalas – „Panteonas. Krikščionybės kilmė“ (*Il Panteon. Origini del Cristianesimo*, 1914).

Mokslinį darbą jis derino su aktyvia visuomenine veikla, propagavo modernistines idėjas, teigė, kad visuomenės labai Bažnyčią reikia atskirti nuo valstybės, ginti sąžinės laisvę, palaikyti mokslo tyrinėjimus. Ypač pabrėžė individualios religinės patirties autonomiją bažnytinių reikalavimų atžvilgiu. Krikščionybės esmė yra ruošti žemiškojo ir viršžemiškojo išganyimo kelią, kurio simbolis yra Kristaus mirtis ir prisikėlimas.⁷⁹ Evangelijų krikščionybė yra optimistiška ateities religija, pagrindinė jos vertybė yra meilė, galinti įgyvendinti universalųjį žmoniškumą. Su šio tikslo siekiu jis siejo ir modernistinį judėjimą.

Neilgai trukus S. Minocchis nusivylė modernizmu, nuo jo nutolo, supratęs, kad judėjimo siekiai iliuziški, nes istorinės krikščionybės neįmanoma suderinti nei su mokslo, nei su visuomenės pažanga. Istorinė krikščionybė turėtų transformuotis į naują visuomeninį judėjimą, vedantį į krikščioniškąjį socializmą. Tačiau socializmas galėtų pateisinti žmonių lūkesčius tik tuo atveju, jeigu būtų gaivinamas krikščioniškojo tikėjimo ir vadovautųsi krikščioniškosios moralės normomis. Savąjį socializmo sampratą jis vedė iš Evangelijos ir ankstyvosios krikščionybės idėjų, todėl marksistinis socializmas jam buvo visiškai nepriimtinas dėl savo antireligiškumo, nes

⁷⁹ Minocchi S. *Il Panteon. Origini del Cristianesimo*. – Firenze, 1914. P. 380–82.

socializmas be religijos, jo nuomone, tėra negyva utopija. Propaguodamas krikščioniškojo socializmo idėjas vienu metu jis pats buvo priartėjęs prie ateizmo. S. Minocchi pažiūros turėjo nemažą poveikį kiek vėliau išplitusiems kairiosios katalikybės idėjoms Italijoje, Lotynų Amerikos šalyse ir kitur. 1944 m. visi jo raštai buvo įtraukti į draudžiamų knygų sąrašą.

Katalikiškojo modernizmo idėjas Italijoje propagavo ne tik filosofai ir teologai, bet ir rašytojai. Paminėtinas talentingas romanistas **Antonio Fogazzaro** (1842–1911), kuris savo trilogijos dalyje „Šventasis“ (*Il Santo*, 1905) vaizdavo dviejų katalikų šeimos kartų gyvenimą, dvasinius ieškojimus ir svyravimus. Romanas, nors ir labai populiarus, 1906 m. buvo įtrauktas į draudžiamų knygų sąrašą.

Vokietija

Vokietijoje katalikiškojo modernizmo sąjūdis prasidėjo kiek anksčiau negu gretimose šalyse. Jau XIX amžiaus antrojoje pusėje čia buvo galima išgirsti modernizmui artimų katalikiškojo liberalizmo ir reformizmo idėjų. Ėjo keli periodiniai leidiniai, kuriuose buvo keliami reikalavimai reformuoti ir moderninti katalikybę. Bažnyčios vadovybė draudė skaityti ne vieno katalikiško autoriaus (Hermeso, Güntherio, Deutingerio) veikalus. Kita vertus, Katalikų Bažnyčia Vokietijoje buvo konservatyvesnė ir uždaresnė negu Prancūzijoje ir Anglijoje.⁸⁰ Dėl to ir modernistinis sąjūdis čia, nors ir anksčiau prasidėjęs, buvo silpnesnis, neturėjo garsių ir įtakingų atstovų, pasižymėjo savitais bruožais.

Vokiečių katalikiškojo modernizmo pradininkas ir vienas garsiausių atstovų **Hermanas Schellas** (1850–1906) atidžiai stebėjo savo šalies gyvenimo pokyčius, sukeliančius visuomenės sekuliarėjimą, religijos įtakos smukimą ir iš to Bažnyčiai kylančius sunkumus. Jam atrodė, kad dorotis su tais sunkumais būtų galima tik reformavus Bažnyčios struktūrą ir dogminę tikėjimo išraišką, atsižvelgus visu rimtumu į dabartinės kultūros tėkmės ir mokslo laimėjimus. Svarbiausiame savo veikale „Katalikybė kaip pažangos principas“ (*Der Katholizismus als Princip des Fortschritts*, 1897)⁸¹ jis teigė, kad katalikybė turi ne tik atsiverti mokslo atradimams ir kultūros kūrybai, bet ir būti pažangos jėga ir įkvėpėja: kiekvieno kataliko pareiga – dalyvauti kuriant ir plėtojant pažangą. Tačiau visų pirma tikintysis privalo pertvarkyti savo gyvenimą, nuolatos turtinti savo dvasią, išsiugdyti individualią dvasinę kultūrą, praktikuoti dvasinę higieną, o viešajame gyvenime pirmenybę teikti bendriesiems interesams. Tobulėjimo pamatas yra giliai

⁸⁰ Rübél J. Geschichte des katholischen Modernismus. – Tübingen, 1909. S. 15–16.

⁸¹ Schell H. Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts. – Mainz, 1897. S. 65–70.

įsisąmonintas ir individualia patirtimi praturtintas artimo meilės priesakas. „Artimo meilė skatina rūpintis asmeniniu tobulumu kitų žmonių tobulėjimo interesais.“⁸² Artimo meile reiškiasi Dievo meilė. Dvasinio tobulėjimo ir kultūrinės pažangos siekianti katalikybė turi tapti idealiaja katalikybė (*Idealkatholizismus*).

Tikėjimo ir Apreiškimo, tikėjimo ir filosofijos santykio klausimus H. Schellas aptarė veikale „Religija ir Apreiškimas“ (*Religion und Offenbarung*, 1902). Filosofiniu požiūriu katalikybėje, jo nuomone, turi vyrauti ne tomizmas–aristotelizmas ar augustinizmas–platonizmas, o jų darni sąveika. Jam imponavo tomizmo metafizikos intelektualizmas, sistemiškumas, argumentacijos logiškumas.⁸³ Jį taip pat traukė personalistinė, etinė augustinizmo problematika. Statišką scholastikos būties sampratą H. Schellas norėjo suartinti su dinamiška augustinistinės pakraipos filosofų būties samprata ir kartu apsaugoti katalikiškąją filosofiją nuo moderniojo esencializmo ir egzistencializmo kraštutinumų. Kaip ir kiti modernistai, H. Schellas manė, kad protas ir tikėjimas gali tarpusavyje derėti, tačiau kokių nors originalesnių samprotavimų apie tai nepaliko. Jis tik reikalavo, kad Bažnyčia nereikštų savo nuomonės apie mokslo tyrimus, kad pati gebėtų suprasti ir priimti tyrimų atradimus ir laimėjimus.

Tuo metu aktyviai reiškėsi ir modernistiniam sąjūdžiui priskiriami katalikai reformatoriai (*Reformkatholiken*). Žinomiausias jų buvo Vienos ir Strasbūro universitetų Bažnyčios istorijos ir teologijos profesorius ir publicistas **Albertas Ehrhardas** (1862–1940). Jo veikalas „Katalikybė ir dvidešimtis amžius bažnytinės raidos Naujaisiais laikais šviesoje“ (*Katholizismus und zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit*, 1901–1902) buvo labai populiarus, išleistas 12 kartų. Jis aiškino, kad sušvelninti dabartinę Bažnyčios ir sekularizuotos kultūros prieštarą galima tik ryžtingai reformuojant katalikybę, šalinant iš jos viduramžiškos mąstysenos stereotipus ir labiau atsižvelgiant į šiuolaikinės kultūros dvasią. Dėl to katalikybė neturi būti tapatinama su kuria nors viena filosofijos ar teologijos tėkme. Tomas Akvinietis esąs ne katalikiškosios filosofijos kertinis akmuo, o tik vienas jos interpretuotojų.⁸⁴ Katalikybę turi apibūdinti ne dogmų ir scholastikos teiginių sistema, bet individualus dvasinis tikinčiųjų ryšys su Dievu. A. Erhardas buvo vienas iš teologų, kurie padėjo pamatus vėlesnei „atvirosios katalikybės“ teologijai.

⁸² Schell H. Das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung. – Mainz, 1903. S. 116.

⁸³ Schell H. Religion und Offenbarung. – Paderborn, 1902. S. XII.

⁸⁴ Rübel J. Geschichte des katholischen Modernismus. S. 63.

Airija ir Anglija

Modernizmo idėjos rado gyvą atgarsį ir kūrybingų pasekėjų katalikiškoje Airijoje ir Anglijos katalikų bendruomenėje. Čia subrendo tokie pagarsėję katalikų modernizmo atstovai kaip dvasininkai Georgas Tyrrellas (1861–1909), Alfredas Lilley (1866–1947, baronas Friedrichas von Hügelis (1852–1925).

Airis **Georgas Tyrrellas**, išauklėtas kalvinistų šeimoje, nuo ankstyvos jaunystės jautė potraukį tikėjimo dalykams, uoliai studijavo senuosius ir naujuosius krikščionių autorius. Stipriai paveiktas J. Newmano ir A. Loisy minčių jis perėjo į anglikonybę, o netrukus – į katalikybę, tapo dvasininku, o 1879 m. – jėzuitu. Jis giliai tikėjo visuotine ganytojiška katalikybės misija ir Bažnyčios ateitimi, bet savo tikėjimo negalėjo atskirti nuo kritiškumo. Kritiškumą žadino dvasininkijos aplinkoje suvešėjęs klerikalizmas, ganytojiško darbo paviršutiniškumas, bažnytinės hierarchijos su popiežiumi viršuje autoritarizmas. Jis matė, jog tai palaiko ir net skiepija formalų, pasyvų tikėjimą, dorovinį tikinčiųjų abejingumą ir dvasinį apsnūdimą. Jeigu daug žmonių nutolsta nuo tikėjimo, dėl to, jo nuomone, kalta ir pasenusi, laiko dvasios neatitinkanti, žmonių širdžių ir protų nepasiekianti teologija ir scholastinė filosofija. Visa tai rodo, – darė išvadą G. Tyrrellas, – kad seniai pribrendo katalikybės atsinaujinimo poreikis. Jos tenkinimą jis siejo su modernistų sąjūdžio tikslais.

Veikaluose *Nova et vetera* (1898), *Olio e vino* (1900), *Lex orandi* (1903), *Lex credendi* (1906), *Through Scylla and Charybdis* (1907) G. Tyrrellas, kaip ir kiti modernistai, teigė, kad katalikybės atnaujinimas reikalauja atskleisti iracionalią tikėjimo esmę, nes tikėjimas kyla iš jausmų, mistiškų potyrių, dorovinių sprendimų, sąžinės balso. Jausmas, valia, vitalinis potraukis religijoje kur kas svarbiau negu racionalus mąstymas, jausmus ir valią žadinantis „maldos įstatymas“ (*lex orandi*) svarbesnis už dogmų kalba dėstomą „tikėjimo įstatymą“ (*lex credendi*). Jo teigimu, tikėjimo turinys negali būti reiškiamas ir matuojamas nei teologijos dogmomis, nei juo labiau scholastikos argumentais.⁸⁵ Tikėjimo branduolys yra individualus priklausomybės nuo absoliuto jausmas. Religija platesniaja prasme yra dvasinis žmogaus ryšys su transcendencija, padedantis pakilti virš kasdienio egzistencinio ribotumo, atsiverti amžinybei. Amžinybės kibirkštėlė yra kiekviename žmoguje, todėl žmogų tobulinti ir išganyti gali ne tiek bažnytinės institucijos, kiek jo paties dorovė ir dvasinės pastangos. Žmogus doroviškai netobulės be kitų žmonių, todėl meilės, laimės, laisvės siekiai yra esminiai tikėjimo elementai. Bažnyčia pagal savo paskirtį turėtų būti kolektyvinės žmonių sąžinės ir brolybės reiškėja.

⁸⁵ Tyrrell G. Zwischen Scylla und Charybdis. – Jena, 1909. S. 188–189.

Apie katalikybės atsinaujinimą G. Tyrrellas kalbėjo kaip apie jos istorinės tradicijos tęstinumą, derinamą su istorine jos kritika. Knygoje „Krikščionybė kryžkelėje“ (*Christianity at the Cross-roads*, 1909) jis rašė, kad adekvati katalikybės kritika padeda jai laikui bėgant išlaikyti savo tapatybę, taip pat serginti nuo neadekvačios, griaunančios kritikos. Kritiškai apžvelgiant istorinę katalikybės raidą ypač svarbu, kuriai raidos daliai – praeičiai ar ateičiai – rodoma daugiau dėmesio. Rūpinantis tapatybės išlaikymu daugiau gręžiamasi į praeitį, dar kartą perskaitomi pirminiai šaltiniai, žiūrima, kur ir kaip buvo nukrypta nuo jų dvasios. Į praeitį žiūrima kaip į „didžiausios apšvietos periodą“, joje ieškoma „visiems laikams duoto“ tikėjimo tapatybės kriterijaus. Tačiau krikščionybės tapatybė, anot G. Tyrrello, nėra apribota praeitimi, jos tapatybė skleidžiasi kiekvienu dabarties momentu ir dar labiau skleisis ateityje. Ką būtų manęs šventasis Povilas, kasdien laukęs Kristaus atėjimo, jeigu jam būtų buvę pasakyta, kad krikščioniškosios tiesos šviesa dar tik brėkšta, kad jis gyvena tamsiausiu Bažnyčios laikotarpiu? – retoriškai klausia G. Tyrrellas. „Ką būtų manę pirmųjų amžių krikščionys, gyvenę atgretžtais į praeitį veidais, jeigu jiems būtų buvę pasakyta, kad apreiškimo pilnatvė yra ateityje, o ne praeityje?“⁸⁶ Kelią ateities pilnatvei reikia tiesti dabar, dabarties įvykiuose ir išgyvenimuose jaučiant ateities užuomazgas, pasenusias jos formas keičiant naujomis.

1907 m. G. Tyrrellas buvo ekskomunikuotas dėl viešo protesto prieš encikliką *Pascendi*. Jis ir toliau nesiliovė rašęs religijos ir filosofijos klausimais, paskutiniai jo raštai buvo išleisti jau po mirties.

Savitą vietą tarp anglų katalikų modernistų užėmė austrų kilmės Italijoje gimęs religijos filosofas baronas **Friedrichas von Hügelis**. Filosofinius religijos klausimus jis kėlė bendresniame filosofijos klausimų kontekste.⁸⁷ Iš jo veikalų reikšmingesni šie: „Mistinis religijos elementas“ (*The Mystical Element of Religion*, 1908), „Amžinasis gyvenimas“ (*Eternal Life*, 1912), „Religinės filosofijos esė ir kalbos“ (*Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*, 1921). Jis skyrė abstraktų bendrųjų tikrovės matmenų ir konkretų realiųjų esinių žinojimą. Abstraktusis žinojimas yra racionalus ir aiškus, esinių žinojimas niekada nebūna iki galo aiškus, niekada neišsemia to, kas dar gali juose atsikleisti. Tačiau tai anaip tol nerodo, kad toks esinių žinojimas yra žemesnis ar mažiau vertingas. F. von Hügelis prieštaravo filosofinėms teorijoms – pozityvizmui ir idealizmui, postulavusiems aiškiau ir išsemiančio visokių esinių pažinimo galimybę. Kuo esinys savitesnis, kuo jis turtingesnis ir sudėtingesnis, tuo sunkiau jį pažinti, tuo pažinimo požiūriu jis lieka „miglotesnis“. Tam tikra nežinomybės ir paslaptinumo

⁸⁶ Tyrrell G. *Christianity at the Cross-roads*. – London, 1909. P. 10–11.

⁸⁷ Barmann I. F. *Baron Friedrich von Hügel and the modernist crisis in England*. – Cambridge, 1972.

skraistė, gaubianti religinius reiškinius, parodo išskirtinį „aukštesnį“ jų pobūdį, todėl mistinė patirtis turi ne tik religinę, bet ir neutralią, religijos atžvilgiu pažintinę reikšmę.

Kaip teigia F. von Hügelis, religiją liudija pirmiausiai visiems žmonėms žinomas Begalybės (*Infinite*) suvokimas, kurį reikia laikyti tokiu pat tikru ir patikimu kaip ir empiriškos patirties jusles. Pažintinių proto galių atskyrimas nuo jausmų ir valios yra dirbtinis, nes Begalybė tiesiogiai veikia žmogaus sielą, „užgauna“, kaip garsas klausą, visas sielos stygas ir sulaukia gyvo atsako. Tokia patirtis būdinga visoms religijoms. F. von Hügelis buvo kritiškai nusiteikęs ne tik religinio reliatyvizmo ir monistinės mistikos, kurios doktrina tapatina sielą su Dievu atžvilgiu, bet ir prieš neperžengiamą Dievo ir žmogaus atskyrimą, būdingą radikaliesiems protestantų teologams, įskaitant ir S. Kierkegaardą. Su modernizmu F. von Hügelis suartino jo gana neapibrėžta imanentistinę tikėjimo sampratą, taip pat kritinis požiūris į krikščionybės istoriją ir dabartinę būseną, nors jo kritika nelietė Bažnyčios kaip institucijos.

* * *

Modernistinis judėjimas, kaip jau minėta, buvo intensyvus, bet truko neilgai. Dauguma katalikų dvasininkų įvairiose šalyse į modernistus žiūrėjo neigiamai arba abejingai. Daugeliui buvo nepriimtinos modernistų propaguojamos krikščionybės istoriškumo ir tikėjimo imanentiškumo idėjos. Pagrindiniai modernistų oponentai filosofijos srityje buvo neoscholastai, ypač neotomistai.

Popiežius Pijus X, išvelgdamas modernizme pavojų Bažnyčios vienybei, ėmėsi prieš judėjimą nukreiptų griežtų priemonių. 1907 m. liepos 3 d. jis paskelbė dekretą *Lamentabili sane exitu*, kuriame išvardijo ir pasmerkė 65 modernistų teiginius, paimtus daugiausia iš A. Loisy veikalų, kaip būdingiausius visam judėjimui. Praėjus dviems mėnesiams buvo paskelbta enciklika *Pascendi Dominici Gregis* (1907 m. rugsėjo 8 d.), kurioje buvo detalai įvertintas ir pasmerkta visas judėjimas. Modernistinės pažiūros buvo atmestos pirmiausiai dėl joms būdingo agnosticizmo, imanentizmo ir religinio evoliucionizmo. „Modernistai religinę filosofiją grindžia doktrina, kuri dažniausiai vadinama *agnosticizmu*. Pagal šį mokymą žmogaus protas yra visiškai apribotas *fenomenų*, tai yra dalykų, kurie pasireiškia, ir būdų, kuriuo jie pasireiškia: jis neturi nei teisės, nei galios peržengti šias ribas. Dėl to jis negali pakilti iki Dievo ir pripažinti jo buvimo net padedamas regimųjų daiktų.“⁸⁸ Neigiamai vertinamas ir modernistų pažiūroms būdingas „vitalinis imanentizmas“ (*vital immanence*), kvalifikuojamas kaip reduk-

⁸⁸ The Papal Encyclicals in their historical context. – New York, 1956. P. 198.

cionistiškas Apreiškimo aiškinimas. Nepriimtinas ir požiūris, kad tikėjimo, kuris viena ar kita forma yra visų religijų branduolys, šaltinis slypi tam tikrame „vidiniame jausme, kylančiame iš dieviškumo poreikio“. Šis poreikis, patiriamas tik ypatingais momentais ir aplinkybėmis, savo šaknimis „nu-eina“, vartojant šiuolaikinį terminą, į sąmonę. Vidiniame jausme, – rašoma enciklikoje, – modernistai randa ne tik tikėjimą, bet ir apreiškimą. Iš to kyla „absurdiškiausia modernistų dogma“, kad visokia religija yra kartu „gamtiška ir antgamtiška“, kad jiems „sąmonė ir apreiškimas – sinonimai“. ⁸⁹ Apreiškimą modernistai supranta kaip žmonėms būdingo imanentiško religijos jausmo natūralios evoliucijos rezultata, tai yra iš esmės kaip žmogaus sąmonės vaisių. Tokioje apreiškimo sampratoje gali būti net neužsimenama apie transcendentinę Dievą. Tai kelias, vedantis ne kur kitur, o į ateizmą.

Paskelbus pirmuosius antimodernistinius dokumentus kilo aštri judėjimo šalininkų ir oponentų polemika. Pirmieji atsiliepė italų modernistai aiškindami, kad popiežius juos neteisingai suprato, kad jie nori tik gero katalikybei. ⁹⁰ Kartu jie leido suprasti, kad neketina savo teiginių atsisakyti, nors jaučia pareigą juos geriau argumentuoti ir aiškiau išdėstyti. Italų modernistas R. Murri į savo pažiūrų kritiką atsiliepė aštria popiežiaus enciklikos kritika, atvirai pareiškė, kad yra I. Kanto filosofijos pasekėjas ir nepripažįsta tomizmo. ⁹¹ Netylėjo ir prancūzų bei anglų modernistai. Spaudos puslapiuose jie stengėsi aiškiau išdėstyti savo pažiūras, parodyti, kad krikščionybės istoriškumo pripažinimas nereiškia abejojimo jos antgamtiška kilme, o kritinis dogmų aiškinimas nėra laikytinas abejojimu jų sakraliniu turiniu. Modernistinei kontraversijai tęsiantis (1910 m. Ženevoje pradėtas keturiomis kalbomis leisti žurnalas *Revue moderniste*) popiežius Pijus X 1910 m. paskelbė dokumentą *mottu proprio* „*Sacrorum antistitum*“, kuriame buvo numatytos disciplinos priemonės kovojant su „modernistiniu pavojumi“, o kiek vėliau – dokumentą *Juramenti formula*, kuris visus katalikų kunigus įpareigojo priimti antimodernistinę priesaiką. ⁹²

Modernistinis sąjūdis buvo nuslopintas, tačiau svarbiausios jo idėjos nebuvo pamirštos. Laikui bėgant jos buvo iš naujo apmąstomos. Modernizmo, įvardijamo jau kaip klasikinis modernizmas, palikimui daug dėmesio pradėta skirti po Antrojo Vatikano susirinkimo. Nuo šiol gausėja mokslinių publikacijų, kuriose modernistų kelti klausimai vertinami iš istorinės perspektyvos, atsižvelgiant į tuos dvasinius poslinkius, kurie įvyko ir tebevyksta šiuolaikinės sekuliarizuotos visuomenės sąmonėje. Pabrėžiamas kai

⁸⁹ The Papal Encyclicals in their historical context. P. 199–200.

⁹⁰ La Programma dei Modernisti. – Roma, 1908.

⁹¹ Murri R. La filosofia e l'Enciclica contro il modernismo. – Roma, 1908.

⁹² Bauer B. Klarheit und Wahrheit: Eine Erklärung des Antimodernisteneides. – Freiburg im Breisgau, 1911.

kurių modernistinių idėjų priimtumas šių dienų požiūriu, kartu suabejojama griežtai smerkiančio enciklikos *Pascendi* tono pagrįstumu. Pasigirsta nuomonių, kad tuometinis modernistinių koncepcijų pasmerkimas davė „trumpalaikę naudą“ ir „ilgalaikius nuostolius“, nes ištisiems dešimtmečiams atidėjo atvirą ir ramią diskusiją apie daugelį aktualių dalykų.

Vienas iš besikeičiančio Bažnyčios požiūrio rodiklių yra tas, kad popiežiaus Pijaus X pasmerktas istorizmo principas pamažu įsitvirtino dabartinėje teologijoje ir bažnytinėje historiografijoje. Jau 1943 m. popiežiaus Pijaus XII enciklikoje *Divino afflante Spiritu* atsargiai pritarė istoriniam Šventojo Rašto tyrinėjimui, o 1964 m. specialia Popiežiškos Biblijos komisijos instrukcija buvo visiškai pritarata kritiniams krikščionybės šaltinių tyrinėjimams. Pastaruoju metu katalikiškoji teologija ir egzegzetika atvirai pripažįsta, kad evangelijos yra tam tikri tekstai, kuriuos reikia tyrinėti ir interpretuoti istoriniu bei kultūrologiniu požiūriais. Pripažįstama, kad XX amžiaus katalikiškosios filosofijos ir teologijos istorija yra istoriškumo sąmonės katalikybėje įsitvirtinimo istorija.

Ne vieno modernisto pažiūras, pasmerktas savo laiku, dabartiniai tyrinėtojai vertina kaip visiškai ar iš dalies atitinkančias šiuolaikinę krikščionybės sampratą. Kaip būdingą atvejį galima paminėti tai, kaip dabar vertinamos anglų modernisto F. von Hügelio pažiūros. Vidurio pozicija, kurią jis užėmė aiškindamas Apreiškimą, dabar vertinama kaip Bažnyčiai nuo seno būdingos racionalizmo ir fideizmo pusiausvyros ieškojimo tąsa. Antimodernistiniuose Pijaus X dokumentuose smerkiamas tik intelektualistinis (istoristinis) Apreiškimo aiškinimas nieko nesakant apie fideizmo kraštutinumus. „F. von Hügelio pozicija buvo tam tikra prasme katalikiškesnė negu patys dokumentai, nes tiksliai išreiškė tradicinę bažnyčios opoziciją fideizmui, taip pat jos opoziciją racionalizmui.“⁹³

Panašiai vertinamas ir prancūziškojo modernizmo lyderis A. Loisy. Teiginiai, kurie savo laiku buvo pagrindinis jų autoriaus pasmerkimo ir ekskomunikos pretekstas, dabar vertinami kaip krikščioniškosios filosofijos raidos antroje praeitojo šimtmečio pusėje įžvalga. Dabartiniai tyrinėtojai A. Loisy vertina kaip „intelektualiai sąžiningo ir instituciškai priimtino tikėjimo epochoje po Antrojo Vatikano susirinkimo prototipą“.⁹⁴ Primenama paties A. Loisy mintis: „Vakarykštės erezijos tampa rytdienos ortodoksijos dalimi“.⁹⁵

⁹³ Burke R. An orthodox Modernist with a Modern View of Truth // The Journal of Religion. 1977. Vol. 2. P. 142.

⁹⁴ Burke R. Loisy's Faith: Landshift in Catholic Thought // The Journal of Religion. 1980. Vol. 60. No. 2. P. 138.

⁹⁵ Loisy A. Mémoires pour servir a l'histoire religieuse de notre temps. Vol. I. P. 53.

Maurice'o Blondelio veiksmo filosofija

Maurice'as Blondelis (1861–1949) yra ne tik produktyviausias ir originaliausias modernistinės pakraipos, bet ir apskritai vienas iškiliausių prancūzų katalikų filosofų. Problemų mastu, jų kėlimo ir sprendimo būdu M. Blondelis pratęsė prancūzų XIX amžiaus spiritualistinės filosofijos (F. R. Maine'o de Birano) liniją. Jis studijavo filosofiją *École Normale Supérieure*. Ten jo pažiūrų formavimąsi reikšmingai paveikė jo mokytojas L. Olle-Laprunas, supažindinęs su gilų išpūdį jam padariusiomis J. H. Newmano idėjomis. Kita vertus, filosofines jo pažiūras pastebimai veikė H. Bergsono intuityvizmas, W. Jameso pragmatizmas. Baigęs universitetą jis aktyviai dalyvavo savo šalyje ir kitur vykstančiuose debatuose dėl krikščionybės ir krikščioniškosios filosofijos būklės ir ateities, taip pat iš krikščionybės pozicijų oponavo pozityvizmui ir scientizmui.

Nuo pat savo filosofinės veiklos pradžios M. Blondelis gerai suprato šiuolaikinės katalikybės problemas ir reikmes, tačiau nepritarė tomizmo išivyravimui. Ieškodamas alternatyvų tomizmui suartėjo ir kūrybiškai įsitraukė į modernizmo judėjimą. Bernardo de Saily slapyvardžiu bendradarbiavo savo draugo ir bendraminčio L. Laberthonniere leidžiamame modernistų organe *Annales de philosophie chrétienne*. Savąją katalikybės modernizavimo sampratą jis rėmė kur kas solidesniu nei kiti modernistai – filosofiniu pagrindu, savo pažiūroms stengėsi suteikti sistemiską pobūdį ir gerojai peržengė tuos klausimus, kuriuos kėlė modernistai. Savo filosofiją jis plėtojo daug ką naujai permąstydamas ir po to, kai modernistinis sąjūdis pasibaigė. Jo filosofija ir toliau buvo įtakinga, iki šiol nestokoja pripažinimo ir dėmesio.

M. Blondelio rašytinis palikimas gausus ir įvairus. Palyginti anksti – 1893 m. apgintoje daktaro disertacijoje jis išdėstė pagrindinius savo teiginius. Tais pačiais metais disertacija buvo išleista atskiru veikalu „Veiksmas“ (*L'Action*). Netrukus išėjo ir kiti veikalai: „Laiškas“ (*Lettre*, 1896), „Istorija ir dogmos“ (*Histoire et dogme*, 1904). Tai buvo ankstyvasis mąstytojo kūrybos etapas. Vėlesniuoju laikotarpiu buvo parašyti dar keli veikalai, sudarantys tetralogiją: „Mąstymas“ (*La Pensée*, 2 t., 1934), „Būtis ir būtys“ (*L'Être et les êtres*, 1935), atnaujintas ir praplėstas „Veiksmas“ (*L'Action*, 2 t., 1936), „Krikščionybės filosofija ir dvasia“ (*La Philosophie et l'Esprit Chrétien*, 2 t., 1944–1946). M. Blondelis parašė ir mažesnių veikalų bei straipsnių.

M. Blondelio filosofija nuo pat pirmųjų publikacijų buvo vertinama gana prieštaringai. Katalikai jį kaltino krikščionybės racionalinimu, tapatinimu su filosofija. Universitetų intelektualai jam priekaištavo dėl filosofijos autonomiškumo nesupratimo, jos tapatinimo su religija. Dar jis buvo kalti-

namas subjektyvizmu, fideizmu, natūralizmu. Gerbėjų ir pasekėjų taip pat netrūko, ilgainiui nusvėrė būtent pastarųjų nuomonė.

Veiksmo filosofija. Kaip ir kiti katalikų modernistai, M. Blondelis kėlė sau uždavinį kurti šiuolaikišką katalikybės filosofiją, išvengiančią ligšiolinėms krikščioniškosios filosofijos tėkmėms būdingų vienpusiškumų. Tai darydamas jis vadovavosi nuostata, kad šiuolaikiškos katalikiškosios pasaulėžiūros branduolys turi būti savo turiniu religinė, bet nuo tradicinės krikščioniškosios pasaulėžiūros nepriklausoma filosofija. Katalikybės filosofija turi būti „normaliai išplėta“, bet ne apologetinė Bažnyčios filosofija. „Tai ne apologetika, tai grynoji filosofija.“⁹⁶ Būti filosofu reiškia metodiškai ir sistemingai kritikuoti žmonių darbus. Religija šiuo požiūriu, kiek ji priklauso nuo žmonių, neturėtų būti išimtis. Filosofijos uždavinys yra tirti, kokia turėtų būti religija, kad atliktų savo dvasinę paskirtį, ir ar tokia yra krikščionybė.

Tokia filosofija, M. Blondelio nuomone, turi skirtis tiek nuo fideizmo, tiek nuo tomistinio intelektualizmo bei su juo susijusios racionalistinės teologijos. Fideizmas negali būti priimtinas krikščionybei dėl to, kad iš tikėjimo šalina protą kaip tikėjimo atžvilgiu žemesnę dvasingumo formą. Jis nepritarė H. Bergsono ir E. Le Roy antiintelektualizmui. Jo nuomone, krikščionybei netinka ir tomistinė scholastika, nes ji protą tapatina su conceptualiuoju mąstymu ir nepamatuotai išaukština jį kitų dvasios galių atžvilgiu taip išleisdama iš akių neišsemiamą kūrybinės minties, vaizduotės, jausmų turtingumą. Jokia racionali refleksija negali išsemti ikireflektyvaus spontaniškumo.

Proto veiklos samprata, pasak M. Blondelio, neturi ribotis beasmenėmis, vien loginiais ryšiais saistomų abstrakcijų operacijomis. Proto veikla apima ir jausmus, aistras, valią, tikėjimą ir skleidžiasi žinojimo, aiškinimo, vertinimo aktais. Vadovaudamasis tokia išplėstine proto samprata M. Blondelis tiksliau apibūdina savo požiūrį į krikščioniškąją filosofiją: tai turi būti integrali visos tikrovės filosofija, pasižyminti universalumu ir konkretumu, apimanti visas žmogaus dvasios apraiškas: žinojimą, jausmus, valią. Filosofija turi būti ne tik atitrukta, tikrovę aiškinanti teorija, bet ir praktiškai tarnauti žmonėms, veikti jų gyvenimo nuostatas. Tokią visaapimančią filosofiją M. Blondelis įvardijo kaip „veiksmo filosofiją“. „Svarbu visapusiškas žmogus, ir ne tiktai mąstymu turime apibūdinti žmogų. Filosofijos centrą turime perkelti į veiksmą, nes veiksmas yra gyvenimo centras.“⁹⁷ Pirminis tokios filosofijos akstinas yra ne grynoji mintis, o veiksmas kaip integrali dvasinė patirtis. Tikroji krikščioniškoji filosofija gali būti tik integrali

⁹⁶ Blondel M. Le problème de la philosophie catholique. – Paris, 1932. P. 5–6.

⁹⁷ Blondel M. L'Action. – Paris, 1936–1937. Vol. I–II. P. XXIII.

veiksma filosofija, aiškinanti visuminį žmogaus santykį tiek su gamtine ir socialine, tiek su aukštesniąja dvasine tikrove. Veiksmas įgauna metafizinę prasmę, žmogaus gyvenimas yra „metafizika veiksmu“. Dar savo filosofinės veiklos pradžioje jis rašė: „Ketinu tirti veiksmą, nes manau, kad tik veiksmui evangelija suteikia jėgą išreikšti meilę ir suvokti Dievą“.⁹⁸

„Veiksmas“ M. Blondelio filosofijoje yra pagrindinė, žmogaus būti apibūdinanti sąvoka, artima savo turiniu tam, kam išreikšti kiti filosofai vėliau vartojo „egzistencijos“ sąvoką. Žmogiškąją prasmę „būti“ reiškia veikti, žmogus yra tai, kuo jis pats save daro. „Ši formulė, prieš būdama J. P. Sartre'o, yra M. Blondelio“⁹⁹ – teigia personalistinės pakraipos prancūzų filosofas Jeanas Lacroix. Turima galvoje visoks žmogaus dvasios galias plačiai įtraukiantis veiksmas: mokslinis pažinimas, meno kūryba, moralinis apsisprendimas, religinis tikėjimas. Visais atvejais veiksmas atskleidžia nepakartojamą veikėjo individualybę, taip pat individo ryšį su kitu individu ir visuomene, mintį sieja su gyvenimu, žinojimą su tikėjimu. Tikėjimą M. Blondelis aiškina kaip vieną iš esminių integralaus veiksmo apraiškų.

M. Blondelio veiksmo teorija yra akivaizdžiai voliutaristinio pobūdžio. Veiksmo šaltinis pagal šią teoriją yra spontaniškas valios veržlumas, pirminis ir proto, ir jausmų atžvilgiu. Mintis tampa tikroviška tik tiek, kiek įsitraukia į veiksmą, kylantį iš valios spontaniškumo. Taip pat ir jausmai. Valia yra veikslių šaltinis kaip pirminis žmogaus apsisprendimas būčiai. Valios apsisprendimas savo esme yra būties teigimas, ryžto būčiai aktas: „veikti – tai tam tikru būdu pasitikėti universumu“,¹⁰⁰ tai siekti tvarkyti universumą pagal savo valią. Niekada ir niekaip žmogus negali išvengti pasirinkimo ir apsisprendimo būties atžvilgiu. Atsisakymas rinktis yra pasirinkimas, nenoras – yra noras: norėjimas būti, norėjimas nebūti, norėjimas nenorėti visada turi bendrąjį terminą – „norą“ (*vouloir*).¹⁰¹

Nuolatinis valios apsisprendimas veikti kyla iš pamatinio žmogiškosios būties nepakankamumo ir nebaigtumo (*inachèvement*). Veiksmu atsiskleidžia žmogaus būties prieštaravimas – veiksmą įkvepiančio siekio ir jo rezultato, to, kas neapmąstoma (*irréfléchi*), ir apmąstymo galimybių neatitikimas, išgyvenimo ir minties, konkretaus veiksmo ir veiksmo idėjos skirtingumas. Tarp veiksmo ir norimo jo rezultato visada plyti praraja. Visada esama atotrūkio tarp to, kas esame, ir to, kas norime ar norėtume būti. Vienintelis būdas įveikti prarają yra veiksmas, savo ruožtu toliau žadinantis veikiančiojo valią, skatinantis tobulėti. Siekio niekada nepavyksta užbaigti, neatitikimo praraja nuolatos veriasi iš naujo. Šios negalios žmogus savo jė-

⁹⁸ Blondel M. Carnets intimes: 1885–1894. – Paris, 1961. P. 85.

⁹⁹ Lacroix J. Maurice Blondel. Sa vie, son oeuvre. – Paris, 1963. P. 20.

¹⁰⁰ Blondel M. L'Action. P. 295.

¹⁰¹ Ten pat. P. 37.

gomis negali įveikti. Pirminis, ikireflektyvus apsisprendimas veikti yra kartu pirminis moralinis apsisprendimas. Iš valios spontaniškumo kylantis veiksmas yra nuolat atgimstantis žmogaus dvasios gebėjimas transcenduoti tikrovę.

Imanentiškumo metodas. Prieiname M. Blondeliui ypač rūpėjusią filosofijos ir religijos santykio problemą. Tiksliau tariant, tai tikėjimo autonomiškumo ir heteronomiškumo, vidujiškumo ir išoriškumo santykio problema. Sprendimą jis rado suformulavęs savo garsųjį imanencijos metodą (*méthode d'immanence*), išdėstyta „Laiške apie šiuolaikinio mąstymo reikalavimus apologetikos klausimu ir apie filosofijos metodą, svarstant religijos problemą“.¹⁰² „Laiškas“ 1896 m. buvo paskelbtas žurnale *Annales de philosophie chrétienne*. Šiuolaikinėje filosofijoje, – rašoma ten, – vyrauja požiūris, iš esmės visiškai teisingas, kad žmogaus sąmonėje negali būti nieko, kas nebūtų iš jos pačios, ir manoma, kad „imanencijos“ sąvoka yra pačios filosofijos galimybės būti sąlyga. Tačiau krikščionybė kalba apie antgamtiškumą, nurodo galutinį tikslą kaip pareigą, nurodo tai, kas nekyla iš pirminio nuopuolio pažeisto žmogaus sąmonės, bet kam vis dėlto žmogus įsipareigoja savo protu ir valia.¹⁰³ Kaip krikščionybė gali pateisinti tokį „nekuklų įsiveržimą“ (*invasion indiscrete*) į mūsų vidinį gyvenimą? Atsakymas toks: vidujiškumas slepia anapusiškumo poreikį, mūsų sąmonės imanentiškumas suponuoja išėjimą į transcendenciją. „Pati „imanencijos“ sąvoka mūsų sąmonėje pildosi (*se réalise*) tik dėl veiksmingo „transcendavimo“ sąvokos buvimo“.¹⁰⁴ Taigi krikščioniškoji transcendencijos doktrina ir filosofinis imanencijos metodas vienas kitą implikuoja. Visi norai ir siekiai slepia antgamtiškumo poreikį (*besoin du surnaturel*). Individuali saviemonė slepia universumo sąmonę. Negalime mąstyti apie ką nors konkrečiai kartu nemąstydami apie visumą, negalime siekti ko nors apibrėžto nesiekdami begalybės (*l'infini*).

Pagal šį metodą norint suprasti tikėjimo fenomeną reikia pradėti nuo vidujiškumo, o ne nuo racionalių teiginių, kurie daugiau išoriškai apeliuoja į žmogaus protą. Nepaisant to, tikėjimo imanentiškumas, pasak M. Blondelio, nereiškia uždarumo, nereiškia ribojimosi sąmonės fenomenais. Tikėjimo imanentiškumas nepraranda kognityvumo, nors tai ir ypatingos rūšies kognityvumas, tai nėra fenomenalizmas ir neveda į agnosticizmą, būdingą daugelio modernistų pažiūroms. Tiesų, tokių kaip religinės tiesos, negalima

¹⁰² Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologetique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux. – *Annales de philosophie chrétienne*, janvier–juillet 1896.

¹⁰³ Blondel M. *Premiers Écrits*. – Presses Universitaires de France. T. II. P. 34.

¹⁰⁴ Ten pat. P. 39.

pažinti objektyvinančiu protu. Tikėjimo tiesų pažinimas yra ne tik minties, bet kartu minties, valios ir jausmų aktai, kryptantys į anapusiškumą.

M. Blondelio imanencijos metodo savitumas neliko nepastebėtas. Šis metodas nebuvo sutapatintas su modernistiniu imanencijos principu, įvertintu enciklikoje *Pascendi* kaip paklydimas. M. Blondelio sukurtasis „imanentinės apologetikos“ principas iki šiol nepraranda reikšmingumo kaip atsvara spekuliatyviai „objektyviajai apologetikai“.¹⁰⁵

M. Blondelio, kaip ir kitų modernistų pažiūroms būdinga evoliucionistinė pasaulio samprata, pagal kurią kiekvienas žmogiškasis veiksmas yra universumo taškas, kosminės raidos momentas. Žmogiškasis veiksmas organiškai susijęs su kosminiu mąstymu, besiplėtojančiu gamtos gelmėse, skirtingu laipsniu išikūnijančiu negyvosios gamtos reiškinuose, gyvuose organizmuose, žmogaus psichikoje ir sąmonėje. Kosminę mintį judina prieštaringos jos pačios tendencijos: noetinė (*noétique*) – racionali, vienijanti ir vienodijanti; pneumatinė (*pneumatique*) – vitališka, skaidanti ir dauginanti. Šios kosminio mąstymo tendencijos – racionalioji ir vitališkoji – palaiko nenutrūkstančią proto ir vitalinių jėgų pulsaciją tiek gamtoje, tiek žmonių sąmonėje bei veikloje. Žmogus kilęs iš negyvosios gamtos, jo sąmonė – tai iš gamtos „nelaisvės“ išsivadavęs ir individualiai išsivystęs mąstymas. Žmogus kaip asmenybė veikia ir tobulėja asimiliuodamas visuotinę būties tvarką ir pats asimiliuodamasis su ja, „įsirašydamas“ į ritmišką būties pulsaciją. Būties pulsacija skleidžiasi kultūros ir istorijos formomis, asmenybė dalyvauja tų formų plėtroje ir kartu ir kyla virš jų.

Asmenybė, anot M. Blondelio, yra savitikslių, tačiau jos dvasiškasis „aš“ nėra tikslas pats sau. Tam, kad asmenybė veiksmu realizuotų save pačią, ji savo jėgas turi kreipti į tarpasmeninius ir viršasmeninius tikslus, ugdyti savo ir kitų dvasines jėgas, „atsiduoti kitų sielų draugijai“. Viršasmenybiška yra tai, kas visuotina ir beribiška. „Asmenybiškasis gyvenimas linkęs į tapatinimąsi su universaliuoju gyvenimu“¹⁰⁶. Žmogus savo veiksmu krypta į begalybę todėl, kad tai jam imanentiška, veiksmo vienijasi gamtiškumas ir antgamtiškumas, baigtinybė ir begalybė, imanentiškumas ir transcendentinisškumas.

M. Blondelio filosofija nėra tik praeitis. Prie jos grįžtama iki šiol, jo vardas minimas tarp originaliausių ir įtakingiausių šiuolaikinių katalikybės mąstytojų.



¹⁰⁵ Geffre C. Un nouvel âge de la théologie. – Paris, 1972. P. 26.

¹⁰⁶ Blondel M. L'Action. P. 289.

„NAUJOJI TEOLOGIJA“

Katalikiškasis atsinaujinimas (Renouveau catholique). Modernistų sąjūdis buvo nuslopintas, bet tai nepašalino jį sukėlusių motyvų, juo labiau neišsprendė iškeltų problemų. Tos problemos laikui bėgant įgavo naujų turinio atspalvių, tačiau reikalavo sprendimų ar bent naujesnių interpretacijų, ieškojo savo teologinės, filosofinės, literatūrinės išraiškos. Tai brandino tolesnes atsinaujinimo pastangas, kurias taip pat skatino idėjinis sekuliarizuotos visuomenės skaidymasis, kuriame katalikybė vaidino toli gražu ne paskutinį vaidmenį. Skaidymosi poliai buvo jau įsisenėjusi pozityvistinės (scientistinės) ir iracionalistinės (spiritualistinės, personalistinės, egzistencialistinės) mąstysenų priešprieša. Ši priešprieša nesiribojo filosofija ir universitetais – buvo apėmusi platesnes kultūros sritis, literatūrą ir meną. Labiausiai tai pasireiškė Prancūzijoje, bet platų atgarsį taip pat rado Italijoje, Belgijoje, Olandijoje, Anglijoje.

Ižengus į XX amžių Europos tautose tebestiprėjo tikėjimas moderniaja pažanga ir geresnio gyvenimo perspektyva. Optimistines prognozes niekias pavertė Pirmasis pasaulinis karas, sukrėtęs žmonių vaizduotę savo griaujamąja jėga, aukų skaičiumi ir beprasmiškumu. Tai sudavė stiprų smūgį tikėjimui žmogaus protu ir gerąja jo prigimtimi, parodė humanistinių idealų bejėgiškumą. Tai paveikė daugelio žmonių pasaulėjautą, filosofus įkvėpė naujiems apmąstymams. Dauguma žmonių vėl susivokė esą krikščionys ne tik formaliaja prasme, pagyvėjo religinis gyvenimas, prisipildė bažnyčios. Krikščioniškosios tikėjimo, artimo meilės, gailestingumo, atleidimo, pasiukojimo vertybės sėkmingai varžėsi su pozityvistine mąstysena, mokslu bei technika grindžiamais pažangos idealais. Stiprėjo domėjimasis religija apskritai, krikščionybės istorija, buvo rašomos ir skaitomos knygos apie Kristaus gyvenimą, šventuosius. Pozityvistinė mąstysena turėjo daug kur pasitraukti į antrąjį planą ir užleisti vietą religijai, egzistencinei savijautai. Ypač jautrūs ir imlūs krikščioniškosioms vertybėms buvo meno žmonės. Daug rašytojų, menininkų, filosofų išvelgė krikščionybėje vienintelę dvasinę jėgą, galinčią vėl sužmoginti pasaulį, atsispirti utilitarizmui ir susvetimėjimui. „...Poetai ir rašytojai, apimti „religinio nerimo“, sąmoningai pozityvistinei civilizacijai supriešino krikščioniškąsias vertybes, prasidėjo *Renouveau catholique* („Katalikiškojo atsinaujinimo“ – B. K.) judėjimas.“¹⁰⁷

¹⁰⁷ Forster J. Jansenistische Einflüsse und ihre Überwindung im Werk von Charles Peguy und Georges Bernanos. – München, 1967. S. 6.

Krikščionybės idėjas savo kūryboje išreiškė tokie prancūzų rašytojai kaip Leonas Bloy (1846–1917), Paulas Louisas Claudelis (1868–1955), Charles–Pierre’as Peguy (1879–1914), Georges Bernanos (1888–1948), Francois Mauriacas (1885–1970), italų rašytojas Giovanni Papini (1881–1956). Tomizmui artimomis idėjomis buvo prisodrinta anglų rašytojo, publicisto, filosofo Gilbert’o Kutho Chestertono kūryba. „Jų dėka krikščioniškasis tikėjimas įgijo šiuolaikišką ir egzistencišką kalbą, tuo tarpu vadovėlių, seminarijų ir „katalikiškųjų institutų“ kalba ir toliau buvo sausa.“¹⁰⁸

Savaime suprantama, kad katalikiškoji filosofinė ir teologinė refleksija tokioje kultūrinėje aplinkoje koncepciniu požiūriu įvairėjo ir turtėjo. Įvairėjo ta prasme, kad buvo atskleidžiami lig šiol mažai pastebėti, primiršti ar apskritai tik šiuolaikiniam tikinčiajam įžvelgiami krikščioniškosios misijos aspektai. Tai tokie aspektai, kurie įkvėpė egzistencialistinę, personalistinę, spiritualistinę krikščionybės interpretacijas ir atitinkamas filosofijos tėkmės. Tai tėkmės, oficialiai nedaug tesusijusios su Bažnyčia kaip institucija, ne vienu klausimu oponavusios oficialiajai jos pozicijai, o filosofijos srityje – scholastiniam intelektualizmui, siekusios kitokiais nei scholastika būdais gaivinti ir stiprinti krikščioniškąsias vertybes. Atspirties taškai buvo pirmųjų krikščionybės amžių idėjinis palikimas, kita vertus, dabarties žmonių dvasinė būklė, jų moralinės, kultūrinės, politinės pastangos. Gaivus „atsinaujinimo“ aplinkos poveikis neaplenkė ir tomistinės filosofijos. Tai liudija egzistencinis J. Maritaino ir E. Gilsono neotomizmas.

Gali pasirodyti paradoksiška, bet katalikiškojo „atsinaujinimo“ tėvynė buvo Prancūzija, šalis, kurioje nuo seno laisvamanybės ir ateizmo tradicijos buvo stipresnės nei kitur. Prancūziškoje „atsinaujinimo“ aplinkoje subrendo ir pradėjo kūrybinį kelią keliolika mąstytojų, praturtinusių XX amžiaus katalikybę originalia filosofine refleksija. Prancūzų katalikiškoji filosofija spinduliavo visam katalikiškajam pasauliui. Spinduliai pasiekė ir Lietuvą.

Naujoji teologija. Viena iš prancūziškoje „atsinaujinimo“ aplinkoje susiformavusių katalikiškosios minties tėkmių yra žinoma „naujosios teologijos“ (*La nouvelle théologie*) pavadinimu. Ji buvo gana įtakinga tarpukario laikotarpiu ir pastebimai praturtino katalikiškąją mąstyseną, bet jos kūrybingų atstovų balsas dar ilgai ir garsiai skambėjo ir po Antrojo pasaulinio karo, sulaukdamas ne tik pritarimo, bet ir polemikų bei aštrios kritikos.

Reikia pasakyti, kad terminas „naujoji teologija“ nėra šios tėkmės savimonės išraiška. Tai iš jai oponavusių integristinių katalikybės sluoksnių atėjęs pavadinimas, savotiškas „taiklus žodis“, reiškiantis nepritarimą „kitioniškumui“ ar net pažeminimą. Šis terminas slepia užuominą į idėjinį

¹⁰⁸ Lauret B. Oasen in der Wüste? Zur gegenwärtigen Situation der Theologie in Frankreich // Herder Korrespondenz, 1981. Nr. 2. S. 94.

naujosios tėkmės ryšį su neseniai pasmerktu modernizmu. Vis dėlto pavadinimas prigijo, prarado pirminį neigiamą atspalvį. Bažnyčios vadovybės požiūris pamažu kito nuo nepritarimo ar nutylėjimo einant prie tylaus, o vėliau ir garsaus pritarimo.

„Naujosios teologijos“ ieškojimų turinį glaustai nusako dvi temos: „grįžimas prie šaltinių“ ir dialogas su sekuliarizuota šiandienos visuomene. Gręžimasis į pirminius šaltinius buvo suprantamas kaip tikriausias būdas, galintis padėti šiuolaikinės mąstysenos žmonėms suvokti krikščionybės prasmę. Buvo manoma, kad plati pažintis su pirminiais šaltiniais padės ugdyti tikinčiųjų istorišką mąstyseną tikintis, kad istoriškos perspektyvos suvokimas padės jiems kitaip įprasminti ir dabarties įvykius.

Reikšminga tai, kad tokių pastangų paskatos ėjo ne tiek iš šiuolaikinės kultūros ar socialinių aktualijų, kaip ne kartą jau yra buvę, kiek iš teologinių ir filosofinių krikščioniškosios tradicijos apmąstymų. „Naujųjų teologų“ raginimą plačiau atsiverti sekuliarizuotam pasauliui lėmė ne to pasaulio sugestijos ar koks nors „spaudimas“, bet supratimas, kad krikščionybė, būdama istoriška ir savaip atsiskleisdama kiekvienu laikmečiu, turi savaip kalbėti ir su šiuolaikiniu pasauliu. Dėl to „naujamajai teologijai“ apibūdinti netinka kartais randamas pasaulietiškosios arba laicistinės katalikybės pavadinimas, nes ši tėkmė kilo ne katalikų pasauliečių inteligentų sluoksniuose, o vienuolynuose – jėzuitų mokykloje *Lyon-Fourviere* ir dominikonų mokykloje *Le Saulchoir* netoli Paryžiaus. Jėzuitų mokykloje dirbo ir jai vadovavo teologai Henri de Lubacas ir Jeanas Danielou, Henry Bouillard’as, Henri-Marie Feret, dominikonų mokykloje dirbo bei jai vadovavo teologai Marie-Dominique Chenu ir Yves Congaras, M. Labourdette.

Į šaltinius buvo gręžiamasi įvairiais būdais: tiesioginiais ankstyvosios krikščionybės dvasinio ir medžiaginio palikimo tyrimais (J. Danielou), gilinimusi į Naujojo Testamento ir Bažnyčios istorijos įvykius juose ieškant gyvybinių šaltinių krikščioniškam dabarties dvasingumui ugdyti (Y. Congaras, M. D. Chenu, J. Danielou), ankstyvosios krikščionybės, Bažnyčios Tėvų (patristikos), Viduramžių vienuolių dvasinio palikimo studijomis (H. de Lubacas). Pastarojo pastangomis buvo leidžiamas periodinis leidinys *Recherches de Science Religieuse*, pradėta sisteminga patristinio laikotarpio autorių veikalų leidyba – „Krikščionybės šaltiniai“ (*Sources chrétiennes*).

Tačiau „naujieji teologai“ laikėsi atokiai nuo prieš kelis dešimtmečius prasidėjusio scholastikos gaivinimo ir tomistinio sąjūdžio, nors jėzuitai ir dominikonai buvo pagrindiniai gaivintojai. „Naujoji teologija“ buvo tomistinio sąjūdžio alternatyva. Tomistai gaivino scholastinę racionalistinę krikščioniškosios tradicijos liniją, o „naujieji teologai“ gilinosi į dvasingąją, patyriminę, mistinę tėkmę krikščionybės istorijoje. Tai skatino neapsiriboti krikščionyste, domėtis Rytų religijų dvasingumu. H. de Lubacas parašė ly-

ginamojo pobūdžio studiją apie budizmą.¹⁰⁹ Giliai asmenišką, neintelektualizuotą tikėjimą jis laikė tikresniu ir patrauklesniu ne tik šiuolaikinio žmogaus dvasiai, bet ir tinkamesniu krikščionybei apskritai negu racionalizuotas tikėjimas. Pirmenybės teikimas patyriminei krikščionybės sričiai ne trukdė nei scholastikos, nei juo labiau medžiaginio ankstyvosios Bažnyčios palikimo tyrimams. „Naujosios teologijos“ kūrėjų nepatraukė tuo metu populiarios evoliucijos idėjos savo hėgeliškuoju, spiritualistiniu ar gamtamoksliniu variantais, nors jėzuitų centre kurį laiką dirbo Pierre'as Teilhardas de Chardinas – krikščioniškosios evoliucijos teorijos kūrėjas.

Iškiliausiam ir kūrybiškiausiajam šios tėkmės autoriui **Henri de Lubacui** (g. 1896) rūpėjo klausimai: „Kaip aiškinti krikščionybę šiuolaikiniam žmogui? Kaip išreikšti ją sau pačiam?“ Tam buvo skirti svarbiausi jo veikalai: „Katalikybė“ (*Catholicisme*, 1938), „Ateistinio humanizmo drama“, (*Le drame de l'humanisme athée*, 1944), „Viduramžių egzegezė“ (*Exegese médiévale*, vol. 1–4, 1959–), „Istorija ir dvasia“ (*Histoire et Esprit*, 1959), „Budizmo aspektai“ (*Aspects du Bouddhisme*, 1951), „Antgamtiskumo paslaptis“ (*Le Mystère du Surnaturel*, 1965) ir kiti. Jo raštai išleisti 32 tomiais.

Nepaisant visai tėkmei prigijusio pavadinimo, sąvokos „naujumas“, „modernumas“ H. de Liubaco teologijai apibūdinti nelabai tinka. „Iš esmės jo ketinimai buvo šie: padaryti krikščioniškąją filosofiją „religine“, o krikščioniškąją teologiją – „bibline“¹¹⁰. Jis be perstojo priešinosi intelektualistinėms įtakoms ir infiltracijoms, kurios, atėjusios iš senovės graikų, o vėliau iš Naujųjų laikų racionalistinės filosofijos, jo nuomone, šimtmečiais „pasaulietino“ krikščioniškąją mąstyseną. „Pasaulietino“ ne ta prasme, kad būtų dariusios ją artimesnę ar patrauklesnę žmonėms, o priešingai – darė ją nepajėgią apimti antgamtiskumą (*surnaturel*), nušviesti gamtiškumo ir antgamtiskumo artimumą. Kartu krikščioniškoji filosofija „nužeminama“, kas kart labiau praranda savo transcendentiskąjį matmenį, tampa ištaisai šiapusiška, žemiška, vienpusiškai intelektualai. „Krikščionybė nėra objektas, kurį laikome rankose: ji yra paslaptis, kurios akivaizdoje visada nieko nežinome ir neišmanome“¹¹¹. Esminis dalykas yra „ne pritaikyti krikščionybę prie žmonių, bet žmonėms taikytis prie Kristaus“.¹¹² Šiai misijai mažai tinka didžioji dalis intelektualizmo persisunkusios tomistinės filosofijos bei jos principais besiremiančios teologijos.

Šie motyvai ir skatino „grįžti prie šaltinių“. Grįžimas tikrąja prasme yra „grįžimas prie paslapties“, išreikštos Apreiškime ir sudarančios krikščionybės esmę, – aiškina H. de Lubacas. Visos krikščionybės tiesos yra pa-

¹⁰⁹ de Lubac H. *Aspetti del Buddismo*. – Milano, 1980.

¹¹⁰ Benedetti G. *La teologia del mistero in H. de Lubac / Henri de Lubac, Opera omnia*. – Milano, 1978. Vol. 11. P. 6.

¹¹¹ de Lubac H. *Paradoxes*. – Paris, 1959. P. 26.

¹¹² Ten pat. P. 27.

slaptys, kurių neįmanoma racionaliai paaiškinti, juo labiau kaip nors įrodyti. Tikint lemia ne įrodymai, o dvasinė patirtis. Šiuo požiūriu reikšmingiausiais krikščionybės autoriais H. de Lubacas laiko Augustiną, Bonaventūrą, Pranciškų Asyžietį. Itin vertina Origeną, kuris buvo ne „intelektualus, ezoteriškas ir racionalizuojantis“, bet „dvasiškas Bažnyčios apaštalas ir žmogus“.¹¹³ Iš vėlesniųjų laikų palikimo H. de Lubacas išskiria augustiniškąją ir pranciškoniškąją pažiūras, laiko jas gilesnes savo dvasingumu negu oficialūs religingumas, jomis vadovaujasi vertindamas dabartinę krikščionybės būklę. Gali pasirodyti paradoksiška, bet „naujosios teologijos“ kūrėjas buvo ne už „naujumą“, „novatoriškumą“, „modernumą“, bet už tradiciškumo gaivinimą siekdamas aiškiai atriboti pastarąjį nuo konservatyvumo ir uždaramo, sustabarėjimo ir atsilikimo.

Paslaptis, pasak H. de Lubaco, yra tai, apie ką negali būti sužinoma kitaip, o tik per Apreiškimą. Kaip ir egzistencialistas Gabrielis Marcelis, jis jaučia krikščioniškąją mintį tykantį pavoju – paslaptis gali būti traktuojama kaip problema. Paslapties neįmanoma supprobleminti, „sumokslinti“ jos nesusaprastinant ar apskritai nepašalinant iš dvasinio pasaulio. Paslaptis nėra filosofijos ir net teologijos kategorija, paslaptis yra paskutinysis „paskutiniosios – eschatologinės tikrovės“ pagrindas. Visos tikėjimo tiesos yra paslaptys, todėl bevaisiai visi mėginimai jas racionaliai aiškinti.

Krikščioniškasis Apreiškimas, pasak žymiojo jėzuito, nėra „žinojimo doktrina“. Apreiškimas lieka nesuprastas, jeigu jame nežvelgiamas atpirkimas ir veiksminga Dievo malonė. Bažnyčios Tėvai apie krikščioniškojo tikėjimo dieviškumą pirmiausiai sprendavo pagal malonės veiksmingumą, todėl Bažnyčios ganytojiškos misijos požiūriu kur kas iškalbingesnis yra šventojo gyvenimas negu teologo traktatas. „Tai, prie ko prieina mokslininkas po ilgų studijų ir gilių tavo (o Kristau!) dieviškumo apmąstymų, tai mane padrąsina, bet iš esmės neskatina eiti pirmyn. Bet šventasis Pranciškus Asyžietis, ši asmenybė aiškiai skirta tam, kad mūsų žemėje švytėtų amžinybės spinduliai, besąlygiškai tampa tavo mokiniu, kuris tave myli, tave dievina, prieš tave nusižemina.“¹¹⁴ Mistika tikėjimui vertingesnė negu racionali mintis, nes per pirmąją gali būti tikriau suvokiamas Kristus kaip įkūnyta dieviškoji tiesa. „Paprastame mistiniame jausme gali būti daugiau dalykų negu ilgoje mąstymo raidoje.“¹¹⁵

Tikėjimo sampratą žymusis teologas gilino apmąstydamas Šventąjį Raštą bei Bažnyčios Tėvų mintis, taip pat pasikliaudamas savo dvasine patirtimi. Imlumą apreikštajai tiesai derino su atvirumu ir jautrumu žmonėms.

¹¹³ Benedetti G. La teologia del mistero in H.de Lubac / Henri de Lubac, Opera omnia. – Milano, 1978. Vol. 11. P. 31.

¹¹⁴ de Lubac H. La lumière du Christ, 1941. P. 20–21.

¹¹⁵ de Lubac H. Paradoxes. P. 153

Tikėjimo leitmotyvu pasirinko posakį: „Žmogus Dievo akivaizdoje“ (*L'homme devant Dieu*), o tai konkrečiai reiškė: tikra „religinė sąmonė“ gali būti tik „asmenybiška sąmonė“. Sekdamas B. Pascaliao ir S. Kierkegaardro mintimis tikėjimą jis traktuoja kaip paradoksišką, realaus žmogaus patiriamą realaus Dievo išgyvenimą. Žmogiškosios egzistencijos konkretybė tikėjime paradoksiškai susyja su dieviškosios amžinybės paslaptimi. Paradoksiškumas yra ir religinio auklėjimo pagrindas. Tikėjimas kyla iš jutimiškos patirties, paprastų vaizdinių, gaivališkų norų, kasdienos įvykių ir atskleidžia uždangą į visiškai kitokią tikrovę, į kurią nėra logiško kelio.

Kalbėdamas apie tikėjimo ir logiško mąstymo santykį H. de Lubacas sako, kad nereikia pasikliauti vienpusiškais logikomis, nes jos visada veda ne kur kitur, o į opozicijas ir prieštaravimus. Prieštaravimai rodo mūsų racionaliojo supratimo ribas, tuo tarpu tikėjimas apima prieštaringas tiesas, naikina įtampas tarp jų, todėl „visada yra dviejų priešiškų tiesų santarvė“.¹¹⁶ Kai reikia suderinti dvi tiesas, dvi religines dogmas, kurios atrodo tarpusavy prieštaringos, sukuriama kalba, kuri galbūt atrodo miglota, bet vis dėlto yra tinkama paslapčiai išreikšti. Savo laiku B. Pascalis pastebėjo, jog eretikai atsiranda dėl to, kad nesuprasdami dviejų priešingų tiesų santykio mano, jog vienos jų priėmimas reikalauja kitos atmetimo ir galvoja, kad priešinga pusė daro tą patį. Tokios yra įvairios protestantizmo atmainos, mąstančios antitezės principu: autoritetas ar laisvė, Šventasis Raštas ar Bažnyčia ir pan. Katalikiškoji pilnatvė įveikia tikėjimo paradoksą sintetindama skirtingas tiesas.¹¹⁷

H. de Lubaco santykis su Viduramžių scholastika nebuvo vienareikšmiškas. Jis manė, kad ne tik šių dienų tikinčiajam, bet ir krikščionybei apskritai mažai tinka scholastikos spekuliatyvumas ir intelektualizmas. Tomo Akviniečio filosofiją jis traktavo atsietai nuo gausių scholastinių jos interpretatorių, parašė studiją apie Tomą Akvinietį. Vis dėlto patristikos atstovai, jo vertinimu, yra pranašesni už tomistus tuo, kad mąsto vientisai, sintetiškai, nesidangsto pseudoracionalistinėmis sąvokomis. Tuo tarpu scholastinis metodas nepajėgus sintetinti skirtingų tiesų, juo labiau atskleisti tikėjimo esmę – antgamtiškumo paslaptį. Be to, tomizmas, kaip „amžinoji filosofija“, yra aistoriškas, nesidomi istorijos laiku, kartu ir žmogaus laiku, o šių dienų žmogui reikalingas būtent istorinis tikrovės apmąstymas. Abstrakti tomistinė scholastika palaiko kūrimą tokios pat abstrakčios teologijos, kurioje nėra vietos istoriniam laikui. Tomizmas tolimas socialinėms problemoms, kurių užuomazgų randama patristikoje. Nors Bažnyčios Tėvai ir traktavo krikščionybę kaip savo esmę skirtingą nuo pasaulio istorijos, kartu matė ir neatsiejamumą nuo jos. Tai jiems leido, kitaip nei tomistams, kurti

¹¹⁶ de Lubac H. Il mistero del soprannaturale. – Milano, 1978. P. 232.

¹¹⁷ Ten pat. P. 233.

atviros istoriškos teologijos tradiciją. Tuo tarpu teorinės sistemos, užbaigtos ir „elegantiškos“, religijoje mažai veiksmingos.

Taigi gręžimasis į praeities palikimą nereiškia abejingumo dabarčiai. Gilinimasis į tradiciją rodo, kad Apreiškime į vieną gretą sueina du laiko matmenys – praeitis ir ateitis. „Todėl ateitis jau yra paslaptinai įrašyta praityje.“¹¹⁸ Kaip rašo G. Marcelis, krikščioniui viltis yra atmintis. Tad ir istoriškumas nėra tolygus netvariam kasdienos šiapusiškumui, istoriškumas yra vieta, kurioje daiktiškoje konkretybėje veriasi kelias į amžinybę. „Dievas veikia istorijoje. Dievas atsiskleidžia istorijoje.“¹¹⁹

Atvirumo dabarties pasauliui nuostata reiškia ir pakantumą nuomonių įvairovei, įskaitant ir ateistinę religijos atmetimą. Pripažįstant sąžinės laisvę reikia pripažinti ir materializmo bei ateizmo teisę „būti savimi“ ir skelbti savo pažiūras. Šiuolaikinis liberalusis ateizmas, – teigia jėzuitų teologas, – atmets dievą – stabę, prie kurio kūrimo nemažai prisidėjo ir kai kurie teologai, todėl baimintis reikia ne tiek moderniojo ateizmo, kiek savo nesugebėjimo krikščioniškai atsilipti į dabarties iššūkius.

H. de Lubaco, kaip ir kitų „naujųjų teologų“, ieškojimuose ne kartą buvo išvelgiamas imanentizmas, istoricizmas, agnosticizmas, tai yra tie „nukrypimai“, dėl kurių anksčiau buvo apkaltintas modernizmas. H. de Lubacui 1950 m. buvo atimta teisė dėstyti, uždrausta rašyti. Jo veikalas „Antgamtiškumas“ (*Surnaturel*), pasirodęs 1946 m., buvo prilygintas XVI amžiaus teologų **Michaelo de Bay** ir **Corneliaus Janseno** pažiūroms, įvertintoms kaip eretiškos. Padėtis keitėsi popiežiaus Jono XXIII pontifikato pradžioje. Ką tik smerktas mintis Bažnyčios vadovybė pripažino esant vertingą įnašą į šio amžiaus krikščionybę. Šios idėjos atsispindėjo Antrojo Vatikano susirinkimo nutarimuose, H. de Lubacas dalyvavo juos rengiant.

Jėzuitas **Jeanas Danielou** (1905–1974), nuo 1943 m. patristinės teologijos profesorius Katalikų institute Paryžiuje, nuo 1972 m. kardinolas, tapo žinomas Šventojo Rašto, ankstyvosios krikščionybės ir patristikos palikimo tyrinėjimais. Svarbesnieji veikalai: „Origenas“ (*Origene*, 1948), „Dialogai“ (*Dialogues*, 1948), „Pirmųjų krikščionių simboliai“ (*Les symboles chrétiens primitifs*, 1961), „Judeo-krikščionybės egzegezės studijos“ (*Études d'exegese judeo-chrétienne*, 1966), „Istorijos paslapties esė“ (*Essai sur le mystère de l'histoire*). Tyrinėjimų tikslu jis laikė atskleisti krikščionybės pirminių šaltinių prasmę ir aiškinti ją šių laikų krikščionims. Egzegetiniai Senojo ir Naujojo Testamentų tyrinėjimai parodo krikščionybės istoriškumą, atsiskleidžia ir teologinę istorijos potekstę. Apreiškimo tiesos išikūnija ir skleidžiasi istorijos įvykiuose, „šie įvykiai yra absoliutus tikėjimo išeities taškas“.¹²⁰

¹¹⁸ Benedetti G. La teologia del mistero in H. de Lubac. P. 21.

¹¹⁹ de Lubac H. Katolicyzm. – Krakow. 1971. S. 147.

¹²⁰ Danielou J. Recherches de science religieuse. 1967. P. 125.

Istorijos įvykiuose įkūnytos Apreiškimo tiesos yra ir teologijos pagrindas, todėl metafiziška mąstysena apie tikėjimą nieko tikra negali apibrėžti. Tikėjimas, būdamas istoriškas, yra egzistenciškas, kartu giliai asmenybiškas. Būti tikrai religingam reiškia turėti kuo gilesnį, kuo asmenybiškesnį ryšį su Dievu. Tačiau asmenybiškas santykis yra kūrybiškas, toks yra ir tikrasis tikėjimas – krikščionybės istoriškumo šaltinis. Kūrybingų asmenybių įnašas į krikščionybę pasireiškia kaip istorijoje įsikūnijančios Apreiškimo tiesos. „Vakarietiškoji krikščionybė egzistuoja todėl, kad buvo Augustinas, Dantė, Pascalis, Kamoinas“,¹²¹ – rašo jis. Iš patristikos autorių J. Danielou ypač vertino Origeną, parašė apie jį knygą. Jis atkreipia dėmesį į tai, kad veikale „Apie principus“ (*De Principiis*) Origenas pradėjo egzegetinį Šventojo Rašto aiškinimą parodydamas, jog šis krikščionybės šaltinis turi kelis reikšmės lygmenis – literatūrinį, moralinį ir alegorišką dvasinį, kuriame ir pasireiškia jos istoriškumas. Tą patį galima pasakyti ir apie pirmųjų krikščionių tikėjimo simboliką.

Tad ir šiandien katalikybė, anot J. Danielou, turi būti atvira kultūrai, daryti jai poveikį. Viename straipsnių¹²² jis teigia, kad katalikiškoji filosofija ir teologija neturi baimintis pažiūrų įvairovės, neturi vengti kritinių, humanitariniuose moksluose taikomų metodų. Viduramžių teologijos formuluočių kartojimas šiandien negali padėti suprasti Apreiškimo tiesų. Kaip ir kiti „naujosios teologijos“ atstovai, J. Danielou kritiškai žiūrėjo į neotomistinį intelektualizmą, laikė jį neatitinkančiu šiuolaikinio žmogaus mąstymo, trukdančiu individualiai išgyventi Apreiškimo tiesas. Netinkamu laikė ir fideizmą bei daugeliui modernistų būdingą tikėjimo tapatinimą su jausmais.

Dominikonas **Yves Congaras** (1904–1995), nuo 1931 m. *Saulchoir* mokyklos teologijos profesorius, svarbiausia Katalikų Bažnyčios problema taip pat laikė jos santykį su šiuolaikiniu pasauliu, su visais žmonėmis, tikinčiais ir netikinčiais. Tokį požiūrį dėstė veikaluose „Pasauliečių teologijos kelrodžiai“ (*Jalons pour une Théologie du laïc, 1953*), „Katalikų Bažnyčia ir rasių klausimas“ (*L'Église catholique devant la question raciale, 1958*), „Bažnyčia: nuo šventojo Augustino iki šiuolaikinės epochos“ (*L'Église: de saint Augustin à l'époque moderne, 1970*), „Katalikų Bažnyčia ir šiuolaikinė Prancūzija“ (*L'Église catholique et France moderne, 1978*), „Skirtingumai ir bendrumas“ (*Diversités et communion, 1982*).

Krikščionybės šaltinių studijas Y. Congaras derino su gilinimusi į šių dienų žmonių, (ne tik tikinčiųjų, bet ir į pasauliečių, taip pat ir netikinčių), mąstymo ir dvasinius poreikius. „Tikroji Bažnyčia, tikrasis mistiškasis kū-

¹²¹ Danielou J. *Essai sur le mystère de l'histoire*. – Paris, 1982. P. 40.

¹²² Danielou J. *Les orientations présentes de la pensée religieuse // Études*. 1946. Nr. 279. P. 5–21.

nas, yra atvira visiems žmonėms“,¹²³ – teigia jis. Dėl to šiapusiška ir anapusiška Bažnyčios misijos paskirtis yra tarpusavyje susijusios ir neatsiejamos. „Bažnyčia yra Dievui ir žmonėms, ir josios „Dievui“ (*pour Dieu*) yra neišsamiama garbinimu ir šventimu, realizuojama per josios „žmonėms“ (*pour l'homme*).¹²⁴ Savo uždaviniu jis laikė kurti „pasauliečių teologiją“ (*Théologie du laïcat*),¹²⁵ kurioje dėstė, kad Bažnyčia turi labiau nei lig šiol pripažinti „žemiškojo“ pasaulio vertę, „autonomiškumą“, gamtos didybę ir teigiamą žmogaus praktinės veiklos joje reikšmę. Veikiantys, dirbantys, kuriantys pasauliečiai neturi būti Bažnyčios laikomi „profaniškuoju pasauliu“ kaip kažkuo jai išorišku ir mažiau vertingu. Priešingai, būtina pripažinti pasauliečių teisę dalyvauti „Bažnyčios paslapyje“, tai yra tikėjamą įgyjamoje dvasinėje patirtyje. Savo ruožtu pasauliečiai, kaip ironiškai pastebi Y. Congaras, ir patys neturi tenkintis trimis lig šiol įprastais veiksmais Bažnyčioje: klūpoti prie altoriaus, sėdėti po sakykla ir stvarstyti pinigines. Pasauliečiai turi išnaudoti savo neišsenkamus dvasinius išteklius ir kuo plačiau dalyvauti ganytojiškame darbe. Ir Bažnyčia, ir ganytojiškas pasauliečių judėjimas turi palaikyti ir plėtoti ekumeninį judėjimą. Y. Congaras buvo vienas aktyviausių katalikiškų ekumeninio judėjimo šalininkų. Jo plėtojama „pasauliečių teologija“, kaip ir jo skatinamos pasauliečių katalikų iniciatyvos, kėlė prancūzų katalikų integristų nepasitenkinimą ir rezervuotą reakciją.

Patristinio laikotarpio autorių idėjos, paveikusios krikščioniškąją istoriškumo pajautą, ir dėmesys šiuolaikiniams pokyčiams buvo ir kito dominikonų centro nario **Marie – Dominique'o Chenu** (g. 1895) apmąstymų išeities taškai. Tie apmąstymai išplėtoti veikaluose „Naujasis krikščionybės matmuo“ (*Dimension nouvelle de la Chrétienté*, 1947), „Įvadas į šventojo Tomo Akviniečio studijas“ (*Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*, 1950), „Darbo teologijos klausimu“ (*Pour une théologie du travail*, 1955), „Ar teologija mokslas?“ (*La théologie est-elle une science?* 1957), „Viduramžių civilizacijos sąmonės nubudimas“ (*L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, 1969).

M. D. Chenu veikaluose vyravo mintis, kad katalikybė turi nuolatos pervertinti savo socialines nuostatas, nes žmonija dabartiniu metu išgyvena net kelias revoliucijas: mokslinę–techninę, demografinę, visuomeninę–ekonominę, antikolonijinę. Bažnyčios vadovybė turi keisti savo ligšiolinį požiūrį į darbą, tam reikalinga šiuolaikiška krikščioniška darbo teologija. Pats jis tokią teologiją ėmė kurti ir propaguoti.¹²⁶ Šiuo klausimu D. M. Chenu buvo H. de Lubaco bendramintis. Tiesa, dėmesys darbo klausimams nebuvo

¹²³ Congar Y. L'Église catholique devant la question raciale. – Paris, 1958. P. 22.

¹²⁴ Congar Y. Église catholique et France Moderne. – Hachette, 1978. P. 69.

¹²⁵ Congar Y. Jalons pour une Théologie du laïcat. – Paris, 1953.

¹²⁶ Chenu M. D. La Théologie du Travail. – Paris, 1954;
Pour une théologie du travail. – Paris, 1955.

visiškai naujas motyvas katalikiškojoje teologijoje. Kaip jau minėta, jau kai kurie XIX amžiaus katalikų teologai atkreipė dėmesį į socialinius ir moralinius darbo aspektus, svarstė krikščioniškosios darbo moralės reikalingumą. Neabejotino, nors netiesioginio, poveikio tada turėjo protestantizmo propaguojamas teigiamas požiūris į darbą. Svarbios buvo ir marksistinės darbo ir ekonominių santykių teorijos.

M. D. Chenu ir jo pasekėjų kuriamoje darbo teologijoje skambėjo ir palyginti nauji motyvai. Darbo teologijos paskirtimi jis laikė aiškinti darbo svarbą visaverčiam krikščioniškam gyvenimui, darbą aukštinti ir sakralizuoti. Buvo griežtai atsisakoma senos minties, kad darbas – tai bausmė už pirminę nuodėmę. Teigiama, kad darbas yra būdas, kuriuo žmogus, naudodamasis gamtos turtais, realizuoja savo jėgas, ugdo savo asmenybę pagal jos dvasišką prigimtį. M. D. Chenu gerai matė, kokius padarinius tikėjimui turi sparčiai besiplėtojanti industrializacija ir urbanizacija bei visuomenės sekuliarizacija, šį vyksmą stengėsi suprasti moralės ir teologijos požiūriais. Šias idėjas kartu su savo pasekėjais jis siekė praktiškai įgyvendinti, organizavo kunigų ir darbininkų judėjimą, kurio tikslas buvo suartinti darbininkiją ir Bažnyčią. Aktyviai prasidėjęs judėjimas gana greitai atslūgo, į jį atsargiai žiūrėjo popiežius Pijus XII.

Panašios katalikybės tendencijos po Pirmojo pasaulinio karo pasireiškė ir Vokietijoje, nors ne taip raiškiai ir aktyviai kaip Prancūzijoje. Karo sunkumai ir pralaimėjimas nusmukdė protestantų Bažnyčios autoritetą šalyje, nors nemažino visuomenės, ypač jaunuomenės, domėjimosi religija. Tai skatino teologinę refleksiją bei katalikybės ir protestantizmo suartėjimo nuostatas. Dėl įtakos katalikiškam jaunimui varžėsi neoscholastai ir jaunesniosios kartos teologai. Pastarieji, nepritardami scholastinės mąstysenos vyravimui ir nenorėdami jos poveikiui palikti jaunimo, laikėsi daugiau ar mažiau tos pačios krypties, kuria ėjo amžiaus pradžios modernistai. Įtakingiausi iš šios pakraipos teologų buvo **Karlas Adamas** (1876–1966) ir egzistencialistinės pakraipos mąstytojas **Romano Guardini**, vadovavęsis šūkiu „Žadinti Bažnyčią sielose“. K. Adamas, anglų kardinolo J. H. Newmano pasekėjas, kreipė dėmesį į asmeninius, subjektyviuosius tikėjimo aspektus, išgarsėjo veikalu „Katalikybės esmė“¹²⁷, kuris sulaukė didelio populiarumo, buvo išverstas į keliolika kalbų, taip pat ir į lietuvių kalbą.



¹²⁷ Adam K. Das Wesen des Katholizismus. – Düsseldorf, 1928.

NEOTOMIZMAS

Amžiaus pradžia. XX amžiaus pradžia katalikybės filosofijoje buvo sparčios neotomizmo plėtros laikotarpis. Jau praėjusio amžiaus pabaigoje vienas po kito steigėsi ir plėtėsi tomistinės filosofijos centrai. 1882 metais Louvaino katalikiškajame universitete Belgijoje buvo pradėtas dėstyti tomistinės filosofijos kursas, o 1889 m. įsteigtas Aukštasis filosofijos institutas (*L'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*). Prancūzijoje įtakingiausias tomizmo centras buvo Katalikiškasis institutas Paryžiuje. Italijoje tomizmo studijos vyko *Sacro Cuore* universitete Milane, *Collegium Angelicum* Romoje, Vokietijoje – Alberto Didžiojo akademijoje Kiolne, *Gutberlet* mokykloje Fuldoje, Pulacho kolegijoje prie Miuncheno, taip pat Austrijoje, Šveicarijoje, Ispanijoje ir kitur.

Įvairiose šalyse katalikų filosofai, daugiausia dominikonai ir jėzuitai, ėmė intensyviai tyrinėti ir skelbti savo garsiojo pirmtako palikimą. Iš pradžių tyrimai buvo sporadiški, mažai derinami tarpusavyje ir silpnai susiję koncepciniu aspektu. Sunkiausia darbų našta gulė ant Leono komisijos, kuriai teko ne tik ieškoti ir kaupti Tomo Akviniečio tekstus – originalus ir nuorašus, bet ir spręsti sudėtingus metodologinius šaltinių interpretacijos klausimus. Žinant, kad iki spaudos išradimo Viduramžių universitetuose tekstai buvo rašomi ir perrašinėjami ranka, o tai darė ne tik autoriai, bet ir gausūs perrašinėtojai, nustatyti pirminius tekstų variantus buvo iš tiesų nelengvas uždavinys. Be šio darbo, tekstai buvo lyginami, komentuojami, tikslinami terminai, rengiami vadovėliai. Į problemas buvo mažai gilinamasi, mažai svarstoma ir argumentuojama. Beveik niekas nesiėmė platesnių apibendrinančių darbų, juo labiau nebuvo bandymų tomizmą kaip nors savarankiškai interpretuoti. Į tomizmą žiūrėta kaip į baigtinę, statišką ir nesi-vystančią „amžinąją“ filosofiją. Visa tai buvo būdinga ankstyvajam neotomizmo raidos etapui, kuris truko apie porą trejetą dešimtmečių ir tyrinėtojų įvardijamas „paleotomizmo“ (L. de Raeymaeckerio terminas) arba daug bendresniu „ortodoksinio neotomizmo“ terminais.

Padėtis pamažu keitėsi, plėtojosi bendradarbiavimas ir tyrimų koordinavimas, formavosi neotomizmas kaip savita, konceptualiai apibrėžta filosofinė kryptis. Didelės svarbos telkiant neotomistų pastangas turėjo 1914 m. Šv. Kongregacijos priimtos 24 tezės¹²⁸, kurias 1916 m. patvirtino popie-

¹²⁸ Grenet P. Les 24 thèses thomistes. – Paris, 1962.

žius Benediktas XV. Tezėse buvo glaustai išdėstyti pagrindiniai tomistinės ontologijos, kosmologijos, biologijos ir psichologijos teiginiai, taip pat XX amžiaus po Kristaus mirties neoscholastikos teodicėja kaip teoriniai katalikiškosios pasaulėžiūros pamatai. Tai buvo gan aiškūs ir įpareigojantys tolesnės plėtotės apmatai. Sparčiai gausėjo darbų, skirtų atskiroms filosofijos sritims ir problemoms, kartu laikytasi sistemiškumo ir atskirų dalių sintezės principų. Brendo vadinamojo klasikinio neotomizmo etapas, gyvuojantis iki šių dienų.

Neotomistų požiūris į tomistinę tradiciją šiuo laikotarpiu įvairavo tarp ortodoksiškumo ir platesnio ar siauresnio atvirumo. Daug kam atrodė, kad besiremianti aristotelizmu Tomo Akviniečio sistema yra iki šiol nepranoktas žmogaus minties laimėjimas, vienintelė tikra ir tobula krikščioniškoji filosofija, todėl ją reikia ne tik gaivinti ir propaguoti, bet ir nenukrypstamai jos laikytis nieko nekeičiant ir nepapildant. Pati tomistinė filosofija interpretuojama stengiantis laikytis aristoteliškojo metafizikos modelio. Metafizikai skiriama daugiausia dėmesio, pagrindinė jos sąvoka „būtis“ suprantama substancialistine prasme, taigi daugiau dėmesio skiriama esmės, o ne egzistencijos aiškinimui, būties struktūroje išskiriama formos reikšmė. Ilgainiui taip manančiųjų autoritetas sumenkėjo, skaičius sumažėjo, nors jų esama iki šiol beveik visose katalikiškose šalyse. Jie parašė ir teberašo daug aukštos kvalifikacijos darbų, telkiasi *Collegium Angelicum* Romoje.

Nuolat gausėjo ir atvirojo neotomizmo šalininkų, save laikančių „naujaisiais tomistais“ ne tik istorine prasme, bet ir įsitikinimu, kad nereikia ribotis senosiomis tomizmo problemomis, kad reikia nuolatos pasipildyti naujomis. Paaiškėjo, kad 24 tomizmo tezių poveikis buvo mažesnis nei tikėtasi. Daugelis jaunesniosios kartos neotomistų tezėmis nesitenkino. Jie nenorėjo sutikti, kad didžiojo mąstytojo išmintį galima suglausti į kelioliką teiginių ir manė, kad daug teisingiau pabrėžti tomizmo nebaigtumą, atvirumą, o ne „amžinumą“. Tai išplaukia, jų manymu, iš teisingai suprantamos Tomo Akviniečio filosofijos, kurioje ne vienoje vietoje pastebima, kad autoriteto argumentai tinka aiškinant šventąjį mokymą, bet mažai tinka filosofijoje. Enciklikoje *Aeterni Patris* taip pat sakoma, kad tomistai neturi baimintis dabarties naujovių, nes ir Tomas Akvinielis neišsigando naujovių, atėjusių į krikščionybę XIII amžiuje. Atvirumas būtinas, jeigu lozungas „Atgal prie Tomo“ suprantamas ne tik kaip ištikimybė tradicijai, bet ir kaip patikimas ateities kelrodis. Buvo optimistiškai tikima, kad „amžinoji filosofija“, atlaikiusi šimtmečių išmėginimus, turi neišsemiamas tolesnės plėtos galimybes.

Kartu buvo blaviai suvokiami ir sunkumai, neišvengiamai kilę XIII amžiaus filosofijai šių laikų intelektualinėje aplinkoje. Sunkumai kilo ne tiek dėl tomizmo turinio, kiek dėl formos. Pagrindinis tomizmo turinys, jo mastysenos substancija pakyla virš istorijos, yra amžina, tinka visiems lai-

kams, tačiau yra išreikšta viduramžiškais filosofijos ir teologijos formomis, todėl vienas iš uždavinių, kylančių dabartiniams tomizmo pasekėjams, yra kurti formas, tinkamas jo substancialiam turiniui šiuolaikiškai išreikšti. Tuo tikslu reikia giliai ir kritiškai išanalizuoti pagrindines tomistinės filosofijos ir teologijos sąvokas bei kategorijas. Jeigu paaiškės, jog kai kurios iš jų yra iš tikrųjų pasenusios, reikia jų atsisakyti ir paieškoti šiuolaikinių sąvokų jų turiniui išreikšti.¹²⁹ Lygiai taip dera pasielgti ir su atskiromis Tomo Akviniečio sistemos dalimis, pavyzdžiui, su fizika, biologija, psichologija, kurios atspindi XIII amžiaus pasaulėvaizdį ir neatitinka šių laikų pasaulio sampratos. Nenykstanti Akviniečio filosofijos vertybė yra ne atskirų tikrovės sričių aiškinimas, o būties filosofija. Kita vertus, šiuolaikinis tomistas negali kaip Tomas Akvinielis riboti savo filosofijos pirmosios filosofijos, teologijos, etikos ir politikos klausimais.

Atvirojo tomizmo kūrimu ir propagavimu ypač pasižymėjo Louvaino universitetas Belgijoje, vienas pirmųjų didelių neotomizmo centrų. Čia buvo pradėti skaityti neotomizmo kursai, leisti neotomizmui skirti žurnalai. Daug nusipelnė ilgametis jo vadovas, daugelio darbų autorius ir iniciatorius kardinolas Desire'as Mercier, stengęsis plėtoti metafiziką ją glaudžiai siedamas su gamtos mokslų – fizikos, kosmologijos, biologijos, genetikos laimėjimais, ieškojęs dialogo su kitų pakraipų mąstytojais. Louvaine dirbo keletas plačiai savo darbais žinomų filosofų, sukūrusių savitą Louvaino neotomizmo mokyklą. Vadovaudamiesi prielaida, kad gamtos mokslų teiginiuose slypi ontologinės implikacijos, jie kūrė sintetinančią indukcinę metafiziką kaip šiuolaikinį neoscholastikos variantą. Nuo šių siekių buvo pamažu tolstama įsitikinant gamtos mokslų ir metafizikos sintezės negalimumu ir toliau buvo ieškoma konstruktyvaus sąlyčio su I. Kanto filosofija bei fenomenologija. Josephas Marechalis sintetindamas kai kuriuos tomizmo ir kantizmo principus davė pradžią įtakingai ir iki šiol gyvuojančiai vadinamojo transcendentalinio neotomizmo tėkmei. Įvairias filosofijos disciplinas dėstė, žurnalus redagavo, reikšmingus veikalus parašė Louisas de Raeymaekeris (g. 1895), Fernandas van Steenberghenas (g. 1904), Leonas Noelis (1878–1953), Maurice'as de Wulfas (1872–1947), Simonas Deploige (1868–1927), Albertas Dondeyne (g. 1901) ir daug kitų.

Palanki aplinka tomizmui susidarė Prancūzijoje. Čia kelių miestų universitetuose jau anksčiau buvo įkurti katalikiški fakultetai. Juose po enciklikos *Aeterni Patris* paskelbimo telkėsi intelektualinės neotomistų pajėgos. Ypač svarbus Katalikiškasis institutas Paryžiuje. Šios šalies neotomistus stipriai paveikė intuityvistinė H. Bergsono (1859–1941) filosofija, patraukli kaip ryškiausia amžiaus pradžios priešprieša akademiniuose sluoksniuose

¹²⁹ Van Steenberghen F. *Le retour a Saint Thomas a-t-il encore un sens aujourd'hui!* – Montreal, 1967. P. 57.

vyraujančiam pozityvizmui ir scientizmui. Gyvenimo pabaigoje H. Bergsonas krypo į katalikybę.¹³⁰ Žymūs neotomizmo propaguotojai Antoninas Sertillanges (1863–1948), dominikonas Reginaldas Marie Garrigou–Lagrange (1877–1964) perėmė H. Bergsono idėjas apie būties dinamiškumą, intuityvų metafizinio žinojimo pobūdį. Bergsonizmu trumpai buvo susidomėję ir žymiausi prancūziškojo neotomizmo atstovai, egzistencinio neotomizmo kūrėjai Jacques Maritainas ir Etienne’as Gilsonas. Svarių darbų parašė Pierre’as Mandonnet (1858–1936), Pierre’as Rousselot (g. 1878–1915) ir kiti.

Vokietijoje, Austrijoje, Šveicarijoje dirvą neotomizmui parengė XIX amžiaus neoscholastai ir medievistai. J. Kleutgeno susistemintas tomizmo modelis buvo geras pagrindas tolesniems tyrimams atlikti. Juos produktyviai tęsė filosofai ir teologai Martinas Grabmannas (1875–1949) – dviemio veikalo „Scholastinio metodo istorija“ (1909–1911) autorius, Georgas Hertlingas (1843–1919), Clemensas Baeumkeris (1853–1924), Franzas Ehrle (1845–1934), Gallus Manseris (1866–1950), Aloisas Dempfas (g. 1891), ir daug kitų. Įtakingiausias neotomizmo centras yra Pulache prie Miuncheno. Kai kurie filosofai, bendradarbiaudami su austrų kolegomis, orientuojasi į antropologinę egzistencialistinę problematiką ir kuria vokiškąjį transcendentalinio neotomizmo variantą. Austrijoje vienas įtakingiausių neotomistų buvo Gustavas Wetteris (g. 1911), rusų filosofijos žinovas, be kitų darbų parašęs kritinius marksizmo ir jo filosofijos – dialektinio ir istorinio materializmo – tyrinėjimus. Šveicarijoje buvo plačiai žinomas lenkų kilmės dominikonas Jozefas Bochenskis (g. 1902), taip pat pasižymėjęs kritiniais marksistinio materializmo tyrinėjimais.

Italijoje klasikinio neotomizmo tradiciją tęsė tokie filosofai kaip pranciškonas Agostino Gemellis (1878–1959), Gustavo Bontadini (1903–1990), Francesco Olgiati, Ispanijoje – Santiago Maria Ramirez (1891–1967).

Du jubileejai. Po Antrojo pasaulinio karo neotomizmo reikšmė katalikybei keitėsi. Popiežiaus Pijaus XII enciklikoje *Humani generis* (1950.08.12), skirtoje pirmiausiai katalikų intelektualams, kalbama apie filosofiją, kurią Bažnyčia pripažįsta ir priima: „Ji palaiko tikrą, nesuklastotą žmogiškojo mąstymo patikimumą; palaiko neginčijamus metafizikos principus – tapatumo, priešastingumo ir tikslingumo; palaiko tam tikrą, nekinamų tiesų pažinimo galimybę“.¹³¹ Taip neabejotinai pripažįstamas tomistinės filosofijos pirmumas jos tiesiogiai neįvardijant. Vėliau, popiežiaus Jono XXIII pontifikato laikotarpiu (1958–1963), ryškėjant Bažnyčios atsinaujinimo (*aggionamento*) kursui, dėmesys neotomizmui pradėjo pastebimai

¹³⁰ Guitton J. Regards sur la pensée française 1870–1940. P. 149.

¹³¹ The Papal Encyclicals in their historical context. – Mentor books. 1956, P. 286.

mažėti. Atsinaujinimo siekiai buvo išreikšti II Vatikano susirinkimo nutarimuose, kuriuose žymima Bažnyčios pozicija šiuolaikinio pasaulio atžvilgiu. Tačiau juose Tomas Akvinietis minimas tik kaip teologijos autoritetas ir nieko nesakoma apie neotomistinės filosofijos reikšmę ir perspektyvas. Ši faktą daugelis katalikų inteligentų, neišskiriant ir neotomistų, suprato kaip nebylų neotomizmo nuvertinimą ir raginimą ieškoti naujesnių būdų, nevengiant konceptualios įvairovės, stiprinti teorinius katalikiškosios filosofijos pamatus. Dėl to kai kuriuose katalikiškuose universitetuose buvo siaurinami arba nutraukiami neotomizmo kursai, sumažėjo mokslinių darbų. Pasigirdo nuomonė, kad laikas keisti filosofinę Bažnyčios platformą, susiformavusią po Tridento ir I Vatikano susirinkimų. Praktiškai tai reiškė gręžimąsi nuo scholastinės aristotelizmo tomizmo tradicijos šiuolaikinės nereliginės filosofijos – fenomenologijos, egzistencializmo, hermeneutikos, filosofinės antropologijos problemų ir metodų link.

Popiežius Paulius VI tęsė atsinaujinimo kursą, bet kartu patarė vengti skubotos modernizacijos bei derinimosi prie dabarties kultūros dvasios. Jis ragino filosofus ir teologus kūrybiškiau remtis „minties vertybėmis“, slypinčiomis didžiojo Bažnyčios klasiko palikime, pagalvoti, kaip geriau būtų galima jas panaudoti „dvasios ir minties atgaivai“. Palankūs Pauliaus VI atsiliepimai apie tomizmą sutapo su Tomo Akviniečio 700 metų mirties ir enciklikos *Aeterni Patris* paskelbimo 95 metų jubiliejais. Šios datos, 1974 m. iškilmingai pažymėtos katalikiškosios filosofijos ir teologijos centruose, sustiprino dėmesį skiriamą neotomizmui, suaktyvino neotomistų veiklą. Buvo rengiamos konferencijos, simpoziumai, diskusijos. Išėjo solidžių mokslinių leidinių, kuriuose buvo ne tik nagrinėjami ir vertinami įžymiojo Viduramžių scholasto darbai, bet ir nušviečiama kultūrinė, istorinė jų kūrimo aplinka. Pirminius šaltinius, kaip ir iki šiol, tyrinėjo ir skelbė planingai pasiskirstę darbai Leono komisijos filialai: Romoje, Grotaferatoje (Italijoje), Otavoje (Kanadoje), Jeilyje (JAV) ir atskirame skyriuje Paryžiuje.

Jubiliejai įžiebė ilgai trunkančias diskusijas ne tik dėl neotomizmo interpretacijos ir vertinimo, bet ir, svarbiausia, dėl ateities perspektyvų. Daugiausia diskutuota apie tomizmą apskritai, mažiau apie dabartines interpretacijas. Daug katalikų filosofų Tomą Akvinietį laikė „palydovu kelyje į ateitį“,¹³² o jo metafiziką – iki šiol nepralenktu filosofijos laimėjimu. Kaip ir anksčiau, daug kas manė, kad tomistinė metafizika šiandien tokia pat gyvybinga ir produktyvi kaip ir prieš šimtmečius, nes savo metafizika apima dabartines ir būsimąsias ateities problemas. Nesenstančiomis tomizmo vertybėmis laikomas jo sintetiškumas, integralumas, realizmas pažinimo teorijoje, dėmesys būties problematikai. Aiškinta, kad tomizmo pakilimas virš

¹³² Kuhn U. Thomas von Aquin und die evangelische Theologie / Thomas von Aquin 1274–1974. – München, 1974. S. 31.

istorijos prilygsta šiuolaikiškumui, jo universalumas slepia jo katalikiškumą. Dabarties filosofų uždavinys yra giliau suprasti tomizmo problematikos esmę, tiksliau apibrėžti jo struktūrą ir kategorijų sistemą.¹³³ Vienur kitur buvo reiškiamos mintys, kad neotomizmo vietą ir svarbą katalikybeje reikia apibrėžti naujais dokumentais.

Vis dėlto teigiami vertinimai platesniuose katalikiškuose sluoksniuose nebuvo vyraujantys. Jie skendo kitokių nuomonių aplinkoje, rodančioje, kad neotomizmą liaujamasi laikyti katalikiškosios filosofijos pamatu, kad jis praranda turėtąjį metodo monopolį ir autoritetą. Ką vieni aukštino kaip neabejotinus ir perspektyvius tomizmo pranašumus, kiti laikė neabejotinomis silpnybėmis. Filosofai ir teologai, jaunystėje įgiję sistemiską neotomistinį išsilavinimą, brandesniu savarankiškos kūrybos laikotarpiu nuo jo tolo, linko į egzistencializmą, fenomenologiją, filosofinę antropologiją. Nevengiama išskaičiuoti neigiamus tomizmo bruožus, tokiais laikant spekuliatyvumą ir dogmatiškumą, uždarumą ir neistoriškumą, ganytojiškos dvasios stoką. Parodoma, jog tomistai, pirmenybę teikdami deduktyviajam metodui, daugelį problemų sprendžia formaliai arba grynai verbališkai, apie galutines tiesas kalba sunkiai, nesuprantama scholastikos kalba.

Nenuostabu, jog daroma išvada, kad tokiai kalbai ir ja dėstomoms tiesoms žmonės lieka abejingi, nes jiems šiandien reikia ne „nepajudinamų tiesų“, o savarankiško, asmenybiško mąstymo paskatų. Šiandien svarbu skatinti žmones mąstyti apie esminius dalykus ir patiems ieškoti tiesos kaip aukščiausios, gyvenimą įprasminančios vertybės. „Scholastikos dominavimo era baigėsi“,¹³⁴ – pabrėžia vienas neotomizmo reformatorių, transcendentalinio metodo atstovas Bernardas Lonerganas. Tomizmas išstumiamas iš teologijos ir filosofijos, nes kultūroje, kurioje vyrauja „baigtinumo sąmonė“, tampa sunku kalbėti apie Dievo absoliutumą, – rašoma viename iš leidinių,¹³⁵ skirtų Tomo Akviniečio mirties jubiliejui. Neotomizmas kritikuojamas kaip gynybiško pobūdžio filosofija, tuo tarpu Bažnyčiai reikalinga visai kitokia – aktyvi, patraukianti, konstruktyviai prie kultūros prisitaikanti filosofija. „Tad tomizmo ateitį reikia sieti, galima sakyti, ne su oficialiai prisipažįstančiais tomistais, bet su nepriklausomais filosofais, kurie išsijojo patys sau amžinai vaisingas tomistinių minčių sėklas ir persodino jas į naują dirvą, atsakomybę dėl jų vaisių ne užkraudami šv. Tomui, o prisiiimdami ją patys...“,¹³⁶ – rašoma viename iš ikijubiliejinių leidinių.

¹³³ Reding M. Die Struktur des Thomismus. – Freiburg, 1974. S. 33.

¹³⁴ Lonergan B. Method in Theology. – London, 1975. P. 281.

¹³⁵ Oeining-Hanhaff L. Thomas von Aquin und die gegenwärtige katholische Theologie / Thomas von Aquino: Interpretation und Rezeption. – Mainz, 1974. S. 247.

¹³⁶ New Themes in Christian philosophy. Editor Ralph M. McInerny. – Notre Dame & London, 1968. P. 203.

Atkreiptinas dėmesys, kad jubiliejų metu suaktyvėjusi tomistinė mintis pasižymėjo tam tikru kryptingumu: buvo kalbama ir rašoma daugiau apie paties Tomo Akviniečio filosofiją nei apie neotomistinio jos atnaujinimo aktualumą. Daugiau dėmesio imta skirti tomizmo istorijai. Galvodami apie ateitį neotomistai kalba daugiau apie praeitį. Ir tomizmo apologetika, ir jo kritika reiškiami daugiausia remiantis istoriniais tyrimais, vadovaujantis šiuolaikine istoriškumo samprata bei kritiniais istorinio tyrimo metodais. Tai laikytina šiuolaikinėje katalikiškojoje filosofijoje ir teologijoje įsitvirtinančios „istoriškumo sąmonės“ apraiška, nors istoriškumo matmuo katalikiškojoje mąstysenoje nėra kažkas nauja. Apie krikščionybės istoriškumą kalbėjo, kaip jau minėta, XIX amžiaus Tiubingeno mokyklos teologai, amžių sandūros modernistai, „naujosios teologijos“ autoriai. Tačiau tada tai buvo kūrybiniai atskirų katalikų inteligentų ieškojimai, nesulaukę oficialaus pritarimo ir pripažinimo. Po II Vatikano susirinkimo istoriškumo principas buvo oficialiai pripažintas, nors ir suprantamas ne taip radikaliai, kaip jį aiškino daugelis modernistų.

Žvelgdami į savo pirmtako filosofiją istorijos perspektyvoje neotomistai ją supranta ne kaip „amžinąją“, pakylančią virš nenutrūkstančios istorijos ir kultūros tėkmės, bet kaip „žemišką“ filosofiją, sukurtą tam tikroje istoriškoje terpėje. Apstu darbų, nušviečiančių idėines Tomo Akviniečio filosofijos ištakas, sąveiką su kitomis to meto filosofijos mokyklomis, poveikį krikščionybei. Tomo Akviniečio filosofija tyrinėjama ne tik konfesiiniu, bet ir pasaulietiškos kultūros požiūriu. Kultūrologinio pobūdžio tomizmo studijos kiekybiškai ir kokybiškai nenusileidžia konfesinėms jo studijoms. Parodoma, kuo ši filosofija svarbi ne tik krikščionybei, bet apskritai Vakarų šalių dvasinės kultūros raidai. Intelektualinis tomizmo poveikis kultūrai nagrinėjamas ir vertinamas kartu su aristotelizmo poveikiu, tomizmas traktuojamas kaip sukrikščionintas aristotelizmas. Siekiama kuo plačiau nušviesti tą pozityvų idėjinį vaidmenį, kurį tomizmas vaidino vykstant giliems visuomenės pokyčiams Vakarų Europoje: plečiantis miestams, plintant universitetiniam išsilavinimui, didėjant miestiečių ir dvasininkų kultūriniam aktyvumui. Parodoma, kad Tomo Akviniečio filosofija to meto aplinkoje buvo naujoviška, aiškinant darbo, teisėtumo, įstatymo, valdžios, politinės santvarkos klausimus. Daroma išvada,¹³⁷ kad nepažindami šios filosofijos labai susiauriname savo galimybę paaiškinti Vakarų Europos šalių kultūros perėjimą nuo Viduramžių prie Naujųjų amžių.

Tokie istoriniai tyrimai nėra tik tomizmo apologetika. Juose netrūksta ir argumentuoto kritiško požiūrio į tomizmą bei jo ideologinį vaidmenį. Ne kartą atkreipiamas dėmesys į tai, kad Tomo Akviniečio darbuose neatsi-

¹³⁷ Harding A. The reflection of thirteenth-century legal growth in Saint Thomas writings / Aquinas and problems of his time. – Leuven, 1976. P. 18–37.

spindėjo viena ar kita aktuali to meto teorinė ar socialinė problema, nebuvo scholastinių spekuliacijų ir socialinės to meto tikrovės atitikimo.

Apibendrinant galima teigti, kad pastaraisiais dešimtmečiais neotomizme, ypač klasikiniėje jo atmainoje, savarankiškai kūrybiniai ieškojimai užleidžia vietą akademiniam praeities palikimo tyrimams. Susiduriama su hermeneutikos problemomis, kylančiomis interpretuojant kai kuriuos Tomo Akviniečio filosofijos teiginius bei svarstant jų teisingo supratimo galimybes. Atkreipiamas dėmesys, kad šiuolaikinių neotomistų darbuose savavališkai aiškinamos kai kurios Tomo Akviniečio idėjos, scholastikos terminams suteikiama prasmė, neatitinkanti jų pirminės prasmės.

Kai kurie dabartiniai katalikų autoriai daro išvadą, kad šiuolaikinis tomizmas vadovaujasi neteisinga Tomo Akviniečio filosofijos interpretacija. Ta filosofija dirbtinai atskiriama nuo teologijos ir suracionalinama. Manoma, kad Tomas Akvinielis nesiekė sukurti „grynosios filosofijos“ (tai daro dabartiniai jo sekėjai), kad filosofiją jis traktavo kaip priemonę, padedančią geriau suprasti Šventąjį Raštą, o jo mąstysena buvo originali ir kūrybiškai atvira – tai beveik visiškai prarado dabartiniai tomistai. Pastarieji interpretuoja savo pirmtako filosofiją išimtinai racionalistiškai, tokį pat pobūdį nepagrįstai suteikdami visai katalikiškajai pasaulėžiūrai. Ižvelgiami net nemaži Tomo Akviniečio teiginių ir dabartinių jų interpretatorių neatitikimai, vienu ar kitu klausimu įgaunantys tikros priešpriešos pobūdį.¹³⁸

Kaip matome, dviejų jubiliejų pretekstu kilusi istorinė neotomizmo „savianalizė“ virto Tomo Akviniečio idėjų apologetika jose išvelgiant tą „dinamišką turinį“, kurio pasigendama vėlesnėje šimtametėje tomizmo tradicijoje, todėl nepraranda pagrindo abejonė, ar šiuolaikiniam tomizmui pavyko įgyvendinti tikslus, kuriuos išklė Leonas XIII savo enciklikoje – remiantis tomistine scholastika integruoti katalikiškąją pasaulėžiūrą. Kita vertus, tam tikra pliuralizacija yra neišvengiamas savarankiško mąstymo padarinys. Todėl nėra vertintina kaip pralaimėjimas, veikiau kaipėjimas koja kojon su laiko dvasia dėl daugelio priežasčių: pasaulietiškosios kultūros poveikio, katalikybės conceptualiųjų variantų įvairumo.

Tokią nuomonę patvirtina Jono Pauliaus II 1998 m. rugsėjo 4 d. paskelbta enciklika *Fides et ratio*, skirta proto ir tikėjimo santykiui aiškinti. Pagal reikšmę filosofijai ji prilyginama Leono XIII enciklikai *Aeterni Patris*. Abiejų enciklikų tikslas – „pasiūlyti filosofijai kryptį ir ją atnaujinti“.¹³⁹ Abiejose enciklikose kalbama apie proto ir tikėjimo, filosofijos ir apreiškimo darną, nors moderniais laikais protas ir tikėjimas buvo nenatūraliai atskirti. Naujoji enciklika nukreipta į trečiąjį tūkstantmetį, joje popiežius linki, kad grįžtų metafizika, atsigautų filosofija, sugebanti pratęsti tradiciją.

¹³⁸ Eicher P. La théologie comme science pratique. – Paris, 1982. P. 113.

¹³⁹ Lobato A. Priešnuodis modernio pesimizmui // Logos, 1999. Nr. 16. P. 157.

Neotomizmo istorija, atrodo, lig šiol neparašyta, todėl gana neapibrėžta ir neotomizmo raidos periodizacija. Beje, daug kam nepatinka ir terminas „neotomizmas“. Žinomi siūlymai apytikriai skirti bent tris raidos etapus. Tai paleotomizmas, arba ortodoksinis tomizmas, reikalaujantis griežtai laikytis Tomo Akviniečio sistemos vengiant bet kokių naujovių; nuosaikūs tomizmas, priimančias naujoves tiek, kiek leidžia oficialioji Bažnyčios pozicija; neotomizmas, palyginti laisvai interpretuojantis kai kuriuos Tomo Akviniečio metafizikos teiginius. Tokią periodizaciją, be katalikų autorių, galima rasti kai kurių marksistinių „kritikų“ darbuose,¹⁴⁰ kuriuose ši filosofija buvo gana detalai nušviečiama vykdant keistoką ideologinę funkciją – parodyti, kad tomizmas iš tikrųjų yra religinė filosofija. Šiaip ar taip periodizacija gana neapibrėžta, neaiškūs chronologiniai „rėmai“ ir konceptualieji kriterijai. Į ankstyvąjį – paleotomistinį laikotarpį reikėtų žiūrėti veikiau kaip į parengiamąjį, šaltinių tyrimo ir istorinių studijų laikotarpį, nors studijos tęsiasi iki šiol. Nėra praeitis ir du pastarieji laikotarpiai, todėl juos visiškai pagrįstai galima laikyti atskiromis pakraipomis. Prieš II Vatikano susirinkimą tomizmą apibūdino trys pakraipos: „aristotelinis tomizmas, egzistencinis tomizmas ir transcendentalinis tomizmas“, – rašo amerikiečių filosofas Johnas F. X. Knasas.¹⁴¹ Šios pakraipos tebegyvuoja iki šiol. Pirmoji, dar vadinama klasikiniu tomizmu, gali būti apibūdinama kaip nuosaikūs tomizmas, o dvi pastarosios pakraipos – kaip savarankiškų interpretacijų linke besiplėtojantis neotomizmas. Esama ir nekatalikų tomistų.

Klasikinis neotomizmas

Abejones dėl metafizikos. Neotomizmas – įtakingiausia neoscholastikos atmaina – yra spekuliatyvaus pobūdžio, sistemiška filosofija, susidedanti iš kelių dalių. Jos dalis, kaip ir ją pačią, neotomistai apibrėžia laikydamiesi Aristotelio ir Tomo Akviniečio nustatytos, vėliau vokiečių filosofo Christiano Wolffo (1679–1754) ir kitų patikslintos filosofinių disciplinų klasifikacijos. Tai ontologija, pažinimo teorija, gamtos filosofija, žmogaus filosofija, moralės filosofija, socialinė filosofija, estetika.

Terminas „klasikinis“ šioje knygoje taikomas apibūdinti tiems neotomistams, kurie aptarinėja daugiausia tradicines tomizmo (aristotelizmo) problemas, tikslina ir sistemina sąvokas, stengiasi nenukrypti nuo scholasti-

¹⁴⁰ Jaroszewski T. *Osobowosc i wspolnota*. – Warszawa, 1970; Radev R. *Kritika neotomizma*. – Moskva, 1965; Želnov M. V. *Kritika gnoseologii sovremennogo neotomizma*. – MGU, 1971.

¹⁴¹ Knasas John F. X. *Fides et ratio and the Twentieth Century Thomistic Revival / Tomizmas ir filosofijos ateitis*. – Vilnius, 2002. P. 13.

nio (neoscholastinio) metodo reikalavimų, jais vadovaudamiesi aiškina kultūros ir mokslo laimėjimus. Ištikimybę tradicijai, minties griežtumą ir sistemiškumą dauguma jų vertina kur kas labiau nei atvirumą ir savarankišką interpretaciją. Maždaug iki praeitojo šimtmečio vidurio tokie buvo dauguma vokiečių, austrų, italų, amerikiečių neotomistų. Šios atmainos atstovai lig šiol kuria svarius darbus, apibrėžiančius conceptualųjį šiuolaikinio neotomizmo stuburą, leidžiančius suprasti, kas iš esmės yra neotomizmas.

Svarbiausia savo filosofijos dalimi, nustatančia metodologinius visumos pamatus, neotomistai laiko bendrąją metafiziką, būtent ją vadina pirmąja arba, pasak Aristotelio, tikrąją filosofiją. Jos objektas – būtis kaip būtis, pažįstama kaip tai, kas peržengia patirties galimybes. Tikroji metafizikos tyrimo sritis yra būtis, – teigia vienas įtakingiausių neotomistų Etienne'as Gilsonas.¹⁴² „Metafizika tiria tikrąją būtį, tuo tarpu logika tiria proto būtis“,¹⁴³ – tvirtina amerikiečių neotomistas jėzuitas J. Reichmannas. Ką besvarstyti filosofas metafizikas, jis žiūri į svarstomąjį dalyką bendriausiu būties aspektu. Būtis kaip būtis suprantama kaip absoliuti ir besąlygiška būtis, metafizika ją tiria kartu su jos pažinimo galimybe. Metafizinis būties kaip būties apmąstymas neturi būti suprantamas kaip loginės bendrybės svarstymas, juo labiau kaip kitų pažinimo sričių, kitų mokslų duomenų apibendrinimas. Yra atvirakščiai: metafizinės būties išvalgos slypi gamtos filosofijos (natūrfilosofijos) ir gamtamokslinių teorijų pamatuose, yra jų galiybės prielaida.

Metafizikos problemas neotomistai dažniausiai laiko svarbiausiu filosofijos turiniu, metafiziką tiesiog tapatina su filosofija. Kadangi pagrindinį metafizikos turinį sudaro būties klausimai, o būtį tiria ontologija, kai kurie neotomistai ontologiją laiko tikrąją metafiziką, nors nesunkiai parodomas metafizikos ir ontologijos skirtingumas pastarąją laikant objekto požiūriu siauresne disciplina. Aukščiausioji ontologijos pakopa yra teodicėja, arba Dievo filosofija, taigi aukščiausioji metafizikos riba yra teologija.

Metafizika per savo ilgą istoriją išgyveno augimo, klestėjimo, nuosmukio ir atgimimo laikotarpius. Atitinkamai kito ir jos vertinimas bei svarba dinamiškame filosofijos raidos laike. Tai pasakytina apie visokias metafizikos atmainas, ne tik apie tomistinę – aristotelinę, nors būtent pastaroji yra klasikinis metafizikos modelis. Krikščioniškosios filosofijos kontekste metafizika papildomai patyrė tai stiprėjančios, tai atslūgstančios polemikos su platonistine–augustinistine tradicija laikotarpius.

Viduramžiais ir dar ilgai po jų „metafizikos“ terminas buvo vartojamas dalykams, pranokstantiems patirtimi suvokiamiems gamtiškiesiems reiški-

¹⁴² Gilson E. Introduction a la philosophie chrétienne. – Paris, 1960. P. 211.

¹⁴³ Reichmann J. B. Logic and the method of metaphysics // The Thomist. A speculative quarterly review. October 1965. Vol. XXIX. No. 4. P. 357.

niams aiškinti. Metafizikos smukimas prasidėjo nuo R. Descartes' o filosofijos, kurioje absoliučiuoju filosofijos pradžios tašku laikomas grynasis mąstymas: „Mąstau, vadinasi egzistuoju“ (*Cogito, ergo sum*). Nuo I. Kanto laikų metafizika buvo suprantama kaip spekuliatyvūs klausimų, peržengiančių bet kokios galimos patirties ribas, svarstymai. Pozityvizmo pradininkas A. Comte' as kritikavo spekuliatyviąją metafizikos išraišką ją laikydamas religinių teiginių pakaitalu. Loginio pozityvizmo atstovai nubrėžė griežtą mokslo ir metafizikos teiginių ribą pastaruosius laikydami pažintiniu požiūriu beprasme. Metafizine prasme vartojamas žodis „Dievas“ yra pseudožodis, nurodantis kažką, esantį už patirties ribų, todėl yra beprasmis, – teigė Rudolfas Carnapas. Italų neotomistas Cornelio Fabro (1911–1995) taip apibendrintai apibūdina filosofijos vyksmą: „Nors modernioji filosofija puoselėjo norą išstumti teologiją, ne ji, bet mokslas perėmė pasaulinį viešpatavimą ir tęsė pastangas iškeldinti filosofiją iš nuvertytos būties pažinimo šventovės“.¹⁴⁴

Taigi neotomizmas pradėjo savo, krikščioniškosios metafizikos gairintojo ir tęsėjo, kelią sau nepalankioje intelektualinės kultūros aplinkoje. Metafizika, kaip filosofinio mąstymo būdas, jau seniai buvo užleidusi pozicijas akademinuose sluoksniuose, buvo kritikuojama įvairiai, daug kur atmetama. Esant tokiai padėčiai nepakako pastangų vien tiesiogine prasme įgyvendinti popiežiaus enciklikos inspiracijas: studijuoti, aiškinti ir populiarinti Tomo Akviniečio mintis. Naujiesiems tomistams buvo gyvybiškai svarbu gilintis į metafizinio mąstymo savitumą, siekti atkurti pasitikėjimą juo, parodyti jo turiningumą ir svarbą ne tik krikščioniškosios, bet ir pasaulietiškosios pasaulėžiūros aspektu.

Todėl neotomistai nepaliauja svarstę ir tiesiogiai su krikščioniškąja misija nesusijusius filosofijos klausimus, pavyzdžiui, metafizikos objektą, jos teiginių pagrindžiamumą ir keliamų problemų išsprendžiamumą, racionalumą ir iracionalumą, santykį su moksliniu pažinimu, jos moksliskumą. Svarstomi klausimai svarbūs ne tik katalikiškajai filosofijai. Kūrybinius ieškojimus lydi reikli savirefleksija. Klausama, ar metafizinis mąstymas nepriėjo savo ribų, ar spekuliatyviosios sąvokos neišsėmė savo pažintinių galimybių? Ar tos sąvokos nepraranda racionalaus turinio ir netampa tik metaforomis? Su giliu nerimu klausama toliau: ar metafizikos nuosmukis nereiškia, kad prarandama galimybė filosofiskai apmąstyti transcendenciją?¹⁴⁵ Turima galvoje ne simboliškoji, bet konceptualioji transcendencijos samprata. Tokie klausimai nekyla iracionalistinės pakraipos katalikų mąs-

¹⁴⁴ Fabro C. *Philosophy and Thomism Today* // Proceedings of American Catholic Philosophical Association. – Washington, 1974. Vol. XLVIII. P. 46.

¹⁴⁵ Scott Ch. E. *The middle voice of metaphysics* // The review of metaphysics. – New York, 1989. Vol. XLII. Nr. 4. P. 743.

tytojams, tačiau tomistams jie kelia daug rūpesčių. „Ginčas dėl metafizikos kartu yra ginčas dėl krikščioniškosios filosofijos, o metafizikos krizė kelia didžiausią pavojų krikščioniškajai filosofijai, gresia patiems jos egzistavimo pamatams“,¹⁴⁶ – konstatuoja lenkų tomistas S. Swieżawski.

Šie ir panašūs klausimai svarstomi ne tik aptariant metafizikos padėtį, bet ir polemizuojant su oponuojančiomis filosofijos teorijomis, tiek pozityvistinės, tiek iracionalistinės pakraipos. Jos kvalifikuojamos kaip subjektyvizmas ir agnosticizmas, įžvelgiant jų tiesioginę sąsają su tokiais šių laikų žmonių dvasiniais bruožais kaip smukęs polinkis į nesuinteresuotą mąstymą ir plačius apibendrinimus, nesugebėjimas išgyventi „transcendentines išvalgas“, atotrūkis nuo „ontologinių šaknų“.

Šiandieninis metafizikos problemiškas dažnam katalikų filosofui yra vienas iš veiksmingų motyvų į ją gilintis, ją gaivinti ir plėtoti. Naujieji tomistai, kartu su ištikimybe peripatetinei tradicijai, ieško naujesnių metafizikos pagrindimo būdų, kurie „susikalbėtų“ su šiuolaikine racionaliąja mąstysena. Norima taip aiškinti metafizikos principus, kad būtų išvengiama kaltinimo dogmatizmu, perdėtu abstraktumu ir gyvąją dvasią slopinančiu spekuliatyvumu. Suprantamas pavojus nuslysti į verbalinį paviršutiniškumą. Manoma, kad metafizikos galimumo bei jos teiginių pagrindžiamumo klausimai savaime yra metafiziniai, o kartu atviri ir kontraversiški. Metafizika suprantama kaip „rizikuojanti“ filosofija, ieškanti „atsparos taškų“ be garantijos juos surasti. Daroma prielaida, kad tiesos galima ir nerasti, net nuėiti klaidingu keliu, nes praėjo laikai, kai metafizikai tikėjo vieno ontologiją vienijančio principo galimumu. Daroma prielaida, kad metafizikos problemos yra neišsprendžiamos, kad jos apskritai neturi sprendimo, reikalauja ne sprendimo, o tik supratimo. Gal stengiamės išspręsti tik tai, ko negalime suprasti, o suprasdami nejaučiame poreikio išspręsti?¹⁴⁷ Dabar gyvename pliuralistiniame, „išcentrintame“ pasaulyje, neturėdami galimybės interpretuoti tą pasaulį visa vienijančiu būdu. Savirefleksijos keliu priartėjama prie to, ką kitokių šiuolaikinių mokyklų filosofai įvardytą kaip metafizikos dekonstrukciją, jos „išardymą“.

Vis dėlto metafizikos irimas neotomistų aplinkoje nėra laikomas neišvengiamu. Tikima, jog rizikingas atvirumas visai nereiškia atsisakymo ieškoti tiesos. Atmetamas ne tik dogmatizmas. Atmetami ir skepticizmas, reliatyvizmas, subjektyvizmas kaip niekur nevedančios metodologinės pozicijos. Neketinama atsisakyti metafizinio realizmo nuostatos.

Šia prasme svarūs amerikiečių filosofo Johno Peterso argumentai. Fizika ir kiti mokslai, pasak jo, aiškina tai, kas pasiekama pažinimo iš patir-

¹⁴⁶ Swieżawski S. Rozum i tajemnica. – Krakow, 1960. S. 124.

¹⁴⁷ Kamitz R. Ein Beitrag zum Problem der Metaphysik. – Meisenheim am Slan, 1964. S. 49–51.

ties ir jo duomenų apmąstymo būdu. Tačiau pažinimas reikalauja atsakymų ir į klausimus, „Kodėl kažkas yra? Koks yra galutinis patyrimo duomenų įvairovės vienybės pamatas?“. Į juos patirtis neduoda atsakymų. Vis dėlto patirtis atskleidžia kai kurias jos ribas peržengiančias išvalgas. „Niekas negali teigti, kad patirtimi grindžiamam pažinimui visiškai svetimos esminės išvalgos“,¹⁴⁸ – sako J. Petersas. Tokias išvalgas išsąmoninant išsižiebia metafizinis mąstymas, kuris toliau paaiškina, ar galimas ir kaip galimas metafizinis pažinimas, koks yra jo objektas ir panašūs klausimai. Ne tiek svarbu apibrėžti, ką reiškia mąstyti metafiziškai, kiek suprasti, kad visada noromis nenoromis jau esame išitraukę į metafizinį mąstymą, nes negalime jo išvengti. Giliausia abejonė dėl metafizikos ar net jos atmetimas jau byloja, kad mąstome metafiziškai. Galime eiti toliau ir sakyti, kad metafizikos galimumas yra tokia problema, kuri negali būti visiems laikams išspręsta, kad ji vėl kyla ir mes net nespėjame gerai suprasti savo lig šiol pasiektų rezultatų.

Dauguma neotomistų, aiškinančių metafizinio mąstymo ištakas, laikosi „grįžimo prie pačios tikrovės“, „prie pirminės patirties“ nuostatos. „Metafizika remiasi tiesiogine jausmine patirtimi. Ji tiesiogiai remiasi tikrove“,¹⁴⁹ – rašo amerikiečių neotomistas G. Klubertanzas. Tai rodo, kad tomizmas savo metafizikos ištakomis yra realistinė filosofija. Iš tiesioginės patirties, kuri gali būti labai įvairi, suvokiami tam tikri pirmieji principai – metafizinio mąstymo pamatai. Intelektas, kaip sielos galia (potencija), turi natūralų potraukį (*appetite*), kuris padeda „lengvai ir neklaidingai“ pažinti pirmuosius principus prigimtiniu būdu (*per modum naturae*), kaip skirtingu nuo pažinimo racionaliū būdu (*per modum rationalis*).¹⁵⁰ Tolesnėje žinojimo sklaidoje lemia jau ne tiek prigimtis kiek mokėjimas mąstyti naudojantis logika.

Vokiškai neoscholastikos mokyklai atstovaujantis Casparas Ninkas rašo, kad ontologija siekia galimybės nušviesti iš vidaus kylančius faktus ir patirtį, bet ne iš pačių faktų ir jų patirties, o iš ikifaktiškų (*vortatsachlichen*) ir ikiempiriškų (*vorempirischen*) jų pagrindų. „Konkretybė turi savo iki-konkrečius (*vorkonkreten*), empirija – ikiempiriškus, erdviškumas – ikierdviškus, laikiškumas – ikilaiikiškus, judumas – ikijudimiškus jų būtyje vidujiškai slypinčius pagrindus, nulemiančius jų... „vidinę galimybę ir faktiškąją tikrovę.“¹⁵¹ Tai ir yra suvokiama metafizinėje žiūroje. „Visada kiekvienoje ontologijos ir pažinimo teorijos sąvokoje ir teiginyje, jų kelio pradžioje, tolesnėje eigoje ir pabaigoje lieka tai, ko negalime iki galo suprasti“,¹⁵² – tei-

¹⁴⁸ Peters J. A. *Metaphysics. A systematic Survey.* – Pittsburg, 1963. P. 3.

¹⁴⁹ Klubertanz G. *Introduction to the Philosophy of Being.* – New York, 1955. P. 227.

¹⁵⁰ McNerny R. *The Logic of Analogy. An Interpretation of Thomas.* – The Hague, 1961. P. 37–38.

¹⁵¹ Nink C. *Zur Grundlegung der Metaphysik.* – Freiburg, 1957. S. 148.

¹⁵² Ten pat. S. 19.

gia jis. Suvokiama, kad daiktuose slypi universalumas, nors konkrečioje jų atskirybėje ir neįžvelgsime universalumo pažymių. „Aukštesnis metafizikos rangas fizikos atžvilgiu remiasi kaip tik šios nematerialios tikrovės esmės egzistavimu.“¹⁵³ Tiek metafizikos, tiek fizikos objektas yra ta pati realioji esamybė (*reale Seiende*). Metafizika aiškina tuos pačius patirties daiktus kaip ir kiti mokslai, tik iš esmės (*wesentlich*) aukštesniu lygiu. Metafizika giliau nei kiti mokslai įsiskverbia į vidujinius tikrovės pagrindus.¹⁵⁴

Daugumai neotomistų, nepaisant nuomonių skirtingumo, metafizikos pradžios taškas yra patirtimi tiesiogiai įgyjama pirminė „būties“ sąvoka. Ji įgyjama vadinamosios ontologinės refleksijos būdu. Vokiečių neotomistas H. Meyeris rašo: „Tomas pabrėžia, kad „būties“ sąvoka yra pirmoji sąvoka, kurią sudarome ir kuri yra visų kitų sąvokų pagrindas“, ir priduria: „vis dėlto „būties“ sąvoka, kaip abstraktus darinys, su savo savitumais tik tada gali būti suprantama, kai iš pradžių analizuojama konkreti tikrovė, iš kurios ji kilo“.¹⁵⁵ Kiek kitaip aiškina anglų neotomistas, britiškojo empirizmo ir pozityvizmo priešininkas Frederickas Coplestonas: „Būtis kaip pirmas proto suvokiamas objektas yra mums toks įprastas, kad ją vos pastebime. Bet kas ją pastebi, tam būtis tampa problema – metafizinė problema“.¹⁵⁶ Būties sąvokos, kaip metafizikos pradžios taško, pirmumas kai kuriuos neotomistus skatina manyti, kad metafiziką labiau tiktų vadinti ontologija.

Ką reiškia „būti“ negalime tinkamai suprasti padedami sąvokos, nes formaliai kiekviena sąvoka nurodo „kažką, kas yra vienokiu ar kitokiu būdu“, – teigia J. A. Petersas. „Būti“, kaip vidinis pamatas viso to, kas yra, gali būti atskleidžiama tik parodant, kaip viskas būtyse paaiškinama dalyvavimu Būtyje.¹⁵⁷ Metafizinė mintis neturi smukti iki koncepcijos, kuri „būti“ tapatina su vienu ar kitu jos modusu. „Būti“ yra tai, kas pirmiausiai ir absoliučiai būtinai skleidžiasi mano mąstyme, skleidžiasi kaip „būti savaime“. Tik išvalga, jog tai, kas yra būtina, nepriklauso nuo faktų, yra metafizinė išvalga, nes atskleidžia tiesas, kurios yra būtinai teisingos, net jeigu patirtis jų nepatvirtintų arba potyrių pasaulis neegzistuočiau apskritai ar būtų visiškai kitoks. Metafizika kaip ontologija svarsto būtį tiek, kiek jos negali nebūti. „Būti“ apima ir tai, ko faktiškai nėra, bet kas galėtų būti, kas yra potencialu, subjektyvu ir panašiai, todėl ontologija neturi būti suprantama kaip faktiškosios tikrovės teorija, nesvarbu, kaip tikrovė būtų suprantama.

¹⁵³ Neumann S. *Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin*. 1963. S. 38–39.

¹⁵⁴ Nink C. *Ontologie. Versuch einer Grundlegung*. – Freiburg, 1952. S. 6.

¹⁵⁵ Meyer H. *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistgeschichtliche Stellung*. – Paderborn, 1961. S. 69.

¹⁵⁶ Cit. pagal: Macquarrie J. *Twentieth Century Religious Thought. The Frontiers of Philosophy and Theology, 1900–1963*. – New York and Evanston, 1963.

¹⁵⁷ Peters J. A. *Metaphysics. A systematic Survey*. P. 413.

Ontologijos sritis yra tikroji būtis, ne minties būtis, todėl tomistinė metafizika yra tikroji filosofija.

Iš pirminės neartikuluotos „būties“ sąvokos kildinamos kitos metafizikos sąvokos ir principai. Ši spekuliatyvi procedūra atliekama nevienodai. Vieni neotomistai aiškina, kad tas sąvokas ir principus prigimtinis žmogaus protas išveda iš „būties“ sąvokos tokiu pat akivaizdžiu, ikisprediminiu, ikiloginiu ir ikimoksliniu būdu. Kiti mano, kad pirminėje „būties“ sąvokoje glūdi ir loginio mąstymo pagrindai. „Kartu su „būties“ sąvoka suvokiami aukščiausieji būties dėsniai (*Seinsgesetze*), prieštaravimo dėsnis, tapatumo dėsnis, negalimo trečiojo dėsnis.“¹⁵⁸

Metafiziniai būties sandaros principai. Svarbiausioji bendrosios metafizikos dalis yra ontologija, nors kartais, kaip jau minėta, ir viena, ir kita reiškia tą patį. Ontologijoje keliami klausimai: kas yra daiktai? Koku būdu jie yra? Kaip jie keičiasi? Koks jų buvimo tikslas? Kokia yra pasaulio sandara, kitimo ir rimties, vienio ir daugio santykiai? Svarstydami tai neotomistai vadovaujasi nuostata, kad Būtis sukurta pagal Dievo nustatytą tvarką (*Ordo*), kurią žmogus gali pažinti. Aiškindami tą tvarką neotomistai operuoja sudėtinga ir painia sąvokų ir kategorijų sistema, kurios istorinės kilmės šaknys siekia ne tik Viduramžius, bet ir Antiką. Tai „substancijos“ ir „akcidencijos“, „materijos“ ir „formos“, „esmės“ ir „egzistencijos“, „potencijos“ ir „akto“ sąvokos, įvardijančios atitinkamus būties sandaros principus.

Pradėsime nuo „substancijos“ (*substantia*) ir „akcidencijos“ (*accidentia*) sąvokų. Tomizme, kaip ir visoje aristotelinės tradicijos filosofijoje, substancija suprantama kaip tai, ko būtis slypi jame pačiame, ne kitame, kas yra dėl savęs, ne dėl kito. „Substancija yra tai būtyje, dėl ko būtis išlieka savimi per akcidencinį kitimą ir dėl ko turi savyje egzistencijos aktą“,¹⁵⁹ – aiškina G. P. Klubertanzas. Substancija yra nuolatinė daikto prigimtis, jo tapatybė. Akcidencija suprantama kaip tai, ko būtis yra ne jame pačiame, o kitame. Akcidencijos – tai kintantys kiekybiniai, kokybiniai, erdvės, laiko substancijos apibrėžtumai. Akcidencijos yra substancijos kitimo, nepažeidžiančio jos tapatybės, momentai. Jų paskirtis – modifikuoti substanciją. Substancijos pasirodo ne pačios savaime, o tik akcidencijų pavidalu. Daikto, kaip būties, kitimas pasireiškia akcidencinių jo apibrėžtumų kitimu, išlaikant substancialią savo tapatybę. Nekisdama savo esme substancija kartu yra sklidina vidinio dinamizmo ir veržlumo, nulemiančio jos savirealizaciją. Neotomistai mato pasaulyje daugybę substancijų. Čia jie nepritaria

¹⁵⁸ Meyer H. Thomas von Aquin. Sein System und seine geistgeschichtliche Stellung. – S.174.

¹⁵⁹ Klubertanz G. P. Introduction to the Philosophy of Being. P. 79.

panteizmui, kuris būtų laiko viena vienintele substancija. Skiriamos dvasinės ir fizinės substancijos. Kuo mažiau substancija materialinė, tuo mažiau ji turi akcidenčių, tuo ji tobulesnė. Asmenybė yra substancija, nes yra pati sau ir savyje. Dievas yra absoliuti substancija, neturinti akcidenčių.

Be akcidenčių pokyčių, kurie nekeičia daikto prigimties, pagal tomistinę metafiziką vyksta substanciniai pokyčiai, keičiantys daikto prigimtį. Kūniškas substancijas, kuriose tokie pokyčiai vyksta, apibūdina du principai: forma ir pirminė materija (*materia prima*). Forma, kaip „tai, kas yra“, yra idealusis, aktyvusis, apibrėžiantysis, aktualizuojantysis principas. Scholastai skiria išviršines, akcidenčines formas (*formas accidentales*) ir daikto prigimtį keičiančias substancines formas (*formas substantiales*) atsižvelgdami į tai, kokie pokyčiai vyksta. Pirminė materija yra pasyvusis principas. „Pirminė materija pati savaime nėra jokios rūšies daiktas, neturi kiekybės nei kokio nors pobūdžio kokybės ar kitokių akcidenčių. Todėl pirminė materija pati savaime negali egzistuoti; ji negali būti tiesiogiai ar netiesiogiai aptinkama jutimine patirtimi; ji negali būti net suprantama atskirai nuo substancijos ar substancinės formos“,¹⁶⁰ – rašo G. P. Klubertanzas. Pirminė materija neturi nei jokios savaiminės apibrėžties, nei savybių, nei pavidalo, nei aktyvumo. Ji yra tik gryna galimybė įgauti formas ir kuo nors konkrečiai tapti. Nei medžiaga, nei energija, nei deguonis, nei elektra nėra pirminė materija, nes turi tam tikrą apibrėžtumą, kuris yra forma. „Pirminės materijos“ sąvoka kelia tomistams sunkumų, nes nepasižymėdama jokiais savo savybėmis negali būti teigiamai apibrėžiama, taigi neturi formos, todėl negali būti pažini. Prisimenama, jog Aristotelis yra davęs tik neigiamą pirminės materijos apibrėžimą: „nei kažkas, nei kokios nors rūšies, nei kokio nors kiekio“ (*nec quid nec quale nec quantum*).¹⁶¹

Pirminę materiją apibrėžia forma. Ji suteikia pavidalą ir dėl to padaro ją konkrečia būtimi – antrine materija (*materia secunda*). Forma materijos nesukuria, tik suaktualina ją. Visi mus supantys jutimiškai suvokiami daiktai yra antrinė materija kaip abiejų principų – pirminės materijos ir formos – vienovė (*compositum*). Materija savo ruožtu riboja formą, dėl to joks daiktas, joks gyvas padaras negali pasiekti jo formą atitinkančio tobulumo. Žmogus taip pat negali pasiekti tobulumo, atitinkančio jo sielą, kuri yra jo substancinė forma, nes ją riboja ir varžo jo kūnas. Teorija, aiškinanti natūraliuosius daiktus kaip pirminės materijos ir formos vienybę, tomizme vadinama *hilemorfizmu*. Ši teorija, aiškinanti substancinę gamtos reiškinių vienybę, yra tomistinės gamtos filosofijos pagrindas. Ji leidžia išvengti dualistinio pasaulio aiškinimo, pripažįstančio du pasaulio pradus – materiją ir dvasią. Vis dėlto nekyla abejonių, jog vyraujantis būties principas yra

¹⁶⁰ Klubertanz G. P. Introduction to the Philosophy of Being. P. 82–83.

¹⁶¹ Dulles A. e. a. Introductory Metaphysics. – New York, 1955. P. 64.

forma. Tą aiškiai pasako vokiečių neotomistas H. Meyeris: „Formai labiau būdinga būtis negu materijai, aktas yra anksčiau už potenciją, anksčiau kaip sąvoka, anksčiau laiku, anksčiau prigimtimi ir tikslu“.¹⁶²

Su forma ir materija susiję esmės (*ens, essentia*) ir egzistencijos (*esse, existentia*) principai, išreiškiantys kitokius būties aspektus. Esmė platesnioje prasme yra substancija, suprantama kaip tam tikros rūšies būtis, gebanti priimti egzistavimo aktą. Siauresne prasme esmė yra tai, kas daiktas yra savo substancine tapatybe ir akcidenčiais pokyčiais, kuo jis skiriasi nuo kitų daiktų. Būdama bendro pobūdžio esmė nepagrindžia savo realumo. Esmė – tai tik galimoji būtis, iš jos turinio negalima dedukuoti jos egzistencijos fakto. Egzistencija yra konkretus buvimas. Dėl formos esmė įgyja realaus daikto egzistenciją. Egzistencija visada yra tik pavienis esmės įsikūnijimas. Suaktualinta esmė įgauna individualumo. Esmės galimos ir be egzistencijos arba iki egzistencijos, bet jokia egzistencija negalima be esmės. Jokioje baigtinėje būtyje esmė su egzistencija visiškai nesutampa, ji negali visa aktualizuotis, nes konkrečios esybės visada yra netobulos, laikinos ir santykinės. Tik Dievo būtyje esmė visiškai sutampa su egzistencija.

Aiškindami esmės ir egzistencijos santykį neotomistai susiduria su problema, kurią savikritiškai atskleidžia E. Gilsonas.¹⁶³ Egzistencijos, kaip individualaus esmės įsikūnijimo, negalima suvokti jutimiškai, nes ji nėra jutimiška daiktų savybė. Jos negalima pažinti ir racionaliai, nes ji neturi apibrėžties ir lieka už abstraktaus supratimo ribų. Vis dėlto egzistencija neabejotinai žinoma. Kaip apie ją galima žinoti? Jeigu egzistencija nededukuojama iš esmės, bet ir negalima be esmės, koks jos ontologinis statusas? Panašių, sunkiai paaiškinamų klausimų kyla ir daugiau ir tai, žinoma, teikia argumentų tomizmo oponentams.

Kaip matome, kintantys mūsų patirties daiktai pagal tomistinį aiškinimą yra trilypės – substancijos ir akcidenčios, materijos ir formos, esmės ir egzistencijos – sandaros. Šiuos būties principus tarpusavyje sieja sudėtingi santykiai. Substancija ir materija panašios tuo, kad yra įvairių tipų pokyčių subjektas. Esmė, panašiai kaip substancija ir materija, yra galimybės būti savimi šaltinis. Akcidenčija, forma ir egzistencija kiekviena savu aspektu apibrėžia subjektą.

Visi šie santykiai kartu paėmus gali būti apibūdinami kaip dar bendresnių principų – potencijos ir akto santykiai. Kiekviena kintanti būtis turi savyje principą, dėl kurio ji kažkiek išlieka ta pati, ir principą, dėl kurio ji kažkiek tampa kitokia. Tai metafiziniai potencijos ir akto principai. Poten-

¹⁶² Meyer H. Thomas von Aquin. Sein System und seine geistgeschichtliche Stellung. S. 78.

¹⁶³ Gilson E. Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance. – Paris, 1947. P. 180–186.

cija, arba potencialioji būtis, yra būtyje slypinti galimybė tapti kitokiu, negu realiai yra, gebėjimas įgyti naują apibrėžtumą, naują tobulumą arba jų netekti. Skiriama operatyvioji potenciali, kaip gebėjimas atlikti tam tikrą veiksmą, ir pasyvioji potenciali, kaip galimybė įgyti naują apibrėžtumą. Būtis, kuriai tikrovėje būdingi tam tikri apibrėžimai ir tobulumas, vadinama aktu, arba aktualiaja būtimi. Aktas, arba aktualioji būtis, yra realiai turimi apibrėžtumai ar tobulumai. Aktas yra pažinus savaime, potenciali pažini tik per aktą. Potencialioji būtis irgi yra reali, tik egzistuoja netikrovišku būdu ir negali būti atpažįstama. Sėkloje slypi augalo potenciali, vaike – suaugusiojo, bemoksliaame žmoguje – išsimokslinimo potenciali. Realus yra ir potencialios virtimas aktu, tai yra pats kitimas. Pirminė materija yra gryna potenciali formos atžvilgiu, esmė yra potenciali būtis egzistencijos akto atžvilgiu. Potencialios ir akto principais tomistai aiškina visų tikrovės sričių judėjimą, kitimą ir raidą, „...tarp „nieko“ ir „tikrovės“ yra tarpinė potencialioji būtis“.¹⁶⁴ Mūsų patirties daiktai yra potencialios ir akto vienybė.

Esmės ir egzistencijos santykis kelia neotomistams ir kitokio pobūdžio problemą. Problemos sprendimas neotomistus skaido į dvi atmainas. Jos atsiranda dėl to, kad skirtingai interpretuojamos kai kurios Senojo Testamento vietos, taip pat kai kurie Tomo Akviniečio teiginiai. Vienos atmainos šalininkai pripažįsta – esmės, kitos – egzistencijos pirmumą. Tai atitinkamai nulemia ir skirtingus būties aiškinimus. Pirmasis vadinamas esencialistiniu (substancialistiniu), antrasis – egzistenciniu. Pagal pirmąjį aiškinimą, būdingą daugiausia tradiciniam, arba klasikiniam, neotomizmui, esmė yra pirmiau egzistencijos, todėl būtis yra substanciali, yra „pati savaime“ (*ens per se, in se esse*). „Kaip Platono filosofija apibūdinama idėjos pirmumu, Aristotelio – substancijos, Hėgelio – Logoso, Bergsono – gyvenimo pirmumu... „taip galima kalbėti apie „būties“ pirmumą Tomo filosofijoje.“¹⁶⁵ Laikantis tokio požiūrio Dievas apibūdinamas kaip absoliučioji substancija, viršsubstancija (*supersubstantialis*), kaip „pirminė priešastis“, „galutinė būtinoji Būtis“, „pirminis judintojas“. Scholastiniai Dievo buvimo įrodymai remiasi substancialistine būties samprata.

Kitaip būtų supranta egzistencinės atmainos neotomistai. Jiems pirmesnė egzistencija. Būtis jiems yra ne substancija, o „savaiminė egzistencija“ (*ipsum esse subsistens*), „grynasis aktas“, „tomizmui aukščiausioji tikrovė, tobulybės tobulybė slypi ne formoje, bet egzistencijos akte“.¹⁶⁶ Iš šio požiūrio išsirutuliojo įtakinga egzistencinio neotomizmo atmaina, kurią išpopuliarino tokie kūrybingi ir produktyvūs mąstytojai kaip prancūzai Jacques Maritainas, Etienne'as Gilsonas, Josephas de Finansas, anglas Erichas

¹⁶⁴ Manser G. Das Wesen des Thomismus. – Freiburg, 1947. S. 627.

¹⁶⁵ Peters J. A. Metaphysics. A systematic Survey. – P. 202.

¹⁶⁶ Keller A. Sein oder Existenz? – München, 1968. P. 361.

Mascalis, vokietis Hansas Meyers. J. Maritainas tomizmą laiko egzistencine filosofija, „racionalistiniu egzistencializmu“ ir teigia: „Šv. Tomo mokslas fiksuoja ne esmę, o egzistenciją“.¹⁶⁷ J. Maritainas aiškina, kad egzistencijos kategorija išreiškia platesnį turinį negu esmės kategorija: egzistencija yra grynoji būtis, neapsunkinta jokios konkrečios esmės. H. Meyers egzistenciją apibūdina taip: „Egzistencija yra ne kažkas (*aliquid*), ne daiktas, ne turinys, ne universalija (...), egzistencija yra grynas „ad“.* Ji yra pats giliausias, vidinis, visą sukurtąją būtį apimantis, ją kuriantis ir nebūtį šalinantis (...) principas“.¹⁶⁸

Pasaulio, kaip sutvertosios būties, sandarą tomistai aiškina metafizikos dalyje, vadinamoje natūraliąja filosofija. Vadovaujamosi aristoteline – tomistine samprata: pasaulis aiškinamas kaip hierarchiška žemesnių ir aukštesnių būties pakopų visuma. Aukštesniosios pakopos yra dvasiškesnės, vientisesnės, aktyvesnės ir laisvesnės, todėl realesnės ir tobulesnės. Žemesniosios yra materialesnės, pasyvesnės, ne tokios vientisos, ne tokios realios. Žemiausiaja pakopa laikoma negyvoji gamta, nes ji materialiausia, pasyviausia, daliausia. Aukštesnė pakopa yra gyvoji gamta, kaip vientisesnė ir aktyvesnė. Savo ruožtu gyvoji gamta skaidoma į augalinę ir gyvulinę pakopas, turinčias atitinkamas mirtingas sielas, augalų ir gyvūnų organizmų vientisumo ir aktyvumo pradus.

Aukštesnės ir žemesnės pakopos skiriasi viena nuo kitos savo substancialumu, nulemiančiu jų rūšinius, kokybinius savitumus. Tie savitumai nėra paaiškinami kokia nors kiekybinių žemesniosios pakopos savitumų sanda. Lemiamas veiksnys yra aukštesniųjų pakopų esiniams vidujai būdingos substancialios formos, kitaip tariant, jų sielos. Siela nėra sudaryta iš dalių, nesusideda iš elementų, priešingai, ji pati vienija erdviškai šalia viena kitos esančias dalis į substancialią gyvos būtybės visumą. Tai ypač pasakytina apie negyvų daiktų ir gyvųjų būtybių santykį. „Gyvoji būtybė yra laikiška būtybė. Laikas yra tapsmo elementas ir gyvoji būtybė yra tampanti visuma, tampantis darinys, todėl laiko darinys“ – rašo austrų filosofas Leo Gabrielis. „Tačiau gyvybės pavidalas suprantamas ne kaip sudėtinių jo dalių suma, o, ką žinojo jau Aristotelis, kaip visuma, kuri jau iki dalių buvo tikra.“¹⁶⁹ Aukščiausioje sukurtosios būties pakopoje yra žmogus, užimęs tarpinę padėtį tarp gamtos ir sukurtų bekūnių būtybių – angelų. Žmogus, kaip kūniška būtybė, susijęs su gamta, tačiau turėdamas nemarią sielą yra tobulesnis ir vertingesnis už gamtą.

¹⁶⁷ Maritain J. De Bergson a Thomas d’Aquin. Essais de Métaphysique et de Morale. – Paris, 1947. P. 277.

*ad (lot.) – priešdėlis, reiškiantis artinimąsi į ką nors ar buvimą netoli ko nors.

¹⁶⁸ Meyer H. Martin Heidegger und Thomas von Aquin. – München – Paderborn – Wien, 1964. S. 23.

¹⁶⁹ Gabriel L. Mensch und Welt in der Entscheidung. – Wien, 1961. S. 22–23.

Pažinimas. Tomizme, kaip ir bet kurioje klasikinėje filosofijos sistemoje, reikšmingą vietą užima klausimai apie tai, kaip žmonės pažįsta pasaulį. Tuos klausimus aiškina filosofijos dalis, vadinama gnoseologija. Pažinimo aiškinimas dažniausiai būna susijęs su būties aiškinimu. Kitaip tariant, gnoseologija glaudžiai susijusi su ontologija. Klasikinės struktūros filosofijoje pirmenybė teikiama ontologijai. Tai reiškia, kad pirmiausia aiškinama, kas ir koks yra pasaulis arba kokia yra būtis, tada – kaip ji pažįstama. Taip yra ir tomizme. Bendrojoje metafizikoje, aiškinančioje būtį kaip būtį, aptariami ir bendrieji būties pažinimo principai. Pažinimo aiškinimas kai kurių tomistų suprantamas kaip įžanga į ontologiją arba metafiziką, todėl klausimus, kaip galime pažinti pasaulį, tomizme nagrinėja ne tik pažinimo teorija kaip atskira disciplina, bet ir metafizikos dalis – pažinimo metafizika. Klausimai gana painūs, tad savaime suprantama juos aiškinant netrūksta ir nuomonių skirtumų.

Neotomistai tęsia scholastinę nuosaikiojo realizmo tradiciją, teigiančią, kad egzistuoja nuo žmogaus nepriklausomas objektyvusis pasaulis ir kad žmogus gali pažinti jo savybes ir tvarką. „Pažinimo tikslas yra žinojimas tos tvarkos, kaip visų daiktų pirminio šaltinio ir galutinės baigties, tai yra Dievo žinojimas“,¹⁷⁰ – rašo amerikiečių neotomistas jėzuitas H. Klockeris. Pasaulio tvarką žmogus ne tik gali, bet ir turi pažinti tokiais pat „tvarkingomis formomis“. Nuosaikiai realistinis požiūris kartais prilyginamas naiviam „sveiko proto“ požiūriui, tai yra natūraliam žmonių įsitikinimui pasaulio objektyvumu ir pažinumu. Nepaisant atitikimo bendrąja turinio prasme, tomistinis nuosaikis realizmas nėra tapatus naiviajam realizmui, nes išreiškia anaipol ne nekritišką įsitikinimą, o kritišką, nuosekliai argumentuojamą filosofinę poziciją.

Norint geriau suprasti, kas turima galvoje vartojant „nuosaikiojo realizmo“ terminą, reikia kai ką prisiminti iš scholastikos praeities. Tomas Akvinietis gyveno ir kūrė tuo metu, kai scholastinėje filosofijoje vyko ilgai trukęs nominalistų ir realistų ginčas dėl universalijų, tai yra bendrųjų sąvokų egzistavimo. Vieni scholastai, vadinamieji kraštutiniai realistai – Scotus Eriugena, Anselmas Kenterberietis, Wilhelmas von Champeaux ir kiti teigė, kad universalijos objektyviai egzistuoja „iki daiktų“. Individualūs daiktai skiriasi tarpusavyje tik akcidentinių savybių įvairove, o ne savo esme. Kitaip galvojo jų oponentai nominalistai: Roscelinas, Williamas Occamas ir kiti. Jie tvirtino, kad universalijos yra tik natūralūs (sąvokos, vaizdiniai) ir dirbtiniai (žodžiai) ženklai daiktų įvairovei žymėti, todėl jos egzistuoja tik žmonių prote, o objektyvūs tėra tik individualūs daiktai. Vidurinės (kompromisinės) pozicijos laikėsi conceptualistai, dar vadinami nuosaikiais realistais, kuriems priklausė ir Tomas Akvinietis. Jie teigė, kad

¹⁷⁰ Klocker H. R. Thomism and Modern Thought. – New York, 1960. P. 299.

„iki daiktų“ universalijos egzistuoja amžinajame Dievo prote kaip pirmaradžiai daiktų vaizdiniai arba jų idėjos; „daiktuose“ jos egzistuoja kaip jų rūšinių savybių bendrumas; „po daiktų“ universalijos egzistuoja žmogaus prote kaip jų rūšinių bendrybių abstrakcijos.

Viduramžių scholastikoje ginčas dėl universalijų savo turiniu buvo formaliai loginis, tokią pat prasmę turėjo ir nuosaikiojo realizmo koncepcija. Neotomizme ši koncepcija turiningesnė. Nuosaikis realizmas reiškia teigimą, kad pasaulis egzistuoja objektyviai savo medžiaginiiais ir idealiaisiais (dvasiniais) apibrėžtumais. Objektyviai egzistuoja neaprepiamas materialių daiktų ir būtybių pasaulis, dvasinės esybės (angelai), Dievas. Žmogus savo pojūčiais ir protu materialų pasaulį gali pažinti kaip objektyviai esantį. Savo natūraliuoju protu žmogus gali žinoti, kad Dievas yra, gali apibūdinti Dievą tiek, kiek aprėpia proto sąvokos ir kategorijos. Teologija, kurios dogmos yra ne iš natūraliojo proto, Dievą apibūdina kitaip.

Taigi pažinimas tomistams yra ne sielos prisiminimas, kaip teigiama Platono filosofijoje, ir ne ateinantis tiesiai iš Dievo apšvietimas (*illuminatio*), kaip aiškino Augustinas. Tomistams pažinimas yra prigimtinių žmogaus galių realizacija, proto veikla, įmanoma tik dėl sąlyčio su daiktais. Tomistai visada kritiškai vertino visokias agnosticizmo ir subjektyvizmo atmainas.

Tačiau tomistinis nuosaikis realizmas nėra visais atžvilgiais vientisa koncepcija. Išryškėjo dvi neotomizmo atmainos: nuosaikis tiesioginis ir nuosaikis netiesioginis realizmas. Abi atmainos turi šalininkų įvairiose šalyse, nors ne visi pažinimą tyrinėjantys neotomistai galėtų būti viena-reikšmiškai priskiriami kuriai nors iš jų. Vyrauja nuosaikiojo tiesioginio realizmo kryptis. Jos laikosi tokie garsūs neotomistai kaip Jacques Maritainas, Etienne'as Gilsonas, taip pat Fernandas van Steenberghenas, Louisas De Raeymaekeris ir kiti. Jie aiškina, kad žmonės jutimiškai suvokdami daiktus tiesiogiai suvokia ir tai, kad tie daiktai ir jų savybės egzistuoja objektyviai ir nepriklauso nuo suvokimo. Pasaulio objektyvumas ir mūsų žinių apie jį tikrumas yra akivaizdus, suvokiamas tiesiogiai, beveik intuityviai, be tarpinių išvestinių proto įrodymų.

Kita atmaina – nuosaikis netiesioginis realizmas – teigia, kad pasaulio objektyvumas ir mūsų žinių apie jį tikrumas nėra tiesiogiai suvokiamas. Daiktų savybės ir jų tikrumą mūsų pažinimo formos atspindi ne akivaizdžiai tiesiogiai, bet daugiau ar mažiau iškreiptai, todėl žinių apie pasaulį tikrumas nustatomas išvestinėmis tarpiško pažinimo formomis: sąvokomis, logiškais išprotavimais, mokslinėmis teorijomis. Loginio mąstymo dėsnis protas randa savyje. „Reflektuodamas savo veiklą intelektas randa loginių santykių pagrindą.“¹⁷¹ Tik mąstydamas žmogus sužino apie pasaulio ob-

¹⁷¹ McInerney R. M. The Logic of Analogy. An Interpretation of Thomas. P. 39.

jektyvumą tiek, kad gali tą žinojimą laikyti visiškai tikru. Taip galvoja belgų Louvaino ir vokiečių Pulacho mokyklų neotomistai.

Kuo minėtos atmainos besiskirtų viena nuo kitos, jų atstovai bendrąja prasme pažinimą supranta kaip subjekto ir objekto, žmogaus ir objektyviojo pasaulio sąveiką. Nepritardami kantiškajam apriorizmui neotomistai mano, kad iki sąlyčio su pažinimo objektais žmogaus protas negali turėti jokių žinių apie pasaulį. Daromas vienas svarbus patikslinimas. Pažinimo metafizikoje sakoma, kad pažinimas sąveikaujant su daiktais galimas tik dėl to, kad prote jau yra tiesiogiai įgytas būties kaip būties žinojimas. Tai pirminis bendriausias žinojimas, lemiantis tolesnį pažinimą. „Būties“ sąvoka yra pirminis proto objektas, slepiantis visų kitų proto vaizdinių ir idėjų šaknis.

Neotomistų samprotavimai apie pirminį būties pažinimą ir jo svarbą tolesniam žinojimui yra gerokai, gal net dirbtinai painūs. Net ir pasišventusiam skaitytojui juose nelengva susigaudyti. Būtis suprantama kaip pamatas ar pirmapradė sąlyga viso to, kas yra arba gali kuriuo nors būdu egzistuoti. Nesutariama, ar būtis yra pirmapradiškai pažįstama kaip visaapimančios visumos tikrovė, ar kaip idėja, ar kaip esmė, ar kaip egzistencija. Už ontologijos aprėpties ribų yra tik nebūtis. Skaitytojui taip pat pritrūksta aiškumo norint tiksliau suprasti vieną pagrindinių tomistinės pažinimo teorijos principų, būtent tai, kad būtis ir jos pažinimas yra ir tas pat, nes jų tarpusavio tapatumo pamatas yra idealumas. Painumai ir neaiškumai yra neigiamas neotomistinio scholastinio mąstymo aspektas.

Vokiečių neotomistas J. Lotzas, priklausantis tiesioginio realizmo atmainai, teigia, kad pirmapradis suvokimas, nors ir apima visą „būties“ sąvokos turinį, tėra „žemesnioji“, taigi nepakankama būties suvokimo pakopa. Tai – tik „neįsisąmonintos abstrakcijos“ lygmuo. Iš jos išnyra sudėtingesnės pažinimo pakopos, būti atskleidžiančios artikuliuotai, apibrėžtai, kylančios iki loginių išprotavimų, mokslinių sprendimų lygmens, kuriuo būtis suvokiama „įsisąmonintos abstrakcijos būdu“.¹⁷² Neaiškia „apriorinės sintezės“ operacija J. Lotzas aiškina ne tik tai, kaip antrojoje pakopoje įveikiamas pirmosios neapibrėžtumas, bet ir kaip įveikiamas faktiškųjų sprendimų baigtinumas, kaip „būties“ sąvoka praturtinama kategoriniais apibrėžimais – transcendentalijomis.

Dabartinėje neotomistinėje literatūroje, kaip ir praeities scholastikoje, skiriami šeši transcendentaliniai būties apibrėžimai: esamybė (*ens*), substancija, daiktas (*res*), kažkas (*aliquid*), vienis (*unum*), tiesa (*verum*), gėris (*bonum*). Pagrindinėmis laikomos trys paskutiniosios: vienis, tiesa, gėris. Transcendentalijos – universaliausios, esmingiausios būties savybės. Jos nusako dievišką būties prigimtį. Būtis yra viena, nes vieno Dievo sukurta.

¹⁷² Lotz J. B. Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik. – Pullach bei München, 1957. S. 50–57.

Žinios apie būtį yra tiesa, nes Dievas sukūrė ją pažinią. Būtis yra gėris, žmonės trokšta jos kaip aukščiausios vertybės.

Iš to, kas išdėstyta, aiškėja, kad tikrasis pažinimas neotomizmo požiūriu iš esmės yra dvasiškas vyksmas. Tai toks vyksmas, kuriame žmogaus protas atskleidžia ir priima į save materialiuose daiktuose slypinčias „inteligibilias formas“. Tos formos duotos žmogaus protui kartu su daiktų „jutimiška materija“, bet yra kokybiškai kitokios prigimties. Kitaip tariant, tai, kas pažįstama protu, yra materialiuose daiktuose įkūnyta idealioji bendrybė kaip daiktų esmė, jų substancialioji forma. Taigi daiktai yra pažinūs tik dėl juose slypinčios nematerialybės, pažinūs tiek, kiek pažinimo vyksme yra numaterialinami. „Pažinimas vyksta tik pažįstančiajam nematerialiu būdu įgyjant formą kito kaip kito, tą pačią formą, kuri daro objektą tuo, kas jis yra“¹⁷³ – rašo pažinimo teorijos klausimų specialistas, amerikiečių neotomistas J. Peiferis. Pažinimo vyksme subjektas priima į save objekto formą ir abstrahuojasi nuo jo materialybės. Visoks daiktas, kaip pažinimo objektas, dėl numaterialinimo tampa tapatus minčiai arba protui.

Pažinimo aktas, kaip vyksmas, kai nuo jutiminio suvokimo (pojūčių, vaizdinių) einama prie minties, yra viena kebliausių filosofijos ir pažinimo psichologijos problemų. Neotomistai pažinimo vyksmą aiškina kaip kilimą nuo to, kas žemiau, prie to, kas aukščiau, nuo pojūčio prie abstrakcijos, nuo išoriškumo prie vidujiškumo. Aiškinimai gana spekuliatyvūs, dažnai perkrauti sąvokomis. Pirmiausiai pabrėžiamas pažintinis proto receptyvumas ir kartu jo aktyvumas. Žmogaus protas, kaip sielos galia, yra potencialiai „nusiėkęs“ pažinti. Protas yra pirmapradiškai aktyvus ir nukreiptas į galimą pažinimo objektą. Daiktai dėl juose slypinčio protui giminingo inteligibilumo tartum „veržiasi“ būti pažinti. Esant receptyvumo ir aktyvumo santykiui pirmenybė teikiama aktyvumui.

Aiškindami šį klausimą plačiau neotomistai skiria du proto modusus: pasyvųjį, arba potencialųjį protą (*intellectus possibilis*), ir veikiantįjį, arba aktyvųjį protą (*intellectus agens*). Aktyvusis protas išsklidęs po visą kūną, „ne plevena virš kūno, bet gyvena jame, gyvena pojūčiuose, juos įkvepia ir nukreipia“.¹⁷⁴ Bendrybės, slypinčios atskirybėje, pažinimas įmanomas dėl aktyvojo proto, kuris „išgauna“ iš jutimiškos patirties idealiąsias (inteligibilias) daiktų formas ir nukreipia jas į pasyvųjį protą. Šis priima tas formas jau „apvalytas“ nuo materialumo.

Daiktų numaterialinimo vyksme jų formos pereina nuo žemesnės būsenos prie aukštesnės ir atitinkamai vadinamos fantasmais (*phantasm*) ir specijomis (*species*). „Inteligibilios specijos nematerialios, fantasmai –

¹⁷³ Peifer J. The Concept in Thomism. – New York, 1952. P. 71.

¹⁷⁴ Donceel J. Philosophical Psychology. – New York, 1961. P. 226.

materialūs¹⁷⁵ – rašo G. P. Klubertanzas. Pagal numaterialinimo laipsni specijos skaidomos į *species impressa* ir *species expressa*. Pirmosios dar negali įeiti į protą, antrosios yra aukščiausių laipsniū idealios ir dėl proto aktyvumo jau tampa sąmoningu žinojimu. „Aktyvusis protas yra šviesa, kuri apšviečia fantasmus.“¹⁷⁶ Taigi tiesioginis pažinimo objektas yra daiktai, pažįstami per specijas.

Austrų jėzuitas Franzas Mitzka apibendrindamas sako: „Scholastikos intelektas yra žmogiškasis protas, kuris pagarbiai stovi prieš apreikštąją ir todėl nenuginčijamą dieviškąją paslaptį, nors suvokia, kad šios paslapties esmė „nesuprantama“ (...). Jis taip pat neužmiršta, kad Dievas kalbėjo būtent žmonėms, todėl taip pat nori būti žmogiškuoju būdu suprantamas“.¹⁷⁷ Plėtoti ir gilinti žmogiškąjį Dievo supratimo būdą tomistai laiko savo filosofijos misija. Tą būdą plėtojo Viduramžių scholastai, glausta konceptualia forma tai išdėstė Tomas Akviniėtis, apibūdinęs penkis Dievo buvimo įrodymo būdus. Dievo buvimas nėra savaime aiški tiesa, nes galima galvoti ir kad Dievo nėra, todėl reikalingi Jo buvimo įrodymai.

Pirmasis būdas išplaukia iš judėjimo (*ex motu*): kadangi pasaulis juda, turi būti pirminis judintojas. Tokiu judintoju laikomas Dievas. Antrasis būdas išplaukia iš veikiančiosios priežasties (*ex causa efficiens*): kadangi visa, kas vyksta, nulemta priežasčių, veikiančių priežasčių grandinėje turi būti pirminė priežastis. Tokia pirminė priežastis vadinama Dievu. Trečiasis būdas išplaukia iš galimybės ir būtinybės (*ex possibili et necessario*): kadangi galimybė tampa tikrove, turi būti išorinių savo būtinumo priežasčių neturinti būtinoji esmė. Tai yra Dievas. Ketvirtasis būdas išplaukia iš skirtingų tobulumo laipsnių (*ex gradibus*): kadangi būtis pasižymi skirtingu tobulumo laipsniu, turi būti absoliuti tobulybė. Ta tobulybė yra Dievas. Penktasis būdas išplaukia iš daiktų valdymo (*ex gubernatione rerum*): kadangi pasaulyje viskas tikslinga, turi būti to tikslingumo priežastis. Tą būtinybę vadiname Dievu.¹⁷⁸

Neotomizmas ir mokslas. Tomistiniai Dievo buvimo įrodymo būdai šimtmečiais buvo vienas svarbiausių filosofinių krikščioniškosios pasaulėžiūros pamatų. Moderniaisiais laikais scholastika, kaip jau minėta, traukėsi iš universitetų ir akademijų, metafizinį racionalumą daug kur išstūmė jo oponentas – pozityvistinis racionalumas. Pastarasis telkiasi beveik išimtinai

¹⁷⁵ Klubertanz G. The Philosophy of Human Nature. – New York, 1955. P. 170.

¹⁷⁶ Siewerth G. Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin. 1958. S. 420.

¹⁷⁷ Mitzka F. Rationalismus und Irrationalismus in der Religiösen Sphäre / Geistige Strömungen der Gegenwart im Lichte des Katholizismus. – Wien, 1947. S. 29.

¹⁷⁸ Tomas Akviniėtis. Teologijos įvadas. Apie Dievą. Ar Dievas yra? / Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai. – Vilnius, 1980. P. 410–413.

mokslo ir technikos srityse, remiasi verifikacijos bei falsifikacijos kriterijais, vengia apibendrinimų, kurie siektų daugiau, negu apima mokslo teorijos ir hipotezės. Filosofai pozityvistai (ir ne tik jie) atsisako aiškinti absoliutybę, ribojasi baigtinių reiškinių aiškinimo problemomis. Taip jie viršenybę teikia mokslininkams, turintiems daugiau kompetencijos aiškinti reiškinius. Gamtos mokslų ir technikos laimėjimų veikiamas racionalumas daug kur pavirto vienpusišku scientizmu, matančiu pasaulyje tik kiekybinius matmenis ir santykius. Pagrindinis pozityvizmo oponentas jau nebe metafizika, o iracionalizmas, kuris savo ruožtu, nors kitaip motyvuodamas, taip pat atmeta metafiziką. Iracionalizmo svarba padidėjo ir katalikiškosios pasaulėžiūros aplinkoje. Katalikiškojo egzistencializmo, spiritualizmo ir personalizmo kūrėjai daugiau ar mažiau tapatina savo idėjas su augustiniskąjaplatonistine tradicija ir nepriima scholastikos, Dievo buvimo įrodymų nelaiko svarbiais. Mūsų laikų žmogui reikia ne Dievo objektyvaus buvimo įrodymų, o Dievo potyrio. Įrodymų reikšmė katalikiškojoje filosofijoje pastebimai sumažėjo.

Taigi suprantama, kad neotomistai, ėmęsi gaivinti ir atnaujinti tomitizmą, palyginti nedaug dėmesio skiria tiems įrodymams aptarti bei komentuoti. Tai galima suprasti kaip liudijimą, jog ne tie įrodymai šiandien yra svarbūs neotomizmo, kaip racionalistiškos religinės filosofijos, vertei. Neotomizmas šiandien reikšmingas veikiau savo metafizine būties sklaida, parodančia, kad pasaulis surestas ant idealiųjų pamatų, kurie „peršviečia“ visas tikrovės pakopas. Nepraranda svarbos conceptualiosios tos sklaidos priemonės – ką tik aptarti metafiziniai būties principai. Šiandien aktualu tai, kad tie principai padeda tomistams palaikyti dialogą su šiuolaikiniais gamtos mokslais, rasti ne vieną sąlyčio tašką. Dialogui, kita vertus, pasitarnauja ir tai, jog daugelio pasaulinio garso mokslininkų, linkusių į filosofinius apibendrinimus, požiūriai priartėja prie iracionalistinių prielaidų.

Metafiziniai formos ir materijos principai, kaip jau minėta, materijos kaip būties prado niekur „neužčiuopia“. Bet ir šiuolaikinei fizikai vis sunkiau pasakyti, kas yra „materialumas“. Tiesa, kaskart daugiau sužinoma apie medžiagos struktūrą, dalelytes ir laukus, kvantus ir kvarkus. „Bet ši materija taip panašėja į energijos telkinius, jėgų sąveikas, spinduliavimo procesus, kad vien su kieta, sustingusia materija niekur nesusiduriama. Materija virto tokia forma, ji turi savyje daugiau, negu manė materialistinės ir mechanistinės pakraipos fizikai, ji turi savyje įvairaus pobūdžio jėgų, krūvių ir procesų ir kaip būtent esminę sudėtinę dalį.“ „Už regimų dalelyčių ar brangių formų slypi trečias nežinomas. Mes nežinome, kas tai yra“¹⁷⁹ – tvirtina vokiečių neotomistas, besigilinantį į filosofinius gamtos mokslų

¹⁷⁹ Spülbeck O. Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft. – Berlin, 1957. S. 73.

klausimus. Panašiai samprotauja ir vienas kvantinės fizikos kūrėjų, Nobelio premijos laureatas W. Heisenbergas. Komentuodamas antikinių filosofų Demokrito ir Platono pažiūras jis teigia: „Mažiausieji materijos vienetai iš tikrųjų jau nėra fiziniai objektai įprastą žodžio prasme: tai yra formos, struktūros arba idėjos platoniską prasme“.¹⁸⁰

Idealybė neotomistiniu požiūriu yra ne tik būties pamatas, bet ir pasaulio pažinimo galimybės sąlyga. Pasaulis pagal šį požiūrį jau iki žmogiškojo pažinimo yra tarsi apimtas minties. Žvelgiant platesniu metafiziniu žvilgsniu pasaulis yra paniręs amžinojoje dieviškoje mintyje. Atitinkamos nuomonės reiškiamos ir mokslininkų pasaulyje. Vokiečių autorius E. Ch. Hirschas aiškino, ką apie mokslo ir tikėjimo santykį galvoja žymieji mokslininkai, šių laikų fizikos kūrėjai A. Einšteinas, M. Plankas, W. Heisenbergas, P. Jordanas, K. F. von Weizsäckeris ir kiti. Mokslininkų ir teologų samprotavimų pradinės prielaidos yra skirtingos, kiekvieno fiziko argumentai yra saviti, bet bendrosios išvados yra panašios. A. Einšteinas neatmeta tikėjimo, tik jo tikėjimo objektas yra gamtos dėsningumą kūrėjas. M. Planko nuomone, mokslas neprieštaruoja religijai, nes su ja nesusijęs. W. Heisenbergas mano, kad mokslas ir religija sudaro organišką sintezę, kurios pamatas yra bendra pasaulio tvarka, vienijanti mokslo faktus ir etines vertybes. K. F. von Weizsäckeris teigia, kad šiuolaikiniai gamtos mokslai remiasi krikščioniškojo tikėjimo prielaida: „Jutiminis pasaulis yra gamtiškasis pasaulis krikščionišką prasme. Krikščioniui viską sukūrė Dievas. Todėl žmogus, sukurtas pagal jo paveikslą ir panašumą, gali pažinti sukurtuosius daiktus, visą materialųjį pasaulį“.¹⁸¹ Mąstymas sąvokomis neapima tikrosios tikrovės, – mano K. F. Weizsäckeris. „Sąvokinis mąstymas gali apmąstyti tik mąstymo ribas. Nesąvokinis, neobjektyvuojantis mąstymas yra meditacija, kuria pažįstame Dievą ne formomis, bet kaip formų pagrindą.“¹⁸² Galima prisiminti, jog Tomas Akviniėtis, kaip jau minėta, taip pat yra prieš galimybę Dievą visiškai pažinti, bet tvirtina, kad galima pažinti Dievą ta prasme, jog Dievas yra.

Tikėjimas ir žinojimas giliausia savo prasme, neotomistų nuomone, negali prieštarauti vienas kitam, nes galiausiai kyla iš to paties. Žinojimas ir tikėjimas tėra dvi Dievo parašytos knygos – gamtos knyga ir Apreiškimo knyga. Tam tikroje situacijoje gali atrodyti, kad abi knygas reikia skaityti kartu ir suderintai, kitoje situacijoje – kad jos prieštarauja viena kitai. „Šis

¹⁸⁰ Ponad granicami. – Warszawa, 1979. S. 209.

¹⁸¹ Hirsch E. Ch. Das Ende aller Gottesbeweise? Naturwissenschaftler antworten auf die religiöse Frage. – Hamburg, 1975. S. 60–61.

¹⁸² Ten pat. S. 118.

tikėjimo ir žinojimo santykio apibrėžimas numato kryptį, kuria turėtų vykti mūsų paieška, bet neduoda konkrečių sprendimų.¹⁸³

Žmogaus samprata. Žmogaus sampratą – antropologiją, kaip ir visą savo filosofiją, tomistai vadina realistine. Konkrečiai tai reiškia, kad žmogus suprantamas kaip dvasios ir kūno vienovė, kaip individualybė ir asmenybė. Kitaip nei idealistinis aiškinimas, teigiantis, kad žmogiškieji individai tėra tik laikinos absoliučiosios dvasios apraiškos, tomistai pripažįsta individualumą kaip substancialų pradą. Nuo platonizmo ir augustinizmo tomistinis realizmas skiriasi tuo, kad vertina kūniškumą. Dar labiau jis skiriasi nuo materialistinių, bihevioristinių teorijų, nes pabrėžia dvasinio žmogaus prado realumą. Realistinių tomistinės antropologijos pobūdį daugiau pabrėžia klasikinio neotomizmo atstovai, norėdami nepasiduoti šiuolaikinėms įtakoms, per daug nenutolti nuo to, kaip žmogaus būtį aiškino Tomas Akvinietis, geriau tą aiškinimą suprasti ir komentuoti.

Norint geriau suprasti tomistinę antropologiją kai ką reikia prisiminti iš praeities. Tomo Akviniečio realizmas, kaip žinoma, išaugo iš Aristotelio realizmo, kuris tikrosios būties statusą priskyrė pavieniams daiktams ir šiuo klausimu nususuko nuo savo mokytojo Platono, kuriam tikroji būtis buvo tik bendrųjų idėjų pasaulis. Platonui esinys yra tuo tikresnis, kuo bendresnis, o Aristoteliiui priešingai, kuo bendresnis, tuo mažiau tikras. Aristoteliiui tikri yra pavieniai daiktai – substancijos kaip materijos ir formos vienovė. Tomistinės žmogaus sampratos pagrindas yra metafizinė *hilemorfizmo* teorija. Pagal ją žmoguje, kaip ir kiekvienoje gyvoje būtybėje, vienijasi du pradai: kūnas ir siela. Žmogus yra natūrali jų vienovė (*naturalis unio*), dar vadinama substancine sielos ir kūno vienove (*compositum humanum*). Taigi žmogus yra ne paprasta skirtingų pradų jungtis, o neskaidoma, substancinė jų vienovė, tolygi vienai substancijai.

Siela ir kūnas Tomui Akviniečiui yra vienodai svarbūs, vienas kito reikalaujantys žmogaus būties komponentai. Taip tomizmas skiriasi nuo platonizmo, kuriam žmogus – tai kūną valdanti siela. Tomizmas skiriasi ir nuo į platonizmą panašaus spiritualizmo, sielą laikančio pranašesne už kūną. Tomizme nėra abipusio kūno ir sielos svetimumo, būdingo platonizmui, siela nėra kūno belaisvė, kūnas nėra sielos kalėjimas. Tomistinei sampratai nėra būdingas ir asketizmas, inspiruojamas daugiau spiritualistinių šaltinių. Tomistai niekada nepritarė kūniškumą nuvertinantiems augustinizmo teiginiams. Pravartu prisiminti, kad XIII amžiuje aristotelizmas buvo Tomo Akviniečio integruotas į krikščioniškąją pasaulėžiūrą kaip realistinė filosofija, atsvara keletą šimtmečių vyravusiems augustinizmui ir mistikai, nuvertinuu-

¹⁸³ Gott, Mensch, Universum. Der Christ vor der Fragen der Zeit. – Graz e.d., Styria, 1974. S. 456.

siems ne tik kūną, bet ir protą, aukštiniams nuojautas, išvalgas, vaizduotę, intuíciją. Tai vedė prie intelektualinio krikščionybės nuosmukio, jos pasaulėžiūros amorfiškėjimo. Tai negalėjo nekelti susirūpinimo išvalgesniems Bažnyčios vadovams.

Nors tomizme žmogiškoji siela be kūno negalima, kaip žmogiškasis kūnas – be sielos, vis dėlto metafizine prasme tokia vienovė galima tik sielos, kaip aktyviojo, lemiančiojo prado, dėka. Siela, kaip substancialioji forma, yra galutinis vidujis (*intrinsic*) principas, dėl kurio gyvasis organizmas įgyja jo prigimčiai būdingo gyvybingumo galių ir tobulumą (*perfections*). Tikroji žmogiškojo *compositum* būtis yra ne kas kita kaip jo formos būtis, nors formos būtis įmanoma kaip viso žmogiškojo *compositum* būtis. Taigi gyvuoja ne kūnas ir ne siela atskirai – gyvuoja ir veikia vientisas žmogus. Išlieka platoninė – aristotelinė dilema: ar siela išganoma, ar visas žmogus?

Svarbus tomistinės antropologijos, kaip ir gnoseologijos, aspektas yra proto ir valios – pagrindinių sielos galių – aiškinimas. Kad siela yra tų galių šaltinis, pagal šį aiškinimą gali parodyti tik metafizinė sklaida, o ne individo savirefleksija, neperžengianti savimonės lygmens. Proto ir valios santykio aktyviaja galia neotomistai laiko valią, ją įvardindami kaip instinktyvųjį polinkį (*appetite*). Pabrėžiama, kad valia yra racionalus polinkis (*rational appetite*), racionalumas skiria ją nuo visokių kitokių polinkių. Iš valios, kaip pamatinės aktyvinančios galios, kyla visokios veiklos poreikiai. Pasak G. P. Klubertanzo, „Valia yra universalusis polinkis (*universal appetite*) ir teikia visai žmogaus veiklai visumos kryptį“.¹⁸⁴ Kaip racionalus polinkis valia linksta į gėrį, gėris yra jos formalusis, nekvalifikuotas objektas. Jutiškių polinkių objektas suvokiamas jaslėmis, valios objektas yra protu pažįstamas gėris, protas gėrį tiksliau apibrėžia ir kvalifikuoja.

Taigi valia ir protas yra abipusiškai susiję. Valia pirmapradiškai linksta į gėrį, o protas atpažįsta ir apibrėžia konkretų gėrį. Prieš norint ir siekiant ko nors konkrečiai reikia apie tą siekinį žinoti ir pažinti, todėl prieš valios aktus kaip būtina sąlyga eina konkretus žinojimas. „Pirmasis veiksmas visada yra proto veiksmas. Mes turime žinoti prieš pradėdami mylėti.“¹⁸⁵ Toliau pasirinkdamas priemones protas savo ruožtu priklauso nuo valios kaip universalios aktyvinančios galios.

Nemažiau svarbus neotomistinės antropologijos aspektas yra jos personalistinis pobūdis. Asmenybiškoji žmogaus savižina, atverianti vidujiškumą (subjektyvumą) matmenį, yra vienas esminių krikščioniškosios pasaulėjautos bruožų. Grėžimasis į vidujiškumą buvo svarbus posūkis žmogijos savižinos istorijoje. Antikinėje graikų ir romėnų kultūroje žmogus

¹⁸⁴ Klubertanz G. The Philosophy of Human Nature. P. 229.

¹⁸⁵ Renard H. The Philosophy of Morality. – Milwaukee, 1953. P. 97.

save suvokė ir apibūdino daugiausia išoriškumo ir kūniškumo matmenimis. Krikščionybė nukreipė žvilgsnį į vidujiškumą kaip individualią tikėjimo buveinę. „Dievą ir sielą trokštu aš pažinti“ (*deum et animam scire cupio*), – sakė Augustinas. Romėnų mąstytojas Boecijaus (480–526) asmenybę apibrėžė konceptualiai: „asmuo yra individuali racionalios prigimties substancija“ (*persona est individua substantia rationalis naturae*).¹⁸⁶ Ši apibrėžimą perėmė Tomas Akviniėtis bei kiti scholastai (beje, filosofinę „asmenybės“ sąvoką reikia skirti nuo „asmens“ sąvokos bei jos teologinio turinio, išreikšto Šv. Trejybės dogmos formulėje: „Yra vienas Dievas trijuose asmenyse“, nors Šv. Trejybės ir Įkūnijimo dogmų apmąstymai vedė į „asmenybės“ sąvokos metafizikoje atsiradimą).

Kaip matome, asmenybė scholastikoje apibūdinama substancialumo, racionalumo ir individualumo kategorijomis. Substancialumas reiškia tai, kad asmenybė yra savarankiška ir nepriklausoma nuo kitų, nereikalauja jokio „nešėjo“, jokios „atramos“, yra galutinis savo esminių ir atsitiktinių savybių subjektas. Racionalumas reiškiamas sąvokomis, logiškas sąmoningumas. Individualumas, pasak Aristotelio, suprantamas kaip tai, „kas pats neskaidomas, bet nuo kitų skirtingas“ (*quod in se indistinctum, ab aliis vero distinctum*).¹⁸⁷ Individualybė formaliaja prasme yra grynai kiekybinė vienybė, rodanti individo ryšį su rūšimi. Individualybė, kaip racionalios prigimties substancija, suprantama ne tik kiekybiškai – kaip viena iš daugelio, bet ir kokybiškai – kaip vienintelė ir vienkartinė vienovė, pasižyminti iš rūšies neišvedama savybių verte. Asmenybę apibūdina savitiksliškumas ir ištikimybė sau pačiai, bet ji nėra užsisklendusi savyje. Ją apibūdina ir transcendojantys veiksmai, ir aktai, nukreipti į pasaulį, į kitą žmogų kaip asmenybę, į Absoliučiąją asmenybę. Transcenduojančiu nukreiptumu pasireiškia jos ištikimybė sau pačiai. Pagal tomistinę sampratą asmenybė nėra tapati savo aktams, kaip galvoja egzistencialistai ir kai kurie fenomenologai.

Aiškindami žmogiškąją būtį neotomistai neatitolsta nuo to, apie ką kalbėjo jų pirmtakai. Perimamumas pakankamai akivaizdus, kai neotomistai apibrėžia savo bendrąją koncepciją ir aiškina pagrindines sąvokas. Kur kas savarankiškiau apibūdinamas asmenybės vidujiškumas. Šioje srityje neabejotinas šiuolaikinio personalizmo ir egzistencializmo poveikis. Tą rodo, pavyzdžiui, ispanų neotomisto Tomo Romeros Sanzo darbas, skirtas Tomo Akviniėčio asmenybės sampratos šiuolaikinei interpretacijai. Išnagrinęs scholastines Tomo Akviniėčio vartojamas sąvokas ispanų mąstytojas sako, kad žmogus, kaip baigtinė būtybė, giliausioje savo būties gelmėje yra radikaliai prieštaringas. Prieštaringumas keleriopas. Turėdamas sielą žmogus

¹⁸⁶ Sanz Tomas Romera. Die Ontische Struktur des menschlichen Person nach der Lehre Thomas von Aquin. – Madrid, 1962. P. 101.

¹⁸⁷ Eislers Handwörterbuch der Philosophie. – Berlin, 1922. S. 304–305.

įsisąmonina savo dvasinę savastį ir siekia vidinės dvasinės pilnatvės. Bet tai daryti gali tik kartu suvokdamas kažką kita, kas nėra jo sąmonė. „Baigtinis mąstantis subjektas negali turėti grynų savivokos; jis gali suvokti save patį tik siekdamas to, kas nėra jis pats.“¹⁸⁸ Dėl savo dvasingumo žmogus nepaliaujamai yra „visuotino grėžimosi“ (*reditio completa*) į save patį būsenos, bet tas „grėžimasis“ nereiškia visiško jo būties tapatumo su savo savastimi. Kaip baigtinė būtybė žmogus negali pasiekti visiško savasties skaidrumo (*Selbstdurchsichtigkeit*). Dėl dvasiškumo asmenybė yra savimi, kai laisvu apsisprendimu realizuoja savo laisvę. Laisvai rinkdamasis žmogus siekia savo vidinės baigties (*Vollendung*), bet dėl savo baigtinumo žmogus negali būti absoliučiai laisvas, nes savo laisvę jis gali įgyvendinti tik aprioriško absoliučių vertybių horizonto mastu. Vertybės nurodo bendrąją veiklos kryptį, todėl asmenybė negali išsivaduoti iš aprioriško savo būties dualizmo, savosios pilnatvės siekio (*amor sui*) ir absoliučių vertybių siekio (*amor alterius*).

Baigiamasis neotomistinės asmenybės sampratos akcentas yra jos ryšių su kitomis asmenybėmis apibūdinimas. Kadangi, pasak neotomistų, individas nėra pats sau pakankamas, jam reikalingi kiti žmonės. To poreikio tenkinimas kuria visuomenę. Visuomenė yra žmonių vienybė jų veiklos (*agere*), o ne būties (*esse*) aspektu, todėl visuomenė yra tik akcidenčinė, bet ne substancinė žmonių vienybė. Iš individų susidedanti visuomenė siekia tų pačių tikslų kaip ir individas. Ji siekia bendrojo gėrio. Visuomenė yra individų, o ne asmenybių vienybė, todėl žmogus yra orientuotas dviem kryptimis. Kaip individas žmogus yra orientuotas horizontaliai – priklauso visuomenei, kaip dalis priklauso visumai ir privalo laikytis jos įstatymų, bet kaip asmenybė jis peržengia (transcenduoja) visuomeniškumą, yra orientuotas vertikalčiai, yra aukščiau už visuomenę ir priklauso Dievui. Asmenybė turi teisę priešintis visuomenės santvarkai, jeigu ji pažeidžia jos kaip asmenybės teises. Visavertis gyvenimas krypsta abiem kryptimis.

Egzistencinis neotomizmas

Jacques Maritainas (1882–1973)

Jacques Maritainas yra kūrybingiausias ir originaliausias neotomistinės, arba neoscholastinės, pakraipos filosofas, parašęs daugiau kaip penkiasdešimt veikalų ir šimtus straipsnių metafizikos, pažinimo teorijos, gamtos filosofijos, etikos, estetikos, socialinės filosofijos klausimais, šiuolaikiškai interpretavo Tomo Akviniečio filosofiją. Kai kurie jo darbai yra

¹⁸⁸ Sanz Tomas Romera. Die Ontische Struktur des menschlichen Person nach der Lehre Thomas von Aquin. S. 136.

tarsi įvada į didesnius, nepasirodžiusius veikalus. Jis ypač išryškino ir išplėtojo personalistines, egzistencialistines savo iškiliojo pirmtako idėjas. Tai jo filosofiją leidžia vadinti egzistencialistiniu tomizmu, tomistiniu personalizmu. Kaip vienas iškiliausių šiuolaikinių katalikybės mąstytojų jis reikšmingai paveikė ne tik katalikiškąją filosofiją, bet ir oficialiąją Bažnyčios poziciją, kai kurias II Vatikano susirinkimo nuostatas (Pastoralinę konstituciją apie Bažnyčią šiuolaikiniame pasaulyje), encikliką „Apie tautų pažangą“ (*De populorum progressio*, 1967).

J. Maritainas gimė 1882 m. lapkričio 18 d. Paryžiuje įtakingo teisininko šeimoje, augo inteligentiškoje liberalaus protestantizmo aplinkoje. Jaunystėje buvo rimtai susidomėjęs socializmo idėjomis, ketino pasišvęsti jų įgyvendinimui. Netrukus nuo socializmo nutolo, bet visą gyvenimą domėjosi, rūpinosi ir rašė socialinio teisingumo reikalais, buvo kritiškas liberaliojo kapitalizmo atžvilgiu. 1899 m. pradėjo studijuoti gamtos mokslus ir filosofiją Sorbonoje. Ten tuo metu vyravo tikėjimas pozityvistiškai bei scientistiškai suprantamo mokslo visagalybe. Reikšmingas jo gyvenimo įvykis buvo pažintis su studente Raissa Umansova, Rusijos pirklio žydo iš Rostovo prie Dono dukterimi, kuri vėliau tapo jo žmona, daugelio veikalų bendraautorė, rašytoja. Abu jaunuoliai įsitikino, kad studijos Sorbonoje jų netenkina, nes jose vyraujanti scientistinė nuostata neįstengia atsakyti į juos jaudinančius klausimus, pavyzdžiui: Ar gyvenimas turi reikšmę ir prasmę? Ar galimi objektyvūs daiktų ir poelgių vertės kriterijai, be mūsų pačių nuomonių ir skonių? Ar yra tiesa? Jeigu taip, ar ji prieinama žmogaus protui? „Į šitokius klausimus atsakant neigiamai, o taip daryti linkusi „grynai mokslinė“ pasaulėžiūra, belieka tik nusižudyti“, – darė kategorišką išvadą jaunas mąstytojas.

Savo draugo poeto ir filosofo, tikinčio krikščionybės ir socializmo idėjų darna, Charlio-Pierro Peguy patariamais kartu su Raissa jis perėjo į *Collège de France* klausyti H. Bergsono paskaitų. Pastarojo filosofija, kaip protestas prieš universitetuose vyraujančią pozityvizmą ir scientizmą, tada buvo pasiekęs šlovės viršūnę. Prieštaraudamas pozityvistams, kurie tvirtino, kad neįmanoma pažinti tikrosios daiktų esmės, galima tik aprašinėti paviršinius reiškinius, H. Bergsonas teigė, kad žmogus gali prasiskverbti iki vidinės būties šerdies, bet tik intuicijos, o ne intelekto padedamas. Intelektas galiausiai atveda į aklavietę, kurią pozityvistai jau pasiekė. „H. Bergsonas, – vėliau rašė J. Maritainas, – buvo pirmasis, kuris atsiliepė į mūsų gilų metafizinės tiesos troškimą; jis išlaisvino mūsų absoliuto jausmą.“¹⁸⁹

Tačiau H. Bergsono filosofija jo taip pat netenkino. Jis kryo į katalikybę, 1906 m. kartu su Raissa, kurią vedė prieš pora metų, persikrikštijo oficialiai priimdamas katalikybę. Tam poveikio turėjo katalikiškos pakrai-

¹⁸⁹ Maritain J. Le philosophe dans le cité. – Paris, 1960. P. 23.

pos rašytojas Leonas Bloy, su kuriuo jaunoji pora draugavo. 1907–1908 m. jis Heidelberge studijavo biologiją, ypač buvo susidomėjęs Hanso Driescho (1867–1941) embriogenetine neovitalizmo teorija. Grįžęs į Prancūziją jis gilinosi į katalikiškąją scholastiką, vadovaujamas tomistų R. Garigou–Lagrange'o ir A. Sertillanges'o pradėjo studijuoti Tomo Akviniečio veikalus. 1910 m. paskelbė savo pirmąjį tomistinį darbą „Modernusis mokslas ir protas“ (*La science moderne et la Raison*), vėliau įėjusį į pirmosios jo knygos, nukreiptos prieš modernizmą – „Antimoderno“¹⁹⁰ – sudėtį. Straipsnyje kritikavo pozityvistinę mokslo nepriklausomybės nuo religijos idėją. Nuo tada darėsi kaskart žinomesnis kaip aktyvus „atgimstančio“ tomizmo autorius, aštriai kritikuojantis filosofus, kurie jam atrodė nesuderinami su krikščionybe. Kritikos nepagailėjo ir H. Bergsonui, tam skirdamas knygą „H. Bergsono filosofija“, teigdamas, kad jos iracionalizmas ir evoliucionizmas yra svetimi krikščioniškajai filosofijai, pakerta tomistinius Dievo buvimo įrodymus.¹⁹¹ Nuo 1914 m. dėstė filosofiją Katalikų institute Paryžiuje. Tada prasidėjo labai produktyvios kūrybinės veiklos laikotarpis, vienas po kito buvo leidžiami jo veikalai, skirti įvairioms tomistinės filosofijos problemoms.

1940–1945 m. dėstė filosofiją Amerikos universitetuose, 1945–1948 m. buvo Prancūzijos ambasadorius prie Šventojo Sosto, vėliau vėl gyveno ir labai produktyviai dirbo Amerikoje. Nuo 1960 m. vėl gyveno Prancūzijoje. J. Maritainas mirė 1973 m. balandžio 28 d., sulaukęs 91 metų. Pagrindiniai veikalai: „H. Bergsono filosofija“ (*La Philosophie bergsonienne*, 1914), „Menas ir scholastika“ (*Art et scolastique*, 1930), „Skaidyti vienijimui, arba pažinimo pakopos“ (*Distinguer pour unir, ou les Degrés du savoir*, 1932), „Mokslas ir išmintis“ (*Science et sagesse*, 1935), „Integralinis humanizmas“ (*Humanisme intégral*, 1936), „Auklėjimas kryžkelėse“ (*Educations at the Crossroads*, 1943), „Trumpas traktatas apie egzistenciją ir egzistuojantįjį“ (*Court Traité de l'existence et de l'existant*, 1947), „Asmuo ir bendrasis gėris“ (*La Personne et le bien commun*, 1947), „Žmogus ir valstybė“ (*Man and the State*, 1951) ir kiti.

J. Maritainas yra vienas iš tų šiuolaikinių tomistų, kurie buvo įsitikinę, kad „amžinoji filosofija“ mūsų laikais negali būti paprastas Tomo Akviniečio teiginių kartojimas. Ji turi būti gyvybinga, veržli mintis, turtėjanti nuolatinio dialogo su šiuolaikine filosofija ir kultūra būdu. Jis buvo įsitikinęs, kad katalikybei mūsų laikais reikalinga tokia filosofija, kuri mąstyto tomistiškai nemąstydamą viduramžiškai, nes „jeigu norėtume grįžti į praeities

¹⁹⁰ Maritain J. Antimoderne. – Paris, 1922.

¹⁹¹ Maritain J. La philosophie bergsonienne. – Paris, 1914. P. 306–307.

būseną, tai būtų pasityčiojimas iš Dievo viešpatavimo istorijoje“.¹⁹² „Amžinoji filosofija“ neturi likti užsisklendusi savo abstrakcijose kaip kadaise, bet turi būti atvira pasauliui ir jo kultūrai, apmąstyti ne vieną tradicinę problemą pagal šiuolaikinius kriterijus. „Amžinoji filosofija“ šiuolaikine prasme jam, kaip ir kitiems scholastams, labai svarbi ne tik religine, bet ir socialine kultūrine prasme. Šiuolaikinė scholastika jam yra uždavinys, įvykdomas tik derinant daugelio šalių filosofų pastangas. Gali pasirodyti keista, kad jis nelaikė savęs neotomistu. Apie save J. Maritainas rašė: „Nesu neotomistas. Apskritai aš būčiau veikiau paleotomistas negu neotomistas. Esu ar bent tikiuosi, kad esu tomistas“.¹⁹³ Nepriilygstantis J. Maritaino nuopelnas tomistinei filosofijai yra tas, kad jis, „nekeisdamas jos pobūdžio, jos vienuolišką apdarą pakeitė moderniu – viduramžišką išmintį susiejo su aktualiais dabarties klausimais“.¹⁹⁴ Iš seminarijų ir auditorijų tylos tomizmą jis išvedė į viešojo gyvenimo diskusijų areną.

Filosofija. Scholastikos tradiciją tęsianti filosofija, pasak J. Maritaino, ieško atsakymų į galutinius „Kodėl?“ ir „Kas?“ . „Kai į šiuos klausimus atsakytą, mintis negali kilti aukščiau. Nebelieka problemų nei už, nei virš jų.“¹⁹⁵ Tai atlieka „pirmoji filosofija“ – metafizika kaip mokslas apie būti kaip būti. „Filosofija yra mokslinis pažinimas, kuris natūraliojo proto kontekste svarsto visų daiktų pirmąsias priežastis ir aukščiausiuosius pagrindus“.¹⁹⁶ Dėl to filosofija būtina žmonėms, nes pakelia juos virš utilitarių interesų, primena dalykus, kurie nurodo ne priemones, bet galutinius tikslus. Filosofų darbai liudija apie aukščiausią mąstymo vertingumą, žadina nesuinteresuoto, gryno žinojimo troškimą. Plėtodamas savo požiūrį jis polemizuoja su marksistinio dialektinio materializmo šalininkais, teigiančiais, kad filosofijos uždavinys yra ne stebėti ir aiškinti pasaulį, bet jį pertvarkyti. Filosofija šiuo atveju paverčiama praktika, veikimo ir galios daiktams priemone, o tai reiškia grįžimą prie senovinio magiškojo žinojimo ir galios suliejimo. Toks požiūris liudija mąstymo funkcijų nesupratimą. Filosofija savo esme yra nesuinteresuotos minties polėkis, nukreiptas į tiesą, kuri yra vertinga ir patraukli pati savaime, o ne į utilitarųjį aktyvumą, siekiantį valdyti daiktus. Filosofijos požiūriu stebėjimas yra vertingesnis už veiksmą.

¹⁹² Maritain J. De Bergson a Thomas d'Aquin. Essais de Métaphysique et de Morale. – Paris, 1947. P. 116.

¹⁹³ Maritain J. Existence and the Existent. – New York, 1948. P. 1.

¹⁹⁴ Fecher Ch. A. The Philosophy of Jacques Maritain. – The Newman Press, 1953. P. 102.

¹⁹⁵ Maritain J. An Introduction to Philosophy. – Chicago, 1936. P. 10.

¹⁹⁶ Maritain J. Eléments de philosophie. – Paris, 1946. T. I. P. 69.

Pažinimas. Sritis, kurioje J. Maritainas sistemiškiausiai išdėstė savo pažiūras, yra pažinimo teorija. Dėmesiu šiai sričiai jis išsiskiria iš kitų neotomistų, ne viena nauja mintimi praturtindamas neoscholastiką. Tą dėmesį neabejotinai nulėmė pažinimo tematikos aktualumas katalikiškajai filosofijai, taip pat visą gyvenimą nenutrūkęs paties mąstytojo domėjimasis mokslo laimėjimas ir filosofine jų interpretacija. Laikydamasis tradicinio tomizmo požiūrio, kad pažinimo klausimai yra metafizikos dalis, jis postuluoja ontologijos ir pažinimo teorijos neatskiriamumą pabrėždamas būties pirmumą pažinimo atžvilgiu. Jis laikosi nuosaikiojo tiesioginio realizmo pozicijos, pagal kurią išorinio pasaulio objektyvumas suvokiamas tiesiogiai, be tarpinių racionalių įrodymų.

Anot J. Maritaino, neaprepiamai įvairioje tikrovėje galima išvelgti būties pakopiškumą, nulemiantį ir pažinimo formų pakopiškumą, išsidėstantį abstraktėjimo, idealėjimo, atitolimo nuo materialybės linkme. „Esama griežto atitikimo tarp pažinimo ir nematerialumo. Būtis yra pažini tiek, kiek ji nemateriali“,¹⁹⁷ – teigia jis pažinimo filosofijai skirtame veikalė. Taip sakydamas J. Maritainas turi galvoje tomistinę formulę: „Tai, kas pažinu, ir protas yra tas pats“ (*intelligibile et intellectus sunt unum*), taip pat Aristotelio teiginį, kad jutimiškuose daiktuose slypi idealybė, nulemianti jų esmę. Šią mintį jis tikslina sakydamas, kad daiktai egzistuoja dvejopai: savo faktiškuoju buvimu (*esse*), išskiriančiu juos iš nebūties, ir idealiomis formomis pažįstančiojo subjekto sieloje. Idealiosios formos (vaizdiniai, sąvokos) yra ypatingas daikto buvimo būdas, kai subjektas geba „įimti“ į save daiktus ir taip peržengia savo atskirumą. Kartu vaizdinių ir sąvokų formomis daiktas įgauna idealų buvimą daugelio subjektų sielose. Nepaisant daikto faktiškojo ir jo idealiojo buvimo skirtumo, jie visiškai atitinka vienas kitą. Atitikimo pamatas yra ne kas kita kaip idealumas, „ontologinis daikto intymumas, išnyrantis prote idėjos pavidalu“,¹⁹⁸ nes „panašus pažįsta panašų“, tai yra „idealus – idealų“. Kokiu būdu pažinime vyksta daikto ir intelekto atitikimas, J. Maritainas aiškina tiksliau, įvesdamas, kaip ir kiti tomistai, ypatingos pažinimo formos – *species* sąvoką. Čia kyla sunkus klausimas, kurį suvokia patys neotomistai ir į kurį ypač atkreipia dėmesį jo kritikai: ką žmogaus protas iš tikrųjų pažįsta – pačius daiktus ar tik idealiąsias jų *species*?

Pažinimo pakopos viena nuo kitos skiriasi tikrovės matymo aspektu, formalioju objektu ir abstrakcijos lygmeniu, reikalaujančiu ir atitinkamų subjekto sugebėjimų. Erdvėje ir laike judančių, jutimiškai suvokiamų ir kiekybiškai matuojamų reiškinių pasaulį tyrinėja gamtos mokslai. Jie stebi, eksperimentuoja, klasifikuoja, kelia hipotezes, kuria teorijas. Viršutinis šios pakopos sluoksnis yra pačių bendriausių, tik mintimi aprėpiamų tikrovės

¹⁹⁷ Maritain J. Distinguer pour unir, ou Les Degrés du Savoir. – Paris, 1932. P. 217.

¹⁹⁸ Ten pat. P. 169.

struktūrų pažinimas. Tai gamtos filosofijos (*philosophia naturalis*) sritis. Fizika tyrinėja erdvėje judančius kūnus kaip fizinius faktus, o gamtos filosofija aiškina judėjimą, erdviškumą, kūniškumą, tapsmą ir kitas panašias tikrovės dimensijas kaip „filosofinius faktus“. Gamtos filosofijos pasaulis yra visas mokslo apimamas kūniškosios egzistencijos universumas, nuo atomo struktūros iki visatos plėtimosi, nuo sustingusios akmens ar metalo materijos iki biologinių organizmų, psichikos ir žmogaus veiksmų. Tai neišsemiamos įvairovės ir sudėtingumo pasaulis. „Šis pasaulis yra atsitiktinumų, rizikos, nuotykių, negrižtamumo pasaulis; jis turi istoriją ir kryptį laike.“¹⁹⁹ J. Maritainas buvo gamtos filosofijos entuziastas, tikėjo ir galbūt ne be pagrindo, kad klasikinės metafizikos laikų natūrfilosofija gali atsigausti naujo varianto forma, šiuolaikinių mokslo duomenų pagrindu. Tokiai nuostatai reikšmės turėjo jo biologijos studijos, įtikinusios jį gamtamokslinių tyrimų gilumu, perspektyvumu bei nedovanotinu siaurumu ir ribotumu. Jis ragino filosofus atidžiai domėtis bent vienos mokslo srities raida, teorijomis ir faktais, kartu sulaikydamas juos nuo per didelės priklausomybės nuo mokslų.

Antrąją pažinimo pakopą sudaro nuo materialumo atitrūkusi, skaičiais išreiškiamą kiekybę ir tįsumą (*extension*). Tai matematikos objektas. Matematika besiremiantys gamtos mokslai pasiekė stulbinančių laimėjimų, bet kartu sudarė prielaidą klaidingam įsitikinimui, kad vieni, be gamtos filosofijos ir metafizikos, iki pat gelmių gali paaiškinti gamtą. Toks įsitikinimas lėmė abiemis šalims žalingą tarpusavio atotrūkį, vedantį į scientistinį vienpusiškumą, „išminties ir mokslo konfliktą“.

Trečioji racionalaus pažinimo pakopa yra metafizika, kurios objektas yra būtis kaip būtis. Būtis yra tai, kas pažįstama pirmiausia. „Vos tik pajuntu daiktą kuriuo nors savo pojūčiu ir net prieš man suvokiant, *kas* jis yra, žinau, kad jis yra, kad egzistuoja.“²⁰⁰ Būties intuicija yra aukščiausioji proto aktyvumo apraiška, aukščiausioji pažinimo pakopa. Joje žmogaus protas pažįsta pačius abstrakčiausius objektus, kai iš bet kokio materialiojo daiktiskumo yra belikęs tik pats jų „buvimas“. Tai tokie žinojimo objektai, kurie egzistuoja tik nematerialiu pavidalu, pavyzdžiui, dvasios, pagaliau, Dievas, taip pat ir objektai, kurie gali egzistuoti tiek materialiais, tiek nematerialiais pavidalais, pavyzdžiui, substancija, grožis, gėris, kokybė ir pan.

Metafizika užbaigiama „natūraliosios teologijos“ skyriumi. Tai, kitais žodžiais tariant, racionalioji teologija, ieškanti prigimtiniam žmogaus protui įmanomų Dievo pažinimo galimybių pagrindimo. Nuo jos skiriasi mistinė Dievo meilės teologija, siekianti tiesų, kurios žmogaus protui neprieinamos ir igyjamos tik dėl Dievo Apreiškimo. Ši sritis nepriklauso racionalaus pa-

¹⁹⁹ Maritain J. *The Philosophy of Nature*. – New York, 1951. P. 154–155.

²⁰⁰ Maritain J. *The Degrees of Knowledge*. – New York, 1959. P. 258.

žinimo sričiai. Skirdamas pažinimo pakopas J. Maritainas siekė atkurti prarastą žinojimo sričių – mokslo, filosofijos, teologijos – harmoniją.

Apibūdindamas gamtos mokslų ir matematikos bei metafizikos santykį prancūzų mąstytojas parodo, kad tarp jų, nepaisant skirtingumo, nėra konflikto. Visur taikomi skirtingi artėjimo prie tikrovės metodai, yra specifinės sritys, objektai ir tikslai, „abi disciplinos medžioja ne tame pačiame lauke“. Metafizika pažinimui duoda tai, ko neduoda atskiri mokslai. Metafizika yra universali ir visaapimanti, siekia už ribų, ties kuriomis fizika, biologija ar astronomija sustoja, todėl filosofijos ir mokslų sąveika naudinga abiem sritims. Filosofija susijusi su mokslais ta prasme, kad naudojami jų duomenimis ir išvadamis, bet ta priklausomybė yra grynai materiali. „Metafizikos nereikia papildyti mokslais apie reiškinius; ji vyrauja jiems: ji yra laisva nuo jų kontrolės.“²⁰¹ Filosofija galėtų dirbti savo darbą net jeigu mokslo nebūtų. Ji svarsto principus, be kurių neišsiverčia bendrosios kitų mokslų teorijos. Kiekvieno mokslo pamatai slepia tam tikras aksiomas, priimamas kaip savaime aiškias, kurių mokslai taikydami savo metodus negali formuluoti.

Metafizika. Egzistencijos pirmumas. Metafizikos pamatu, kaip priimta scholastikos tradicijoje, J. Maritainas laiko tiesioginį pirminių mąstymo principų suvokimą, nes net neišlavintam protui yra savaime akivaizdžios tokios aksiomos kaip „visuma yra didesnė už bet kurią savo dalį“ arba „du daiktai, lygūs trečiajam, yra lygūs ir tarpusavyje“, ir pan. Daug ką, lyginant su kitais neotomistais, jis traktavo savaip. Tikrovė, kaip būties idėjos objektas, yra turtingesnė už šią idėją, todėl tikrovę apibūdina ne tik tradicinės scholastikos kategorijos – analogijos, tapatybės, pakankamo pagrindo, tikslingumo, priežastingumo, tapsmo, būties pirmumo veiksmo atžvilgiu, bet ir virš kategorijų pakylančios Vienio, Gėrio, Grožio, Tiesos transcendentalijos, reiškiančios, kad vienis, gėris, grožis, būtis yra tiesa. Šios skirtingos sąvokos išreiškia ne ką kita kaip pačią būtį, nors kiekviena koncepciškai skirtingai.

Aptardamas „būties priežasties“ klausimą J. Maritainas pripažįsta tiek filosofinį, tiek nefilosofinį arba ikifilosofinį žmogaus dvasios artėjimo prie Dievo būdus. Jis palaiko penkis Tomo Akviniečio suformuluotus Dievo buvimo įrodymus ir atmeta jų kritiką, nors mano, kad tuos įrodymus reikia reformuluoti šiuolaikine kalba. Jais nesitenkindamas siūlo šeštąjį būdą. Šis būdas turėtų parodyti, jog mes pirma intuityviai suvokiame, tada racionaliai suprantame, kad mąstančiojo „aš“ ir grynuoju proto aktu suvokiamojo „aš“ negalėjo nebūti visada, nes ir protas, ir idealioji suprantamybė yra už laiko ribų, todėl tasai „aš“ turėjo visada egzistuoti asmenybišku būdu, tik ne indi-

²⁰¹ Maritain J. *Science and Wisdom*. – London and New York, 1940. P. 54.

vidualios asmenybės pavidalu, o transcendentiškos, „superasmenybiškos“ Būties mastu. Filosofinė refleksija gali toliau aiškinti, kaip „aš“ egzistavo Dieve, „būtybė, kuri dabar yra mąstantysis „aš“, iki savęs pačios amžinai egzistavo Dieve ne kaip pati mąstydamą Jame, bet kaip Jo mąstoma“, todėl mūsų mintis nemirtinga, nes amžinai egzistuoja dieviškajame prote.

Dievo pažinimo būdu, pranokstančiu netiesioginį metafizinį būdą, J. Maritainas laiko tikėjimą jį vadindamas tiesioginiu superracionaliu būdu. Paprastą tikėjimą pranoksta mistiniai potyriai ir regėjimai, kuriuose palaimintieji ir šventieji pažįsta Dievą giliau ir adekvačiau.

Be šių, prancūzų mąstytojas aptaria ir ikifilosofinius „praktiškojo intelekto“ artėjimo prie Dievo būdus, pavyzdžiui, meninius, poetinius išgyvenimus ir ypač moralinę patirtį. Dailininkas ar poetas, būdamas iki galo ištikimas savo kūrybiniam pašaukimui, pats to nesuvokdamas stiebiasi į amžinąjį grožio ir tobulybės šaltinį ir peržengia meno ribas. Kai žmogus įsisąmonindamas savo laisvę ir atsakomybę nubunda moraliam gyvenimui ir savo poelgiais siekia gėrio vardan gėrio, jis kreipia savo gyvenimą gal net pats to nežinodamas į absoliutųjį gėrį. Morališkai rinkdamasis gėrį jis praktiškai jau pažįsta Dievą net ir nepažindamas Dievo konceptualiojo mąstymo keliu.

Jau anksčiau minėta, kad J. Maritainas, kaip ir E. Gilsonas bei kai kurie kiti filosofai, priskiriamas egzistencinei neotomizmo kryptiai atsižvelgiant į tai, kad aiškindami būtį jie pirmumą teikė ne esmiškumui (substancialumui), bet egzistenciškumui, ne esmei (*essentia*), bet egzistencijai (*existentia*). J. Maritainas ne tik pabrėžia egzistencijos pirmumą esmės atžvilgiu, bet ir teigia, kad „Šv. Tomo metafizika yra sutelkta ne į esmes, bet į egzistavimą, į paslaptinę egzistencijos akto švytėjimą (*jaillissement*)“.²⁰² Kitoje vietoje rašo: „Esu įsitikinęs, kad Šv. Tomas Akvinitis, vartojant madingą mūsų laikais žodelytį, yra *egzistenciališkiausias* iš filosofų, nes jis yra neabejotinai humaniškas filosofas ir visų pirma krikščioniško humanizmo filosofas. Ir iš tikrųjų egzistencializme slypi humanizmas“.²⁰³ Dar kitur rašo: „Pirmoji idėja, kurią susidaro vaikas, yra ne būties idėja. Būties idėja impli-citiškai slypi pirmojoje idėjoje, kurią vaikas susidaro. Kad įgytume būties idėją, turi būti suvoktas ir sprendimu patvirtintas egzistavimo aktas“.²⁰⁴ Dievas nekuria iš pradžių esmių tam, kad vėliau priverstų jas egzistuoti, Dievas kuria egzistuojančius subjektus. Egzistencija negali būti konceptualizuojama lygiai kaip esmės sąvokomis negali būti adekvačiai nusakoma nei meilė, nei laisvė, nei pats minties judėjimas. „Pašvęsta egzistencijos akto paslapčiai ši filosofija kartu pašvęsta veiksmo paslapčiai ir judėjimo pa-

²⁰² Maritain J. Court Traité de l'existence et de l'existant. – Paris, 1964. P. 72.

²⁰³ Maritain J. De Bergson à Thomas d'Aquin. P. 306.

²⁰⁴ Maritain J. Existence and the Existent. P. 25.

slapčiai“²⁰⁵ – apibūdina tomizmą J. Maritainas. Tomas Akvinielis sutaiko intelektą ir paslaptį pačioje būties širdyje – egzistencijos širdyje.

Toks požiūris neabejotinai plaukia iš J. Maritainui būdingo atvirumo šiuolaikinėms asmenybės problemoms, apimančioms ir tai, kas yra daugeliui egzistencialistinės pakraipos mąstytojų dėmesio centre, būtent žmogiškosios egzistencijos tekamumą, baigtinumą ir tragizmą. Nemažiau svarbi paskata buvo ir užsimezgusi aštri polemika su ateistiniu egzistencializmu. J. Maritainas tvirtina, kad tomizmas pabrėžia pirmumą egzistencijos, kuri turi ir palaiko savyje esmes, ir yra priešiškas tokiai egzistencijai, kuri ardo ir slopina esmes bei prigimtis. Būtent pastaroji samprata, J. Maritaino nuomone, būdinga ne tik ateistiniam J. B. Sartre'o, bet ir S. Kierkegaardo, K. Jasperso, G. Marcelio egzistencializmui. Tai akademinis arba „dirbtinis“ egzistencializmas, jis maskuoja intuiciją. Polemikos smaigalį J. Maritainas kreipia prieš J. P. Sartre'o „būties ir niekio“ koncepciją bei iš jos plaukiantį pasaulio nudievinimą. Prieštaraudamas tokiam požiūriui jis kalba apie žmogaus, nubundančio dvasinėms vertybėms, vidinį dinamizmą, leidžiantį suvokti, kad asmeniška kiekvieno žmogaus, kaip ir viso žemiškojo pasaulio „būtis–su–niekiu“ įveikiama kelyje į transcendentiškąją „Būtį–be–niekio“.

Asmenybė ir subjektyvumas. J. Maritaino plėtojama egzistencinė tomizmo interpretacija labiausiai atsiskleidžia per asmenybės sampratą. Asmenybiška subjektyvumo intuicija, pasak jo, yra egzistencinė intuicija. Ji neatskleidžia jokios esmės. Kuo labiau įsigiliname į savo vidinį gyvenimą, kuo geriau pažįstame atsiskleidžiančią jame nuostabią, nepalijamą kin-tančią įvairovę, tuo geriau suvokiame, kad nepažįstame savojo „aš“ esmės. „Subjektyvumas *kaip* subjektyvumas yra nekonceptualizuojamas, jis yra nepažini bedugnė, neprieinama idėjai, sąvokai ar vaizdiniui, jokiam mokslo, introspekcijos, psichologijos, filosofijos tipui.“²⁰⁶ Subjektyvumas išsprūsta iš apimties to, ką sužinome apie save per idėjas. Vis dėlto žinome apie savo subjektyvumą, nors neaiškiai ir fragmentiškai, dėl to, ką Tomas Akvinielis vadina polinkiu, simpatija ar dalyvavimu skirdamas tai nuo pažintinės veiklos. Subjektyvumas atsiskleidžia trimis specifiskomis formomis: praktiniu žinojimu, sprendžiančiu apie moralės dalykus; poetiniu pažinimu, kuriame daiktai ir subjektyvumas kūrybinėje intuicijoje pažįstami kaip neat-siejamai susiję ir išreiškiami ne sąvokomis, bet meno kūriniais; mistiniu pažinimu, nukreiptu ne į subjektą, bet į dieviškumą, kuris pažįstamas vieni-jančioje ir dalyvaujančioje meilėje. Meilė, būdama formalus dieviškojo „aš“ pažinimo būdas, padaro žmogiškąjį „aš“ permatomą jo dvasiškoje gelmėje.

²⁰⁵ Maritain J. Existence and the Existent. P. 45.

²⁰⁶ Ten pat. P. 69.

Minutė mistiko savirefleksijos parodytų mums, kokių laipsnių dieviškoji šviesa nuskaidrina neišsemiamą jo savojo subjektyvumo pažinimą.²⁰⁷

Žmogiškasis subjektyvumas, anot J. Maritaino, kaip sukurtasis subjektyvumas, yra susijęs su nesukurtuoju subjektyvumu. Pats subjekto santykis su subjektu reikalauja, kad sukurtasis subjektyvumas, žinodamas apie nesukurtąjį subjektyvumą, suvoktų jame kažką kaip „subjektyvumą“, kaip asmenybišką paslaptį. Būdamas savajam „aš“ vienintelis subjektas tarp kitų pasaulio subjektų, kurie pasirodo mano jausmams ir mano protui kaip objektai, aš esu visatos centre. Esu aš ir yra visi likusieji, bet kas atsitiktų kitiems, tai tik vaizdo detalė, o tai, kas nutinka man, yra absoliučiai reikšminga. Kartu gerai žinau, kad esu panašus į visus kitus ir ne vertingesnis už juos, kad esu „tik mažytis putų purlas bangos keteroje, akimirksniu nykstantis gamtos ir žmonijos begalybėje“. Kitus subjektus pažįstame ne kaip subjektus, o tik paversdami juos objektais, taigi tik pažindami vienu ar kitu aspektu, taip kaip jie prieinami intelektui.

Šios dvi perspektyvos – vieną J. Maritainas vadina subjektyvistine, kitą objektyvistine – negali susiliesti ir sutapti. „Aš gana apgailėtinais svyruoju tarp jų. Jeigu orientuosiuos į subjektyvumo perspektyvą, nugramzdinsiu viską savyje ir aukodamas viską vardan savo unikalumo įpulsiu į absoliutų egoizmą ir puikybę. Jeigu vadovausiuos objektyvumo perspektyva, mane praris visuma, išstirpdamas pasaulyje išsižadėsiu savo unikalumo ir nusileisiu likimui. Ši antinomija išsprendžiama tik iš viršaus. Jeigu yra Dievas, tada ne aš, o Jis yra visa ko centras; ir dabar jau per santykį ne su kokia nors atskira perspektyva, kurioje kiekvienas sukurtas subjektyvumas pasireiškia kaip jo suvokiamo universumo centras, bet absoliučiaja prasme, pripažįtančioje transcendentiškaįjį subjektyvumą, su kuriuo susiję visi subjektyvumai.“²⁰⁸ Dabar galiu žinoti, kad aš, būdamas bereikšmis pasaulyje, esu reikšmingas Dievui, ir ne tik aš, bet ir visi kiti subjektyvumai, kurių dvasingumas kreipiamas į jį ir į mane. Dievas žino apie mane kaip apie subjektą, žino mano subjektyvumą visu jo turiniu, savitumu ir gelme.

Asmenybės problemą prancūzų mąstytojas aptaria iš esmės dviem lygmenimis: metafiziniu, kuriuo žvelgiant svarbiausioji asmenybiškumą apibrėžianti sąvoka yra „laisvė“; socialiniu etiniu, kai asmenybė apibūdinama išorinių ryšių ir jos pačios vidurinio tapsmo požiūriais. Aptariant asmenybę pastaruoju lygmeniu „laisvė“ yra papildoma meilės sąvoka. Apie meilės svarbą asmenybiškumui daugiau rašoma vėlesniuose mąstytojo darbuose. Teigiama, kad meilė ir laisvė yra tarpusavyje neatsiejami asmenybės pasaulio aspektai. Meilė neįmanoma be laisvės, laisvė yra meilės sąlyga,

²⁰⁷ Maritain J. Existence and the Existent. P. 71.

²⁰⁸ Ten pat. P. 75–76.

menkiausia prievarta ar tik būtinybė ardo meilės prigimtį. Meilė savo ruožtu yra aukščiausia asmeninės laisvės apraiška.

Abu asmenybiškumo lygmenis apima ir vienija dvasiškumas, „dvasia yra asmenybės šaknys“, laisvės ir meilės šaltinis. „Asmenybė yra substancija, kurios dvasiška siela yra substanciali forma ir kuri gyvena ne tik biologinį ir instinktyvųjį, bet ir proto bei valios gyvenimą“,²⁰⁹ – tęsia savo mintį mąstytojas. Asmenybė yra dvasiškos prigimties universumas, autonomiška visuma, nepriklausoma nei nuo gamtos, nei nuo valstybės. Be to, asmenybiškumas susijęs su spontaniškumu, kuris savo žemesniosiomis formomis pasireiškia augalijoje ir gyvūnijoje ir aukščiausią lygmenį pasiekia asmenybės pasaulyje. „Pasakyti, kad žmogus yra asmuo, reiškia pasakyti, kad savo būties gelmėse jis yra daugiau visuma negu dalis, daugiau nepriklausomas negu pavaldus.“²¹⁰

Asmenybiškasis žmogaus matmuo J. Maritaino filosofijoje papildomas individualiuoju, sąvokų „individualumas–asmenybiškumas“ pora išreiškia tai, kad žmogus yra kūno ir sielos vienovė. Individualumas siejamas su kūniškumu ir teigiama, kad visų kūniškų esybių individualumas kyla iš materialumo. Prieštaringu būdu žmoguje vienijasi materialusis individualumas ir dvasiškasis universalumas. Kaip individai žmonės yra fizinių, biologinių, kosminių, socialinių poveikių sandūros vieta. Materialioji individo prigimtis subordinuojama asmenybiškajam pradui, galinčiam apriboti iš materialumo kylančius egoistiškus patraukius. Žvelgiant kitu aspektu žmogus kaip individas yra ne visuma, o tik dalis, siejasi su visuomene kaip dalis su visuma. Visuma, scholastiškai mąstant, yra ne tik didesnė, bet ir vertingesnė, hierarchiškai aukštesnė už bet kurią savo dalį. Tai reiškia, kad visuomenė yra aukščiau už individą, todėl individo gėris, remiantis tokiu požiūriu, yra mažiau vertingas už bendrąją visuomenės gėrį, rizika individo gėriu ir net gyvybe gali būti pateisinama, jeigu tai būtina išsaugant visuomenės gėrį.

Kitoks yra asmenybės ir visuomenės santykis. Asmenybė, kaip substanciali dvasiška visuma, pagal tomistinę logiką yra hierarchiškai aukštesnė už visuomenę kaip visumą, nes ne visuomenė, o dvasiškasis asmenybės pradas yra pašauktas amžinajai vienybei su anapusiškąja Visuma. „Asmuo pasižymi absoliučia verte, nes tiesiogiai sąveikauja su absoliutu, kuriame gali rasti savo visišką pilnatvę.“²¹¹ Tuo tarpu kiekviena konkreti visuomenė, J. Maritaino požiūriu, yra ne kas kita kaip socialių ryšių ir individualių potraukių saistoma individų visuma, nedvasinga masė, šiapusiška ir istoriškai laikina. Socialumui pavaldus tik individualusis žmogaus būties

²⁰⁹ Maritain J. Court raité de l'existence et de l'existant. P. 132.

²¹⁰ Maritain J. The Conquest of Freedom / Freedom, its Meaning. – New York, 1940. P. 635–636.

²¹¹ Maritain J. Les Droits de l'Homme et la Loi Naturelle. – New York, 1942. P. 16.

aspektas, tuo tarpu kaip asmenybė žmogus yra aukščiau už bet kokią socialinę, politinę bendruomenę. Pastaroji privalo pripažinti asmenybės pašaukimą kilti į galutinį viršlaikiškąjį tikslą ir padėti tą tikslą pasiekti. Žmogaus kaip asmenybės vertė, orumas ir teisės priklauso jau ne bendruomeninei, bet „šventųjų dalykų tvarkai“, turinčiai Būties kūrėjo žymę.

Iš tokio asmenybės aiškinimo J. Maritainas veda moralinę kiekvieno žmogaus privalomybę ugdyti ir puoselėti savo asmenybę kaip savo laisvę ir pašaukimą, nes kiekvienas privalo tapti tuo, „kuo jis yra“ psichologiniu, moraliniu ir socialiniu požiūriais. Tačiau čia pat jis tvirtina, kad ta privalomybė nebūna visiškai įgyvendinama. Asmenybės, kaip įkūnytos dvasios, laisvę varžo du nepašalinami apribojimai. Vienas apribojimas kyla iš to, kad žmogus visada yra įspraustas į išorines, nuo jo nepriklausančias aplinkybes, kurias turi tiesiog priimti. Tai kliūtis asmenybės laisvei ir nepriklausomumui. Kitas apribojimas, trukdantis dvasios laisvei, kyla iš kūniškumo, todėl žmogaus asmenybė nėra „gryna asmenybė“, kokia yra Dievas, žmogaus vieta yra žemiausioje asmenybiškų būtybių pakopoje. Žmogiškasis asmenybiškumas etiniu požiūriu yra nesaugus ir pažeidžiamas, turi būti nuolatinėmis pastangomis palaikomas ir atnaujinamas. Tai vyksta socialiniu ir dvasiniu lygmenimis. Socialinio lygmens pastangomis siekiama įveikti iš kūniškumo kylančius apribojimus. Šiuolaikinėje buržuazinėje visuomenėje tai pasiekama žmogaus reikmėms pajungiant gamtą. Dvasinėmis pastangomis įveikiami istorinių situacijų keliami apribojimai. Galutinis visų šių pastangų tikslas yra vienijimasis su Dievu.

Asmenybiškumui palaikyti meilė yra būtina kaip ir laisvė. Meilei, kaip ir laisvei, būdingas vidinis dinamizmas, pasireiškiantis veržimusi bendrauti. Iš to kyla fundamentalus asmenybės kaip „aš–tu“ santykio pobūdis. Bendravimo su kitais poreikis, kaip to santykio pagrindas, slypi ne kur kitur, bet pačioje asmenybės esmėje. Kuo daugiau žmogus tampa asmenybe, tuo labiau jis veržiasi savo pilnatvę atskleisti kitiems, siekia savo dvasiniu turiniu pasidalyti su kitais. Asmenybiškas atvirumas supriešinamas individualistiniam uždaramui ir egoizmui. Šis asmenybiškumo aspektas J. Maritaino filosofijoje išplėtotas mažiau negu katalikiškojo personalizmo autorių.

Integralinis humanizmas. Vadovaudamasis personalistinėmis idėjomis J. Maritainas plėtoja krikščioniškojo humanizmo, kurį vadina integraliniu humanizmu, koncepciją. Pastaroji apima ir kultūrą bei civilizaciją; šias sąvokas mąstytojas vartoja kaip sinonimus, bei socialinius ir politinius klausimus. Svarbiausias jiems skirtas veikalas yra „Integralinis humanizmas“. Krikščioniškai mąstant, anot J. Maritaino, kultūros ir civilizacijos paskirtis yra užtikrinti laikinąjį žemiškąjį gerį ir ugdyti prigimtąsias žmonių galias tuo pat metu jų dvasią kreipiant į amžinąjį išganymą. Nors pastarasis tikslas yra tiesioginė religijos misija, civilizacija joje taip pat dalyvauja, taip įgy-

dama žemiškuosius uždavinius viršijančią paskirtį. Tokiu būdu civilizacija skleidžiasi dviejų polių – žemiškojo, paženklinto laikiškumu, ir anapusiško amžinojo – traukos erdvėje.

J. Maritainas aiškina, kad Viduramžių civilizacijoje, kurią jis vadina sakraline, vyravo dvi dominantės: tikėjimas į Dievą ir tokia žemiškųjų reikalų tvarka, tarsi jų paskirtis būtų tarnauti dvasiškajam gyvenimui. „Viską išreikšdami vienu žodžiu pasakysime, kad istorinis Viduramžių idealas glaustai gali būti nusakomas Šventosios Imperijos (*Sacrum Imperium*) idėja.“²¹² Sekuliarizuotoje modernių laikų civilizacijoje vyrauja rūpinimasis šio laikinojo gyvenimo gerove siekiant tik socialinėje politinėje plotmėje įgyvendinti asmens laisvę, orumą ir gyvenimo pilnatvę. Viduramžių civilizacija pasižymėjo tikėjimo ir žinojimo, sielos ir kūno, veiklos ir pamaldumo harmonija. Gyvasis tikėjimas vienijo asmenybes vieną su kita ir su Dievu, kurį jos mylėjo, ir su visa kūrinija, ir dėl to darė žmones gebančius nepaisant nesuskaičiuojamų vargų ir nelaimių, aukotis ne tik tikėjimo, bet ir meno bei pažinimo vardan.

Viduramžių civilizaciją įveikė modernių laikų dvasia. Vienas iš vidinių veiksnių, lėmusių Viduramžių neatsparumą laiko pokyčiams, anot J. Maritaino, buvo klaidingas įsitikinimas, kad pasaulis jau savo laikiškąja žemiška būsena bus išganytas ir taps išsipildžiusia Dievo karalyste. Iš tokio įsitikinimo išaugo ne mažiau klaidinga *Sacrum Imperium* idėja, teigusi, kad pasaulis pats savo jėgomis turi įgyvendinti žemėje Dievo karalystę. Praktiškai tai reiškė, kad visokia aukščiausioji valdžia, ne tik dvasiška, bet ir pasaulietiška, turi priklausyti Popiežiui, kuris galėtų teikti ją imperatoriui ir dalyti karaliams. „Laikiškoji tvarka“ buvo visiškai pavaldi „dvasiškajai tvarkai“, ne tik vienuolynai ir bažnyčios, bet ir valstybinės politinės institucijos tarnavo dvasiniams tikslams. Bažnyčia turėjo valstybinę galią ir galiybę panaudoti prievartą, kurios neatsisakydavo, „ugnimi ir kalaviju“ – ne tik žodžiu versdama netikinčiuosius į tikėjimą. Pasaulio istorija tokiu būdu buvo tapdinama su šventąja istorija. Tokia klaidinga nuostata prieštaravo evangelijos žodžiams: „Mano karalystė ne iš šio pasaulio“. Kritikuodamas Šventosios Imperijos idėją ir praktiką kaip teokratinę utopiją J. Maritainas labai vertino Viduramžių Europos krikščioniškos pasaulėžiūros ir kultūros vienybę, kurios netrikdė nepaliaujamos varžybos ir kovos dėl valdžios.

Tūkstantmetė dvasinė ir intelektualinė Viduramžių harmonija pradėjo irti kilus „antikrikščioniškoms revoliucijoms“: Renesansui, Reformacijai ir dekartiškajai reformacijai filosofijoje. Tos revoliucijos atitraukė žmones nuo Bažnyčios, Kristaus, Dievo, amžinojo išganyto siekio kaip svarbiausio žmogaus gyvenimo tikslo. Viduramžiškų sakralinių formų irimas reiškė pasaulietiškos, nuo Apreiškimo tolstančios civilizacijos pradžią. Nuo teocen-

²¹² Maritain J. *Humanisme Intégral*. – Paris, 1938. P. 156.

trinio Viduramžių humanizmo pereita prie antropocentrinio modernųjų laikų humanizmo. Teocentrisis humanizmas pripažįsta, kad Dievas yra žmogaus esmė, remiasi krikščioniškąja laisvės ir Dievo malonės, puolusio ir atpirkto žmogaus samprata. „Tai humanizmas, kuris pripažįsta esminę hierarchiją, iškelia kontempliatyvųjį gyvenimą aukščiau aktyviojo gyvenimo...“, bet neaukoja pastarojo pirmajam.²¹³ Antropocentrisis humanizmas tvirtina, kad žmogaus esmė yra jis pats ir vadovaujasi natūralistine žmogaus ir jo laisvės samprata. Tai toliau besiplėtojanti kultūra, „atsiskyrusi nuo šventybės (*du sacre*), kad atsigežtų į žmogų patį savaime“²¹⁴ Žmogus dabar ėmė laikyti save nepriklausomu savo būties prasme, absoliutinti save patį ir savo protą, laikyti save vieninteliu savo laisvių ir teisių šaltiniu. Modernųjų humanizmą J. Maritainas kritikuoja ne dėl humanizmo, bet dėl to, kad tas humanizmas yra antropologinis.

Humanizmų istorinės raidos požiūriu J. Maritainas kritiškai vertino R. Descartes'o, J. J. Rousseau, I. Kanto ir kitų modernųjų laikų mąstytojų teorijas priekaištaudamas joms dėl vienpusiško racionalizmo. Šie mąstytojai sukūrė puikią protingo žmogaus, atkakliai ginančio savo individualybę ir laisvę, koncepciją. Deja, praėjus vos daugiau kaip šimtui metų ši išdidi antropocentrinė asmenybė, J. Maritaino žodžiais tariant, degradavo ir virto dulkėmis. Pirmą žeminantį smūgį ji patyrė iš biologijos mokslų srities, kai Darvino teorija atskleidė evoliucinį žmogaus kilmės kelią. Krikščioniškoji žmogaus samprata, besiremianti Apreiškimu, liko nepažeista, bet racionalistinė asmenybės idėja prarado patikimumą. Kitą smūgį protingo žmogaus sampratai sudavė S. Freudo psichoanalitinė teorija. Krikščionis žino, kad žmogaus širdis, pasak B. Pascalio, yra tuščia ir purvina, bet tai netrukdo pripažinti jos dvasinės vertės ir didybės. Pagal psichoanalitines teorijas žmogiškumo centras nusileido taip žemai, kad tiesiog nebeliko asmenybės – tik fatališkas sąmonės potraukių ir instinktų diktatas. Žmogaus sąmonė virto seksualinio ir mirties instinktų persipynimo ir įtampos vieta, o protingos asmenybės orumas tėra melaginga kaukė, todėl nenuostabu, kad dabar žmogus nebežino, kas jis yra. Dabartinis žmogus išsižada savo asmenybės kolektyvinio žmogaus naudai, žmogaus, iš kurio Hėgelis sukūrė absoliutiną valstybę, o K. Marxas – komunistinės visuomenės utopiją.

J. Maritainas daro išvadą, kad vienpusiškas proto išaukštinimas, būdingas Naujiesiems laikams, atvedė prie asmenybės nuvertinimo, „racionalizmas yra dvasiškumo mirtis“. Kita vertus, dekartiškasis aiškaus mąstymo aukštinimas yra ne kas kita kaip ribotas subjektyvumas. Prarasdamas savo dvasiškumą žmogus atsitraukė nuo gėrio ir teisingumo. „Negalima tvarka ir

²¹³ Maritain J. Religion et culture. – Desclee de Brouwer. 1991. P. 35.

²¹⁴ Ten pat. P. 28.

teisingumas ten, kur nėra žmogaus ir Dievo santykių tvarkos ir teisingumo.²¹⁵

Laipsnišką nuosmukį patyrė ir Dievo idėja. Tiesa, dieviškoji transcendencija pripažįstama ir toliau, bet suprantama vienmatiškai, geometriškai. Proto ir paslapties santykis – įtemptas ir prieštaringas. Protas, pripažįstantis paslaptį, neigia pats save, nes neperžvelgiamai didinga dieviškoji transcendencija sugniuždo žmogaus protą. Jeigu protas atsisako paaukoti save, jis neigia paslaptį. Geometrinis protas – paslapties priešas. R. Descartes'o Dievas – mokslo ir geometrinio proto garantas, todėl tokia Dievo idėja yra aiškiausia iš visų idėjų. J. Maritainas pritaria B. Pascaliai minčiai, kad R. Descartes'ui Dievas reikalingas tik kaip mechaninis pasaulio judintojas. Tolesnėje antropocentriško humanizmo raidoje Dievas virsta didžiųjų metafizinių sistemų abstrakcija. Dar toliau dieviškoji transcendencija visai atmetama, jos vietą užima imanentiškumo filosofija. G. Hegelio sistemoje Dievas yra ideali pasaulio ir žmonijos raidos riba. Galiausiai skelbiama Dievo mirtis, nors tai padaręs F. Nietzsche suvokia visą tokios žinios siaubingumą. Dievas jau nebegali būti išpažįstamas pasaulyje, kuriame išnyko jo atvaizdas – laisva ir dvasinga žmogaus asmenybė. Antropocentrinio humanizmo raida baigiasi šiuolaikiniu ateizmu, todėl Naujųjų laikų pabaiga buvo paženklinta ne vienijimo ir darnos, bet skaidymo ženklu.

Vis dėlto Naujaisiais laikais krikščionybę ištikusi krizė, J. Maritaino nuomone, nereiškė Bažnyčios nuopuolio. Istorinės sąlygos, kuriomis gyvavo Viduramžių Šventoji Imperija, nugrimzdo į praeitį, o tai anaipsole nereiškia, kad išnyko jos idealas. Pats idealas neišnyko, nes neišnyko tikinčiųjų dvasios vienybė, nors pasikeitė jos pobūdis. Tos vienybės palikimas įsikūnijo Renesanso ir vėlesnių laikotarpių mene, moralėje, filosofijoje, moksle. Po racionalizmo ir liberalizmo pergalių, o netrukus ir po antiliberalistinių bei antiracionalistinių revoliucijų krikščionybė Vakaruose liko vienintelė civilizacijos jėga, oponuojanti antropocentrizmui ir kartu gebanti veiksmingai ginti asmens laisvę ir esmines teises. J. Maritainas tvirtai tiki krikščioniškąją ateities civilizaciją, kuri turėtų būti harmoninga tradicinio krikščioniškojo tikėjimo ir šiuolaikinių demokratijos, mokslo ir technikos laimėjimų vienybė. Tai ir būtų integralinis humanizmas, kitoks nei antropocentriškas Naujųjų laikų humanizmas ir suprantantis, kad „krikščioniškasis pasaulis“ nėra tik Bažnyčia. „Vadinasi, turime ne tik saugotis painioti Bažnyčią su bet kokia civilizacija, bet taip pat saugotis painioti Bažnyčią kuo nors su krikščioniškąja civilizacija ar krikščioniškuoju pasauliu, katalikybe su katalikiškuoju pasauliu.“²¹⁶ Bažnyčia, „mistinis Kristaus kūnas“, yra antgamtiška bendruomenė, kurios tikslas yra amžinasis gyvenimas, tuo

²¹⁵ Maritain J. Antimoderne. – Paris, 1922. P. 212.

²¹⁶ Maritain J. Religion et culture. P. 51–52.

tarpu krikščioniškoji civilizacija, katalikiškosios kultūros pasaulis, nors nukreiptas į amžinąjį gyvenimą, pats savaime yra laikinasis pasaulis.²¹⁷

Mąstant apie ateities civilizaciją savo svarų žodį turi tarti socialinė ir politinė filosofija, kurioms, autoriaus nuomone, labiausiai turėtų rūpėti individo ir bendruomenės santykis. Kaip tikras tomistas J. Maritainas laikosi Aristotelio apibrėžimo, kad žmogus yra „politinis gyvulys“, kuriam iš prigimties būtina bendrauti su kitais žmonėmis. „Jis (žmogus – B. K.) yra politinis gyvulys, nes jis yra protingas gyvulys – jo protas ugdomas dėl auklėjimo, mokymosi ir bendradarbiavimo su kitais žmonėmis, ir tokiu būdu visuomenė yra įpareigota tobulinti žmogaus orumą.“²¹⁸ Tokia žmogaus samprata kiekvieną krikščionį įpareigoja darbuotis pertvarkant visuomenę krikščioniškojo idealo įgyvendinimo vardan. Krikščionių, kaip ir visų žmonių, uždavinys yra ir toliau kurti tokį pasaulį, kuriame rūpestį pelnyti Dievo karalystę ir amžinąjį gyvenimą papildytų pastangos kurti žmogaus orumą atitinkantį žemiškąjį gyvenimą. Bet krikščioniškasis idealas neturi būti įgyvendinamas taip, kaip vykdavo ligšiolinės revoliucijos. Primindamas tuo metu populiarų Charles Peguy posakį, kad „visuomeninė revoliucija bus moralinė revoliucija arba jos apskritai nebus“, J. Maritainas teigia, kad socialinė pertvarka tik tada galės būti sėkminga, jeigu vyks kartu su moraliniu žmonių atsinaujinimu. Tai turėtų įveikti XVII–XIX a. kilusio individualistinio liberalizmo ir vėlesnės reakcijos į jį – kolektyvizmo – kraštutines apraiškas.

Nors religinė gyvenimo plotmė pagal tomistinę vertybių skalę, yra aukštesnė už pasaulietiškąją, o Bažnyčios misija – aukštesnė už pasaulietišku institucijų funkcijas, pasaulietiškojo laikiškumo plotmėje katalikai turi elgtis kaip paprasti visuomenės nariai, niekuo specifiskai neišsiskirdami. Katalikai neturi sudarinėti išskirtinai katalikiškų politinių programų, politinės jų simpatijos ir antipatijos turi būti atsietos nuo jų tikėjimo. Taip teigdamas J. Maritainas prieštaravo katalikiškojo integrizmo nuostatai, tapatinančiai dvasinį ir pasaulietiškąjį lygmenis ir reikalaujančiai, kad Bažnyčia ir kleras tiesiogiai dalyvautų visose visuomenės gyvenimo srityse. Šiuolaikinė krikščioniškoji visuomenė yra pliuralistinė. Kitaip nei viduramžiškoji ji nereikalauja tikėjimo vienybės, ji toleruoja kitų konfesijų išpažinėjus ir netikinčiuosius. Be to, šiuolaikinė tolerancija grindžiama ne „laisvės klysti“ dogma, bet pilietiniu sąžinės laisvės pripažinimu. Visuomenės vienybės pagrindas jau negali būti to paties tikėjimo išpažinimas. Kad visuomenė neprarastų vienijančio krikščioniškojo pobūdžio, reikia, kad krikščionys būtų pakankamai veiklūs, darbais ir gyvenimo būdu įtikintų bendrapiliečius, jog

²¹⁷ Maritain J. Religion et culture. P. 52.

²¹⁸ Maritain J. Scholasticism and Politics. – New York, 1940. P. 68–69.

pasaulietiškoji krikščioniškoji visuomenė gali derėti su bendrąja visuomenės gerove.

Moralės filosofija. Socialinis gyvenimas, pagal J. Maritaino sampratą, žmogiškai prasmingas ir vertingas gali būti tik stovėdamas ant tvirtų moralinių pamatų. Socialinė filosofija tampa plačiai suprantamos etikos dalimi. J. Maritainas nurodo, kad adekvati moralės filosofija turi remtis prielaida, kad žmogaus elgesys yra ne gamtiškos būtybės, bet laisvai apsisprendžiančios, egzistenciškos būtybės elgesys, todėl moralės filosofija negali tenkintis abstrakčiomis principų formuluotėmis, o privalo įvairiapusiškai atspindėti žmogaus būties sudėtingumą, visu rimtumu atsižvelgti į tai, ką apie žmogų sako etnologija, sociologija, psichologija ir teologija. Karti patirtis rodo, anot J. Maritaino, kad įsisąmoninęs savo laisvę dabarties žmogus labiau linkęs į blogį negu prigimtinių polinkių valdomas, nors ir paveiktas pirminės nuodėmės, natūralusis žmogus. Dabarties žmogus turi daugiau galimybių daryti gera, nors jų neišnaudoja. J. Maritainas skiria du prigimtinio įstatymo aiškinimo aspektus – ontologinį ir gnoseologinį. Plačiau jis aiškina antrąjį ir pabrėžia, kad įstatymas yra prigimtinis ne tik dėl to, kad atitinka normalų žmogaus prigimties funkcionavimą, bet ir todėl, kad yra pažinus prigimtinėmis galiomis, o ne sutarpintu konceptualiuoju būdu.

Aiškindamas vieną sunkiausių krikščioniškoje moralės filosofijoje – blogio pasaulyje – klausimą J. Maritainas tęsia augustiniskąjį ir tomistiškąjį požiūrius ir sako, kad: „blogis nėra nei esmė, nei savybė, nei forma, nei būtis; blogis yra būties nebuvimas;“ „trūkumas gėrio, kuris turėtų egzistuoti tam tikrame dalyke“. Būdamas toks blogis vis dėlto yra realus bei veiksmingas, tai „mums ir atskleidžia metafizinį blogio siaubingumą“. ²¹⁹ Primenama, jog šventasis Tomas skiria veiksmo blogį ir būties blogį nurodydamas, kad veiksmo blogį sukelia tam tikroje būtyje glūdinčios ydos, kurios ir yra būties blogis. Veiksmo blogio šaltinis yra pats veikiančysis, kiek jis neturi tokio gėrio ar tobulumo, kokį pagal savo prigimtį privalėtų turėti. „Gamtos pasaulyje veiksmo blogis visuomet suponuoja prieš jį esantį ankstesnį blogį, būties blogį.“ ²²⁰ Žmonių pasaulyje veiksmo blogis pasireiškia kaip moralinis veikiančiojo valios blogis. Aiškindamas, kaip atsiranda blogis žmogaus valioje, J. Maritainas remiasi Tomu Akviniečiu ir nurodo, kad žmogus, būdamas iš prigimties protu apdovanota laisva būtybė, gali nusidėti. Tai reiškia, kad gali nuklysti nuo kelio, kurio reikia laikytis atliekant tam tikrą veiksmą. „Ir jeigu būna, kad kuri nors būtybė, pavyzdžiui, Kristus, kaip žmogus arba Palaimintieji, negali nusidėti, tai šią dovaną jai neišven-

²¹⁹ Maritenas Ž. Šventas Tomas Akvinielis ir blogio problema / Gėrio kontūrai. Iš XX a. užsienio etikos. – Vilnius, 1989. P. 355–356.

²²⁰ Ten pat. P. 362.

giamai yra davusi malonė, o ne prigimtis.²²¹ Trūkumo arba ydos pirminė priežastis yra laisvė, ydingumas gali būti laisvai pasirenkamas, taigi valia gali būti ydinga ir tapti moralinio blogio priežastimi.

Blogis yra būties nebuvimas, o gėris yra būties pilnatvė. „Visa, kas egzistuoja, yra gera tiek, kiek yra (*est*), kiek turi būti (*possède l'être*), nes Gėris, arba Trokštamybė (*Désirable*), yra būties pilnatvė.“²²² Bet kuris daiktas pasiekia savo būties pilnatvę ir yra gėris, kai atitinka savo prigimties formą. Kadangi žmogus apdovanotas protu, esminė jo prigimties forma, kurią turėtų atitikti jo veiksmai, kad įgytų būties pilnatvę, yra protas. Blogi veiksmai dažniausiai pasirenkami ne iš noro daryti blogi, bet dėl to, kad asmeninis gėris vertinamas labiau negu moralinis gėris. Tai kyla iš proto ydingumo.

Moralės filosofiją J. Maritainas glaudžiai sieja su edukologija. Moralinio gėrio, kaip ir blogio, daigams žmoguje susidaryti neabejotino poveikio turi išorinė aplinka, kurios nepakeičiamas elementas, J. Maritaino nuomone, yra mokykla. Šiuolaikinė auklėjimo sistema yra kryžkelėje: pagrindinis jos silpnumas yra tas, kad joje vyrauja priemonių kultas, iš akių išleidžiami tikslai.²²³ Taip atsitinka auklėjimo srityje įsivyravus mokslinei žmogaus sampratai. Tokia samprata teikia vis naujesnių žinių apie auklėjimo būdus ir metodus, tačiau nedaug ką tegali pasakyti apie žmogaus prigimtį, vertybes ir gyvenimo prasmę, todėl negali nurodyti galutinių auklėjimo tikslų, kartu negali būti auklėjimo sistemos pamatas ir vadovas.

Galutinis auklėjimo tikslas yra nukreiptas į žmogaus kaip asmenybės dvasinį augimą sąveikaujant su pilietinių įgūdžių ugdymu.

Meno filosofija. Nuo pat jaunystės J. Maritainas draugavo su rašytojais, poetais, dailininkais, muzikais, atidžiai sekė ir vertino jų kūrybą, buvo laikomas vienu subtiliausių savo laiko meno vertintojų. Kaip ir kiti krikščioniškos pakraipos mąstytojai ir menininkai, meno kūrybą jis laikė žmogiškąja dieviškos kūrybos tąsa, kūrėjo spontaniško intelekto ir vaizduotės aktyvumo išraiška. Pabrėždamas kūrybinės menininko individualybės svarbą J. Maritainas meno kūrybą galiausiai kildina ne iš žmogiškojo, bet iš dieviškojo šaltinio. Meninės kūrybos pakirtis – atskleisti dieviškumo atspindžius tikrovėje, kurių neįžvelgia kiti žmonės. Jis kritiškai vertina šiuolaikinį meną dėl jo utilitaristinių nuostatų ir atitolimo nuo kontempliacijos. Buržuazinėje visuomenėje menui svetimi ir turtingieji, ir beturčiai, nes vienu mintys užimtos pelno siekimu, kitų – rūpesčiais dėl pragyvenimo, todėl jis

²²¹ Maritainas Ž. Šventas Tomas Akviniėtis ir blogio problema / Gėrio kontūrai. Iš XX a. užsienio etikos. P. 361.

²²² Maritain J. La Responsabilité de l'artiste. – Paris, 1961. P. 20.

²²³ Maritain J. Education at the crossroads. – New Haven, 1960. P. 14.

pripažino pastangų kurti „grynąjį meną“ prasmingumą XIX amžiaus pabai-
gos meno kontekste. Vis dėlto jis buvo įsitikinęs, kad menas semiasi me-
džiagą iš daiktų pasaulio, todėl atitrūkdamas nuo žmogiškosios ir gamtiško-
sios tikrovės menas tampa bevaisis ir neatlieka savo misijos. Tačiau meno
tikroviškumas nėra tolygus realizmui. Dieviškumo atspindžius geriau iš-
reiškia simboliai ir alegorijos, o ne vaizdiniai. Ypač daug dėmesio jis skyrė
meno ir religijos, poezijos ir maldos lyginimui teigdamas, jog tai yra tos pa-
čios dvasinės prigimties, nors ne tapačios, apraiškos. Tuo, jo nuomone, pa-
aiškinamas per visą kultūros istoriją pastebimas didelis religijos poveikis
meniui. Viduramžiais menas idėjų ištisai sėmėsi iš religinių siužetų.

Kildindamas meno kūrybą iš dieviškojo šaltinio J. Maritainas pabrėžia
meno autonomiškumą ir nepriklausomybę nuo išorinių veiksnių. Gėris, ku-
rio siekia menas, yra ne žmogaus valios gėris, o paties kūrinio gėris. „Pir-
moji menininko atsakomybė yra atsakomybė savo kūriniumi.“²²⁴ Menininkas
kaip kūrėjas tiesiogiai atsakingas tikmeniui, kaip žmogus jis atsakingas
prieš Dievą. Meno paskirtis yra ne tarnauti praktiniams bendruomenės rei-
kalams, bet kelti žmonių dvasią. Tomas Akviniėtis yra pastebėjęs, kad nie-
kas negali ilgai gyventi be malonumų, ir tas, kas nepatiria dvasinių malo-
numų, pereina prie kūniškųjų. Vienas iš dvasinių malonumų šaltinių yra po-
ezija ir kiti menai. „Taigi palikime menininkąmeniui: jis geriau pasitarnauja
bendruomenei negu inžinierius arba komersantas“²²⁵ – daro išvadą J. Ma-
ritainas.

Tačiau autonomija nereiškia, kad menas nėra niekam atsakingas, nes
„menas prasiskverbia į sritį, kuri yra ne jo sritis, o moralės vertybių sri-
tis“.²²⁶ Kadangi menininkas visų pirma yra žmogus, autonomiškas moralės
pasaulis yra aukščiau už autonomišką meno pasaulį. Kitaip tariant, „menas
netiesiogiai ir išoriškai yra pavaldus moralei“.²²⁷ Todėl bendruomenė gali
pareikšti savo nuomonę arba apsisaugoti nuo viename ar kitame kūrinyje
reiškiamų jai nepriimtinių idėjų. „Kai reikalas paliečia literatūros veikalo
moralumą arba *nemoralumą*, bendruomenė gali būti priversta ginti savo
etinius principus tokiu mastu, kiek šis veikalas *skatina veikti*“²²⁸ todėl me-
nininkas bendruomenei atsakingas netiesiogiai.

Etienne’as Henri Gilsonas (1884–1978)

Vienas mąstytojų, be kurių sunkiai įsivaizduojama XX amžiaus ne-
otomistinė filosofija, yra prancūzas Etienne’as Henri Gilsonas. Jis labai

²²⁴ Maritain J. La Responsabilité de l’artiste. P. 16.

²²⁵ Maritenas Ž. Menininko atsakomybė / Grožio kontūrai. Iš XX a. užsienio etikos. –
Vilnius, 1980. P. 426.

²²⁶ Maritain J. La Responsabilité de l’artiste. P. 34.

²²⁷ Ten pat. P. 36.

²²⁸ Maritenas Ž. Menininko atsakomybė. P. 422.

aktyviai atsiliepė į Leono XIII encikliką *Aeterni Patris*, raginančią atnaujinti krikščioniškąją filosofiją Tomo Akviniečio minčių dvasia. Kaip retas kuris iš tomistų, jis ėmėsi milžiniško darbo tyrinėti, apmąstyti ir propaguoti angeliškojo daktaro filosofinį palikimą. Tai darydamas tapo vienu žymiausių mokslininkų medievistų, fundamentaliais darbais atskleidė Viduramžių kultūros ir filosofijos turtingumą, polemizavo su tuo metu vyraujančiais neigiamais to laikotarpio vertinimais. Ištikimybė Bažnyčiai ir idėjiniam scholastikos palikimui harmoningai derėjo jo asmenyje su neprilygstama erudicija ir šiuolaikiškai nepriklausoma mąstysena. Dėl šių savybių jis buvo labai vertinamas tiek Bažnyčios vadovybės aplinkoje, tiek akademiniuose sluoksniuose. Kaip ir J. Maritainas, jis palaikė ir plėtojo egzistencinę neotomizmo versiją. Nors į kai kuriuos dalykus jie žiūrėjo nevienodai, esminiais klausimais jie papildė ir pratęsė vienas kito mintis. J. Maritainas daugiau dėmesio skyrė tomistiškam šiuolaikinių problemų aiškinimui, o pagrindinė E. Gilsono mokslinių interesų sritis buvo Viduramžių filosofija ir kultūra, pirmiausia Tomo Akviniečio palikimas. Plėsdamas ir tikslindamas šiuolaikišką to palikimo sampratą E. Gilsonas plėtė ir tvirtino būsimų krikščioniškų pasaulio interpretacijų metodologinius pamatus. Jis nesitenkino praeities krikščioniškos filosofijos tyrinėjimais, nestokojo dėmesio ir šių laikų visuomenei bei kultūrai, išdėstė ne vieną svarų kritišką požiūrį jų adresu. Į dabarties aktualijas žiūrėjo tarsi iš praeities, parodydamas daugiau istorinį jų kitimą.

E. Gilsonas gimė Paryžiuje. Ten augo, studijavo filosofiją ir įgijo pirmuosius mokslinius laipsnius. Kaip ir J. Maritainas, buvo trumpai susižavėjęs H. Bergsono filosofija, nenustojo jos vertinęs ir vėliau. Mokslinę veiklą pradėjo lyginamosiomis Descartes'o ir Tomo Akviniečio bei kitų scholastų studijomis. 1914–1918 m. dalyvavo Pirmajame pasauliniame kare, prie Verduno pateko į vokiečių nelaisvę. Po karo atsidėjo scholastikos tyrimams, dėstė filosofiją Strasbūro ir Sorbonos universitetuose, nuo 1932 m. vadovavo Viduramžių filosofijos katedrai *Collège de France*. Antrojo pasaulinio karo metais išvyko į Jungtines Amerikos Valstijas, dėstė filosofiją Harvardo universitete, vėliau įsikūrė Kanadoje, Toronte vadovavo Viduramžių studijų institutui. Įsteigė ir leido įžymius, Viduramžiams tirti skirtus mokslinius leidinius: *Études de philosophie médiévale*, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, buvo Vatikano metinio leidinio *Medieval Studies* redaktorius. Kaip plačiai pripažintas Viduramžių filosofijos žinovas skaitė paskaitas daugelio šalių universitetuose ir akademijose, buvo jų garbės narys, nuo 1947 m. – Prancūzų akademijos narys.

Svarbiausiu savo darbu laikė 1920 m. išleistą veikalą „Tomizmas“ (*Le Thomisme. Introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 1920), kuris buvo nuolatos perrašomas ir papildomas. Kiti svarbesni veikalai; „Būtis ir esmė“ (*L'Être et l'Essence*, 1922), „Tomistinis realizmas ir paži-

nimo kritika“ (*Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*, 1939), „Krikščionybė ir filosofija“ (*Christianisme et philosophie*, 1949), „Įvadas į menus“ (*Introduction aux arts du beau*, 1963). Parašė ir daugiau darbų, skirtų Viduramžių filosofijos istorijai, moderniajai filosofijai, pažinimo teorijai, metafizikai, meno filosofijai aptarti. Parašė studijas apie Augustiną, Bonaventūrą, Tomą Akvinietį, Eloizą ir Abeliarą, Dunsą Scotą. Ne vienas jo veikalas yra išverstas į anglų, italų, ispanų, lenkų ir kitas kalbas.

Filosofijos samprata. E. Gilsonas vadovavosi enciklikos *Aeterni Patris* mintimi, kad Tomo Akviniečio filosofija turi būti šiuolaikinės krikščioniškosios filosofijos modelis, bet priminė, kad angeliškasis daktaras krikščioniškosios filosofijos niekur specialiai neapibrėžė. Jis labai vertino aristotelizmą, bet tai netrukdė jam sakyti, kad krikščioniškoji filosofija neturi gyventi vien praėjimi ir pasilikti „Aristotelio visatoje“. Tačiau jis nepalaikė kai kurių tomistų siūlymo naujinti „amžinąją filosofiją“ ją papildant moderniosios filosofijos svarstomais klausimais. Jis ypač nusistatęs, nevengdamas polemikos, prieš mėginimus sintetinti tomizmą su su R. Descartes'o ar I. Kanto filosofija. Apibūdindamas Tomo Akviniečio ryšį su Aristotelio metafizika E. Gilsonas pabrėžia pirmojo savarankiškumą ir savitumą, įrodinėja, kad skolinis iš Stagiriečio filosofijos Tomas radikalai permaštė Dievo Kūrėjo idėjos kontekste, suteikė jiems visai kitą prasmę. Teigė, kad tomistinė dvasia ne varžo, bet palaiko ir skatina savarankišką mintį, kad krikščionybės filosofui dera užduoti sau klausimus, ar tarp tikėjimo dalykų esama tokių, kuriuos jis pats norėtų išsiaiškinti ir įsitikinti jų tikrumu. Pripažinimas, kad, be gamtiškojo, yra atgamtiškas pasaulis dar nėra krikščioniškoji filosofija, nors gali būti suderinama su krikščioniškąja pasaulėžiūra. Krikščioniška E. Gilsonas laiko tokią filosofiją, kuri ne tik atskiria gamtišką ir atgamtišką sritis, bet ir pripažįsta Apreiškimą kaip būtiną prigimtojo proto paramą. Filosofiniam protui tikėjimas gelbsti ne tik tuo, kad sergsti nuo klaidų, bet, svarbiausia, nurodo pažintinius tikslus, suteikia pažinimui galutinę prasmę.

Per visą mokslinę veiklą E. Gilsonas nepaliaudamas polemizavo su Renesanso, Šviečiamojo ir vėlesnių laikų autoriais, kurie niūriomis spalvomis vaizdavo Viduramžius, traktavo juos kaip tamsos, prietarų ir fanatizmo tūkstantmetį kartu aukštindami graikiškąją Antiką. Daugelyje savo knygų ir straipsnių jis argumentuotai įrodinėjo, kad Viduramžių kultūroje vyravo prigimtinio žmogaus proto ir apreikštųjų tiesų darna, o krikščionybė tam teikė kūrybinių impulsų ir idėjų, kad XIII amžiaus kultūra buvo pasiekusi nepralenkiamas dvasinio, intelektualinio tobulumo aukštumas. Tuometinė kultūra alsavo ne vien tikėjimu. Labai buvo vertinamas protas. Tai liudija taisyklingo romaniško stiliaus šventovės, geometriška gotikos katedrų architektūra, skulptūra ir vitražai, taip pat visaapimančios žinių sistemos, pavyzdžiui, teologijos sumos, universitetų scholastika ir logika, mokyklų tin-

klas. Krikščioniškoji teologija brandino savyje metafizines idėjas ir problemas, kūrybiškai veikė filosofiją. Krikščionybė įvedė į filosofiją naujas idėjas: vieno ir vienintelio asmenybiško Dievo, kaip laisvo kūrėjo, žmogaus, kaip substancialios sielos ir kūno vienovės, taip ir kitas, kurių nebuvo graikų filosofijoje. „Tarp plotiniškos spekuliacijos ir Bažnyčios tėvų teologijos įsiterpė Jehova, asmeniškasis Dievas, veikiantis pagal savo protą ir valią, laisvai teigiantis realią visatą, išrinktą jo išminties dėka iš begalinės galimų visatų daugybės.“²²⁹ Krikščioniška Viduramžių dvasia padėjo graikiškajai minčiai pasiekti savo prasmingumo viršūnę.

Tikėjimas ir protas. Didžiausiu Viduramžių filosofijos laimėjimu E. Gilsonas, kaip ir jo bendraminčiai, laikė Tomo Akviniečio filosofiją, kurioje suderinami tikėjimas ir protas. Buvo įgyvendinta tai, kas seniai brendo pačioje filosofijoje, kurios „faktiškoji santarvė su teologija yra būtinas paties proto reikalavimų padarinys, o ne akcidentinis paprasto noro susitaikyti rezultatas“.²³⁰ Racionaliojo žinojimo ir tikėjimo harmonijos idėją, kaip vieną kertinių tomizmo principų, E. Gilsonas gina nuo fideistų ir racionalistų. Ir vieni, ir kiti dėl skirtingų motyvų tokią harmoniją atmeta. Fideizmo kritikos pretekstu E. Gilsonas polemizuoja su protestantų teologais, pripažįstančiais „vieną tikėjimą“ (*sola fide*), ir su katalikiškuoju egzistencialistu G. Marceliu, iškeliančiu paslapties ir nuvertinančiu problemos svarbą. Jo manymu, su tikėjimu derantis protas yra savarankiškas protas, o atsisakyti problemų bei paslapčių probleminimo reikštų atsisakyti pačios filosofijos. Dievas filosofinėje refleksijoje gali būti suprantamas tik problemiška mąstant.

Kita vertus, kaip pabrėžia šiuolaikinis tomistas, tai nereiškia, kad filosofija turėtų visiškai atitrūkti nuo paslapčių ir kalbėti apie Dievą tik logiškų argumentų kalba. Filosofuojantis protas neturi ribotis spekuliatyviais problemų svarstymais. Jis turi suvokti ir už problemų slypinčias paslaptis, stengtis jas probleminti, sklaidyti ir aiškinti sąvokomis. Aukščiausiąjį metafizinio pažinimo objektą – Dievą – protui nurodo tikėjimas, tačiau tai visiškai nereiškia proto ribojimo ir jo vaidmens tikėjime menkinimo. Kritiškus racionalistų argumentus prancūzų tomistas atremia teigdamas, jog filosofinio mąstymo prigimtis visiškai nereikalauja, kad šventojo Tomo, kaip ir kurio kito mąstytojo, filosofija atsitrauktų nuo tikėjimo ir Apreiškimo. Filosofija tuo pačiu metu gali būti autentiška ir krikščioniška filosofija, krikščioniškasis tikėjimas gali derėti su racionalia filosofine refleksija. E. Gilsonas negali suprasti, kodėl tie, kurie išpažįsta krikščioniškąjį tikėjimą ir filosofškai jį apmąsto, turėtų būti eliminuojami iš filosofijos.

²²⁹ Gilson E. H. *Le Thomisme*. – Paris, 1965. P. 441.

²³⁰ Ten pat. P. 34.

Leonas XIII savo enciklikoje Tomo Akviniečio filosofiją pasirinko kaip sekutiną ir plėtotiną krikščioniškosios filosofijos modelį, ir taip išreiškė ne savo, bet visos Bažnyčios valią, o Bažnyčia yra teisi, – teigia E. Gilsonas. Kodėl turime gręžtis į Tomo Akviniečio, o ne į kitų Bažnyčios daktarų mokymus? – klausia jis. „Pirmiausiai todėl, kad jo mokslas ne prieštarauja kitiems, o priešingai, talpina savyje visa, kas kituose yra teisinga. Eiti pas-kui Tomą reiškia neprarasti nė vienos tiesos.“²³¹ Šventojo Tomo filosofijos sistemiškumas ir universalumas atitinka krikščionybės universalumą.

Egzistencija ir esmė. Apžvelgdamas istorinę filosofijos raidą E. Gilsonas daro išvadą, kad pagrindinis Vakarų filosofijos nuo Platono ir Aristotelio iki R. Descartes'o, I. Kanto ir G. Hegelio trūkumas yra tas, kad joje aiškinant tikrovę įvairiais variantais pripažįstamas esmės (*essence*) pirmumas egzistencijos (*existence*) atžvilgiu. Dėl to dauguma filosofų, įskaitant ir kai kuriuos praeities scholastus bei šiuolaikinius tomistus, gali būti įvardijami kaip esencialistai arba substancialistai. Jų manymu, Dievas yra substancija, tai yra aukščiausiu laipsniu nekintama, sau tapati būtis.

Tomo Akviniečio filosofija šiuo atžvilgiu yra kitokia. Joje skiriami du esybės aspektai: tai, kas yra arba būtis (*ens*), ir pats buvimo aktas (*esse*).²³² Atsižvelgiant į tai, kuriam aspektui teikiamas pirmumas, turime dvi skirtingas tomizmo interpretacijas. Pats E. Gilsonas, kaip ir J. Maritainas, palaiko egzistencišką interpretaciją sakydamas, kad tomizmas yra „vienintelė egzistencialistinė filosofija“,²³³ nes egzistenciška yra Tomo Akviniečio metafizika, pradedama egzistencijos aiškinimu. Egzistenciška yra ir realistinė tomizmo pažinimo samprata. Interpretuodamas savo žymiojo pirmtako pažinimo sampratą E. Gilsonas teigia, kad mąstyti realistiškai pažinimo klausimais reiškia suprasti, jog tikrojo pažinimo pagrindas yra egzistencinis aktas: „galutinis pagrindas to, ką tikra žinome apie daiktą, yra ne jo esmė, bet egzistavimo aktas“.²³⁴ Tačiau egzistavimo aktas, kaip tikrovės širdis, gali būti suvokiamas tik kartu su esme, kurios aktas jis yra. Egzistavimas neina nei pirma būties, nei aukščiau būties, o slypi pačioje būtyje. E. Gilsonas, perspėja, kad egzistencialistinė interpretacija tomizmą apibūdina nevisapusiškai. Pasakyti ką nors apie egzistavimą įmanoma tik vartojant sąvokas, o egzistavimą išreiškianti sąvoka yra būtis. Taip „būties“ sąvoka nepraranda tomizme savo fundamentalaus reikšmingumo, nors ir nėra pagrindinė. Būčiai prilyginama egzistencija savo turiniu yra platesnė negu esmė, kuri apibrėžia tik konkretų būties atvejį. Egzistencijos apibrėžimas vienokiu

²³¹ Gilson E. H. *Filozofia i teologia*. – Warszawa, 1968. S. 182.

²³² Gilson E. H. *Le Thomisme*. P. 43–48.

²³³ Ten pat. P. 448.

²³⁴ Gilson E. H. *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*. – Paris, 1939. P. 224.

ar kitokiu daliniu pavidalu reiškia jos apribojimą. Būtis kaip egzistencija apima absoliučiai viską, su ja sutampa ir pažįstantysis, ir pažįstamasis, todėl egzistencinis neotomizmas, pasak E. Gilsono, prieštarauja ne tik esencialistiniam tomizmui, kuris pripažįsta atsietos nuo egzistavimo akto, taigi „negyvos“ esmės pirmumą, bet ir pripažintiems kitų pakraipų egzistencialistiniams. Pastarieji, kalbėdami apie egzistenciją, turi galvoje ką kita nei Tomas Akvinietis.

Kaip teigia šio požiūrio šalininkai, egzistencialistinei tomizmo interpretacijai pagrindą suteikia Senasis Testamentas. Jie nurodo Išėjimo Knygos fragmentą, kuriame aprašoma, kaip Mozė klausdamas, koks Dievo, apsirėikšusio degančiu krūmu, vardas, gauna atsakymą: „Aš esu, kuris esu“. Tai turėtų reikšti, kad Dievas yra gyvenimas, meilė, judėjimas, kuriančioji jėga. „Tikroji metafizika nepasiekia viršūnės sąvokos pavidalu, ar tai būtų „mintis“, ar „gėris“, ar „vienis“, ar „substancija“. Ji nepasiekia viršūnės net esmės (*essence*) pavidalu, tegul tai bus pati „būtis“. Paskutinis jos žodis yra ne *ens*, bet *esse*, ne būtis (*l'être*), bet yra (*est*).“²³⁵ Į klausimą, kodėl apskritai kas nors yra, E. Gilsonas atsako taip: „Į šį svarbiausią klausimą vienintelis įmanomas atsakymas tas, kad kiekviena atskira egzistencinė energija, kiekvienas atskiras egzistuojantis daiktas savo egzistavimu priklauso nuo grynojo egzistavimo akto“.²³⁶

Šio požiūrio šalininkų teigimu, tai patvirtina, kad Dievo vardas reiškia ne ką kita, o tik pačią Būtį, kurioje esmė sutampa su egzistencija. *Yra* tiktai Dievas, ir Dievas yra Būtis. Dievas yra beribis ir begalinis ta prasme, kad negali būti apibrėžiamas sąvokomis, nes sąvokos apriboja tai, kas jomis apibrėžiama. Krikščioniškoji teologija turi tik vieną Dievo apibūdinimą: Žodis. Bet mūsų žodis gali apimti tik dalelytę to, kas neturi dalių. Dievas, kaip Absoliuti Būtis, neturi ir negali turėti nei priežasties, nei tikslo už savęs. Dievas ne tik sukūrė pasaulį iš nieko (*ex nihilo*), bet yra ir paties savęs priežastis ir tikslas, sukūrė pasaulį ne dėl kokie kito tikslo, o dėl savęs.

Pažinimas. Pažinimo klausimais E. Gilsonas, kaip ir J. Maritainas, laikosi nuosaikiojo realizmo pozicijos ir pripažįstamas kaip vienas kvalifikuočiausių šio požiūrio atstovų. Į esminį pažinimo teorijos klausimą, ar būtis yra pažini, ar pažini tiesa, jis atsako aiškiai ir griežtai teigiamai. Tai realistinis požiūris, pratęsiantis Aristotelio ir Tomo Akviniečio mintis, pagal kurias tiesa yra proto ir tikrovės atitikimas. Gindamas šį požiūrį savo kritiką jis nukreipė pirmiausiai prieš I. Kanto kritinę pažinimo sampratą sakydamas, kad pagal ją tiesa yra proto atitikimas savęs paties, o ne tikrovės. Kritikavo ir tomistinius bendraminčius – Louvaino mokyklos lyderį D. Mercier

²³⁵ Gilson E. H. *God and Philosophy*. 1941. P. 143.

²³⁶ Ten pat. P. 134.

ir tos pačios mokyklos atstovą, transcendentalinio metodo kūrėją J. Marechalį, kurio nuomone, pažinimo pradžios taškas yra ne realieji, o fenomenalieji objektai, taigi ne tikrovė, o mintis. Tokius pažinimo aiškinimus E. Gilsonas vertino kaip tomistinei tradicijai nepriimtina imanentizmą.²³⁷ Ji atmetė ir įvairias „tarpiškumo“ (*mediatisme*) koncepcijas, teigiančias, jog tarp daikto ir pažįstančiojo intelekto įsiterpia tarpinės, gana neapibrėžtos pažinimo formos. Tokios koncepcijos būdingos Naujųjų laikų filosofijos posūkiui nuo objekto prie subjekto. „Jeigu pažinimas, dėl kurio tiriamo gamtą, yra žmogaus pažinimas, tada visiškai pagrįstai galima sakyti, kad tarp pažįstančiojo subjekto ir pažįstamojo objekto nėra jokie tarpininko.“²³⁸ Pažinimo objektus kaip objektyviai egzistuojančius suvokiame tiesiogiai, o kartu suvokiame ir nuo mūsų sąmonės nepriklausomą išorinio pasaulio tikrumą. Primindamas žinomą Tomo Akviniečio tvirtinimą „tai, kas pirmiausia pakliūva į protą, yra būtis“, E. Gilsonas teigia, kad kiekvienu pažinimo aktu pirmiausiai suvokiame būtį. Būtis suvokiama kaip tai, kas egzistuoja atskirai nuo mūsų sąmonės.

Kadangi pažinimo aiškinimo atramos taškas tomistiniu požiūriu yra būtis, aukščiausiuoju mokslu, pasak E. Gilsono, reikia laikyti metafiziką – mokslą apie būtį kaip būtį. Visoks tikras pažintinis realizmas pripažįsta besąlygišką metafizikos pirmumą. Tačiau metafizikoje netrūksta painių problemų. Viena tokių problemų kyla aiškinant, kaip pažįstame būtį, nes „egzistavimas nėra jutiminė kokybė ir neturime jokie jutiminio organo ją suvokti. Tad egzistavimas suvokiamas ne jutimiškai.“²³⁹ Išeina, kad egzistavimą galima pažinti tik protu, nors toks pripažinimas gerokai komplikuoja tomistinį realizmą aiškinant jutiminio suvokimo ir protinio supratimo santykį. Į tai ne kartą yra atkreipę dėmesį įvairių pakraipų neotomizmo kritikai. Į tai atkreipia dėmesį ir pats E. Gilsonas. Jis klausia, kaip sudaryti daiktai, kad galėtume suprasti, kaip juos pažįstame ir pats atsako į klausimą. „Pirmoji šio pažinimo galimybės sąlyga yra tai, kad jie, daiktai, taip pat yra tam tikru laipsniu nematerialūs. Sutinkant su tuo, kad visata yra grynai materiali ir neturi jokio idealaus pradmens, ji būtų jau pagal savo apibrėžimą dvasiai neižvelgiama.“²⁴⁰ Daiktus ir mintis sieja vidinė giminystė, „galima dėl to, kad visata iki smulkesnių dalelių yra susijusi su aukščiausiuoju protu, kuris yra Dievas“.²⁴¹

Tikroji mokslo funkcija, pasak E. Gilsono, yra siekti, kad pasaulyje liktų kuo mažiau paslapčių ir pasaulio nupaslapstinimo funkciją mokslas puikiai atlieka. Mokslas konkrečiai klausia, kaip paaiškinti vieną ar kitą

²³⁷ Gilson E. H. *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*. P. 131–155.

²³⁸ Ten pat. P. 226–227.

²³⁹ Ten pat. P. 184–185.

²⁴⁰ Gilson E. H. *Le thomisme*. – Paris, 1948. P. 317.

²⁴¹ Ten pat. P. 318.

reiškinį ir ieško kuo tikslesnių atsakymų. Mokslinio aiškinimo idealas būtų racionalus viso pasaulio paaiškinimas, tiksliai atsakant į klausimus, kodėl apskritai yra gamta, kodėl ji tokia, kokią ją pažįstame? Pagaliau, galutinis klausimas – kodėl *yra* kas nors apskritai? Į tokius klausimus mokslas ne tik negali atsakyti, bet savais metodais negali jų net kelti. Tokie klausimai, kaip ir atsakymai į juos, yra metafizikos sritis. Metafizikai prarandant pirmumą, kaip įvyko Naujųjų laikų filosofijoje, pažinimo aiškinimas klimpsta į reliatyvizmą. Būtent prieš tokią pažinimo filosofiją tomistinis realizmas nukreipia savo kritiką.

Tokie argumentai E. Gilsonui leidžia atskirti mokslo ir metafizikos sritis, o tai išreiškia ne tik tomistinį požiūrį, bet atitinka ir tomizmui priešingos filosofijos krypties – pozityvizmo kriterijus. Vadinamosios pirmosios pozityvizmo bangos pradininkas Augustas Comte'as taip pat skyrė mokslinį ir metafizinį pažinimo raidos etapus teigdamas, kad mokslas tiria tik faktus ir jų ryšius ir atsako į klausimus, *kaip* gamtoje ir visuomenėje kas nors vyksta. Klausimai, *kodėl* vyksta, kaip ir galutinių pradų ir priežasčių aiškinimas, lieka metafizikai. Pozityvizmo pradininkui metafizika yra nebrandaus, istoriškai praėjusio pažinimo etapas, tuo tarpu E. Gilsonas metafiziką laiko istoriškai nepraeinančia, aukštesne nei mokslas pažinimo pakopa. Pozityviųjų mokslų duomenys padeda tenkinti praktines žmonijos reikmes, tačiau nepašalina iš mąstančio žmogaus sąmonės galutinių egzistencijos klausimų.

Asmenybė. Reikšmingos E. Gilsono interesų sritys buvo socialinė ir politinė filosofija, auklėjimas. Socialinėje filosofijoje E. Gilsoną labiausiai domino asmenybės šiuolaikinėje masinės kultūros ir serijinės gamybos visuomenėje būklė. Jis apie tai rašė žvelgdamas daugiau asmenybės krikščioniškosios sampratos genezės ir istorinės raidos aspektu, parodė, jog krikščioniškajai asmenybės, jos vidujiškumo ir vertingumo sampratai pramynė kelią senovės graikų filosofai – kinikai, stoikai, epikūriečiai, nors jie buvo ribojami moralinių žmogaus elgesio motyvų ir nepakilo iki asmenybės metafizikos. Tuo tarpu iškilieji metafizikai Platonas ir Aristotelis neižvelgė savaiminio individualybės vertingumo. Ir vieną, ir kitą domino ne tiek individualybė, kiek joje slypinti bendrybė. Individas jiems buvo svarbus tik kaip žmonių giminės vienetas, nes individai gimsta ir miršta, išlieka tik rūšis.

Išskirti individą iš bendrybės pradėjo krikščionių mąstytojas Dunsas Scotas, plėtojęs mintį, kad individo atskirumą nulemia ne tik materija, bet ir forma, uždedanti kiekvienam savitumo žymę, išskiriančią iš kitų individų. Tai vedė prie išvados, kad individualumą nulemia ne tik materija, bet ir forma, kuri yra siela. Taigi individas yra būtis, skirtinga nuo visų kitų būčių. E. Gilsono nuomone, Aristotelio teiginį, kad individas ką nors reiškia tik rūšies atžvilgiu, Tomas Akvinielis suprato labiau pabrėždamas individą, ne rūšį. Žmogaus forma yra jo siela, apdovanota laisva valia ir nemirtin-

gumu, todėl kiekvienas žmogus yra kažkas daugiau negu rūšies vienetas. Jis nepakartojamas asmuo. Kiekvienas žmogiškasis individas skiriasi nuo žmonijos kaip rūšies, nors kiekviename slypi žmonija.

Asmenybę E. Gilsonas apibūdina kaip tam tikrą individualių substancijų klasę, kuri nuo kitų substancijų skiriasi tuo, kad turi galią savo pačių aktams (*dominium sui actus*). „Todėl substancijos, turinčios galią savo veiksmams, veikia ne paprastai veikiamos kitų substancijų, bet savarankiškai, o tai reiškia, jog kiekviena jų yra tiesioginė ir galutinė kiekvieno jų atliekamo veiksmo priežastis.“²⁴² Žmogus kaip asmuo yra konkreti substancija, kartu esmė ir egzistencija, materija (kūnas) ir forma (siela), egzistuojanti pati savaime, nepriklausanti nuo jokio kito subjekto, nes pati yra subjektas. Esminiu asmenybės bruožu E. Gilsonas laiko, be racionalumo ir laisvės, orumą ir vertingumą, kylančius iš sielos nemirtingumo. Asmens vertė galiausiai atsiskleidžia tik, pavyzdžiui, per santykį su Dievo asmenybe. Tai suvokiant įmanomas tikrasis dvasinis gyvenimas.

Reikšminga E. Gilsono interesų sritis buvo estetika, šiuolaikinis menas, ypač tapyba. Interpretuodamas šiuolaikinės tapybos evoliuciją egzistencialinės metafizikos kontekste jis manė, kad estetinė meno kūrinio funkcija – suteikti žiūrovui nesuinteresuotos kontempliacijos malonumą, net jeigu dėl to reikia aukoti kūrinio turinio ryšį su tikrove.

Transcendentalinis neotomizmas

Neoscholastika buvo intensyviai atnaujinama ir kitaip, negu tai darė klasikinės ir egzistencinės pakraipų tomistai. Kai kurių neoscholastų netenkino nė vienos jų conceptualiosios nuostatos, o tai skatino ieškoti naujų kelių. Kita vertus, tam paskatą teikė vis aiškiau suvokiamas turtinančio sąlyčio su įtakingomis moderniosios filosofijos teorijomis poreikis. Tos teorijos buvo atidžiai studijuojamos ieškant ir randant konstruktyvios sąveikos galimybių su R. Descartes'o, I. Kanto²⁴³, M. Heidegerio, kiek mažiau su G. Hegelio, J. Fichtės ir kitų mąstytojų koncepcijomis. Tai buvo gan nauja ir drąši orientacija žinant, kad tomistinėje intelektualinėje aplinkoje visada buvo kritiškai ar bent jau rezervuotai žiūrima į šiuos filosofus, ypač į J. Fichtę ir I. Kantą. Tomistai kantiškąjį apriorizmą laiko rimtos kritikos objektu jį kvalifikuodami kaip agnosticizmo atmainą, duodančią pagrindą teiginiui, kad Dievo buvimo negalima įrodyti proto argumentais. Nepaisant to, I. Kanto filosofijoje randama ir neabejotinų intelektualinių vertybių. Dėme-

²⁴² Gilson E. H. *Le Thomisme*. P. 420.

²⁴³ Kant und die Scholastik heute. Hrsg. J.Lotz und W.Brugger. – Pullach bei München, 1955.

sys taip pat krypta į egzistencializmą, fenomenologiją, filosofinę antropologiją, hermeneutiką. Katalikiškuose universitetuose ir seminarijose jais buvo kaskart vis labiau domimasi. Tai nebuvo perdėm kritiškas, bet ir ne tik receptyvus domėjimasis. Sistemiskumą ir argumentus labai vertinantys scholastai matė tų mokyklų autorių darbuose ir ne vieną ginčytiną teiginį. Kritiškumu nebuvo apsiribojama. Pažintis su šiuolaikinėmis teorijomis skatino jų kontekste apmąstyti ir Tomo Akviniečio bei jo pasekėjų teiginius, brandino supratimą, kad kai kuriuos jų būtina šiuolaikiškai interpretuoti. Taigi kūrybiška sąveika su moderniosiomis teorijomis turėjo įtakos ir toms probleminėms sritims, kuriose galėjo būti išvėliamos naujos tomistinių teiginių prasmės. Daugiausia tai buvo pažinimo, žinojimo ir tikėjimo santykio, antropologinė problematika.

Intelektualinio atvirumo aplinkoje susidarė srovė, vadinama transcendentiniu tomizmu. Šios srovės atstovai plačiau ir kūrybiškiau nei kiti Tomo Akviniečio pasekėjai suprato, kad dabartinė scholastika negali būti paprasta Viduramžių scholastinės tradicijos tęsėja, kad ji turi būti atvira šiuolaikinės filosofijos problematikai. Tradicija nuo to nenukenčia, tik pasireiškia kitaip. Ji pasireiškia, jų nuomone, ne tiesioginiu perimumu, bet įtaigojimu spręsti scholastikos dvasia dabarties problemas panašiai kaip klasikinė scholastika sprendė Viduramžių problemas. „Per paskutiniuosius keturiasdešimt metų nuolat gausėjo tų neoscholastikos atstovų, kurie mano, kad vadinamasis „transcendentalinis metodas“ yra kelias, kuriuo einant galima pasiekti tikslą, šiandien kylantį neoscholastikams: tęsti scholastinę tradiciją atsiliepiant į filosofines dabarties problemas.“²⁴⁴

Kaip rašo vienas šios krypties atstovų Otto Muckas, mūsų laikams būdinga tai, kad vis labiau skaidosi ir specializuojasi mokslai su savo metodais ir tuo pat metu blanksta ir nyksta gebėjimas tiesiogiai suvokti tikrovę kaip visumą. Mokslai į visuotybės lygmenį nepagrįstai kelia atskiras tikrovės sritis, absoliutindami specifinius savo metodus, todėl reikia neatidėliotinai persvarstyti žinių ir žinojimo būdų vieningumo (*Einheit*), visuminės tarpusavio priklausomybės (*Gesamtzusammenhang*), tikrovės tvarkos (*Ordnung der Wirklichkeit*), aiškinimo (*Klärung*) klausimus. Tai neišvengiamai lemia poreikį metodo, kuris, reflektuodamas įvairius pažinimo ir veiksmo būdus, parodytų kiekvieno jų savitumą, nubrėžtų jų ribas ir kartu aiškintų jų santykį su visuma bei pačią visumą. „Tai yra iš esmės transcendentalinė nuostata (*Ansatz*), kuri buvo vis aiškiau plėtojama Naujųjų laikų filosofijoje ne tik I. Kanto, bet ir be I. Kanto.“²⁴⁵ Transcendentalinis metodas, jo kūrėjų nuomone, yra fundamentalus ir viską apimantis, gali tarpininkauti tomizmui

²⁴⁴ Muck O. Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart. – Innsbruck, 1964. S. XIV.

²⁴⁵ Ten pat. S. XV.

sąveikaujant su kitais filosofiniais metodais, padėti šiuolaikiškai svarstyti problemas ir kartu tęsti scholastinę tradiciją.

Pagrindinis metodologinis šios krypties principas – transcendentalinis metodas, davęs pavadinimą ir pačiai kryptiai, buvo suformuluotas dėl I. Kanto filosofijos poveikio. Tai gali pasirodyti kiek keista žinant, kad katalikiškojoje filosofijoje vyrauja kritiška nuomonė apie kantiškąjį apriorizmą kaip tiesų kelią į agnosticizmą ir subjektyvizmą, kurie tomistiniam realizmui nepriimtini. Neatsisakydami įprasto kritiškumo šios pakraipos atžvilgiu tomistai vis dėlto apriorizmo idėjoje išvelgia sau priimtina konstruktyvų turinį, galintį papildyti tomistinę metafiziką. Jie mano, kad kantiškoji sąmonės apriorinės – transcendentalinės – vienybės idėja, tai yra, vienybės, apimančios proto formas, kaip apriorines visokio pažinimo ir jo objekto galimybės sąlygas, yra ne tik priimtina, bet ir gimininga tomizmui. Tomas Akvinietis, pagal jų interpretaciją, gerai suprato apriorinių išvalgų vaidmenį jutiminių išpūdžių formavimuisi, nors neišplėtojo šio supratimo taip, kaip tai padarė I. Kantas. Todėl „...pagal pagrindinę idėją, kurią teigia šis metodas, jie (metodo šalininkai – B. K.) sutaria vienas su kitu ir iš esmės taip pat sutinka su I. Kanto transcendentaline nuostata (*Ansatz*); konkrečia metodo išraiška ir išvadamis, kurių jie, vadovaudamiesi šiuo metodu, prieina, skiriasi nuo I. Kanto“.²⁴⁶ Gilinimasis į I. Kanto filosofiją taip pat atskleidė tomistinės pažinimo teorijos – „metafizinio realizmo“ – įvairesnės interpretacijos galimybę. Buvo prieita prie išvados, kad yra rimtas pagrindas kalbėti apie tomistinio ir kantiškojo pažinimo aiškinimų teorinius atitikmenis ir net dermę, o principas, kuris leidžia taip manyti, yra būtent apriorizmas.

Pats pavadinimas, kaip jau minėta, rodo konceptualų ryšį su kantiškuoju transcendentalizmu, o tai taip pat apibrėžia pagrindinį skirtumą nuo klasikinio tomizmo ir egzistencinio tomizmo. Skirtumai kyla iš esmės dėl to, kad nevienodai suprantamos fundamentaliosios pažinimo prielaidos. Abiejų pastarųjų tomizmo pakraipų autoriai teigia, nors tarp jų taip pat netrūksta skirtumų, kad pažinimo šaltinis yra jutiminis sąlytis su daiktais, kurio pagrindu abstrahavimo būdu įgyjamas konceptualusis proto turinys, įskaitant ir fundamentalią „būties“ sąvoką. Kitaip tariant, vadovaujamosi aposterioristine pažinimo samprata. Transcendentalinio tomizmo požiūriu vadovaujantis aposterioristine nuostata negalėtume nieko sužinoti apie Dievą, nes jutiminių duomenų pagrindu apie būtį galime sužinoti tik kaip apie kūniškąją būtį. Jutimiškų daiktų, kurie yra baigtiniai, pagrindu taip pat galime susidaryti tik baigtinės priešasties idėją. To nepakanka siekiant pažinti Dievą. Transcendentalinis neotomizmas įveda „proto dinamiškumo“ sąvoką. Teigiama, kad abstrakčiojo žinojimo prielaida yra konstitutyvi

²⁴⁶ Muck O. Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart. S. 273.

subjekto proto dinamiškumo projekcija į nekonceptualizuojamą Begalinę Būtį. Jeigu pagal klasikinio ir egzistencinio neotomizmo sampratą pažinimo proceso subjektas protu priima idealias tikrovės formas, transcendentalinio neotomizmo požiūriu proto dinamiškumas pats apima tikrovę. Kitaip tariant, baigtiniai dalykai gali būti pažinūs tik išankstinio begalybės žinojimo fone. Proto dinamiškumas leidžia įveikti baigtinybės ir begalybės skirtumą. „Dinamiškumas yra tarsi kontekstas ar rėmai, kuriuose įvairiais būdais pasirodo daiktai.“²⁴⁷

Transcendentalinio metodo taikymas paskatino toliau plėtoti tomistinėje pažinimo teorijoje vadinamojo nuosaikiai tarpiško realizmo kryptį, kurios pamatus apibrėžė, nors gana neryškiai ir atsargiai, D. Mercier ir J. Marechalis. Ši kryptis teigia, kad išorinio pasaulio realumo tikrumas pažįstamas ne tiesiogiai, bet išprotavimų, taigi tarpinio žinojimo formomis. Tai yra alternatyva vadinamojo nuosaikiai tiesioginio realizmo kryptčiai, kurią palaiko egzistencinio tomizmo kūrėjai. Tarp abiejų kryptčių atstovų vyksta tai prilitantis, tai vėl atsinaujinantis ginčas.

Chronologiškai ir konceptualiai galima skirti dvi transcendentalinio metodo taikymo tomizme atmainas. Ankstesnioji dažniausiai vadinama jos giminės – Louvaino mokyklos vardu. Vėlesnioji įvardijama kaip antropologinis tomizmas. Tai Pulacho prie Miuncheno ir Šv. Jurgio Frankfurte prie Maino Vokietijoje mokyklų filosofai. Jie plačiau ir sistemiškiau išplėtojo transcendentalinio neotomizmo sampratą, pakreipė ją antropologinės problematikos link.

Atskirai reikia aptarti vokiečių ir amerikiečių katalikų filosofą ir teologą jėzuitą **Ericą Przywarą** (1889–1972), kuris, be tiesioginio ryšio su Louvaino mokykla, stengėsi reformuoti scholastinę filosofiją ir teologiją. Jis apibūdinamas kaip linijos „Augustinas – vokiečių mistikai – Ignacas Loyola – Newmanas“ tęsėjas, kaip vienas „žymiausių trečiojo dešimtmečio katalikiškojo dvasingumo (*Spiritualität*) atstovų“.²⁴⁸ Idėjiniu savo pirmtaku ir įkvėpėju jis laikė XVI amžiaus ispanų teologą, mistiką, Jėzuitų draugijos (*Societas Jesu*) įkūrėją Ignacą Loyolą (1491–1556), dvasinių pratybų – „ekzercicijų“ (*exercitia spiritualis*) pradininką.²⁴⁹ Jis vadovavosi transcendentaliniam metodui artima prielaida, kad „kaip tik nereflektuojamas, gyvas pažinimas yra pirmesnis už reflektuojamą sistemišką pažinimą“. Ja remdamasis ieškojo „ikireflektyvių“ bendrumų, leidžiančių tomistinės metafizikos pagrindu sintetinti augustinizmą, S. Kierkegaardo egzistencializmą ir kantizmą. Krikščioniškąjį tikėjimą jis apibūdino egzistenciniais aspektais kaip

²⁴⁷ Knasas John F. X. Ar atgaivinsime neotomizmą? // Logos, 1999. Nr. 17. P. 144.

²⁴⁸ Stertenbrink R. Ein Weg zum Denken. – Salzburg – München, 1971. S. 9, 32.

²⁴⁹ Przywara E. Deus semper maior. Theologie der Exerzitzen. – Wien–München, 1964.

nerimastingą veržimąsi prie Dievo manydamas, kad žmogiškasis tikėjimo šaltinis yra paties žmogaus būties prieštarīgumas ir paslaptīgumas. Nerimastingą prieštarīgumą jis išvelgė ir filosofinėje krikščionybės tradicijoje. Tai augustinizmo ir tomizmo prieštarīgumas. Augustinizmas, jo nuomone, tikėjime pirmiausia mato žmogaus dvasios kilimą prie savo Kūrėjo ir amžiną dalyvavimą Jame. Tomistinis požiūris pirmiau pastebi kūrinijos atskirtumą nuo Dievo kaip savo pirminės priežasties ir siekia loginiais įrodymais nutiesti to atskirtumo įveikimo kelią. Vienijantį principą E. Przywara išvelgė fundamentalioje katalikiškojoje Dievo ir kūrinio būties analogijos (*analogia entis*)²⁵⁰ idėjoje, leidžiančioje suderinti abu požiūrius. Nors E. Przywara rado krikščionybės tradicijoje šaltinių ir argumentų pagrindinėms savo idėjoms paremti, vis dėlto tų idėjų plačiau konceptualiai neišdėstė.

Louvaino mokykla

Ankstesniosios atmainos giminė yra Louvaino universitetas, vienas svarbiausių XX amžiaus pradžios tomizmo centrų. Šios mokyklos lyderiai Desire'as Josephas Mercier, Josephas Marechalis, taip pat jų bendraminčiai ir pasekėjai Leonas Noelis (1878-1955), Louisas de Raeymaekeris (g. 1895), Ferdinandas van Steenberghenas (g. 1904), siekdami įgyvendinti tomizmo naujinimo ir plėtros užmojus apibrėžė, nors sistemingai neišplėtojo, pamatinius konceptualiuosius šios krypties kontūrus. Daug reišė šios mokyklos lyderių interesai psichologijos srityje, neabejotinai lėmė išskirtinį jų dėmesį pažinimo klausimams, netgi jų persvarą bendrojoje filosofijos sampratoje. Nuo vienokio ar kitokio šių klausimų supratimo, jų nuomone, labai priklauso filosofijos klausimų aiškinimas. Louvaino universiteto Filosofijos instituto direktorius Louisas de Raeymaekeris apibrėždamas filosofijos turinį svarbiausiais laiko ne ontologijos (tai būdinga tomistinei tradicijai), bet epistemologijos klausimus.²⁵¹ Pirmumo teikimas epistemologinėms problemoms lėmė ir šios tomistų mokyklos atstovų dėmesį moderniajai, ypač I. Kanto filosofijai.

Desire'as Josephas Mercier (1851–1926)

Gaivinant tomizmą, kaip jau minėta, daug nusipelnė belgų katalikų filosofas, vėliau kardinolas Desire'as Josephas Mercier. Jis buvo vienas pirmųjų neotomizmo kūrėjų, laikomas šios filosofijos krypties pradininku. 1882 m., tai yra praėjus trims metams po enciklikos *Aeterni Patris* paskelbimo, Louvaino universitete buvo įsteigta Tomistinės filosofijos katedra. D.

²⁵⁰ Przywara E. *Analogia Entis. Metaphysik.* – München, 1932.

²⁵¹ de Raeymaeker L. *Introduction a la philosophie.* – Louvain–Paris, 1964. P. 74.

Mercier tapo jos vedėju ir pirmasis iš katalikų filosofų pradėjo dėstyti neotomizmo kursą. Jo iniciatyva ir pastangomis 1889 m. buvo įsteigtas Aukštasis filosofijos institutas Louvaino universitete (*Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*), skirtas iš esmės tomizmo tyrimams vykdyti. Įkūrėjo vadovaujamas institutas per trumpą laiką tapo svarbiu tarptautinio lygio filosofijos centru. 1888 m. jis įkūrė Louvaino filosofijos draugiją (*Société Philosophique de Louvain*), kuri 1894 m. pradėjo leisti žurnalą *Revue neo-scholastique* (vėliau pavadintas *Revue philosophique de Louvain*). Žurnalą redagavo D. Mercier. 1906 m. jis buvo nominuotas arkivyskupu, po metų – kardinolu, plėtojo labai aktyvią ganytojišką ir organizacinę veiklą, daug rašė įvairiais Bažnyčios veiklos, teologijos, filosofijos klausimais. Ypač jam rūpėjo tikėjimo santykis su šiuolaikinėmis moralės, politikos ir mokslo problemomis. 1921 m. jo iniciatyva buvo pradėti „pokalbiai“ su Anglikonų bažnyčia ieškant galimybių suartinti abi konfesijas. Pirmojo pasaulinio karo metu jis buvo dvasinis tautinio pasipriešinimo Vokietijos imperialistiniams siekiams vadovas.

Vienas iš motyvų, skatinusių tokią aktyvią ir plačią D. Mercier kūrybinę veiklą, buvo nepasitenkinimas esamąja katalikiškosios filosofijos būkle, kurioje, jo nuomone, vyravo paviršutiniška eklektika arba naivus „sveiko proto“ realizmas. Susirūpinimą jam kėlė ir katalikybės atitolimas nuo mokslo raidos, palaikantis nuomonę, kad tikėjimas ir mokslas yra dvi viena kitai savo prigimtimi priešiškos sritys. Darėsi kaskart akivaizdžiau, kad metafizika, stokodama nuolatinio ryšio su mokslu, nuvertina save kaip filosofiją. „Jeigu mes, – rašė jis kreipdamasis į bendraminčius, – nenorime dar kartą dėl savo neišmintingumo sukompromituoti peripatetinę ir tomistinę tradiciją, daugiau rūpinkimės tuo, kad mūsų filosofija palaikytų ryšį su mokslu ir šiuolaikine filosofine mintimi.“²⁵²

Jis labai vertino popiežiaus Leono XIII dėmesį krikščioniškajai filosofijai, raginimą ugdyti tą filosofiją tomizmo pagrindu priėmė kaip labai laiku paskelbtą.²⁵³ Jo paties kūrybinę mintį labiausiai žadino filosofinio mąstymo savitumas ir santykis su apreikštosiomis tiesomis ir teologija, tomistinės filosofijos santykis su moderniąja filosofija; pažinimo patikimumo kriterijai, filosofijos santykis su šiuolaikiniu mokslu.²⁵⁴

Filosofijos misiją D. Mercier supranta kaip ieškojimą atsakymų į galutinius būties klausimus. Šiuolaikinis mokslas neįstengia pateikti patenkinamų atsakymų į tuos klausimus, nors sparčiai savo raida juos be perstojo gausina. Savo misiją filosofija gali atlikti ne atskirai nuo jutimiškosios patirties duomenų, bet apmąstydamą tuos duomenis, vadovaudamasi įsitiki-

²⁵² Mercier D. Le christianisme dans la vie moderne. – Paris, 1918. P. 71.

²⁵³ Ten pat. P. 75.

²⁵⁴ The Encyclopedia of Philosophy. – New York, London. 1972. Vol. 5. P. 278.

nimu neabejotinu objektyviojo pasaulio realumu. Filosofiniais apmąstymais protas gali pakilti virš atsitiktinių, iš patirties konstatuojamų faktų ir pažinti tai, kas yra bendra ir būtina. Tokią misiją įstengia atlikti metafizika, sudaranti pagrindinį filosofijos turinį, o metafizikos branduolys yra ontologija, kaip būtį aiškinanti „svarbiausioji metafizika“. Apie Dievo buvimą D. Mercier kalba vartodamas sąvoką *esse*, ne *existentia*, ir šiuo požiūriu neperžengia esencialistinės scholastikos tradicijos ribų.²⁵⁵

Belgų mąstytojas teigia, kad filosofija yra autonomiškas ir griežtai racionalus pažinimo būdas, bet tai nė kiek nesilpnina įsitikinimo, kad negali būti tikro prieštaravimo tarp apreikštųjų tikėjimo dogmų ir filosofinio proto nustatomų tiesų. „Tikra filosofija pradeda nuo analizės ir baigia sinteze“, – teigia jis reikšdamas įsitikinimą, kad filosofinė sintezė dera su tikėjimo dogmomis, ir šv. Tomas yra „nuostabus stebėjimo dvasios vienybės su sintezės dvasia įkūnijimas“.²⁵⁶ Jeigu filosofinis protas kartais vis dėlto konfliktuoja su apreikštomis tiesomis, filosofo priedermė yra iš naujo pergalvoti savo argumentus, rasti juose savo klaidą, ją pripažinti ir ištaisyti.

Toliau neotomizmo pradininkas patikslina, kad gyva filosofinė mintis, būdama griežtai racionali, kartu yra giliai asmeniška. Filosofinė mintis yra atvira ir dinamiška, turtėja ir keičiasi tikrovės pokyčių akivaizdoje, todėl tomistinė filosofija nėra laikytina nei idealu, kurio būtina siekti, nei minties ribomis, kurių nevalia peržengti. Veikiau tai tikro ir atviro filosofinio mąstymo kelias. Sakydamas, jog „neturime manyti, kad vieni žinome visą tiesą“,²⁵⁷ jis teigė, kad tomizmui būtina sąveikauti su šiuolaikine filosofija ir mokslu siekiant nuolatinio dialogo ir vaisingo poveikio. Katalikiškoji filosofija turi labai dėmesingai ir pagarbiai tyrinėti tai, apie ką mąsto ir kaip mąsto modernių laikų filosofai, nes jie svarsto daug reikšmingų klausimų, kuriuos tomizmas yra nepamatuotai apėjęs. Tomistas tokius klausimus privalo integruoti į savo atnaujinamą filosofiją, būti ir toliau atviras kitų mąstytojų poveikiui ir kartu stengtis paveikti juos savo teiginiais.

Palankus nusistatymas moderniosios filosofijos teorijų atžvilgiu netrukdė Louvaino mąstytojui jas kritiškai vertinti. Savo kritiką jis kreipė, beje, pirmiausiai prieš katalikiškąjį tradicionizmą ir ontologizmą, ypač prieš šioms kryptims būdingą fideistinį įsitikinimą, kad žmogaus protas be Apreiškimo pagalbos neišvengiamai klysta. Tomistinio tikėjimo ir žinojimo harmonijos principo kontekste toks įsitikinimas atrodė kaip nepamatuotas kraštutinumas. Katalikybė neturi prarasti savo dogmiško apibrėžtumo ir virsti miglotu religingumu, panašiu į tą, kuris įkvepia protestantišką dva-

²⁵⁵ Mercier D. *Métaphysique générale ou ontologie*. – Louvain–Paris. 1910. P. 25.

²⁵⁶ Cit. pagal: Macquarrie J. *Twentieth Century Religious Thought. The Frontiers of Philosophy and Theology 1900–1960*. – New York and Evanston, 1963. P. 280.

²⁵⁷ Simon A. *Position philosophique du Cardinal Mercier. Esquisse psychologique*. – Bruxelles, 1962. P. 85.

sią.²⁵⁸ Nepriimtinas jam buvo ir amžiaus pradžios modernizmas, pasukęs, jo nuomone, subjektyvizmo ir individualizmo klystkeliais.

Pagrindiniais intelektualiniais neotomizmo varžovais, nors kartu ir dialogo dalyviais, belgų kardinolas laikė R. Descartes'o abejonės metodą ir dualizmą, A. Comte'o pozityvizmą, I. Kanto ir neokantininkų kritišką filosofiją. Šios filosofijos teorijos, jo nuomone, nusipelno principingos kritikos dėl tų teiginių, kurie veda į skepticizmą, agnosticizmą ir reliatyvizmą. Kita vertus, būtent polemizuodamas su jomis D. Mercier kūrė savą tomizmo interpretaciją daugiausia dėmesio skirdamas pažinimo, žinių patikimumo, pažinimo kriterijaus klausimams. Pažinimo teorijos paskirtis – formuluoti sąlygas ir veiksnius, nulemiančius daiktų pažinimo tikrumą.²⁵⁹ Būtent pažinimo kriterijų aiškinimui buvo skirtas 1899 m. pasirodęs pagrindinis jo veikalas – „Bendroji kriteriologija“, (*Criteriaologie générale*), sulaukęs keletą leidimų.

Kritikuodamas kritinę I. Kanto pažinimo teoriją, kurią kartu labai aukštai vertino, D. Mercier anaipatol nevengė grįžtamojo jo idėjų poveikio ir savo gana painią epistemologinę koncepciją pavadino „kritiniu realizmu“ siekdamas taip pakoreguoti tradicinį tomistinį realizmą. Ta koncepcija konkrečiu savo turiniu buvo toks pažinimo tikrumo (*certitude*) kriterijų aiškinimas, kuris pagal autoriaus sumanymą turėjo užimti tarpinę vietą tarp empirizmo ir racionalizmo, o tai kritikų (E. Gilsono ir kitų) teigimu, nelabai pavyko. Žinojimo patikimumo pamatas pagal šią koncepciją yra absoliutus idealiojo žinojimo, tai yra idealiųjų sprendimų (*judgement*), kaip tiesiogiai suvokiamų pirminių principų, tikrumas. Pagal jį nustatomas iš patirties kylančių sprendimų tikrumas. Jutiminis suvokimas įtikina objektyviojo pasaulio tikrumu, o idealusis žinojimas užtikrina mūsų žinių apie pasaulį tikrumą. Ontologinė tiesa yra loginės tiesos turinys, kriterijus kuriuo remiasi šis perėjimas nuo vienos tiesos prie kitos, taip pat „vidinis“ kriterijus.²⁶⁰ Idealiojo žinojimo patikimumo kriterijus pasirodo yra ne kas kita kaip formalus loginis teiginių neprieštarumas. Taigi pažinimo tikrumo kriterijus randamas pačiame prote. Toks požiūris davė pagrindą E. Gilsonui ir kitiems tomistams aštriai kritikuoti D. Mercier „kritinį realizmą“ jį vertinant kaip kantiškojo agnosticizmo atmainą, iš esmės skirtingą nuo tomistinio realizmo. Nepaisant tokio autoriteto kaip E. Gilsonas kritikos, D. Mercier idėjos nestokojo šalininkų ir pasekėjų. Jos gyvavo ir buvo plėtojamos Louvaino tomistų mokyklos aplinkoje. Pažymėtinas vienas iš jos vadovų, D.

²⁵⁸ Mercier D. *Criteriaologie générale ou théorie générale de la certitude*. – Louvain–Paris, 1911. P. 196.

²⁵⁹ Ten pat. P. 196.

²⁶⁰ Ten pat. P. 214–215.

Mercier bendramintis Leonas Noelis (1878–1955), taip pat vienas iš transcendentalinio metodo kūrėjų Josephas Marechalis (1878–1944).

D. Mercier ypač rūpėjo tomizmo ir šiuolaikinio mokslo santykis. Jis teigė, kad filosofija turi būti moksliška ne tik klasikine aristoteline prasme. Ji turi gilintis ir į šiuolaikinio mokslo laimėjimus. Kiekvienas filosofas tomistas privalo gerai išmanyti bent vieną mokslo sritį. Jo paties mokslinių interesų sritis buvo šiuolaikinės psichologijos ir metafizikos santykis, filosofinė empirinių psichologijos duomenų interpretacija. Neotomizmo istorijoje D. Mercier reikšmingas ne tik savo raštais metafizikos, epistemologijos, psichologijos klausimais, bet ir labai aktyvia organizacine veikla, užmoju naujinti ir turtinti tomizmą šiuolaikinės filosofijos ir mokslo idėjomis. Apie jo reikšmę byloja Aukštojo filosofijos instituto prie Louvaino universiteto veikla nuo įsikūrimo iki mūsų dienų.

Josephas Marechalis (1878–1944)

Savita ir reikšminga vieta neotomizmo istorijoje tenka belgų filosofui Josephui Marechaliui. Jis siekė reformuoti tomizmą epistemologinės problematikos srityje, ieškojo tuo tikslu tomizmo artimumo kai kuriems I. Kanto filosofijos teiginiams ir dėjo pamatus transcendentalinio metodo kryptį. Toks siekis artimas D. Mercier užmojams tiesti tiltus tarp scholastikos ir šiuolaikinės filosofijos ir mokslo.

Būdamas 17 metų Josephas Marechalis įstojo į Jėzuitų draugiją. Nepaisant silpnos sveikatos, jis sėkmingai baigė filosofijos, teologijos ir humanitarinių mokslų studijas. Vokietijoje dar studijavo psichologiją ir psichiatriją. 1905 m. Louvaino universitete apgynė gamtos mokslų daktaro disertaciją. Vėliau gyveno ir dirbo Anglijoje, 1919–1935 m. dėstė filosofiją ir psichologiją Louvaine. Tuo pat metu intensyviai kūrė savo originalią teoriją, rašė veikalus, tačiau jos nebaigė ir sistemingai neišdėstė, o žadėtas baigiamasis veikalas nepasirodė. Autorius liovėsi rašęs iš dalies dėl silpnėjančios sveikatos, iš dalies nusivylęs, kad yra nesuprastas ir neįvertintas. Nepaisant to, jo pradėta filosofinė kryptis pasirodė esanti labai perspektyvi, turėjo ir iki šiol turi kūrybingų tęsėjų.

J. Marechalio mokslinių interesų sritis plati: filosofiniai tikėjimo psichologijos, ypač mistikos aspektai, pažinimo, teodicėjos, moderniosios filosofijos problematika. 1908 m. pasirodė jo veikalo „Mistikos psichologijos etiudai“ (*Études sur la psychologie des mystiques*) pirmasis tomas, kuriame buvo labai bendrai apibrėžti jo savarankiškos minties kontūrai, aptartas subjektyvumo ir objektyvumo santykis tikėjime ir pažinime. Daug dėmesio čia skiriama „esamybės“ (*présence*) mistiniuose potyriuose klausimui. Autorius mini, kad egzistenciniai teiginiai negali remtis vien jutimiška patirtimi, nes galimos jutiminės iliuzijos arba subjektyvistinis vienpusiškumas. Neatsižvelgdami į tai „psichologistai“ kalba apie subjektyviojo žinojimo

pirmumą objektyviojo žinojimo atžvilgiu. Taip tiesiamas kelias nuo minties prie tikrovės, nors, autoriaus nuomone, turėtų būti kalbama apie kelią priešinga kryptimi. Aptarė panašių klausimų sprendimą senojoje tomistinėje psichologijoje.

Pagrindine neotomistinės pažinimo teorijos problema J. Marechalis laikė aiškinimą, dėl kokių aplinkybių išorinis objektas tampa imanentiškas pažintinei proto galiai.²⁶¹ Tai jis aiškino apmąstydamas tomistinės metafizikos ir I. Kanto kritinės filosofijos santykį pažinimo aiškinimo srityje. Tiksliau tariant, jis siekė kantiškąjį transcendentalinį metodą susieti su Tomo Akviniečio metafizika ir taip, jo žodžiais tariant, ištaisyti paties I. Kanto ir idealizmo apskritai trūkumus. Tai daryti skatino ir kitas, ne mažiau svarbus motyvas – nukreipti nuo tomizmo kantiškosios metafizinio mąstymo kritikos smaigalį. Tokiai kritikai tomizmas visada buvo gan jautrus, nes griauiant metafizikos pamatus susvyruoja ir scholastiniai Dievo buvimo įrodymai. Norint apsaugoti nuo tokio pavojaus dabar ir išvengti jo ateityje, pasak J. Marechalio, būtina pradėti naują tomizmo sintezę, nors transcendentalinis metodas gali būti laikomas tik tokios sintezės pradžia. „Įtraukdamas transcendentalinį metodą į tomizmą J. Marechalis gelbėjo jį nuo didėjančio pavojaus virsti tam tikra dogmatiško empirizmo rūšimi ir padėjo atsilaikyti prieš I. Kanto ir daugelio jo pasekėjų filosofijas.“²⁶²

Svarstymus šiais klausimais J. Marechalis dėstė penkiose pagrindinio savo veikalo „Metafizikos pradžios taškas“ (*Le point de depart de la métaphysique, 1922–1947*)²⁶³ dalyse, vadinamose sąsiuviniais (*cahier*). Keturiuose pirmuosiuose *Cahier* (ketvirtasis buvo išleistas jau po autoriaus mirties), turinčiuose skirtingus pavadinimus, jis pateikia kritinę pažinimo klausimų kėlimo ir sprendimo iki ir po I. Kanto analizę parodydamas ir tomistinio sprendimo vietą bei svarbą. Pagrindinė apžvelgiamo laikotarpio pažinimo problematika, jo nuomone, gali būti apibūdinta kaip dvipusė priešprieša: tarp jutimiškumo ir supratimo (intelekt) bei tarp supratimo (intelekt) ir metafizinio proto. Pirmąją priešpriešą išsprendė I. Kantas sintetindamas jutimišką suvokimą ir intelektą. Be to, jis pasiūlė ir įsisenėjusio empiristų ir racionalistų ginčo sprendimą. Tačiau jam nepavyko išspręsti antrosios priešpriešos, nes, J. Marechalio nuomone, Karaliaučiaus mąstytojas neatkreipė dėmesio į sintetinantį proto dinamiškumo vaidmenį pažinime.

I. Kanto metodologijos nenuoseklumas, J. Marechalio nuomone, buvo tas, kad jis siekė per transcendentalinę refleksiją atskleisti apriorines pažinimo sąlygas kaip grynai logines ir statiškas, tuo tarpu pats atskleidimo

²⁶¹ Marechal J. *Mélanges. Oeuvres*. – Bruxelles–Paris, 1950. P. 75. T. I.

²⁶² A Marechal reader. – New York, 1970. P. XII.

²⁶³ Marechal J. *Le point de depart de la métaphysique*. – Louvain, 1926. P. 288–298.

vyksmas yra psichologiškas ir dinamiškas. Jis protą suprato kaip konstruktyvų ir sintetizuojantį, taigi kaip aktyvų, bet darė nepagrįstą išvadą, kad atskleidžiamas per transcendentalinę refleksiją *apriori* yra grynai logiškas, formalus ir statiškas. „Pataisdamas“ I. Kantą J. Marechalis teigė, kad, be šių, yra dar kita ir pati svarbiausia apriorinė pažinimo sąlyga, į kurią I. Kantas neatkreipė dėmesio. Tai subjekto proto dinamiškumas. Apriorizmo samprata neturi ribotis paprasta logine funkcija. Ji turi apimti ir proto dinamiškumą. Ši sąvoka jos autorius raštuose liko plačiau nepaaiškinta. J. Marechalis mano, kad supratimo (intelekt) ir metafizinio proto priešpriešos sprendimas Tomo Akviniečio pažinimo teorijoje slypi užuomazgos pavidalu, nors Tomas, savaime aišku, nekėlė pažinimo klausimų moderniajai filosofijai būdinga prasme.

J. Marechalis sutinka su I. Kantu, kad nėra galima intelektinė *noumenų* intuityja, bet nesutinka su išvada, kad *noumenai* nepažinūs. Net jeigu protas yra ne intuityvus, bet abstrahuojantis ir konstruktyvus, jis pasiekia *noumenus* bei metafizines esybes dėl savo įgimto dinamiškumo Absoliučiosios Būties atžvilgiu. Pasak I. Kanto, pažinimo objektai gali būti tik „reiškinių“ (*fenomenų*) pasaulio daiktai, apibūdinami jutiminiu ir konceptualiuoju (visuotinybės ir būtinybės) aspektais. Tai ne *noumenų*, taigi ne ontologinis, ne būties lygmens objektas, darant iš to išvadą, kad metafizika negalima. Penktajame savo pagrindinio veikalo sąsiuvinyje (*Cinquième Cahier*) J. Marechalis transcendentalinį metodą pritaiko ontologiniam objektui tai apibrėždamas kaip tomistinės metafizikos pradžios tašką.

I. Kantas paskutiniaisiais savo gyvenimo metais, maždaug nuo 1795 m., ėmė rengti naują didelį veikalą, skirtą apriorinėms fizikos prielaidoms aiškinti. Parengiamosios pastabos buvo vėliau surinktos leidinyje *Opus Postumum*. Pagal J. Marechalio interpretaciją I. Kantas šiose pastabose pripažino, kad pažinimo „formos“ yra ne tik loginės ar statiškos, bet ir dinamiškos. Kartu netiesiogiai pripažino ir proto dinamiškumo, leidžiančio kilti iki transcendentinio lygmens, kurio formalus objektas yra Absoliučioji Būtis, vaidmenį pažinime.

Po Antrojo Vatikano susirinkimo transcendentalinis neotomizmas, plėtojamas daugiausiai jėzuitiškuose universitetuose, tapo įtakingiausia šiuolaikinio tomizmo tėkme, užgožiančia egzistencinį tomizmą ir darančią reikšmingą įtaką ir katalikiškajai teologijai. Tačiau atrodo, kad popiežius, kaip galima spręsti iš enciklikos *Fides et ratio*, mato daugiau egzistencinio neotomizmo pranašumų, nes ragina atsigręžti į būties filosofiją sakydamas: „Ji yra stipri ir patvari, nes remiasi pačia egzistencija, kuri yra visapusiškai atvira tikrovei, kaip visumai, ir peržengia visas ribas, norėdama pasiekti Tą, kuris yra visų daiktų išsipildymas.“²⁶⁴

²⁶⁴ Popiežiaus Jono Pauliaus II enciklika „Fides et ratio“ // Logos, 1999. Nr. 16. P. 147–148.

„Antropologinis posūkis“

Šios pakraipos filosofai praturtino tomizmą ir gręžimusi į žmogaus problematiką. Tai padarė visų pirma koledžo Pulache, esančiame prie Miuncheno, ir aukštosios Šv. Jurgio mokyklos Frankfurte prie Maino atstovai, vokiečių ir austrų filosofai: Casparas Ninkas (g. 1885), Johannesas Baptista Lotzas (g. 1903), Walteris Bruggeris (g. 1904), Otto Muckas, Emericas Corethas (g. 1919), Josefas de Vriesas, Johannes Baptistas Metzgas (g. 1928), Haraldas Holzgas (g. 1930), Walteris Kasperas (g. 1933) ir daug kitų. Iškiliausi ir kūrybiškiausi šios krypties religiniai mąstytojai yra Karlas Rahneris (1904–1984) ir kanadietis Bernardas Lonerganas (1904–).²⁶⁵ Šio metodo laikosi italų neotomistas Gustavas Bontadinis (1903–1990), pasekėjų esama ir tarp kitų šalių neotomistų. Vokiečių neotomistų polinkis į antropologinę problematiką nėra kažkas savita, atskira nuo bendrojo XX amžiaus antrosios pusės filosofijos konteksto. Veikiau tai laikytina Vakarų filosofijoje vykusio plataus „antropologinio posūkio“ katalikiškuoju variantu.

Kalbant apie vokiškąją šio posūkio atšaką pakanka paminėti tokius filosofinės antropologijos kūrėjus kaip Helmuthas Plessneris, Arnoldas Gehlenas, Adolfas Portmannas, Erichas Rothackeris ir kitus, dariusius neabejotiną poveikį ir katalikiškajai filosofijai. Nebuvo pamirštas ir I. Kanto iškeltas, bet neatsakytas klausimas: „Kas yra žmogus?“ Tiesiogiai ar netiesiogiai veikė ir protestantų teologų Karlo Bartho, Rudolfo Bultmanno, kurių kiekvienas savaip paveldėjo I. Kanto idėjas ir perkėlė į savo mąstyseną,²⁶⁶ „dialektinė teologija“, nukreipta į žmogaus problematiką.

To posūkio tėkmei atstovauja ir vienas žinomiausių šios pakraipos atstovų, kanadiečių katalikų filosofas ir teologas jėzuitas **Bernardas Lonerganas**. Savo filosofijoje jis vadovavosi nuostata, kad atnaujinant katalikiškąją filosofiją svarbiausia kurti ne naują sistemą, bet naują metodą, kuris prasidėtų individo savirefleksija. Tokia linkme kaip tik ir kreipia transcendentalinis metodas, kaip „konkretus ir dinamiškas žmogaus dėmesingumo, proto, išminties ir atsakomybės plėtojimas“.²⁶⁷ Šis metodas reikšmingas katalikiškajai filosofijai ir teologijai tuo, kad suteikia jai antropologinį egzistencinį matmenį, „ten, kur anksčiau pirminiu buvo laikomas metafizinis pradas, dabar pirminiu laikomas egzistencinis pradas“.²⁶⁸

Antropologinis tomistų posūkis pasireiškė tuo, kad pagrindine savo svarstymų sritimi jie rinkosi žmogiškąsias tiesas ir vertybes ir tik antrajame

²⁶⁵ Žr.: Dobryninas A. Bernardo Lonergano „antropologinis posūkis“ / Katalikybės filosofinės koncepcijos. – Vilnius, 1986. P. 47–65.

²⁶⁶ Geffre C. Un nouvel âge de la théologie. – Paris, 1972. P. 50.

²⁶⁷ Lonergan B. Method in theology. – New York, 1973. P. 24.

²⁶⁸ Lonergan B. Aquinas today: Tradition and Innovation // The Journal of Religion. – Chicago, 1975. Vol. 55. Nr. 2. P. 179.

plane regėjo kaip „horizontą“ išorinį pasaulį ir būtį kaip būtį. Iš žmogiškųjų realijų jie labiausiai išskiria dvasiškumą, supratimo ir prasmės siekį, taip pat nesaugumą, kalbę, mirtį. Jas aptariant daugiau gilinamasi į unikalią individo, o ne apibendrintą visos žmonių giminės patirtį, autentiškesnę žmogiškumo išraišką laikomi konkretūs veiksmai, valios sprendimai, o ne proto aiškinimai. Tai gan artima heidegeriškajam egzistencializmui. Tai minėti tomistai atvirai pripažįsta. Kai kurie iš jų, pavyzdžiui K. Rahneris, E. Corethas, J. B. Metz, perėmė net heidegerišką kalbėjimo apie žmogų stilių, įskaitant ir kai kurias sąvokas, laikydami jas tinkamesnėmis nei scholastikos abstrakcijos, kai sekuliarizuotos visuomenės žmonėms kalbama apie krikščioniškosios misijos paslaptį. Dėl artimumo egzistencializmui, nors, tiesa, daugiau žodinės išraiškos negu minčių turinio požiūriu, šios pakraipos neotomistai kritinėje literatūroje kartais įvardijami kaip postkantiškieji tomistai, dėvintys „egzistencialistiškais apdarais“.²⁶⁹ Tie apdarai yra heidegeriški apdarai, leidžiantys egzistencialistinę vokiškojo transcendentalinio neotomizmo potekstę atskirti nuo prancūziškojo egzistencialistinio neotomizmo.

Gręžinamasis į žmogaus problemas neotomistų aplinkoje sulaukia nevienodo vertinimo. Tradicionistinės, kartais vadinamos integristine, pakraipos neotomistai į žmogaus tematikos krikščioniškojoje filosofijoje ir teologijoje sureikšminimą žiūri rezervuotai arba kritiškai. Italų neotomistas Cornelio Fabro, turėdamas galvoje ne tik aptariamuosius vokiečių mąstytojus, teigia, kad naujojoje teologijoje vyksta „antropologinis posūkis“, tradicinę krikščionybės „teologinę antropologiją“ keičia „antropologinė teologija“.²⁷⁰ Toks antropologizmas, jo nuomone, neduoda katalikiškajai filosofijai nieko nauja, nepralengia imanentistinių G. Hermeso, A. Güntherio, J. Frohschammerio nuostatų. Netrūksta nuomonių, kad ketinimai kantiškąjį transcendentalizmą sintetinti su tomistiniu realizmu apskritai negali būti įgyvendinami.²⁷¹ Kritikų gretose yra ir vienas produktyviausių egzistencialistinio tomizmo kūrėjų prancūzas E. Gilsonas, J. Marechalio iškeltai transcendentalinio metodo idėjai prikišantis imanentiškumą.²⁷²

Emerichas Corethas (g. 1919)

Vienas svarbiausių transcendentalinio metodo atstovų yra austrų filosofas Emerichas Corethas. Jis studijavo Pulacho, Vienos, Insbruko ir Romos katalikiškosios filosofijos centruose, daug metų dėstė filosofiją Insbruke.

²⁶⁹ Mascal E. A. The gulf in modern philosophy: is thomism the bridge? // The Thomist, 1974. No. 1. P. 20–21.

²⁷⁰ Fabro C. L'avventura della teologia progressista. – Milano, 1974. P. 34.

²⁷¹ Hoeres W. Kritik der transzendentalen Erkenntnistheorie. – Stoccarda, 1969.

²⁷² Gilson E. Réalisme thomiste et critique de la connaissance. P. 131–155.

Šiuolaikinės filosofijos istorikai E. Corethą laiko nuosekliu ir originaliu J. Marechalio transcendentalinio metodo idėjų tęsėju.²⁷³ Pagrindinė jo mokslinių interesų sritis yra krikščioniškoji filosofinė antropologija, kuriama vadovaujantis transcendentaliniu metodu. Tam skirti jo svarbiausi darbai: „Metafizika. Metodiniai–sisteminiai pagrindai“ (*Metaphysik. Eine methodisch–systematische Grundlegung*, 1961), „Pagrindiniai žmogaus egzistencijos klausimai“ (*Grundfragen des menschlichen Daseins*, 1956), „Pagrindiniai hermeneutikos klausimai“ (*Grundfragen der Hermeneutik*, 1969), „Kas yra žmogus? Pagrindiniai filosofinės antropologijos bruožai“ (*Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, 1973). Transcendentalinį metodą jis laiko tinkamiausiu siekiant visaapimančio žmogaus būties ir jo vietos pasaulyje aiškinimo, sintetinančio filosofinį, psichologinį, kultūrologinį, biologinį ir kitus aspektus. „Ontologinė žmogaus esmė pasiekama ir surandama tik esmišku transcendentaliniu pagrindu,²⁷⁴ – rašo jis. Per žmogaus problematiką eina prie metafizikos pagrindimo, hermeneutikos kaip pažinimo būdo, metafizikos ir hermeneutikos santykio klausimų, taip pat prie tikėjimo dalykų. Savąja žmogaus problemų traktuote jis stovi scholastiškų heidegeriškojo egzistencializmo tęsėju ir interpretatorių gretoje, priimdamas kai kurias M. Heideggerio mintis, sąvokas bei kalbėjimo būdą, kita vertus, ne vienu klausimu jį kritikuodamas.

Apibrėždamas žmogaus sampratos pamatus E. Corethas atsiriboja tiek nuo materializmo, tiek nuo idealizmo. Materialistai, jo nuomone, ignoruoja tikrąsias žmogiškumo dimensijas – nepakartojamą asmenybės vienkartiškumą ir savimone, sprendimų laisvę ir atsakomybę, kuriomis ji yra pašaukta laisvai pasirinkti ir įkūnyti savo individualią savastį. Idealizmas taip pat ignoruoja asmenybės savitumą, tik kitaip: paverčia ją absoliučiosios dvasios momentu. „Žmogus yra egzistencija,²⁷⁵ – sako E. Corethas. Tai reiškia, kad konkrečiąja savo „čia–būtimi“ (*Dasein*) žmogus yra nepakartojama ir neatšaukiama vienkartybė, nepaaiškinama jokiais bendraisiais dėsniniais.

Šiuolaikinis egzistencializmas, E. Coretho manymu, krypta į kraštutinumą tuo, kad individą tapatina tik su faktiškąja jo egzistencija, atriboja jį nuo bet kokių prasmę teikiančių metafizinių išvalgų ir palieka visiškai „sau pačiam“. Pagal tokią sampratą asmenybiškąją savastį žmogus išgyvena kaip vienišumą ir menkumą, o savo gyvenimo trapumą ir baigtinumą – kaip beprasmybę, pasmerktumą, kaip sunkią likimo našta. Egzistencializmas yra teisingas, kai tvirtina, jog laisvu savo pasirinkimu ir apsisprendimu žmogus nusistato savo gyvenimo kelią, bet neteisingas teigdamas, kad laisvė yra be-

²⁷³ Copleston F. A History of Philosophy. 1975. Vol. IX P. 267–268.

²⁷⁴ Coreth E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. – Innsbruck–Wien–München, 1973 S. 19.

²⁷⁵ Coreth E. Grundfragen des menschlichen Daseins. – Innsbruck–Wien–München, 1956. S. 15.

kraštė ir beribė, nesaistoma jokios aukštesniosios tvarkos, jokios individualumą pranokstančios metafizikos kategorijomis suvokiamos visuotinybės. Egzistencializmas yra teisus teigdamas, kad žmogus yra „nusviestas“ į baigtinę „čia–būtį“, kuri pati negali suteikti jo būčiai galutinės prasmės, bet yra neteisus, kai baigtinybę užskleidžia iš vidaus ir atima iš žmogaus galimybę peržengti savo baigtinumą, kilti į būties visumą, galutinį visokios būties pagrindą.²⁷⁶

Aiškindamas žmogiškąją būtį E. Corethas kaip atraminės laikosi heidegeriškos žmogaus kaip „pasaulyje–būties“ (in–der–Welt–Sein) sąvokos. „Pasaulyje–būtis“ čia suprantama kaip žmogaus būties savitumo sąlygas aprioriškai apibrėžianti sąvoka. „Fundamentalus žmogiškosios savijautos fenomenas yra buvimas tam tikroje tikrovėje, tarp daiktų ir žmonių, su kuriais (su)gyvename, kurie mums daro įtaką ir yra su mumis daugiopai susiję.“²⁷⁷

Žmogaus pasaulis mąstytojui prieš akis išnyra kaip istorijoje besiskleidžiantis „supratimo pasaulis“, „patirties pasaulis“, „kalbos pasaulis“, „konkrečios gyvenimiškos erdvės vientisybė, supratimo horizontas“.²⁷⁸ Supratimas yra daug daugiau negu racionalus žinojimas bei argumentuojamas aiškinimas. Supratimas pranoksta racionalumą. Gebėjimas suprasti yra žmogiškumo savasties galia, specifiskas žmogaus buvimo pasaulyje būdas. Per supratimą įgyjama egzistencinė buvimo pasaulyje patirtis, pasireiškianti kaip laikiškumas, istoriškumas, susietumas su gyvenamąja epocha.

Atsisakydamas klasikinei filosofijai būdingos subjekto ir objekto perkyros E. Corethas aiškina, kad žmogaus pasaulis, kaip supratimo pasaulis, yra nedali sąmonės, patirties ir patiriamąjo objekto vienovė. Žmogaus pasaulis yra konkrečios gyvenimo erdvės ir supratimo horizonto vienovė. Tačiau žmogiškoji patirtis ir supratimas visada yra fragmentiški, apima tik ribotas tikrovės atkarpas. Supratimo ribotumas ir yra sąlyga, įpareigojanti žmogų nuolatos „peržengti save patį“, įgyti naujos patirties, plėsti supratimą, kilti prie pasaulio, kaip būties visumos, supratimo. Supratimas atskleidžia prasmę, kuri nėra nei apibrėžiama, nei užbaigiama, supratimas suprantantįjį įtraukia į nesibaigiančią prasminę visumą.

Iš tolesnės E. Coretho minties eigos aiškėja, kad supratimo ribotumas peržengiamas klausiant. Žmogiškasis supratimo pasaulis turi klausimo struktūrą. „Mes esame pasaulyje ne tik žinodami ir suprasdami, bet ir klausdami.“ Būtent klausdami peržengiame savo patirties pasaulio ribas. Žmogus klausia pirmiausiai apie save patį, klausia „kas yra žmogus?“. Mes taip pat galime klausyti, ar metafizikos pradžios klausimas yra metafizikos

²⁷⁶ Coreth E. Grundfragen des menschlichen Daseins. S. 16–20.

²⁷⁷ Ten pat. S. 55.

²⁷⁸ Coreth E. Was ist der Mensch? S. 59.

pradžią, nereikalaujanti kitokių loginių ir kritinių prielaidų. Klausimas gręžiasi į save patį ir pasirodo visada esąs pačioje pradžioje, klausimas (*das Fragen*), kaip klausimų kėlimas, yra pradžios sąlyga ir pradžios duotybė (*Anfangsgegebenheit*).

Gebėjimas klausti, – plėtoja savo mintis E. Corethas, – yra žmogaus savitumas, skiriantis jį tiek nuo žemesniųjų, tiek nuo aukštesniųjų būtybių. Žmogaus būties apibrėžtis slepia gebėjimą klausti apie savo paties ir visokios esaties prasmę. Gilinantis į tai aiškėja ir kitas žmogaus būties bruožas – kartu su klausimo neišvengiamybe suvokiama ir atsakymo negalimybė. Klausama to, apie ką neįmanoma gauti atsakymo, todėl žmogaus savižina neišvengiamai yra jo „savinežina“, savęs supratimas yra savęs „(ne)supratimas“. Ir pasaulio supratimas, kaip žmogaus buvimo pasaulyje būdas, galiausiai pasirodo esąs pasaulio „(ne)supratimas“. Vis dėlto klausimai nėra beprasmiški. Klausimų prasmingumo ir įmanomumo sąlyga yra ta, kad žmogaus sąmonėje glūdi tam tikras išankstinis žinojimas to, ko klausama kaip tam tikras klausiamojo dalyko „priešžinojimas“ (*Vorwissen*), kaip apriorinis žinojimo „horizontas“, leidžiantis klausti, nes klausti galima tik apie tai, apie ką jau kažką žinome. „...Kai klausiu, aš žinau, kad klausiu ir žinau klausimo prasmę – kitaip negalėčiau klausti, juo labiau negalėčiau prasmingai klausti, taip pat negalėčiau reflektuoti klausimo prasmės. Kiekviename klausime slypi neteminis (*unthematiches*), bet savyje ir iš savęs kylantis tam tikras savojo klausimo žinojimas.“²⁷⁹ Visoki klausimą lydi bendriausias „būties prieš žinojimą“ (*Vorwissen um Sein*).²⁸⁰

Transcendentinis metodas, – aiškina E. Corethas, – skleidžiasi kaip sąvokos ir vyksmo (*Vollzug*) dialektika, besiskirianti nuo hėgeliškos sąvokos ir sąvokos dialektikos. Tai temiškai apibrėžiamo, sąvokomis išreiškiamo žinojimo ir netemiško, ikisąvokinio (*vorbegrifflich*) žinojimo dialektika. Netemiškas žinojimas yra tiesioginis ir nenuneigiamas (*unwiderleglich*), tačiau tik tada aiškiai išsąmoninamas, kai racionali refleksijos sąvokomis apibrėžiamas termiškai.

Austrų filosofas daro išvadą, kad neatsakomų klausimų kėlimas liudija savaiminį žmogaus būties nepakankamumą ir kartu jos transcendavimą. Iš to kyla žmogaus būties dvilypumas. Žmogus yra savo būtį išsąmoninanti dvasia, įkūnyta laikinumo ir būtinybės ribojamoje žemiškos tikrovės tamsoje. Šio dvilypumo E. Corethas nelaiko absoliučiu ir neįveikiamu, ieško būdų derinti žmogaus santykį su pasauliu, įveikti žmogaus būties nepakankamumą. Tuo tikslu formuluojama „būties vientisumo“ sąvoka, kuri pažinime kyla kaip „bendras supratimo horizontas“.

²⁷⁹ Coreth E. *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*. – Innsbruck, 1961. S. 101.

²⁸⁰ Ten pat. S. 168.

Pažinimo teorijoje E. Corethas, kaip ir kiti transcendentalinio neotomizmo atstovai, laikosi vadinamojo nuosaikiai tarpiško realizmo pozicijos. Aiškindamas pažinimo vyksmą jis kreipia dėmesį į mąstymo struktūras, per kurias žmogui atsiskleidžia būties visuotinybė. Sąvoka, kaip viena iš tokių struktūrų, priklauso dvasiniam būties matmeniui. Savo turiniu ji platesnė ir pranašesnė už pavienius empiriškus suvokimus. Sąvokos turinys nėra tik subjekto proto aktyvumo rezultatas. Jis įgyjamas individualiems mąstymo aktams įsitraukiant į žmogiškąjį pasaulio suvokimo vyksmą. Iš prasminio sąvokos turinio pašalinama jo empirinė konkretybė. Suvokti esmines daiktų savybes leidžia atstumas jų atžvilgiu ir platesnis suvokimo horizontas, įmanomas dėl žmogaus proto laisvės. Laisvė yra mąstymo galimybės sąlyga. Pagrindinė mąstymo forma, be sąvokos, yra sprendimas, kuriuo teigiama, jog kažkas „yra“ „kažkam“ priskiriant būties atributą. To neįmanoma padaryti jutimiškos patirties lygmeniu. Todėl bet kuriuo sprendimu transcendentuojama nuo pavienių ir atsitiktinių patirties duomenų būties link. Savo pažintinėje veikloje žmogus transcendentuoja pats save, susisieja su visuotiniu būties horizontu. „Žmogus kaip ribota, baigtinė būtybė, visada yra savo dvasingumu susietas su būties begalybe.“²⁸¹

Karlas Rahneris (1904–1984)

Vienas iš produktyviausių ir įtakingiausių ne tik transcendentalinio metodo atstovų, bet ir šiuolaikinių katalikų mąstytojų yra vokiečių filosofas ir teologas Karlas Rahneris. Pastaruosius du tris dešimtmečius Europos ir Amerikos religinių žurnalų puslapiuose mirgėjo jo vardas, jo straipsniai, jo knygų recenzijos ir anotacijos, pokalbiai ir diskusijos su juo. Jo knygos verčiamos į kitas kalbas, apie jo filosofiją rašomi straipsniai ir monografijos. Jo raštų įvairiausiai krikščioniškosios filosofijos ir teologijos klausimais yra be galo daug, nelengva atsekti ir nušviesti pagrindinę jo minties liniją, nes tokių linijų ne viena. Nedideliame rašinyje galima nušviesti tik kai kuriuos jo minties aspektus.

Baigęs teologijos ir filosofijos studijas Rahneris Fribūro universitete lankė M. Heideggerio seminarus, Insbruko universitete dėstė dogmatinę teologiją (1937–1964), nuo 1964 m. dėstė Monako universiteto Filosofijos fakultete ten pakeitęs Romano Guardini. Iš pradžių studijavo Bažnyčios Tėvų palikimą, tomistinę metafiziką ir Viduramžių mistiką. Netrukus svarbiausiu jo apmąstymų objektu tapo tikėjimo būklė sekuliarizuotoje visuomenėje, Bažnyčios ganytojiškos veiklos dabartis ir ateitis. Nuo čia prasidėjo „antropologinis posūkis“ jo mąstysenoje, lėmęs tolesnę jo filosofinių ir teologinių apmąstymų kryptį ir pobūdį. Svarbiausi veikalai: „Dvasia pasaulyje“ (*Geist in Welt*, 1939), „Žodžio klausytojas“ (*Hörer des Wortes*, 1941),

²⁸¹ Coreth E. Grundfragen des menschlichen Daseins. S. 32.

„Apie ateities teologiją“ (*Zur Theologie der Zukunft*, 1971), „Tikėjimo pagrindų kursas“ (*Grundkurs des Glaubens*, 1976), daugiatomiai „Teologijos raštai“ (*Schriften zur Theologie*, 1954–1983).

Neoaugustinistinis tomistas K. Rahneris gerai suvokia tą prieštarinę padėtį, kurioje mūsų laikais yra atsidūrusi tomistinė metafizika, pats atskleidžia ne vieną jos trūkumą, ne vienu aspektu ją kritikuoja. Nepaisant to, jis mano, kad metafizika ne tik praeityje buvo tinkamiausia krikščionybės reikmėms, bet tokia yra ir dabar, neabejoja metafizikos pranašumu, lyginant su iracionalistine katalikiškąja filosofija: egzistencializmu, personalizmu, spiritualizmu. Neginčytinai tomizmo pranašumais jis laiko jo realistinę nuostatą, sistemiškumą, integralumą, o svarbiausia – dėmesį Būties, Dievo problematikai. Jis priekaištuoja tiems filosofams ir teologams, kurie sistemišką religinę pasaulėžiūrą laiko negyvybinga ir mūsų laikais nereikalinga. Savo raštuose jis nuolatos primena savo pažiūrų priklausomybę nuo „paties Tomo mokymo“, remiasi „pirminiu filosofijos įvykiu“, kuris slypi tomistinės teologijos pamatuose. Vis dėlto apie krikščioniškąją pasaulėžiūrą ir tikėjimą į Dievą jis kalba ne scholastinių definicijų, bet daugiau egzistencinė – vilties, meilės, užuojautos, paslapties kalba, o tai suartina jį su iracionalistine augustinistine linija krikščionybėje.

Didžiausi tomistinės metafizikos trūkumai, K. Rahnerio nuomone, yra ne tik jos intelektualizmu persunkta scholastinė išraiška, bet, o tai dar svarbiau, jos esencialistinė, substancialistinė mąstysena. Taip mąstant Dievas suprantamas kaip virš žmogaus ir pasaulio esantis absoliutas, pirminė visokios esaties priežastis ir galutinis tikslas, visagalis ir nenuolaidus žmonijos teisėjas. Dėl to lieka be deramo dėmesio asmenybiškoji, vidujiškoji tikėjimo pusė, taip pat apeinamas žmogaus būties istoriškumas, kaip žemiškasis anapusiškumo „atspindys“. Ganytojiškame Bažnyčios darbe toks vienpusiškumas neretai transformuojasi į autoritarizmą, formalizmą, tikėjimo raidės atotrūkį nuo dvasios, todėl tradiciniam klasikinio tipo tomizmui sunkiai sekasi tikėjimo ir realiojo gyvenimo santykį nušviesti taip, kad nebūtų paliekami be dėmesio labai individualūs gyvenimo įprasminimo poreikiai. Kartu K. Rahneris įsitikinęs, kad tomistinėje metafizikoje, nepaisant trūkumų, potencialiai slypi antropologinis pradas, kurį reikia atskleisti, išplėtoti, praplėsti ir papildyti šiuolaikine žmonijos patirtimi.

Nurodydamas tomistinio esencializmo trūkumus K. Rahneris kritiškai apžvelgia ir spiritualistinę egzistencialistinę tradiciją. Šios tradicijos autoriai vienpusiškai tuo, jog religinį tikėjimą apibūdina beveik išimtinai žmogaus subjektyviosios patirties požiūriu nedaug ką tepasakydami apie Dievą objektyviaja prasme. Egzistencializmas yra taip pasisukęs į vidujiškumą,

asmenybės savistabą ir savianalizę, kad atitrūksta nuo objektyvumo, slepia savyje reliatyvistines, agnosticistines tendencijas.²⁸²

Tinkama krikščionybės dabarčiai ir ateičiai K. Rahneris laiko tokią filosofiją, kuri gebėtų dialektiškai derinti racionalistinę ir iracionalistinę tradicijas, imanentizmą su transcendentizmu, krikščioniškąsias kontempliatyvumo ir praktiškojo aktyvumo nuostatas. Tai duoda pagrindo K. Rahnerį apibūdinti kaip neoaugustinistišką tomistą.²⁸³ Atnaujinti katalikiškąją pasaulėžiūrą kuriant tokią sintetišką filosofiją K. Rahneris ir jo bendraminčiai laiko svarbiausiu savo uždaviniu.

Kaip matome, K. Rahneris ir jo pasekėjai kelia sau tikslą reformuoti katalikiškąją filosofiją suderinant pačiai krikščionybei būdingas tendencijas. Šio tikslo jis siekia kaip transcendentalinių J. Marechalio ir E. Przywaros idėjų tęsėjas. Jis „nutiesia tiltą prie klasikinės Augustino, Bonaventūros, Jono nuo Kryžiaus, Ignaco Loyolos mistikos, kita vertus, prie tradicinės ontologijos, t. y. per I. Kantą, G. Hegelį, S. Kierkegaardą – atgal prie Tomo Akviniečio“.²⁸⁴ Iš mistikų artimiausiu sau jis laiko Ignacą Loyolą, sukūrusį spiritualistinę mistinę tikėjimo sampratą, pagal kurią svarbiausios tikrojo tikėjimo apraiškos yra mistinė „Kristaus gyvenimo paslapties“ kontempliacija, ilgos maldos, Šventojo Rašto skaitymai, gilus ilgesio ir nerimo išgyvenimas, ilgalaikė tyła ir pan.²⁸⁵ Dėl E. Przywaros minčių įtakos K. Rahneris prisideda ne prie asketinės, bet prie „mistinės–pneumatistinės“ Ignaco Loyolos pažiūrų interpretacijos, plėtoja iš jo plaukiančią „egzistencinio pažinimo logiką“ imasi šiuo požiūriu svarstyti šiandieninio žmogaus egzistencijos problemas.

Kontempliatyvumo ir aktyvumo dermė. Svarbiausia, kuo Jėzuitų draugijos ikūrėjo palikimas patraukė K. Rahnerį, buvo mintis apie kontempliatyvumo ir aktyvumo tikinčiojo gyvenime dermę. Savo ankstyvuosiuose teologijos darbuose jis rašė, kad laiko save I. Loyolos tradicijos pasekėju, tradicijos, pagal kurią nusigręžimas nuo pasaulio turi atverti tikinčiajam pasaulio vidinio teigimo galimybę.²⁸⁶ Krikščionis turi įsisąmoninti, kad kontempliatyvusis gyvenimas nusigręžiant nuo pasaulio Dievo vardan tik tada yra tikrai krikščioniškas, kai tikintysis suvokia, jog aktyvųjų gyvenimą Dievas taip pat laimina kaip „dieviškumo žmogiškume“ įtvirtinimą. Dėl to kontempliatyvią mistiką K. Rahneris skiria nuo „grynosios dvasios“ misti-

²⁸² Rahner K. Über die Unbegreiflichkeit Gottes bei Thomas von Aquin / Thomas von Aquin 1274 – 1974. – München, 1974. S. 33–45.

²⁸³ Thomist. 1979. Vol. 43. No 1. P. 181.

²⁸⁴ Fischer P. K. Der Mensch als Geheimnis: die Anthropologie Karl Rahners. – Freiburg–Basel–Wien, 1974. S. 366.

²⁸⁵ Larrañaga P. V. San Ignacio de Loyola. – Zaragoza, 1956. P. 263–267.

²⁸⁶ Rahner K. Schriften zur Theologie. – Zürich; Köln, 1961. Bd. 3. S.336.

kos, kuri atitraukia tikintįjį nuo gyvenimo tikrovės. Savo begaliniame atsidavime Dievui I. Loyola vadovavosi priesaku „ieškoti Dievo pasaulyje“, todėl ignaciškasis abejingumas aktyviajam gyvenimui virsta savo priešybe – ieškojimu ir „suradimu Dievo visuose daiktuose“ (*Gottfinden in allen Dingen*).²⁸⁷ Nepaisydamas savo abejingumo pasauliui krikščionis turi ieškoti Dievo būtent pasaulyje, žmonėse, įvykiuose ir daiktuose, veržtis prie Dievo kontempliatyviais veiksmais (*in actione contemplativa*).

Kontempliatyvumo ir aktyvumo dermė reiškia tai, kad tikrai krikščioniška yra mistika „dvasios pasaulyje“, „mistika daiktuose“, turinti padėti tikinčiajam įveikti savo subjektyvumą, atotrūkį nuo tikrovės, subjekto–objekto perskyrą, padėti dvasiškai suartėti su daiktiškumu. Transcendencija, remiantis šiuo požiūriu, nėra grynas anapusiškumas, nėra „užtikrovinė tikrovė“. Transcendencija slypi visuose daiktuose, poelgiuose, įvykiuose, todėl prie Dievo žmogų artina ne tik pamaldumas, bet ir kasdienis darbas, kūrybos pastangos, dorovingi poelgiai. Tai – K. Rahnerio plėtojama „Dievo teologija“, kuri kartu yra „konkrečios gyvenimo tikrovės teologija“. Tai istoriška, gyvenimiška „žmogaus – šios žemės keleivio“ teologija, įkūnytos dvasios teologija, kuri ne atitraukia tikintįjį nuo konkrečios tikrovės, bet kreipia į ją, įkvepia ieškoti „tikrovės paslaptingosios gelmės“.²⁸⁸ Tai teologija, kurioje gali būti skiriamos „darbo teologija“, „meilės teologija“, „istorijos teologija“, „politikos teologija“. Tokia, K. Rahnerio teigimu, turėtų būti ateities religija. Aktualiu katalikybei uždaviniu K. Rahneris laiko integralios krikščioniškos teologijos, vienijančios įvairių žmogaus veiklos sričių teologijas, atsižvelgiančias į tikrąją tikinčiojo padėtį šiuolaikinėje sekuliariizuotoje visuomenėje, kūrimą.

K. Rahnerio filosofijos antropologinį kryptingumą lėmė ir jo studijų laikų Fribūro universitete mokytojas M. Heideggeris. Veikiamas heidegeriškojo egzistencializmo jis atvėrė savo filosofijoje istoriškumo matmenį, žmogaus būties laikiškojo baigtinumo klausimą išvedė į būties apmąstymo lygmenį, religinio tikėjimo klausimą kėlė kaip žmogaus būties prasmės, atsakomybės už savo būtį klausimą. „K. Rahnerio darbai reikšmingi ir tuo, kad vokiečių neoscholastinėje transcendentinėje filosofijoje jis labiausiai pasišventė antropologijai, tuo tarpu J. Marechaliui labiau rūpėjo naujasis kritinis metafizikos pagrindimas, E. Corethas ir J. B. Lotzas taip pat buvo labiau atsigręžę į metafizikos klausimus.“²⁸⁹

„Neobjektyvus“ Dievo pažinimas. K. Rahnerio filosofinių apmąstymų centre yra žmogaus, kaip baigtinės, laikinos būtybės ir dieviškojo absoliuto

²⁸⁷ Rahner K. Schriften zur Theologie. Bd. 3. S. 346.

²⁸⁸ Rahner K. Alltägliche Dinge. – München, 1974. S. 8.

²⁸⁹ Eicher P. Die anthropologische Wende. – Freiburg, 1970. S. 9.

santykio, problema: „visų religinių filosofijų pagrindas yra ne kas kita kaip mėginimas atsakyti, kur žmogus turi laukti susitikimo su Dievu, kur jis savo Dievą gali rasti“.²⁹⁰ Pagrindinė šios problemos interpretavimo, kaip ir visos K. Rahnerio antropologijos, prielaida yra žmogaus, kaip materijoje įkūnytos dvasios, koncepcija. „Siela, kaip dvasia „per se,“ įeina į materiją, žmogus yra „jaučiantis dvasingumas“.“²⁹¹ Giliausioji žmogaus būties savastis yra dvasiškumas, o kūniškas ribotumas laiko žmogų ant nebūties ribos. Žmogus gyvena ant būties ir nebūties ribos, todėl yra „nelaiminga sąmonė,“ „puolusi būtybė,“ nors nuopuolis ir neišreiškia jo esmės. Tokioje sampratoje nesunku atpažinti heidegeriškos minties apie žmogaus „nuobloškį“ į pasaulį atgarsį. Vis dėlto materialus kūnas jėzuitų mąstytojui yra ne sielos „kalėjimas,“ kaip kai kuriems spiritualistams, bet tikrieji jos „namai“. Materialumas apibrėžia tokius esminius „žmogaus – įsikūnijusios dvasios“ būties parametrus kaip laikiškumas, erdviškumas, baigtinumas, vienkartiškumas, jusliškumas. Būtent jusliškumas sieja žmogų su materialiuoju pasauliu, bet kartu ir atskiria nuo jo. Jusliškumas apriboja praktinius žmogaus veiksmus ir pažintinius aktus, atima tiesioginės gėrio, tiesos, Dievo išvalgos galimybę. Jeigu jusliškos pažinimo formos leidžia pažinti tik pavienius ir atsitiktinius daiktus, kaip savo pažinime galime peržengti erdvės ir laiko apribojimus? – klausia K. Rahneris. Kaip galima būties metafizika, jeigu tikrovės pažinimo šaltinis yra jusliškoji intuicija?

I. Kantas į panašius klausimus atsakė žmogiškąjį pažinimą ribodamas erdvės ir laiko reiškiniais. K. Rahnerio atsakymas ilgas ir painus. Pažinimo klausimais jis laikosi tomistinio realizmo pozicijos: pažinus yra ne tik mus supantis materialijų esinių pasaulis, pažini yra ir būtis. Realiai egzistuojantis daiktas ir daiktas, kaip galimas pažinimo objektas, yra tas pats, nes būtis to, kas „yra,“ ir pažinumas to, kas „yra“ – tapatūs. Kartu protas ir tai, ką jis pažįsta, yra tas pats, pažinimas – būties saviraiška, būties „subjektyvumas,“ – aiškina K. Rahneris. Tiesioginis pažinimo objektas yra jutimiškai suvokiami daiktai. Sprendimo aktais teigiame esant objektus kaip skirtingus nuo tų aktų. Šie aktai suteikia galimybę atskirti save kaip pažinimo subjektus nuo pažįstamų objektų. Spręsdamas apie objektą žmogus teigia save kaip subjektą, skirtingą nuo objekto. Teigti save kaip subjektą žmogus gali tik per santykį su objektu, todėl sprendimas, kaip objekto žinojimas, kartu reiškia ir subjekto savimonę. Pažinti objektą reiškia pažinti jį kaip „esantį prieš mane“ ir kaip pažinų, taip pat suvokti save patį kaip pažinti gebantį subjektą.

Konkrečiuose proto sprendimuose, – samprotauja K. Rahneris, – slypi ir kai kas daugiau. Pažinimo galimybės sąlyga yra išankstinis proto atviru-

²⁹⁰ Rahner K. Hörer des Wortes. – Herderbücherei, 1971. S. 122.

²⁹¹ Ten pat. S. 140.

mas „visai“ būčiai, „visai“ tiesai, peržengiantis ir viršijantis bet kokį konkretų žinojimą, todėl kiekviename objekto pažinimo, o kartu ir subjekto sąvokimos akte suvokiama kažkas daugiau negu tiesiogiai „sugriebiama“ suvokiant daiktą ar asmenį. Pažinimo aktuose išnyra ir būties kaip būties klausimas. Galima susilaikyti nuo bet kokių klausimų ar sprendimų apie pavienius objektus, bet lieka klausimas, kurio neįmanoma išvengti: klausimas apie „būtį visa jos visuotinybe“. Tai yra ir žmogaus būties klausimas, žmogus pats sau yra klausimas apie „būtį“. „Žmogus egzistuoja kaip būties klausimas (*als die Seinsfrage*). Kad būtų pačiu savimi, jis neišvengiamai klausia apie būtį apskritai.“²⁹² Klausimais apie būtį visuotinėja prasme žmogus įtvirtina save, kaip dvasios, tikrumą, bet kartu teigia ir savo būties atsitiktinumą ir laikinumą.

Šiuo klausimu, K. Rahnerio teigimu, prasideda metafizika. Tai, apie ką klausiamo, kažkokiu būdu jau turi būti mums žinoma. Apie tai, ko visiškai nežinome, negalėtume nieko klausti. Kai žmogus klausia apie būtį, jis apie ją jau iš anksto kažką žino. Kaip toks išankstinis žinojimas įmanomas? Būtį, anot K. Rahnerio, suvokiame apioriškai. „...Žmogaus mąstymą visada lydi neišreiškiamas pažinimas būties (*esse*) kaip visokio individo pažinimo sąlygos.“²⁹³ Jo teigimu, šiame apioriškame pažinime slypi ne kantiškosios apriorinės proto formos, o tomistiškieji pirminiai principai – pirmapradžiai, akivaizdūs, nereikalaujantys įrodymų sprendimai, kurie yra išankstinės visokio racionalaus pažinimo sąlygos.

Taip aiškindamas apioriškumą K. Rahneris plėtoja savo „būties visu jos totalumu“ pažinimo sampratą. Būtį pažįstame ypatingais pažintiniais aktais – „išankstiniu suvokimu“ (*Vorgriff*), „prieššavoka“ (*Vorbegriff*), atitinkančiais tą dvasinį aktą, kurį Tomas Akvinietis įvardijo „*excessus*“ terminu,²⁹⁴ verčiamu kaip „peržengimas“ (*Überschritt*). Tai savotiškas „per-teklinis“ pažinimo gebėjimas, neišsemiamas ir transcenduojantis bet kokį konkretų žinojimą. Tai ikirefleksyvus, ikikonceptualus žmogaus ir pasaulio „atitikimas“ (*adaequatio*), bei daiktiškojo atitikmens – visų sprendimų apie baigtinę būtį galimybės sąlyga. „Prieššavoka“ slypi visuose sprendimuose apie pavienius objektus. Pažinti objektą, kaip atskirą ribotos būties atvejį, įmanoma tik kartu suvokiant ir jo santykį su kažkuo „daugiau, negu jis pats,“ su tuo, kas jį pranoksta, tai yra suvokiant santykį su būtimi apskritai. Bet kuris sprendimas įmanomas tik dėl jungties „yra“, o tai galima dėl to, kad pats sprendimas remiasi absoliučios būties horizontu. Pažįstant ribotus būties atvejus (*esse*) pažįstama ir begalinė Būtis (*Esse*). Tuomet savo proto

²⁹² Rahner K. Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. – München, 1957. S. 71.

²⁹³ Rahner K. Hearers of the word. – New York, 1968. P. 36.

²⁹⁴ Rahner K. Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. S. 395–399.

sprendimais žmogus viršija erdvę ir laiką, baigtinumą ir pakartojamumą, tampa atviras būties begalybei. Jutimiškai suvokiami daiktai transcendentalinės refleksijos būdu atveria galimybę pažinti absoliučią būtį ir absoliučią savo vertę.

„Išankstinį“ būties suvokimą K. Rahneris supranta kaip žmogui įmanomą pažintinio artėjimo prie Dievo kelią. Klausdamas apie pasaulio esmę žmogus kelia klausimą ir apie absoliutų pasaulio bei savo buvimo jame prasmės pagrindą, „pagrindą, kuris visada yra anapus žmogui pasiekiamų ribų, anapus pasaulio“.²⁹⁵ Išankstinis būties suvokimas, kaip transcendentalinis visokio pažinimo pagrindas, veda prie išankstinio Dievo buvimo žinojimo, žmogus „visada jau yra kelyje į Dievą...“.²⁹⁶ Kadangi dieviškasis absoliutas nepažinus nei loginiu sąvokiniu, nei intuityviu būdu, juo labiau priežastinių ryšių sekos būdu, absoliutą žmogus gali suvokti tik „neobjektyviu“ būdu kaip prieš jį besiskleidžiantį būties horizontą, visokio daiktiškumo galimybės horizontą. Absoliutas – tai riba, kurios link veržiasi žmogaus protas, kildamas nuo patirtos tikrovės.

Savo ikireflektyvaus pažinimo koncepciją K. Rahneris siejo su ikisokratinė filosofine mąstysena kaip priešstata vėlesnei intelektualistinei filosofijai. Visa tradicinė filosofija nuo Platono iki Hėgelio, jo nuomone, aiškino žmogaus būtį ir būtį kaip *logo*, atitinkančio loginį žmogaus protą, terminais. Būties pažinimas buvo aiškinamas kaip logiškas pažinimas, žmogus buvo apibūdinamas kaip *animal rationalis*. Tokia pasaulio samprata, K. Rahnerio teigimu, prilygina būtį, kaip ir žmogų, baigtiniams objektams, dėl to prarandama galimybė aiškinti žmogaus santykį su būtimi.

Kitaip nei tokie požiūriai, ikisokratinės filosofijos tradicija, kurią šiuolaikiškai išplėtojo M. Heideggeris, būtį aiškina tik per santykį su žmogaus egzistencija. Žmogus suprantamas kaip „vieta,“ kurioje būtis suvokiama giliausiai ir autentiškiausiai. Žmogus negali pažinti būties grynu pavidalu. Žmogus gali pažinti būtį tik kaip savo būtį. Būties ir žmogaus klausimai sutampa.

Žmogus – žodžio klausytojas. Savo tikėjime į Dievą, pasak K. Rahnerio, žmogus negali pasikliauti savimi, jis turi tikėtis ir laukti jam apreiškiamo Dievo žodžio. Savo giliu tikėjimu žmogus yra „žodžio klausytojas“ (*Hörer des Wortes*). Tačiau Dievo žodį „išgirsti“ žmogus gali tik per savižiną, „fundamentalią savo būties išvalgą“. Todėl pirmasis katalikų filosofo uždavinys yra visapusiškai gilintis į žmogiškąją egzistenciją, o ne abstrak-

²⁹⁵ Rahner K. Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. S. 405.

²⁹⁶ Rahner K. Schriften zur Theologie. Bd. 3. S. 70–72.

čiai samprotauti apie jos laikiškumą, nes tik gilindamasis į savo būties situaciją žmogus gali „išgirsti“ ir Dievo žodį.

Aiškindamas Apreiškimą kaip Dievo žodį, sakomą žmogui, K. Rahneris religinį tikėjimą vadina „žodžio klausymu,“ o žmogų – tikru ar potencialiu „žodžio klausytoju“. Dievo žodis yra dovana, kuriai žmogus yra atviras, nes jis, kaip dvasia, dar iki priimant Dievo malonę jau yra „išaukštintas,“ igoja „antgamiškąjį egzistencialą,“ išankstinį nusiteikimą į anapusių. „Išgirsti“ žmogus gali įsiklausydamas į „pirminius žodžius“ (*Urworte*). „Pirminiai žodžiai“ apibūdina žmogų kaip kūno ir sielos, istoriškumo ir transcendentiško vienybę, yra „žmogaus dvasinės egzistencijos pagrindas“.²⁹⁷ „Kilimas nuo atskirybės prie begalybės žmogaus dvasios judėjime, kurį filosofai vadina transcendavimu, yra pats pirminių žodžių turinys.“²⁹⁸ „Pirminiais žodžiais“ dvasinio praskaidrėjimo valandėlę prabyla kiekvienas žmogus, bet dažniausiai šių žodžių sakymas „patikėtas“ dvasininkams, pamokslininkams, perduodantiems Dievo žodį žmonėms. Tikėjimas, remiantis tokiu aiškinimu, yra ne grynai dvasinis aktas, o aktas–žodis, aktas–įvykis, egzistencinis visos asmenybės apimties įvykis.

K. Rahnerio žmogaus ir tikėjimo sampratoje aiškiai jaučiamas M. Heideggerio egzistencializmo poveikis. Pastarojo veikiamas K. Rahneris aiškina tikėjimą kaip Dievo žodžio arba Dievo tylėjimo istorijoje klausymą.²⁹⁹ „Klausymo“ sąvoką abu mąstytojai supranta nevienodai, tai priklauso nuo skirtingai keliamo būties klausimo. M. Heideggeris „klausymą“ (*Hören*) supranta kaip mąstymo apie žmogaus būtį būdą, jis egzistenciškai sklaido žmogiškąją būtį tam, kad nušviestų jos santykio su būtimi apskritai struktūrą. K. Rahneris sklaido žmogaus kaip „žodžio klausytojo“ atvirumą dieviškajai būčiai, kelia „Dievo balso“ žmogui prasmės klausimą. Žmogiškoji būties patirtis ribojasi su paslaptimi, o paslaptis – tai būties patirties „neišreiškiamas horizontas,“ todėl ir Dievą žmogus suvokia kaip paslaptį. Kaip paslaptį žmogus suvokia ir save. „Žmogus patiria pats save kaip paslaptį, kaip klausimą, į kurį neturi jokio atsakymo. Jis patiria, kad jo būtis yra neperžvelgiama ir neatsakoma ne todėl, kad iš tikrųjų būtų tuščia, kad už jos nieko nebūtų, bet todėl, kad jos turinys viršija tai, į ką galima atsakyti.“³⁰⁰ Kiekvieno žmogaus dvasios gelmėse glūdi paslaptis kaip „nenusakomybė“ (*Unsaßbares*), Augustino ir Bonaventuros žodžiais tariant, „tai, kas švenčiausia mumyse“. Žmogus stovi ant bekraštės paslapties ribos, paslaptis yra žmogaus būties pagrindas. Taip žmogus įneša paslaptį į savo kuriamą pasaulį. Tačiau šioje paslapytyje, šioje neperžvelgiamybėje esama šviesos, ku-

²⁹⁷ Rahner K. *Schriften zur Theologie*. Bd. 3. S. 352.

²⁹⁸ Ten pat. S. 353–354.

²⁹⁹ Masson M. *Rahner and Heidegger: Being, hearing and God // Thomist*. 1973. Vol. 37. No. 3. P. 456.

³⁰⁰ Rahner K. *Experiment Mensch*. – Hamburg, 1973. S. 132.

ria žmogus pasitiki savo tikėjime, viltyje ir meilėje, kad „taptų laisvas ir palaimintas“.³⁰¹

K. Rahneriui, kaip ir E. Przywarai, religinis tikėjimas yra mistinė paslapties patirtis, giliai asmenybiškas žmogaus „išitraukimo“ į būties paslaptį išgyvenimas. Mistinis išgyvenimas – ypatingas, viršintelektualus pažinimas, kuriame protas transcenduoja pats save. Intelektas pranokstamas „meilės ekstazė“. Taigi religinis tikėjimas, K. Rahnerio manymu, yra ekstatinio pobūdžio išgyvenimas, o tokia samprata, kaip teigia interpretatoriai, yra „mistikos, krikščioniškojo platonizmo (Augustinas, Bonaventura), vokiečių idealizmo (Fichtė, Hėgelis), taip pat heidegeriškosios egzistencijos filosofijos sintezė“.³⁰²

Laisvė ir istorija. Istoriską būtį metafizine prasme apibūdina laisva veikla, kylanti iš sąmoningo tikslingumo. „Istoriškumas žmogiškąja prasme galimas tik ten, kur pasaulyje, tai yra erdvėje ir laike, plėtojasi laisva laisvų asmenų veikla...“.³⁰³ Laisvą žmogaus veiklą K. Rahneris kildina iš pirmąradžio jo, kaip įkūnytą dvasios, gebėjimo pakilti virš jautimiškos konkretybės. Savo laisvę žmogus įgyvendina praktiška kūrybiška veikla įvairiose gyvenimo srityse (ūkyje, technikoje, moksle, mene, politikoje), kurios yra istoriškai veikiamos ir kintančios. Tačiau neistorišku K. Rahneris laiko giluminį dvasinį žmogaus veržlumą kaip ir materialųjį jo būties sąlygotumą bei iš jo išplaukiančius atsitiktinumą, ribotumą ir svetimumą, varžančius ir kaustančius laisvę. Tačiau laisva veikla ir jos rezultatai neapima ir neišreiškia dvasinės žmogaus esmės.

Įvairiapusiška savo veikla žmogus kuria kultūrą ir ugdo save patį. Be to, kultūros laimėjimai taip pat tampa priemone žmonėms riboti save, manipuluoti savimi. Dėl to žmogus suvokia savo kultūrinės veiklos nepakanamumą, jos padarinių nenuspėjamumą. Autentiška žmogaus savivoka reikalauja suvokti istorišką tikrovę ir save patį joje transcendencijos aspektu. Būdamas istoriška būtybė žmogus kartu yra ir transcendentiška būtybė, „...žmogus kartu yra konkreti – kūniška istoriška žemės būtybė ir kartu absoliučios transcendencijos būtybė“.³⁰⁴ „Iš to kyla istoriškai ir kultūriškai neįveikiamas žmogaus būties prieštarumas. Žmogus svyruoja tarp pasaulio ir Dievo, tarp laiko ir amžinybės, ir ši riba yra jo paskirties ir jo likimo vieta.“³⁰⁵

³⁰¹ Rahner K. Die siebenfältige Gabe. Über die Sakramente der Kirche. – München, 1974. S. 86.

³⁰² Fischer P. Der Mensch als Geheimnis. S. 366.

³⁰³ Rahner K. Hörer des Wortes. S. 145.

³⁰⁴ Rahner K. Schriften zur Theologie. Bd. 1. S. 207–208.

³⁰⁵ Rahner K. Geist in Welt. S. 406.

Istoriškumą K. Rahneris apibūdina kaip „erdvę“, kurioje Dievas apsi-reiškia žmogui, kaip Dievo ir žmogaus susitikimo „vietą“. Dievas apsi-reiškia žmogui istoriniuose įvykiuose jo kuriamų ir jam prasmingų simbolių pavidalu. Dievas apreiškia žmogui tik tai ir tik taip, ką ir kaip žmogus su-geba „išgirsti“. Žmogus „išgirsta“ Apreiškimo žodį sintetindamas jį su savo istorine patirtimi. „Kas yra Dievas, mes tikrai ir vienareikšmiškai žinome tik iš pasaulio, iš gyvojo ir laisvo Dievo veikimo istorijoje, kurioje jis mums apreiškia tai, kuo jis nori būti.“³⁰⁶ Ateizmas atsiranda todėl, kad Dievo ieš-kome klaidingai ir klaidingose vietose.

Sava istoriškumo vizija K. Rahneris nenutolsta nuo katalikiškosios krikščionybės istoriškumo sampratos (kaip ji išdėstyta, pavyzdžiui, J. H. Newmano teorijoje), pagal kurią istorinė krikščionybės raida – tai viršlai-kiškos krikščionybės idėjos skleidimasis laike kintančiomis istorinėmis kultūrinėmis formomis. „Žmonijos, ir pirmiausiai Bažnyčios dvasia turi „atmintį“. Ji kinta ir kartu išlieka; ji atsinaujina taip, kad nepraranda to, kas sena.“³⁰⁷

Savo filosofinius ir teologinius apmąstymus K. Rahneris adresuoja ne tiek dabarties, kiek ateities katalikybei. Jis pabrėžia, kad šiandienos, juo la-biau rytdienos krikščionis turi būti realistas. Šiuolaikinis krikščionis priima ar bent privalo priimti pasaulį su jo sekuliarizacija ir ateizmu, kaip žmogaus galybės ir beviltiško bejėgiškumo pasaulį, krikščionis „nedievina šio pa-saulio utopinėmis ideologijomis ir neprakeikia jo“.³⁰⁸ Sunkiai numatomoje ateities perspektyvoje, kaip ir praeityje, žmonių gyvenime kaitaliosis gimim-as ir mirtis, viltis ir nusivylimas, meilė ir neapykanta, sąžinė ir kaltė, ir visa tai ateities pasaulį darys iš esmės giliai krikščionišką. Liks nepakitusi krikščioniškųjų vertybių esmė, bet ne jos lems daugumos žmonių dvasinį pasaulį. Kalbėdamas apie ateitį jis sako, kad krikščionys neturi tikėtis vie-nalytės religinės visuomenės, nes tai jau praeities dalykas. Ateities visuo-menė bus pliuralistiška, Bažnyčia joje užims palyginti kuklią vietą, be to, jai teks taikytis su pliuralizmu pačioje krikščionybėje. Krikščionys kaip krikščionys turės visuomenėje savo uždavinius ir tikslus, kurių neturės Bažnyčia, bet pati Bažnyčia turės būti visiškai atvira rytojui.



³⁰⁶ Rahner K. Schriften zur Theologie. Bd. 1. S. 134.

³⁰⁷ Ten pat. S. 56.

³⁰⁸ Rahner K. Experiment Mensch. S. 8.

FENOMENOLOGIJA IR KATALIKIŠKOJI FILOSOFIJA

Dar prieš Pirmąjį pasaulinį karą Getingeno, Miuncheno ir keliuose kituose Vokietijos universitetuose pradėjo formotis fenomenologinė filosofijos tėkmė, netrukus išaugusi į daugelyje šalių plačiai išsišakojusį fenomenologinį judėjimą. Jo pradininkas ir įtakingiausias atstovas **Edmundas Husserlis** (1859–1938) religijos reiškinį specialiai netyrinėjo, laikėsi atokiai nuo krikščionybės filosofams bei teologams rūpimų klausimų, nors neišvengė tikėjimo tiesų. Pažymėtina, jog jam Vienos universitete dėstė išnykęs filosofas, vienas iš fenomenologinių idėjų įkvėpėjų **Franzas Brentano** (1838–1917), kurį laiką buvęs katalikų kunigas ir teologas. Jo paskatintas vos baigęs matematikos studijas E. Husserlis pasuko į filosofiją. Jį patraukė religijai tolimesnė, bet nuo seno filosofų racionalistų protus varginanti problema – aiškinti griežto moksliskumo principus ir sąlygas. Tai daryti jį, be kita ko, skatino ir nepasitenkinimas tuo metu išsivyravusiu pozityvizmu, ir dar tebegyvuojančiu metafiziniu idealizmu. Jis kėlė sau tikslą apibrėžti absoliučiuosius tikrojo žinojimo pamatus, nustatyti kriterijus, leidžiančius atskirti žinojimą nuo nepagrįstos nuomonės, manymo, regimybės, aklo tikėjimo.

Atrodė, kad E. Husserlio filosofinė mintis juda visai kita linkme negu daugelį religinių filosofų tuo metu dominę tikėjimo vidujiškumo klausimai. Fenomenologijos plėtra netrukus parodė, kad pirminė programa tampa neįgyvendinama, kai nuo mokslinio pažinimo aiškinimo sukama prie pasaulėžiūros, etikos, antropologijos teiginių. Šiame posūkyje pradinis siekis – apibrėžti teisingo žinojimo sąlygas – virto grynųjų tiesos išgyvenimų aprašymo nuostata. Vienu iš svarbiausių išgyvenimų grynumo požymių buvo laikomas akivaizdumas. Tai parodo subjekto įsitikinimas jų teisingumu. Taip nuo racionalizmo buvo pasukta iracionalizmo link, pirminį griežtojo mokslo tikslą pakeitė uždavinys aprašinėti sąmonės fenomenus taip, kaip jie suvokiami tiesioginėje išvalgoje (*Anschauung*). Ta nuostata buvo išreikšta lozungu „prie daiktų“ (*zu den Sachen*) daiktus suprantant kaip visus įmanomus mąstymo objektus. Tokie objektai gali būti bet kas – fiziniai kūnai, mintys, jausmai, skaičiai ir pan., jeigu išvelgiami tam tikru būdu. Išvalgos būdą turėjo apibrėžti metodas. Metodas aiškėjo iš to, kaip E. Husserlis skyrė fenomenologiją nuo psichologijos. Psichologija, jo teigimu, yra empiriškas, faktus tiriantis mokslas, tuo tarpu fenomenologiją, kaip kitokio

rango mokslą, domina ne faktai, bet esmė. Psichologija tiria faktus kaip erdvėje ir laike vykstančius tikrovės įvykius, tuo tarpu fenomenologija siekia išvelgti jų esmę, „apvalytą“ nuo bet kokio tikroviškumo. Taigi metodo branduolį sudaro vadinamoji fenomenologinė redukcija, arba fenomenologinė *epoche*, reikalavusi atsisakyti bet kokių išankstinių nuomonių, prielaidų ir sprendimų apie tyrinėjamo objekto prigimtį. Tai reiškė, kad objekto tyrimo metu tyrinėtojas turi būti laisvas nuo visų kultūrinių, istorinių, psichologinių objekto „duotybės“ subjektui sąlygų, tiesiogine išvalga suvokiant pačią objekto esmę. „Apvalytas“ objektas tampa sąmonės fenomenu. Taigi fenomenologija yra mokslas apie universaliąsias esmes arba „eidetinis mokslas,“ primenantis Platono idėjų teoriją.

Reikia pasakyti, kad E. Husserlis vienu metu buvo priartėjęs ir prie religijos reiškinių. Laikydamas savo tikslu tyrinėti „grynosios sąmonės“ struktūras ir objektus jis ėmėsi analizuoti ir kai kuriuos vadinamuosius religinius objektus („absolūtas“ ir kt.) išvelgdamas „grynosios sąmonės“ gelmėse religinio patyrimo ištakas.

Fenomenologija nebuvo išplėtotą kaip teorija ir liko tik kaip metodas, kurį jo pradininkas nuolat taisyti ir bandė atnaujinti. Metodą savarankiškai plėtojo ir tobulino gausūs pasekėjai filosofai, taikydami jį antropologijos, etikos, estetikos, psichologijos, sociologijos ir kitose srityse. Fenomenologija yra viena iš idėjinių ir metodologinių egzistencializmo ištakų. Metodas patraukė ir religijos tyrinėtojus. Jau keli dešimtmečiai žinoma įtakinga fenomenologinė religijotyros kryptis.

Rudolfas Otto (1869–1937)

Vienas žymiausių religijos fenomenologų yra E. Husserlio bendradarbis, vokiškojo romantizmo (F. Schleiermacherio) tradicijos tęsėjas vokiečių teologas ir religijos filosofas Rudolfas Otto. Jo veikalas „Šventybė. Apie dieviškumo idėjos iracionalumą ir jos santykį su racionalumu“ (*Das Heilige; über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917) sulaukė E. Husserlio pagyrimo už meistriškai atliktą religinės sąmonės analizę. Religijos fenomenų analizei skirti ir kiti jo veikalai: „Natūralistinė ir religinė pasaulėžvalga“ (*Naturalistische und religiöse Weltansicht*, 1904), „Vakarų–Rytų mistika. Esmės aiškinimo palyginimas ir skirtingumas“ (*West–Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, 1926), „Antgamtės nuojauta“ (*Das Gefühl des Überweltlichen*, 1932) ir kiti.

Religinės sąmonės struktūroje R. Otto išskyrė „šventumą“ ir aiškino, kas jame yra racionali, aprašoma sąvokomis, ir kas ne. Kai kurios sąvokos iš dalies tinka „šventumui“ apibūdinti, pavyzdžiui, „moralinio gėrio“ sąvoka, bet ji anaipsole neapima „šventumo“ reikšmės, taip pat neapima ir kitos sąvokos. Giliąją prasme „šventumo“ pobūdis negali būti nusakomas jo

kia konceptualia mintimi, jis neracionalizuojamas, suvokiamas tik iracionaliai. Jam įvardyti R. Otto taiko terminą *numinous*, išvestą iš lotyniško žodžio *numen*, reiškiančio „dieviškumą“, „dievybę“, „dievų atvaizdus“.³⁰⁹ Kalbėdamas apie religinius jausmus R. Otto išskyrė *numinous* jausmus kaip visiškai savitus ir skirtingus nuo kitokių jausmų, nors kai kurie jų, pavyzdžiui, didingumo jausmas, moraliniai jausmai, gali būti painiojami ar net tapatinami su religiniais jausmais. *Numinous* jausmą sukelia ne įprasti aplinkos daiktai, bet kažkas, kas gali būti suvokiama tik kaip „visiškai kitas“ (*ganz Anderes, valde alienum*), kaip sąvokomis nenusakomas *numinosum*. Sudėtinis to jausmo elementas yra ypatingas baisingo slėpinio – *mysterium tremendum* – išgyvenimas, kurio artimiausiu analogu galėtų būti laikomas siaubas, kai „piestu stojasi plaukai“ klausantis pasakojimų apie šmėklas arba buvojant vietose, kuriose vaidenasi. Šį jausmą atsveria kitas – ypatingas žavėjimasis – *fascinans*, kurio analogas galėtų būti užburiantis patrauklumas, sumišęs su menkavertiškumo ir priklausomybės jausmu. Tokiems jausmams būdingas pažintinis aspektas, tačiau pažinimo objektas čia yra kartu būtis ir aukščiausioji vertybė, įvardijama kaip „šventybė“ (*Das Heilige*) – *mysterium tremendum et fascinans*.³¹⁰ Taigi šventybė suvokiama kaip baisingas ir žavinčias užburiantis slėpinys. R. Otto *numinous* jausmas yra panašus į F. Schleiermacherio „absoliučios priklausomybės jausmą“.

R. Otto pateiktas fenomenologinis šventybės aiškinimas praplėtė krikščioniškąją tikėjimo sampratą. Mąstant apie Dievą gėrio, asmenybės, tikslo, priežasties ir kitomis, turinčiomis aiškia apibrėžtį, sąvokomis, kurios analogiškos žmonių pasauliui, maskuojamas iracionalusis tikėjimo turinys. Pagal fenomenologinę sampratą Dievas yra begalinis ir neapibūdinamas jokiais racionaliais atributais. Jis yra „šventasis“ Dievas ir šis būdvardis nurodo, protu nesuvokiamą jo prigimtį. R. Otto pabrėžia iracionalią religijos pusę manydamas, kad tradicinė teologija būtent ją yra apėjusi ir pateikia perdaug racionalizuotą krikščionybės sampratą. R. Otto teiginiai ir sąvokos plačiai įėjo į šiuolaikinės religinės filosofijos ir religijotyros vartoseną.

Fenomenologų nedomina socialinės kultūrinės religijos sąlygos, istorinė raida, psichologiniai ypatumai, tos ar kitos konfesijos skirtybės. Olandų teologas ir religijotyrininkas **Gerardus van der Leeuw** (1890–1950), vienas įtakingiausių religijos fenomenologijos mokyklos kūrėjų, teigė, kad religijos prasmės atskleidimas gali būti visiškai abstrahuojamas nuo religijos istorijos, „fenomenologija nieko nežino apie istorinį religijos vystymąsi“. Pagrindinis religinis aktas, jo nuomone, yra „šventybės“ išvelgimas ir gar-

³⁰⁹ Lotynų–lietuvių kalbos žodynas. – Vilnius, 1955. P. 418.

³¹⁰ Otto R. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.* – München, 1936.

binimas.³¹¹ Religinių reiškinių esmė gali būti suvokiama tik jų fenomenologinės analizės keliu. Fenomenologo tikslas yra tyrinėti religinių reiškinių struktūrą taip, kaip jie pasireiškia per patirtį. Tie reiškiniai nėra nei grynai subjektyvūs, nei grynai objektyvūs, jų neįmanoma skaidyti dalimis. Analizė numato intuityvią, išankstinių prielaidų neribojamą išvalgą, leidžiančią konkrečiose kintančiose apraiškose suvokti išliekantį būtinąjį religinių reiškinių pobūdį, jų struktūrinį bendrumą. Įtakingas italų fenomenologas **Raffaele Pettazoni** (1883–1959), laikantis pagrindine religijos reiškinių tyrinėjimų užduotimi išskirti bendrąsias jų struktūras, rašo: „Struktūra, ir tik ji gali padėti mums išaiškinti religinių reiškinių reikšmę, nepaisant jų padėties laike ir erdvėje, jų priklausymo tam tikrai kultūrinei aplinkai.“³¹²

Fenomenologai tyrinėdami sąmonės aktus laikosi antipsichologinės nuostatos ir reikalauja aktus atskirti nuo jų objektų. Tokios pat nuostatos laikomasi ir tyrinėjant tikinčiojo sąmonę, reikalaujama, kad tikėjimo objektas būtų atskiriamas nuo tikėjimo aktų. Iš to daroma svarbi išvada, kad religinio patyrimo objektai nėra nulemiami sąmonės būsenų, negali būti iš jų kildinami. Religinis tikėjimas negali būti suprantamas psichologinių išgyvenimų kontekste. Nepaisant to, tikėjimo objektai nėra išoriški sąmonės atžvilgiu. Intencionalus sąmonės aktų pobūdis, fenomenologų manymu, leidžia suprasti, kad Dievas tikėjimo aktuose suvokiamas kaip transcendentiška būtis, neturinti jokių objektinio įvaizdžio atributų, todėl ne kaip objektyvi būtis. Dievas suvokiamas kaip „vertybė – būtis“, t. y. šventybė. Dievo buvimo žinojimas, negalimas išgyventi psichologiškai, vis dėlto yra sąmonei imanentiškas. Dievas, kaip tikėjimo objektas, konstitutuojamas ne psichologinės patirties išvadų pavidalu, ne kaip sąmonės kūrinys, o kaip intencionalus sąmonės akto koreliatas, pasireiškiantis per absoliutųjį žmogiškojo „aš“ subjektyvumą.

Fenomenologinis metodas katalikų teologams ir filosofams iš pat pradžių pasirodė patrauklus kaip teikiantis naujų galimybių interpretuoti tokius reikšmingus klausimus, rūpėjusius ir amžiaus pradžios modernistams, kaip subjektyvumo ir objektyvumo, transcendentiško ir imanentiško tikėjime santykis, dieviškumo „duotybės“ žmogaus sąmonėje būdas. „Ši E. Husserlio fenomenologija buvo tuomet ir katalikybės entuziastingai pasveikinta kaip didysis „posūkis“, kuris nutolo nuo subjektyvistinių neokantizmo konstrukcijų, ir prieš akis vėl neapibrėžtai pastatė „pačius daiktus“ (*Sachen selbst*). Šiuo atsidaivimu daiktams taip pat padarė vėl galimą naujos metafizikos pasirodymą.“³¹³ Subjektyvumui pirmenybę teikiančios filosofijos ap-

³¹¹ van der Leeuw G. *Phänomenologie der Religion*. – Tübingen, 1933. S. 9.

³¹² Cit. pagal: Waardenburg J. *Classical approaches to the study of religion*. – Den Haag, 1973. Vol. I. P. 641.

³¹³ Müller M. *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. – Heidelberg, 1949. S. 12.

linkoje fenomenologija grindė grįžimo prie objektyvumo galimybę. Tą galimybę neilgai trukus išnaudojo M. Scheleris, D. von Hildebrandas ir kiti mąstytojai.

Maxo Schelerio fenomenologija

Tarp fenomenologinės pakraipos filosofų, reikšmingai paveikusių religinę, ypač katalikiškąją filosofiją ir teologiją, paminėtinas vokiečių mąstytojas **Maxas Scheleris** (1874–1928). Šis vienas originaliausių ir produktyviausių E. Husserlio pasekėjų nėra laikytinas katalikybės filosofu tiesiogine prasme. Vinguotoje ir turiningoje kūrybinėje jo biografijoje katalikiškasis laikotarpis buvo palyginti trumpas. Ne vienu požiūriu jis buvo artimesnis protestantizmui negu katalikybei. Ne visais savo kūrybos laikotarpiais jis buvo fenomenologas. „Didelis jo idėjų poveikis šiuolaikinei katalikybės filosofijai, įvairioms jos pakraipoms yra neginčijamas.“³¹⁴ Katalikybę jis labiausiai paveikė būtent fenomenologinio metodo inspiruotomis idėjomis. Dabartinis teologijos atgimimas, ypač tarp tų mąstytojų, kurie kvalifikuojami kaip egzistenciniai teologai, remiasi daugeliu M. Schelerio idėjų. Vokiečių filosofijos ir kultūros istorikas Ernstas Troeltschas M. Schelerį pavadino katalikiškuoju Nietzsche.

M. Scheleris gimė Miunchene, studijavo, o vėliau ir dirbo Jenos universitete vadovaujamas J. Fichtės pasekėjo R. Euckeno (1864–1926) ir neokantininko O. Liebmanno (1840–1912). Šių mokytojų, taip pat J. Fichtės, W. Dilthey'aus (1833–1911) idėjos formavo jo mokslinius interesus. Jų poveikio paskatintas parašė pirmuosius darbus etikos ir darbo vaidmens žmogaus gyvenime klausimais. Kūrybinės veiklos pradžioje M. Scheleris žavėjosi Augustinu, F. Nietzsche, H. Bergsonu, ketino tęsti ir plėtoti jų inspiruotas idėjas. Vėliau, susipažinęs su E. Husserlio darbais, persikėlė į gimtąjį Miuncheną, išitraukė į čia veikusį fenomenologų ratelį, perprato fenomenologinį metodą, savarankiškai jį plėtojo taikydamas antropologijos, aksiologijos, religijos klausimams. Skaitė paskaitas universitete sutraukdamas daug klausytojų. 1910 m. dėl neaiškių priežasčių liovėsi dėstęs ir iki 1919 m. gyveno Berlyne bei Getingene labai intensyviai kūrybiškai dirbdamas. Šiuo laikotarpiu parašė savo žymųjį dviejų dalių veikalą „Formalizmas etikoje ir materialinė vertybių etika,“ (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bd., 1–2, 1913–1916*), taip pat fenomenologinės psichologijos veikalą „Simpatijos jausmo, meilės ir neapykantos fenomenologijos ir teorijos klausimu“ (*Zur Phänomenologie und Theorie der Sympat-*

³¹⁴ Schindler J. Gott und Mensch in ihren gegenseitigen Zuordnung in der philosophischen Konzeption Schelers Max. – Augsburg, 1968. S. VIII.

hie-gefühle und von Liebe und Hass, 1913). Juose fenomenologinio metodo požiūriu aiškino vertybių struktūrą siekdamas aprašyti jas taip, kaip jos pasirodo sąmonėje, ir kritikavo I. Kanto formalizmą etikoje. Tvirtai tikėjo, kad fenomenologija gali padaryti perversmą pasaulio suvokime ir žmogaus savivokoje. 1919 m. išėjo jo mažesnių darbų ir straipsnių rinkinys „Apie vertybių smukimą.“ (*Vom Umsturz der Werte*, Bd., 1–2, 1919).

Būdamas protestantas M. Scheleris pamažu artėjo prie katalikybės ir 1914 m. oficialiai į ją perėjo. Labai intensyviai dirbo, užsimojęs reformuoti katalikiškąją pasaulėžvalgą, pertvarkyti fenomenologinio metodo pagrindu jos filosofiją. Tikėjo, kad būtent šis metodas iš visų moderniosios filosofijos tėkmių nuo R. Descartes'o laikų yra tinkamiausias krikščionybei. Svarbiausias šio laikotarpio veikalas yra „Apie žmogaus amžinybę“ (*Vom Ewigen im Menschen*, 1921). Jame jis fenomenologiškai aprašinėja religinius reiškinius ir vertybes kaip savo pobūdžiu ir kilme visiškai skirtingus nuo empiriškojo pasaulio reiškinių. Fenomenologinį metodą sieja su augustiniškąja katalikiškosios filosofijos tradicija, kurios laikėsi ir prieš pereidamas į katalikybę. Visoje savo kūryboje palaikė intuityvistinę, introspektyvistinę filosofiją, teikė pirmenybę B. Pascalio „širdies logikai“ (*logique du coeur*), kritikavo tomizmą ir aristotelizmą. Vis dėlto savo katalikiškų filosofinių pažiūrų sistemiškai neišdėstė, ne vieną religinės filosofijos klausimą traktavo tiesiog iš protestantizmo pozicijų. Maždaug nuo 1922 m. ėmė tolti nuo katalikybės, ja nusivylė manydamas, kad katalikiškoji dogmatika neatsiejama nuo tomistinės metafizikos, todėl nesuderinama su augustinistine interpretacija. Jo nuomone, klysta visi moderniųjų tėkmių atstovai tikėdami, kad katalikybę galima atskirti nuo scholastikos.

Vėliau M. Schelerio pažiūros evoliucionavo į antropologijos, gamtos filosofijos, panteizmo sritis. Šio laikotarpio darbai stipriai veikė vadinamąjį antropologinį posūkį Vakarų filosofijoje. Jis kūrė metafizinę sociologijos koncepciją gindamas metafiziką nuo pozityvistinio empirizmo ir tomistinės scholastikos. Remdamasis šia koncepcija kūrė vertybėmis grindžiamą „pažinimo sociologijos“ teoriją siekdamas apibrėžti mokslo ir metafizikos skirtingumą ir tarpusavio santykį. Tai išdėstyta veikale „Žinojimo formos ir visuomenė“ (*Die Wissenformen und die Gesellschaft*, 1926). Veikale „Žmogaus padėtis kosme“ (*Die Stellung des Menschen in Kosmos*, 1928) M. Scheleris plėtojo žmogaus filosofiją, fenomenologinį metodą taikė sistemiškiems biologinio pasaulio, visuomenės ir metafizikos problemų aiškinimams, ruošėsi rašyti didelį veikalą žmogaus metafizikos klausimu. 1928 m. buvo pakviestas dirbti Filosofijos katedroje Frankfurte prie Maino, bet staiga mirė nuo širdies smūgio būdamas penkiasdešimt ketverių metų. Po mirties buvo išleisti dar keli nebaigti jo veikalai. M. Schelerio idėjos apie asmenybę, vertybes, jausmus turėjo didelį poveikį fenomenologinei psichologijai ir psichiatrijai.

Asmenybė. Katalikiškuoju savo kūrybos laikotarpiu M. Scheleris teigė, kad religija yra neišsemiamas žmonių dvasinio augimo šaltinis, teikiantis kūrybinių jėgų filosofijai, menui, mokslui ir kitoms dvasinės kultūros formoms. Tą patvirtina istorija, rodanti, jog krikščionybė pergyveno galingas valstybes, tautų maišymąsi, kultūrų pokyčius. Religijos paskirtis yra ne racionalus būties aiškinimas, bet žmogaus išganymas sudievinant gyvenimą (*Vergottung*), kai gyvenama santarvėje su Dievu³¹⁵.

Mąstytojas aiškino, kad pagrindinis religijos filosofijos, kurią jis vadino „religijos esmės fenomenologija“ (*Wesensphänomenologie der Religion*), uždavinys yra aprašinėti būdus, kuriais mūsų sąmonėje pasireiškia religiniai potyriai ir būsenos, dėl kurių žinoma apie Dievą ir jo savybes. Keldamas sau tokį uždavinį jis vadovavosi ne tik savo mokytojo E. Husserlio, bet ir R. Otto mintimis. Klausimas, kaip žmogus ką nors žino apie Dievą, yra sena krikščioniškosios filosofijos problema, tradiciškai turinti du pagrindinius sprendimo būdus. Pasak Tomo Akviniečio, apie Dievo buvimą žmogus sužino, be Apreiškimo, išprotaudamas, remdamasis tuo, ką mato aplinkui. Kita nuomonė – kad Dievo buvimo žinojimas mums duotas tiesiogiai. M. Scheleris laikėsi antrojo požiūrio ir nepritarė pirmajam, nors neišė metafizinio Dievo pažinimo būdo, tik buvo įsitikinęs, kad toks būdas bejėgis paaiškinti religijos esmę.

Žmogus, M. Schelerio teigimu, iš prigimties yra Dievo ieškotojas (*Gottsucher*), siekia begalybės, tradiciškai vadinamos Dievu. Natūraliojo proto galiomis žmogus įstengia tik labai neapibrėžtai, *numinoziškai* (vartojant R. Otto terminą) suvokti, kad pasaulio galutinis pamatas ir aukščiausiasis gėris yra iš esmės dvasiškos asmenybiškos prigimties, tačiau bejėgis tai suvokti, kai remiasi gamtos reiškinių ir savo sielos apraiškų potyriais ir pažinimu.³¹⁶ Negali padėti ir tradicinė metafizika, aiškinanti Dievą kaip „esybę savyje“ (*ens a se*). Ji gali pasitarnauti tik kaip parengiamoji Dievo pažinimo prielaida, atliekanti ir metaforiško, panašiai kaip ir religinės dogmos bei mitai, aiškinimo funkciją. Apie asmenybiškumą, kaip Dievo atributą, galima sužinoti tik tiek, kiek pats Dievas apsireiškia žmogaus sieloje. „Todėl bet kokios „Dievo“ tikrovės pagrindas yra vien tik galimas konkretus Dievo apsireiškimas konkrečiame asmenyje.“³¹⁷

Asmenybiškumas krikščioniškuoju požiūriu yra ne tik Dievo, bet ir jo kūrinio – žmogaus atributas. Kaip M. Scheleris supranta asmenybiškumą, aiškėja lyginant jo asmenybės sampratą su jam nepriimtina tomistine samprata. Pastaroji nusakoma glausta formule: individuali racionalios prigim-

³¹⁵ Scheler M. *Vom Ewigen im Menschen*. – Bern, 1954. S. 130.

³¹⁶ Geysler J. *Max Schelers Phänomenologie der Religion*. – Freiburg im Breisgau, 1924. S. 5–6.

³¹⁷ Scheler M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. S. 412.

ties substancija. Tai reiškia, kad asmenybė yra dvasiška substancija, kurios branduolys yra siela. Tomui Akviniečiui ir jo pasekėjams, pagal M. Schelerio interpretaciją, siela yra substanciali, taigi vientisa ir nedali, bet pasireiškia skirtingomis, viena iš kitos neišvedamomis aktyvumo būsenomis, galiomis ir aktais (*Tätigkeiten*): jutimais, atmintimi, mąstymu, valia, malonumo ir nemalonumo jausmais ir kt. Į oponentų klausimą, kaip iš sielos, kaip vientiso prado, gali kilti savo esme skirtingi aktai, tomistai atsako, kad siela su savo aktais susijusi ne tiesiogiai, bet sudaro trinarę visumą: siela–galios–aktai.

M. Scheleris į tokį aiškinimą žiūri kaip į bevaisę scholastiką. Jis laikosi augustinistinės tradicijos ir tomistiniam substancializmui supriešina aktualistinį asmenybės aiškinimą. Toks aiškinimas nėra tik šių laikų filosofijos atradimas. Moderniaisiais laikais teorinius pamatus jam dėjo Gottfriedas W. Leibnizas. Vėliau jį plėtojo ižymusis vokiečių psichologas ir filosofas Wilhelmas Wundtas (1832–1920), teigdamas savo aktualizmo teorijoje, kad dvasinius išgyvenimus reikia aiškinti ne ieškant priežasčių, o taip, kaip jie mums tiesiogiai „duoti“. M. Scheleris priėmė ir savaip permastė ne vieną šių mąstytojų mintį ir padarė išvadą, kad asmenybė yra tik vieni dvasiniai aktai. Asmenybė nesiskiria ir negali skirtis nuo savo dvasinių aktų. „Iš tikrųjų asmuo egzistuoja ir išgyvena pats save tik kaip atliekanti veiksmus (*aktvollziehendes*) būtybė ir jokia prasme jis nėra nei „už jų“, nei „virš jų“ ir nėra kažkas, kas, kaip nekintantis momentas, būtų pakilęs „virš“ savo veiksmų sekos ir proceso....Priešingai, kiekviename konkrečiame veiksmo glūdi visas asmuo (asmenybė) ir kiekviename veiksmo ir dėl jo taip pat „varijuoją“ (*variiert*) visa asmenybė, bet jos būtis neišnyksta kuriame nors jos akte ir ji pati „nekinta“ kaip daiktas „laikui bėgant“.³¹⁸ Asmenybė egzistuoja tik atlikdama savo aktus. „Asmenybė yra nenutrūkstanti aktualybė.“³¹⁹ Fenomenologiniu požiūriu asmenybę galima ne pažinti, bet suprasti: „fenomenali proto pilnatvė yra duota tik ten, kur mėginame tiesiog „suprasti“ žmogaus gyvenimo apraiškas, kitaip nei tais atvejais, kai bandoma paaikinti jų „priežastis“.“³²⁰

Substancialistinėje tomizmo asmenybės sampratoje M. Scheleris išvengia nenuoseklumą, bet nenuoseklumą ar net prieštaravimų nesunku aptikti ir jo paties aktualistinėje asmenybės sampratoje. Teigdamas, kad asmenybė neturi nuolatinio substrato, o yra vien tik aktai, bet kitur sakydamas, kad asmenybė „neištirpsta“ atskiruose savo aktuose ir nėra vien tokių aktų seka, mūsų fenomenologas palieka pačiam skaitytojui sukti galvą, kaip tokį prieštaravimą suprasti. Nepaaiškina jų, ir kas yra tas „likutis,“ kuris užtik-

³¹⁸ Scheler M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. S. 395–396.

³¹⁹ Ten pat. S. 24, 83.

³²⁰ Šeleris M. *Dorovingo asmens esmė // Problemos*, 1(13), 1974. P. 117–118.

rintų asmenybės vientisumą ir tapatybę kintančių aktų tėkmėje. Vienur jis rašo, kad nėra teorinės būtinybės pripažinti nekintantį asmenybės pradą, kuris pasiliktų vis toks pats, nepaliaujamai kintant aktams, ir palaikytų individualios asmenybės tapatybę. „Tapatybę čia slepia gryojo virtimo kitokiu (*Anderswerdens*) kokybinis kryptingumas.“³²¹ Kitur galima rasti teiginių, kad asmenybė yra „aktas–substancija“, „visų aktų vienybės substancija“. Tai liudija, kad M. Scheleris nėra nuoseklus, retsykliais į savo aktualistinę asmenybės sampratą įpina substancialistinių dalykų.

Išskirtinę vietą asmenybės dvasiniame gyvenime M. Scheleris skiria atgailai (*die Reue*). Atgaila – bežodis sąžinės balsas, dieviškasis teisėjas mumyse. Būtent atgaila surantama kaip nekintantis „likutis“ (*Beharrendes*) kintančių sąmonės būsenų tėkmėje. Asmenybės laikas, kitaip nei gamtos laikas, yra nenutrūkstantis ir nedalomas, praeities momentų prasmė atsispindi prasminiuose dabarties ir ateities būsenų atšvaituose. Atgaila keičia praeities veikslių prasmę, praeities išgyvenimų atkarpa naujai įaudžia į dabarties kontekstą. Tikroji atgaila, kai gailimasi ne tiek dėl konkrečios kaltės, kiek dėl asmenybės būklės, kurią pažeidė kaltė, yra sielos savigydos (*Selbstheilung*) ir prarastų dvasios jėgų atgavimo būdas. Atgaila išlaisvina nuo priežastinės priklausomybės nuo praeities. M. Scheleris nesutinka su filosofais – nuo B. Spinozos iki F. Nietzschės, neigiančiais moralinę atgailos vertę. Atgaila nėra nei psichologinė našta, nei iliuzija, nei dvasinės nedaros požymis, – sako jis. „Priešingai, grynai moraliniu požiūriu atgaila yra gydymas, dėl kurio siela pati pasveiksta, iš tikrųjų vienintelis kelias atgauti prarastas jėgas. Ir religiniu požiūriu tai dar didesnis gėris, nes tai yra Dievo dovana sielai, kad ji grįžtų prie Jo, kai yra atitolusi.“³²² Atgailos tyloje kylame į aukštesnį dvasinį lygmenį, neatgailaujant neįmanoma sukaupti jėgų geriems darbams, nes trukdo praeities determinizmas. „Kiekvienoje sieloje snaudžia laisvos nuo kaltės jėgos.“³²³

Atgaila turi ne tik individualų, bet ir visuomeninį, istorinį matmenį, kolektyvinę atgaila suteikia jėgų žmonėms dvasiškai atsinaujinti. Per visą krikščionybės istoriją atgaila buvo gaivinanti ir stiprinanti dvasinę jėgą. „Po vis laukiniškesnio ir vis labiau niokojančio XI amžiaus brutalumo nauja atgailos banga apėmė Europos tautas. Ši banga tada sunaikino paskutinę ir desperatišką šios epochos utopiją: artimos pasaulio pabaigos ir neišvengiamo Kristaus grįžimo. Taip ji parengė tą dvasinį ir religinį atgimimą, kurio didžiausias įkvėpėjas buvo Bernardas Klervietis.“³²⁴ Kaltės ir atgailos išgyvenimai turi atjauninti ir suvienyti karų baisumus patyrusias Europos

³²¹ Scheler M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. S. 400.

³²² Scheler M. *Le Sens de la Souffrance suivi de deux autres essais*. – Paris. P. 83.

³²³ Scheler M. *Vom Ewigen im Menschen*. S. 36.

³²⁴ Scheler M. *Le Sens de la Souffrance*. P. 123.

tautas. „Ne utopija, bet atgaila yra revoliucingiausia.“³²⁵ Tačiau atgaila gali ir stabdyti žmogaus dvasinį augimą, jeigu per daug pririša dvasią prie to, kas įvyko praeityje ir ko neįmanoma pakeisti.

M. Scheleris skiria asmenybę ir josios „aš“. Skirtumas toks, jog „aš“ visada numano esant kažką, kaip esantį priešais ir atribojantį, ar tai būtų „tu“, ar išorinis pasaulis, todėl „aš“ yra tik „reliatyvinis įvardijimas“. Bet asmenybė yra „absoliuti“, ne „reliatyvinė“. „Dievas, pavyzdžiui, gali būti asmenybė, bet ne „aš“, nes jam nėra nei Tu, nei išorinio pasaulio.“³²⁶ Asmenybei, kitaip nei „aš“, būdingas visuotinumas. Kita vertus, „asmenybei apskritai“ (*Person überhaupt*) reikalingas „dalykinis koreliatas“ (*Sachkorrelat*). Intencionalus asmenybės aktų pobūdis lemia tai, kad aktas visada turi būti nukreiptas į objektą kaip į „daiktą“. Negali būti meilės be mylimojo, pažinimo be to, kas pažįstama ir pan. Asmenybės aktų objektų vidinė sąvoka (*Inbegriff*) yra „pasaulis“. Kiekviena individuali asmenybė susiduria su savo individualiuoju „pasauliu“. „Kiekvienas pasaulis yra tik konkretus pasaulis ir tik kaip *asmenybės pasaulis*.“³²⁷ Pasaulių yra tiek, kiek yra asmenybių. Be individualių, yra kolektyvinės asmenybės, etninės bendruomenės su savo pasauliais. Kiekviena individuali asmenybė suvokia, kad priklauso bendruomeninei asmenybei. Vienas ir vieningas pasaulis, apimantis individualių ir kolektyvinių pasaulių įvairovę, yra begalinės Asmenybės, Dievo koreliatas.

Neigdamas Dievo asmenybės pažinimo natūraliu būdu galimybę Dievo pažinimą Apreiškimo būdu M. Scheleris aprašo taip: „*Laisvas* savęs apreiškimas, nuolatinis kuždėjimas baigtinių protingų būtybių asmenybių gelmėms, nenutrūkstantis amžinosios šviesos spinduliavimas baigtinėms dvasioms...“³²⁸ Dievą kaip asmenybišką dvasišką esybę, kartu kaip vidinę žinojimo, meilės, valios bei kitokių saviraiškos aktų vienybę, žmogaus protas gali tik tada pažinti, kai Dievas pats savo begaline meile ir gerumu apsireiškia žmogaus vidujiškume. Dievui taip nusileidžiant iki žmogaus Dievo asmenybiškumo nepažinimas būtų ne tik paklydimas, bet ir kaltė. Kaltė yra tokia, kad žmogus neįsiklauso į šį dieviškąjį kuždesį, nepriima tos šviesos, nes neįstengia išsivaduoti iš grandinių, kurios jį sieja su baigtinybės pasaulio daiktais ir vaizdiniais. Bet išgirsti ir pamatyti galima tik mylint, todėl Dievo asmenybiškumo pažinimo šaknys yra Dievo meilės aktas. Bet žmogus gali savąja meile pamilti Dievą, tik jeigu jį paliečia Dievo meilė. Toks požiūris artimas protestantizmo teiginiui apie visišką žmogaus priklausomybę nuo Dievo malonės.

³²⁵ Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. S. 50.

³²⁶ Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. S. 404.

³²⁷ Ten pat. S. 408.

³²⁸ Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. S. 685.

Vertybės. Meilės tema veda prie vertybių tematikos, kurios apmąstymai sudaro reikšmingą M. Schelerio filosofijos dalį ir kurioje jis labiausiai atsiskleidžia kaip fenomenologas. Vertybėms skirtas pagrindinis jo veikalas „Formalizmas etikoje ir materialioji vertybių etika,“ apie vertybes jis rašo ir kitur. Kritikuodamas I. Kanto etinį formalizmą savo etikos teoriją jis vadina materialiaja. Plačiai apibūdindamas vertybes, jų rūšis, jų „duotybės“ žmogaus sąmonėje pobūdį, jis jų tiksliau bendrąja prasme neapibrėžia, todėl jo fenomenologinėje vertybių teorijoje lieka neaiškumų ir neužbaigtumo.

Kaip ir E. Husserlis, M. Scheleris skyrė empirinį faktų ir apriorinį esmių pažinimą. Pirmasis iš esmės domėjosi loginėmis esmėmis, o antrasis fenomenologinį metodą taikė jausmų sričiai. Jausmams, jo manymu, būdinga savita apriorinė struktūra, nukreipta į vertybes kaip jų objektus ir savita, B. Pascalio žodžiais tariant, „širdies logika“. Kai kuriems daiktams ir asmenims, anot M. Schelerio, būdingi vertybės predikatai – tai, kas mums malonu, žavu, mylima, kilnu, gražu ar bjauru, gera ar bloga, šventa ar nešventa. Jis nesutinka su tais filosofais ir mokslininkais, kuriems žavumas, kilnumas, gerumas ir kitos panašios kokybės yra tik mūsų išgyvenimų projekcijos, kurių kuriami pasaulėvaizdžiai nesusiję su vertybėmis. M. Scheleris įsitikinęs, kad vertybės nėra daiktų kokybės, kurias jiems priskiriame, suvokdami ir vertindami juos pagal savo poreikius. Vertybės, jo nuomone, yra objektyvios, absoliučios ir amžinos, jos – už erdvės ir laiko ribų. Tik todėl džiaugiamės, kad kažkas džiugina, o ne atvirksčiai, tik todėl gerbiame, kad kažkas kilnu, didinga, ne atvirksčiai. Kaip fenomenologas jis teigia, kad vertybės yra tam tikri sąmonės aktų objektai, o ne tų aktų projekcijos ar kūrybos vaisiai. Kita vertus, vertybės neišvedamos iš būties, jos nėra „būtis“ jokia prasme, nei kaip daiktai, nei kaip asmenys. Protas, linkęs į būtį ir apsi-ribojantis tik jutiminiu suvokimu ir loginiu mąstymu, yra vertybiškai absoliučiai aklas. Vertybės taip pat nėra bendrosios sąvokos ar reikšmės, nėra apibrėžiamos logiškai. Vertybės pajuntamos ir išgyvenamos grynosios emocinės patirties žiūroje. Toji žiūra yra ne racionalus pažinimas, o ypatingi vertybiniai aktai (*Akte des Wertens*), kuriuos M. Scheleris vadino „jausmais“ (*Fühlens*) skirdamas juos nuo empirinio jutimiškumo. Vertybiniai jausmai kyla spontaniškai kaip nevalinga, iš anksto neįsąmoninta ir nereflektuota mūsų dvasios reakcija į vertybės nešėjo „dirginimą“ (*Reizung*). Pažintinis jų efektyvumas yra ne menkesnis už intelektinių aktų efektyvumą.

Vertybes suvokiame kaip tarpusavyje susijusias pagal tam tikrą hierarchišką tvarką. M. Scheleris skiria keturias vertybių klases. Pačioje apačioje yra juslinės malonumo ir nemalonumo vertybės. Aukštesnę padėtį užima vitalinės kilnumo (*Edlen*) ir bendrumo, paprastumo (*Gemeinen*) vertybės, savo ruožtu esančios žemiau dvasinių grožio ir bjaurumo, teismo ir neteismo, teisingumo ir klaidingumo, tikrumo ir netikrumo vertybių. Aukščiau-

sios yra religinės – šventybės ir nešventybės vertybės. Moralė nėra įtraukiama į vertybių skalę, manant (taip galvojo ir Augustinas), kad moralumas pasireiškia tada, kai pasirenkamos aukštesniosios, ne žemesniosios vertybės. Visų vertybių pamatas, hierarchiško jų išsidėstymo kriterijus yra santykis su absoliučioju Dievo vertingumu.

Vertybių tarpusavio tvarka, parodanti, kad vienos vertybės yra aukštesnio rango už kitas, taip pat suvokiama tiesiogiai, grynais preferencijos aktais, besiskiriančiais nuo apskaičiuojančio empiriškų gėrybių rinkimosi. Vertybiniais jausmams, kaip ir kitiems sąmonės aktams, būdingas intencionalumas, reiškiantis, kad juose glūdi išankstinis nukreiptumas į tam tikrą objektyvų koreliatą. Intencionalumo kategorija M. Schelerui leido daryti išvadą, kad, šalia I. Kanto formaliojo *a priori*, galima skirti materialųjį *a priori*. Pirmasis yra proto, o antrasis – jausmų *a priori*. Pagrindiniai kantiškojo aprioriško žinojimo požymiai yra būtinumas ir visuotinumas, o jausmiškojo *a priori* būdu gali būti išvelgiamas ir vieno vienintelio asmens vertingumas. Jausmų aprioriškumas labiausiai pasireiškia meilės ir neapykantos aktuose, „...meilės ir neapykantos apriorizmas yra netgi galutinis visokio kitokio aprioriškumo pamatas ir tuo bendras tiek kaip apriorinio būties pažinimo, tiek kaip apriorinio valios turinio pamatas“.³²⁹ Meilę ir jos priešybę neapykantą M. Scheleris ypač sureiškina. „Pačioje meilėje ir neapykantoje, tai yra kiekvieno intencionalaus akto vyksmo linijoje, sutviska vertybės ir jų tvarka.“³³⁰ Meilė, kaip ir neapykanta bei kiti jausmai, nėra apibrėžiami, o tik „išvelgiami“ ir išgyvenami. Meilė yra kūrybiškas judėjimas nuo žemesnės prie aukštesnės vertybės, neapykanta yra judėjimas priešinga linkme. „Meilė visuomet mums yra dinamiškas daiktų tapsmas, augimas, veržimasis prie savo pirmavaizdžio, kurį jie turi Dieve.“³³¹ Dėl meilės vertybių nešėjai (*Werträger*) pasiekia aukštesnį „vertybinį turinį“ (*Wertgehalt*). Neapykanta yra atvirkščioji meilės pusė, reakcija į netikrą meilę ar meilės stoką. Ne ji, o meilė lemia žmogaus gyvenime, mūsų širdis skirta meilei, o ne neapykantai.

Religinės vertybės yra savitos ir skirtingos nuo visų kitų ir negali būti apibūdinamos kitokiais negu jų pačių terminais. Pagrindinė religinė vertybė ta, kad šventybė išlaiko nekintančią tapatybę nuo primityviausių iki sudėtingiausių savo apraiškų, nors gali keistis ir plėtotis jos intuicija. Šventybės vertybė yra ypatingu santykiu susijusi su Dievu, šventybė yra „vertybinė Dievybės pusė“ (*die Wertseite des Göttlichen*). Fenomenologiškai išvelgiant Dievo šventumą tuo pat būdu išvelgiami ir Dievo atributai: absoliutumas, begalinis gerumas, begalinė galia, dvasiškumas, asmenybiškumas.

³²⁹ Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. S. 60.

³³⁰ Ten pat. S. 64.

³³¹ Šeleris M. Ordo amoris forma / Gėrio kontūrai. – Vilnius: Mintis, 1989. P. 202.

Kaip šventybės vertybės nešėjas Dievas yra dvasinis asmuo. Šventybė ir dieviškumas neapibrėžiami, suvokiami ne įprastiniais jausmais, valios ir proto aktais, bet ypatingais „vertybiniais pažintiniais dvasios aktais“ (*wert-kognitiven Gemütsakten*). Pirminis Dievo pasireiškimo aktas yra meilė: Dievas yra meilė. Tikėjimas į Dievą taip pat kyla iš meilės. Dievo meilė yra veiksmingiausias įsitikinimo Dievo buvimu motyvas.

Meilė. Spalvingoje žmogaus jausmų skalėje M. Scheleris labiausiai vertina meilę. „Kas tylomis apsižvalgys, supras, kaip meilė mus išgano“ (J. Goethe),³³² – cituoja jis didįjį poetą. Asmenybės dvasinę kokybę nulemia *ordo amoris*, – pasaulio tvarkos, kaip Dievo tvarkos, branduolys. „Kaip dvasinio gyvenimo koncentratas, *ordo amoris* subjektui reiškia tą patį, ką kristalo formulė kristalui, nes atskleidžia pagrindines jausmų linijas, kurios labiau nei intelektas ir valia yra žmogaus kaip dvasinės būtybės branduolys.“³³³ Anksčiau negu mąstanti esybė (*ens cogitans*) ar norinti esybė (*ens volens*) žmogus yra mylinti esybė (*ens amans*). Žmogaus meilė yra universalios, visur esančios ir veikiančios dvasinės jėgos dalelė, visose meilės apraiškose slypi ne visada įsisaugojama Dievo meilė. Meilė yra esminė sudėtinė tikėjimo dalis. Mylėti žmogiškąją prasme reiškia išsižadėti savęs ir atsiduoti be išlygų tam, kuris mylimas. Dvasinis meilės turinys yra aukojimasis. Meilė ir auka auga iš to paties daigo. Meilės priesakas liepia mylėti viską, bet pagal vertybinį mylimojo objekto rangą. Asmenys turi būti mylimi labiau negu daiktai. Visiško savęs išsižadėjimo ir pasiaukojimo verta tik viena vienintelė dvasinė esybė. Meilė, kaip religinio patyrimo kulminacija, yra daugiau negu jausmas, nes jos objektas yra ne vertybė, o Asmenybė.

Krikščioniškas reikalavimas mylėti draugus ir priešus, gera ir bloga rodo, kad meilė nepriklauso nuo vertybinių objekto savybių. Ne objektas skatina mylėti, bet meilė išskiria mylimą objektą. Krikščionis neklausia, ar verta mylėti blogą žmogų, jis klausia: „Ar jis liks blogas, kai jį pamilsiu?“. Tik kylanti iš vidujinio pertekliaus, ne iš trūkumo, meilė yra tikra. Ji siekia pakylėti ir išaukštinti mylimąjį, o ne užvaldyti jį, ne patenkinti ir išaukštinti save patį. To siekia Eroso meilė.

Hierarchiškos vertybių tvarkos skyrimas leido M. Scheleriui kurti etiką, kurioje svarbiausia yra vertybių sąvoka. Polemizuodamas su I. Kantu jis manė, kad žmogaus moralumo pamatas negali būti „kategoriškasis imperatyvas“, „pagarba moralės dėsniui“ ar kitoks etinis formalizmas. Pasirinkimo ir poelgio negali nulemti formalieji kriterijai. Neįmanoma įsakyti elgtis gerai, nei uždrausti elgtis blogai. Etikos uždavinys, jo nuomone, yra ne

³³² Šeleris M. *Ordo amoris forma / Gerio kontūrai*. P. 201.

³³³ Scheler M. *Schriften aus dem Nachlass*. – Bern, 1957. S. 356.

propaguoti moralės normų laikymąsi, bet atskleisti vertybių pasaulį, kad žmonės galėtų atsiliesti į jų „iššūkį“, įgyvendinti jas konkrečių gėrybių pavidalu arba bent atsižvelgti į jų hierarchišką tvarką. Vertybėmis grindžiama M. Schelerio „materialioji etika“ neperša konkrečių priedermių ar draudimų, bet ugdo vertybinę sąmonę. Krikščioniškosios dorovės šaltinis yra spontaniška asmenybės meilė, o ne tai, ko reikalauja išorinis autoritetas. Krikščioniškoji etika yra meilės etika, ne pareigos etika. Meilės etikos sąlyga yra individualių dvasinių jėgų ugdymas. „Tapk tuo, kas esi,³³⁴ – toks vienas pagrindinių šios etikos principų. Meilės vaidmens iškėlimu žmonių gyvenime M. Scheleris artimas tokiems mąstytojams kaip G. Marcelis, E. Mounier, E. Frommas.

M. Schelerio antropologija panašesnė į liuteroniškąją nei į katalikiškąją, joje nėra tomizmui būdingo optimistinio požiūrio į sielą kaip išganyimo pagrindą. Pats žmogus yra „niekas“ (*Nichtigkeit*), tikėjimui būdingas „kūrinio jausmas“ (*Geschöpflichkeit*). Žmogus neturi pasirinkimo, jis turi į tą priklausomybės jausmą atsakyti tikėjimo jausmu. Jeigu jis nesikreipia į Dievą, jis gręžiasi į stabus (*Götze*).

Krikščioniškoji vertybių filosofija

M. Schelerio idėjos darė ir toliau tebedaro didelį poveikį krikščioniškajai filosofijai ir ne tik jai. Ne vienas jo teiginys praturtino fenomenologiją, išvirtino egzistencializmo, filosofinės antropologijos, vertybių filosofijos, religinės filosofijos kontekstuose. Plataus atgarsio M. Schelerio idėjos sulaukė Vokietijos ir kitų šalių augustinistinės pakraipos katalikų filosofijoje, „pastarųjų dešimtmečių krikščioniškoji filosofija be jo (M. Schelerio – B. K.) neįsivaizduojama...“³³⁵

Dėl E. Husserlio, M. Schelerio, iš dalies Augustino idėjų poveikio tarpukario laikotarpyje Vokietijoje formavosi egzistencializmui artima krikščioniškoji vertybių filosofija, kurios kūrėjai tvirtino ir modernino katalikiškąją filosofiją asmenybės, visuomenės, vertybių, žmogiškosios egzistencijos tematika. Originaliausiu ir iš jų laikomas **Dietrichas von Hildebrandas** (1889–1977), gimęs Florencijoje, žinomo skulptoriaus šeimoje, vaikystėje nelankęs mokyklos ir auklėtas namuose, augetis liberalioje menininkų aplinkoje. Jis studijavo filosofiją Getingeno ir Miuncheno universitetuose, klausė E. Husserlio paskaitų, buvo artimas M. Schelerio draugas. Prieš pat Pirmąjį pasaulinį karą būdamas dvidešimt keturių metų iš protestantizmo perėjo į

³³⁴ Scheler M. *Wesen und Formen der Sympathie*. – Bonn, 1923. S. 195.

³³⁵ *Christliche Philosophie in Deutschland 1920–1945. Ausgewählte Texte*. – Regensburg, 1949. S. 9.

katalikybę. Nacistų valdymo laikotarpiu užsitraukė valdžios nemalonę, turėjo išvykti iš tėvynės. Dėstė keliuose katalikiškuose Europos universitetuose, vėliau išvyko į JAV, į Vokietiją nebegrįžo.

Pagrindinė D. von Hildebrando filosofinių interesų sritis yra žmogaus, etinių vertybių, asmenybės ir bendruomenės, religinio tikėjimo tematika. Jis taip pat parašė didesnių ir mažesnių darbų estetikos, laisvės, meilės, moters padėties visuomenėje, darbo etikos, tikėjimo krizės, įvairiais religijos filosofijos ir teologijos klausimais. Juos svarstė veikaluose „Skaistybė ir nekaltybė“ (*Reinheit und Jungfräulichkeit*, 1928), „Dvasios metafizika“ (*Metaphysik der Geist*, 1931), „Laikiškumas amžinybės šviesoje“ (*Zeitliches im Lichte des Ewigen*, 1932), „Pagrindinės dorovinės nuostatos“ (*Sittliche Grundhaltungen*, 1933), „Žmonija kryžkelėje“ (*Die Menschheit am Scheideweg*, 1955), „Bendruomenės metafizika“ (*Metaphysik der Gemeinschaft*, 1955), „Žmogaus asmenybė ir vertybių pasaulis“ (*The Human person and the world of values*, 1960). Nebuvo jam svetimas ir meno istorijos tyrimas. Tai liudija puiki monografija apie Mocartą, Bethoveną ir Šubertą (*Mozart, Beethoven, Schubert*). Jo darbų „Rinktiniai raštai“ (*Gesammelte Werke*) sudaro dešimt tomų.

Į visas problemas D. von Hildebrandas žvelgė tvirtai tikinčio kataliko akimis, aiškino jas nuosekliai laikydamasis fenomenologinio metodo reikalavimų, todėl jam buvo nepriimtinas sistemiškas mąstymas, kai problemos gvildenamos laikantis išankstinių principų. Jo manymu, niekas taip netrukdo suvokti tikrovės duomenų, kaip išankstinės teorijos bei nuostatos. Sistemų kūrėjai elgiasi patyrimo faktų atžvilgiu kaip Prokrustas³³⁶, teorijos temdo tiesioginį faktų suvokimą. Sisteminimas anksčiau laiko gali sukliudyti mąstytojui pastebėti naujus faktus, neleisti nustatyti tiesas, jeigu jos neatitinka išankstinės schemos. Filosofas privalo būti atviras įvairiagarsiams būties balsams, priimti tikrovę tokią, kokia ji atrodo, „išklausti“ viską, ką sako tiesioginiai duomenys, tik tada taikyti jiems sąvokas ir formuluoti teorijas, bet ne atvirkščiai. Filosofas neturi konstruoti sąvokų atitrauktai nuo tiesioginio sąlyčio su tikrovės faktais arba aiškinti juos tik priežastiniu genetiniu požiūriu.

Vadovaudamasis tokia filosofijos ir jos galimybių samprata D. von Hildebrandas polemizavo su katalikiškosios filosofijos kritikais, teigiančiais, kad tikėjimo nulemta filosofija nėra laisvos minties filosofija. Jeigu pripažinsime, kad katalikybė yra viską apimantis tikėjimas, suprasime, jog katalikiškasis filosofas nėra laisvas tik vieninteliu požiūriu – išradinėti savo pasaulį, – samprotavo jis. Būtent tai darė žymieji sistemų kūrėjai aprašinėdami universumą pagal savo pačių sukurtas schemas. Taip jie patys save įkalindavo savo konstrukcijose. Tą akivaizdžiai parodė G. Hėgelio filosofi-

³³⁶ von Hildebrand D. *Christian Ethics*. – New York, 1952. P. 16.

jos nesėkmė, diskreditavusi filosofiją ir atvėrusi kelią iracionalistų destruktivumui, paraližiuojantiems protą skepticizmui ir reliatyvizmui.

Svarstydamas epistemologijos problemas D. von Hildebrandas skiria esybes, kurių struktūros yra tiesiogiai intelektualiai peržvelgiamos, ir „tam-sias“ esybes, kurios intelektualiai neperžvelgiamos, pažįstamos tik induktyvaus mąstymo būdu. Fenomenologija labiau domisi pirmosiomis, jai padeda intucija ir jausmai. Antrosios pasiekiamos tik indukcijos būdu ir priklauso mokslinio pažinimo sričiai. Toliau jis teigia, kad fenomenologija yra metodas, kuriuo vadovavosi visi mąstytojai, atskleidę ką nors nauja, net jeigu to ir nesuvokdavo.³³⁷ „Būtų sunku pasakyti, kiek esame skolingi Platonui, Aristoteliiui, Šv. Augustinui, Šv. Tomui Akviniečiui ir kitiems, praplėtusiems mūsų žinojimą to, kas duota.“³³⁸

D. von Hildebrando filosofijos branduolys yra žmogaus ir vertybių santykio problema. Viename iš pagrindinių savo veikalų „Bendruomenės metafizika“ jis įvairiapusėškai svarsto asmenybės, visuomenės, vertybių ir religijos santykio klausimus. Asmenybė apibūdinama kaip sąmoninga, substanciali, save palaikanti ir savajame „aš“ save telkianti laisva būtis, „pasaulis sau“ (*Welt für sich*). Kartu asmenybė yra „bendrijos būtybė“ (*Gemeinschaftswesen*).³³⁹ Tai reiškia, kad asmenybė gali būti „pasaulis sau“ tik sąveikaudama su kitomis asmenybėmis, būdama bendrijos narė. Pirminė ryšio su kitomis asmenybėmis forma yra „dvasinis sąlytis“ (*geistige Berührung*), kai viena asmenybė, gerbdama, stebėdamasi, žavėdamasi, mylėdama, piktindamasi, vidumi linksta prie kitos asmenybės, tiesiogiai ar tik dvasiškai dalyvauja jos gyvenime. Vidinis sąlyčio šaltinis yra intencionalaus pobūdžio linkimas prie kitos asmenybės, „mes dvasiškai susiliečiame su kitais ne tikrovėje, mūsų nuostatos iškyla ne „realiai“, bet „intencionaliai“.“³⁴⁰ Dvasinio sąlyčio esama įvairaus. Vienoks tarpusavio sąlytis yra žmonių, kai jie stovi „vienas šalia kito“ gėrėdamiesi paveikslu muziejuje, gedi mirusio draugo ar pan. Paprasčiausias kito buvimas šalia manęs keičia mano savijautą. Kitokia sąlyčio būsena yra asmenų, kurie neapkenčia vienas kito. Neapykanta ir „jungia“, ir izoliuoja. Dvasinis asmenybių sąlytis atskleidžia pirminį bendrumo „aš–tu“ modusą (*Urmodus*), atsirandantį iš dėmesio, pagarbos, žavėjimosi ir ypač iš meilės. Šalia „aš–tu“ moduso susidaro bendresnis „mes“ modusas, kitos, dar bendresnės žmoniškųjų ryšių formos.

Veiksmingiausiu žmones vienijančiu dvasiniu ryšiu D. von Hildebrandas laiko meilę. Meilė, jo manymu, yra „ketinimas (*Intendieren*) dalyvauti

³³⁷ von Hildebrand D. Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens. – Bonn, 1950. S. 90.

³³⁸ von Hildebrand D. Christian Ethics. S. 11–12.

³³⁹ von Hildebrand D. Metaphysik der Gemeinschaft. – Regensburg, 1955. S.17, 20.

³⁴⁰ Ten pat. S. 22.

kitoje asmenybėje, intencionalus atsidavimas, buvimas kartu su ja“. „Vienas kito matymas (*Ineinanderblick*) meilėje sukuria specifinį „aš–tu“ ryšį.“³⁴¹ Jeigu myliu kitą žmogų tik kaip vitališką būtybę, atsiranda meilės formaliosios intencijos (*formale Intention*), apimančios asmenybės visumos ir vertingumo matmenį, ir meilės materialiosios kokybės (*materiale Qualität*), kurios požiūriu aš ištikrųjų suvokiu kitą ir save patį, neatitikimas. Tik meilėje, kurioje matau kitą, kaip esantį prieš mane kaip iki pat būties gelmių persmelktą vertybių, aš suvokiu jį ne tik kaip kūniškąjį pavidalą, bet ir kaip neįkainojamą dvasinę esybę, turinčią paslaptinę ryšį su Dievu. „Bet kuri meilė, kuri nėra įtraukta į religinių vertybių sritį, kenčia nuo šio neatitikimo.“³⁴²

Jis skiria keletą meilės rūšių, pradėdamas pirmine, pusiau instinktyvia tėvų meile savo vaikams, vaikų tėvams, sutuoktinių meile, baigdamas šventąja meile (*thematische heilige Liebe*) ir meile pagal įsitikinimus (*Gesinnungsliebe*), kai žmonės vienija atsidavimas tiems paties idealams ir mylimi visi, kuriuos apšviečia to paties idealo šviesa, nesvarbu, kokios būtų jų asmeninės savybės. Kiekvieną meilės rūšį, jeigu ji tikra, atitinka „vienijantis ketinimas“ (*intentio unitiva*). Iš kitų meilės rūšių jis išskiria artimo meilę, kuria mylimas kitas žmogus ne kaip individualybė, bet kaip Dievo kūrinys. Vertybinis matmuo, kurį atskleidžia artimo meilė, yra ne individualybės vertingumas, o jos panašumas į Dievo paveikslą (*Gottesebenbildlichkeit*), kurį savo sieloje nešioja kiekvienas žmogus. Taip artimo meilė tipologiškai skiriasi nuo brolių ir seserų, draugų, žmonos ir kitokios meilės. Skiriasi ir nuo „tiesiog meilės“ (*Liebe schlechtweg*), kai asmuo mylimas ne dėl kokių nors nuopelnų, o dėl jo paties savaiminio vertingumo ir trokštama atsakomosios meilės. Šventoji meilė yra labai retai pasitaikanti Kristaus meilė, kurioje vyrauja ne *intentio unitiva*, bet „malonės ketinimas“ (*intentio benevolentiae*), kuria mylint mažiausiai reikalaujama atsakomosios meilės, nors jos ir ilgimasi. Tai pasiaukojanti, pati galingiausia meilė žemėje.

Mūsų pasaulis yra visa, kas mums reikšminga. Pasaulio reikšmingumo ir iš to plaukiantį mūsų neabejingumo jam santykį D. von Hildebrandas laiko vienu pagrindinių etikos matmenų. Tam, kad objektas taptų svarbus, jis turi atsidurti „reikšmingumo“ (*Bedeutsamkeit*) lauke. „Reikšmingumo“ sąvoka apima ir kas teigiama, ir kas neigiama. Siekiame, vertiname, mylime tik tai, kas kuriuo nors požiūriu mums reikšminga. Neapkenčiame taip pat tik to, kam nesame abejingi. Žmonės vieni kitiems yra daugieropai reikšmingi.

Nuo reikšmingumo kylama prie vertybių. Vertybes D. von Hildebrandas laiko neatskiriamomis nuo asmeninių nuostatų, jas gaivinančia ir įkve-

³⁴¹ von Hildebrand D. *Metaphysik der Gemeinschaft*. S. 109.

³⁴² Ten pat. S. 109.

piančia jėga. Asmenybės pasaulis visada yra apimtas vienu ar kitu vertybių, kurios įtraukia ją į savo sritį, kita vertus, vertybių sritis „realizuojasi“ (*Realwerden*) per asmenybes. Vertybės pasižymi „vienijančia savybe“ (*virtus unitiva*), padedančia žmonėms įveikti išorės svetimumą ir suartėti vidumi. „Įsijaučiant į vertybes, suvokiant jų objektyvųjį *Logos*, atsiduodant skendinčiai rimtyje jų didybei (*Majestät*) asmenybėje nubunda nuolankiai–pagarbiai–mylintysis aš (*das demütig–ehrfürchtig–liebende Ich*), ir taip asmenybė atsiveria giliausiu būdu ne tik vertybėms, bet ir kitoms asmenybėms.“³⁴³

D. von Hildebrandas manė vertybes esant objektyvias. To nepripažino dauguma kitų kryptių filosofų. Jis pabrėžė moralinių vertybių svarbą asmenybei suprasdamas jas kaip pačias aukščiausias vertybių hierarchijoje. „Aukščiau už genialumą, sumanumą, gyvenimo gerovę, gamtos ir meno grožį, valstybės klestėjimą ir jėgą yra žmogaus gerumas, tyrumas, teisingumas ir romumas.“³⁴⁴ Tai suprato, anot jo, visi iškilieji protai, pradedant Sokratu ir Platonu, vienaip ar kitaip kartoję, kad geriau nepelnytai kentėti, negu neteisėtai elgtis. Moralinių vertybių išskyrimas yra ir krikščionybės moralinis pagrindas. Visokio dorovingo elgesio siela yra įsiklausymas, priėmimas ir atsidavimas tam, ką sako ir kam ragina vertybės. Vadovaujantis šiuo požiūriu, – teigė jis, – būtina atnaujinti tradicinę etiką.

Kaip pamatinės D. von Hildebrandas išskyrė tokias moralines vertybes kaip pagarba (*Ehrfurcht*), ištikimybė (*Treue*), tvirtybė (*Beharrlichkeit*), teisingumas (*Wahrhaftigkeit*), atsakomybė (*Verantwortung*). Tvirtas prisiimtų vertybių ir atsakomybės joms laikymasis yra asmenybės vidinis vientisumas ir darna, nes „nieko nėra svarbiau doroviniam asmenybės augimui, doroviniam jos gyvenimui kaip objektyvios hierarchinės vertybių tvarkos pripažinimas, gebėjimas visuomet atiduoti pirmenybę aukštesniosioms vertybėms“.³⁴⁵ Toliau D. von Hildebrandas teigia: „Be ištikimybės (*die Grundhaltung der Treue*) negalima jokia kultūra, jokia pažinimo pažanga, jokia bendruomenė, o pirmiausiai jokia dorovinga asmenybė, joks dorovinis augimas, joks turiningas, savyje darnus vidinis gyvenimas ir jokia tikra meilė.“³⁴⁶ Svarbia etinių vertybių tyrimo tema jis laikė šventybės fenomeno analizę šventybę suprasdamas, kaip ir kiti fenomenologai, kaip tai, kas yra „duota“ tiesiogiai. Dėl to buvo kritikuojamas iš tomistinių pozicijų.

D. von Hildebrandui nerimą kėlė akivaizdus diametriškai priešingų žmonių vertybinių nuostatų ir gyvenimo būdų faktas ir teorinio tokių skirtumų paaiškinimo sunkumai. Kokiais kriterijais remdamiesi egoistišką he-

³⁴³ von Hildebrand D. *Metaphysik der Gemeinschaft*. S. 113.

³⁴⁴ von Hildebrand D. *Sittliche Grundhaltungen*. – Regensburg, 1969. S. 9.

³⁴⁵ Ten pat S. 35.

³⁴⁶ Ten pat. S. 38.

donistą vertiname mažiau negu šventąjį ar pasiaukojantį altruistą? Ar tik todėl, kad pirmasis orientuojasi į žemesniašias, antrasis – į aukštesniašias vertybes? Kaip aiškina D. von Hildebrandas, skirtingai kyla iš to, kad skirtingai suvokiamas vertybių reikšmingumas. Šventajam, aukotis linkusiam altruistui reikšmingos yra vertybės pačios savaime, jis yra joms atviras. Jos nulemia jo išgyvenimus ir veiksmus. Hedonistui turi reikšmės tik tai, kas teikia asmeninio pasitenkinimo, vertybių jis mažai paisy. Net ir kovojant dėl teisingumo tai daroma ne vertybės vardan, o vadovaujantis savanaudiškais interesais.

Tai, kas kieno nors požiūriu yra reikšminga, neturi būti laikoma žemesne vertybe, – tikslina savo požiūrį mąstytojas. Tai tiesiog kitas reikšmingumo tipas, iš esmės skirtingas nuo to tipo, kai reikšminga yra vertybė pati savaime. Vieno ar kito dalyko reikšmingumas tik dėl asmeninio pasitenkinimo galbūt priklauso tik nuo subjektyvių asmens būsenų. Tai nėra niekaip nepažeidžia vertybių hierarchijos. Vertybės yra objektyvios, malonūs ar nemalonūs potyriai nėra jų matas. Vertybės objektyviai įpareigoja, ragina tam tikru būdu atsiliepti į jų poveikį. Vertybėms atsiduodama, nes jos įpareigoja, tuo tarpu subjektyvieji pasitenkinimo potyriai nekelti jokių įpareigojimų. Vertybės yra turiningos, jose visada išvelgiamas tam tikras „objektiškumo“ momentas, tuo tarpu subjektyvieji išgyvenimai yra tik subjekto būsenos. Kas gyvenime vadovaujasi tik tuo, kas malonu, tas neatitrūksta nuo savęs ir lieka uždaras. Kas vadovaujasi vertybėmis, tas peržengia savo subjektyvius išgyvenimus, tam atsiveria transcendencija.

Vertybių *virtus unitiva*, kaip pagrindinis vienijantis ir konstruojantis principas, ne tik sieja žmones tiesioginiais asmeniniais ryšiais, bet ir kuria interpersonalias situacijas, telkia bendruomenes. „Tik vertybėmis paremtos bendruomeninės struktūros yra tikrosios bendruomenės,³⁴⁷ – aiškina mąstytojas. Bendruomeninės asmenybių jungtys sudaro naujas individualias višumas: šeimą, valstybę, tautą. Atskira asmenybė šiose jungtyse nepraranda savo substancialumo ir savarankiškumo, asmenybė savo vertingumu yra pranašesnė už bendruomenę, kuri nėra nei asmeninė, nei substanciali. Išimtį sudaro tik religinės bendruomenės (*Corpus Christi mysticum*), kurios savo vertingumu yra aukštesnės už pasaulietiškas bendruomenes ir asmenybes. „Kiekvienas žmogus yra pirmiausiai kūrinys, turintis nemirtingą sielą ir amžinąją paskirtį, ir kiekvienas žmogus turi pirmiausiai būti Bažnyčios ir žmonijos narys ir tik po to valstybės ir tautos narys.“³⁴⁸ Žmoniją vienijantis momentas yra vertybių pasaulis ir, svarbiausia, visų vertybių esmė (*Inbegriff*) – Dievas.

³⁴⁷ von Hildebrand D. *Metaphysik der Gemeinschaft*. S. 179.

³⁴⁸ Ten pat. S. 396.

Fenomenologinės pakraipos katalikų mąstytojai, tyrinėjantys vertybių pasaulį, neapsiriboja teoriniais bendrybių svarstymais. Jie paliečia ir praktinės filosofijos „dirvonus“. Kaip vienas produktyvesnių šiuo požiūriu paminėtinas vokiečių filosofas **Siegfriedas Behnas** (g. 1884), katalikiškąją vertybių sampratą grindęs pedagogikos teoriją – *paedagogia perennis*. Pagal šią teoriją svarbiausias ugdymo tikslas yra „gydyti asmens sielą“. To gali būti siekiama religinių vertybių įsikūnijimu asmenybėje.

Nuo tada, kai Rudolfas Lotze (1817–1881) išryškino ir apibrėžė filosofinę vertybių problematiką ir kai F. Nietzsche paskelbė apie visų vertybių perversinimą (*Umwertung aller Werte*), – teigia mąstytojas, – vertybių problemos patraukė daugelio mąstytojų protus. Filosofijos arenoje matome skirtingas teorijas, siekiančias apimti ir svarstyti kaskart plėtėjančią vertybių problematiką, tačiau jos sunkiai tarpusavyje suderinamos. Nesuderinamumai akivaizdūs ir grėžiantis į praeitį, skirtinga ir jų religinė, pasaulėžiūros kilmė. „*Epikūras* aukščiausiu gėriu laikė malonumą, *Macchiavellis* – jėgą, *Smithas* – simpatiškus žmones, *Buddha* – užuojautą, *Kristus* – Dievo meilę. Jeigu ne tikėjimo skirtumais, kuo tada paaiškinti didžiųjų vertybinių būdų (*Wertensstile*) nesuderinamumą?³⁴⁹ – klausia jis. Katalikiškoji tradicija taip pat turi savitą požiūrį į vertybių pasaulį, kurį išreiškia „būties nulėmtos vertybės“ (*seinsbestimmten Wert*) teorija, pagal kurią mūsų vertybių samprata priklauso nuo mūsų pasaulio sampratos. Didžiosios vertybių teorijos reikšmingai papildė didžiąsias, pasaulio sandarą aiškinančias proto konstrukcijas. Tai scholastinio teiginio, jog nenorima to, kas nežinoma, principo (*nihil volitum nisi cognitum*) patvirtinimas. Todėl, kaip teigia S. Behnas, etika eina ne pirma, bet po metafizikos, praktika – po žinojimo, vertybių įgyvendinimas – po vertybių pažinimo. Taigi vertybių sampratos pamatas yra metafizinis būties aiškinimas, todėl vertybių teorija yra savotiška, bet būtina pedagogikos teorijos preambulė.

Kadangi katalikybė savo esme ir misija apima visą Kosmą, – aiškina katalikų mąstytojas, – ji siekia, kad ir vertybių sistemos, kuriamos už katalikybės ribų, būtų adekvačiai suprantamos ir tinkamai vertinamos. Katalikiškoji kritinė refleksija atskiria ir įvertina, kurias vertybių sritis tos sistemos nušviečia, o kurias palieka skendėti neaiškumo miglose. Katalikiškoji mintis, siekianti dialogo su vertybinėmis pasaulėžiūros nuostatomis, nenori prarasti nė mažiausio kitose vertybių teorijose slypinčio tiesos krislelio, siekia jį įtraukti į *philosophia perennis* sistemą.

Kaip ir jau apibūdinti fenomenologinės pakraipos filosofai, S. Behnas skiria gėrybes ir vertybes. Vertybių klasių hierarchijoje aukščiausiomis jis laiko šventybės (*Heiligen*) vertybes, žemesnėmis – grožio (*Schönen*), dar

³⁴⁹ Behn S. Philosophie der Werte. – München, 1930. S. VIII.

žemesnėmis – kilnumo (*Edlen*), žemiausiomis – naudingumo (*Nützlichen*) vertybės.

Originalia mąstytoja pasižymėjo E. Husserlio asistentė ir mokinė **Editha Stein** (1891–1942), gimusi žydų šeimoje. Studijų metais ji buvo ateistinių įsitikinimų, bet paveikta M. Schelerio pakrypo į katalikybę ir 1922 m. apsikrikštijo. Getingeno universitete priklausė fenomenologų rateliui, tvarkė ir rengė spaudai E. Husserlio rankraščius, tuo pat metu gilinosi į katalikišką scholastiką. 1933 m. įstojo į Karmelitų vienuoliją, priėmė seseris Benediktos nuo Kryžiaus vardą. 1942 m. nacių buvo numarinta dujų kameroje Osvencime. 1987 m. paskelbta palaimintąja.

E. Stein filosofinės pažiūros brendo dviejų minties tėkmių sandūroje. Turtingas krikščioniškosios filosofijos palikimas ją labiausiai patraukė tomistine–aristoteline metafizika. Ištikimybė fenomenologijai ją siejo su augustinistine tradicija. Ji vertino abiejų tradicijų pranašumus,³⁵⁰ ragino ieškoti būdų fenomenologinį metodą derinti su tomistine neoscholastika, praturtinti pastarąją fenomenologiniu sąmonės intencionalumo principu. „Pagrindinis transcendentinės fenomenologijos ir katalikiškosios filosofijos skirtumas yra tas: čia orientacija TEOCENTRINĖ, ten – EGOCENTRINĖ.“³⁵¹ Tačiau akivaizdus ir artimumas. „Pastebimas ir didelis fenomenologinių ir scholastinių nagrinėjimų panašumas – tenka net nustepti, pamąčius, kaip dera jų atskirų analizių detalės.“³⁵² Jos nuomone, remiantis E. Husserlio būties ir pasaulio sričių skyrimu, galima plėtoti fenomenologiją ontologinės problematikos linkme ir sintetinti su tomistinės metafizikos principais. Fenomenologija, jos nuomone, ne tik siūlo tiesioginės esybių „žiūros“ metodą, bet ir gali pasitarnauti ontologiškai aiškindama mūsų ir visus galimus pasaulius.

Mąstytoja pasižymėjo plačiais interesais ir dideliais sugebėjimais, kuriems, deja, nebuvo lemta visapusiškai išsiskleisti. Jos interesai krypo į dvasios reiškinius. Vertybių problematikos aspektu ji gilinosi į psichologiją, parašė reikšmingą fenomenologinės pakraipos veikalą apie įsijautimo psichologiją. Paskutinius gyvenimo metus skyrė Švento Jono nuo Kryžiaus mistikos studijoms. Be to, ji gilinosi į tai, kas mažai domino kitus katalikybės filosofus: filosofinius negyvosios materijos būties aspektus. Daugelis neotomistų negyvąją materiją laikė pasyviaja, kiekybiškai skaidoma ir dalijama, žemiausia būties pakopa, dvasinį augimą suprasdami kaip laisvinimosi iš materialumo vyksmą, o E. Stein negyvojoje materijoje išvelgė giliai būties paslaptį, dieviškojo kūrimo nebaigtumą. Gilius apmąstymus ir abejo-

³⁵⁰ Stein E. Briefe an Hedwig Conrad – Martius. – München, 1960. S. 39.

³⁵¹ Stein E. Husserlio fenomenologija ir šventojo Tomo Akviniečio filosofija // Logos, 1993. Nr. 7. P. 214.

³⁵² Ten pat. P. 215.

nių jai kėlė Aristotelio padarytas tomizmo filosofijoje įsitvirtinęs „pirminės materijos“ ir formos atskyrimas, materiją pavertęs pasyvia beforme mase, o formą – aktyvia, bet jokiam subjektui nepriklausančia veikliąja jėga. Ji linko prie minties, kad materijoje taip pat glūdi formuojančios jėgos, nors tai „slepia“ daiktiškumas.

E. Stein buvo įsitikinusi, kad ne tik žmogus, bet ir visa kūrinija, neišskiriant nei negyvosios materijos, yra Kūrėjo atvaizdas, dieviškosios tobulybės atspindys, nuoroda į dieviškumą. Gamtos mokslai neatskleidžia medžiagos esmės, nors gilinasi į jos struktūrą įvairiais aspektais. „Medžiaga leidžiasi net įvairiais būdais ir tikslais perdurbama, tačiau savo esmės vis tiek neatskleidžia. Ji neleidžia atsakyti į klausimą, kas yra medžiagiškumas. Mūsų nustatytas faktas, kad medžiaga skirta erdvei užpildyti, jos prasmės neišsemia.“³⁵³

E. Stein filosofiniai negyvosios materijos tyrinėjimai turėjo pritarėjų. Artima jai savo tyrimų tematika buvo Getingeno fenomenologų ratelio narė **Hedwig Conrad-Martius** (1888–1966). Tyrinėdama „realiojo kosmo ontinę struktūrą“ ji siekė nustatyti esminius kosminius parametrus, nulemiančius ontinę neorganinės materijos, augalijos, gyvūnijos ir žmonijos įvairovę. Ji analizavo „laiko“ ir „erdvės“ sąvokas, sielos ir kūno vienybės problemą, kūrė pasaulio kaip „visapusiško fenomeno“ (*Vollphänomen*), vienančio dvasinę ir materialiąją būtį, teoriją.³⁵⁴



³⁵³ Bagdanavičius V. Pilnaprasmis pasaulio kūrimas. Žvilgsnis į Edith Stein filosofiją // Logos, 1993. Nr. 7. P. 37.

³⁵⁴ Conrad-Martius H. Realontologie, I Buch. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. V. 1923. S. 339–390.

KRIKŠČIONIŠKASIS EGZISTENCIALIZMAS

Kalbėdami apie katalikiškąjį egzistencializmą galvoje turime ne filosofijos srovę ar mokyklą, kurios atstovus tarpusavyje sieja problematika bei metodologinės nuostatos, nubrėžtos pirmtakų ir mokytojų. Tai nėra tokia srovė ar mokykla kaip, pavyzdžiui, neotomizmas ar fenomenologija. Katalikiškasis egzistencializmas – tai tam tikras skaičius mąstytojų, kuriuos vienus su kitais sieja plati ir tiksliai neapibrėžiama egzistencinė mąstysena, atskleidžianti asmenybiškojo vidujiškumo dimensiją su jai būdingais laisvės, laikiškumo, atsakomybės, prasmės matmenimis. Tiksliau tariant, šiuos mąstytojus tarpusavyje sieja egzistencinė katalikiškosios konfesinės priklausomybės interpretacija.

Katalikiškasis egzistencializmas iš dalies gali būti suprantamas kaip katalikiškojoje filosofinėje mąstysenoje to grėžimosi į žmogų, kuris didesnę praeitojo šimtmečio dalį vyravo Vakarų Europos filosofijoje, grožinėje literatūroje, teatre, kine atspindys. Tai išplėtė ir katalikiškosios mąstysenos savirefleksiją, ir žvilgsnį į krikščionybės praeitį.

Reikia pasakyti, kad tematika, kuri dažniausiai apibūdinama kaip egzistencinė, vienaip ar kitaip įeina ir į kitų katalikiškosios filosofijos srovių – personalizmo, spiritualizmo, fenomenologijos – svarstymų kontekstą. Ir neotomizme, kaip parodyta anksčiau, išsiskiria, nors kitokiu konceptualių pagrindų, egzistencinė pakraipa. Egzistencinė žmogaus būties samprata taip pat būdinga protestantiškajai „dialektinei teologijai“ (Karlas Barthas, Rudolfas Bultmannas, Emilis Brunneris, Paulius Tillichas ir kt.), taip pat kai kuriems stačiatikių filosofams (Nikolajus Berdiajevas). Egzistencinė tikėjimo interpretacija žinoma ir judaizme (Martinas Buberis). Tad nelengva katalikiškąjį egzistencializmą išskirti iš plataus ir margo krikščioniškojo, tiksliau tariant, judeo–krikščioniškojo egzistencialistinio filosofinio teologinio konteksto. Vis dėlto negalima neatkreipti dėmesio, kad katalikiškojoje filosofinėje pasaulėžiūroje egzistencialinė mąstysena užima pastebimai reikšmingą vietą.

Beje, pokalbis apie katalikybės ir egzistencializmo santykį reikalauja komentario. Popiežius Pijus XII savo enciklika *Humani Generis* (1950 m.) perspėjo tikinčiuosius dėl klaidingo egzistencializmo mokymo, neigiančio Dievą ir moralę. „Idealizmas, imanentizmas, pragmatizmas dabar atgimė

„egzistencializmo“ vardu. Jo metodas, kaip rodo pats pavadinimas, apeina nekintančią daiktų esmę ir sutelkia visą savo dėmesį į atskiras esybes.³⁵⁵

Taip buvo pasakyta galvoje turint apibrėžtą dalyką: J. P. Sartre'o, A. Camus ir jų bendraminčių ateistinių egzistencializmą, reiškiamą filosofijoje ir grožinėje literatūroje, su kuriuo tuo metu daug kas tapatino egzistencinį mąstymą. Enciklikos perspėjimas plačiai nuskambėjo ir kurį laiką minėto termino vengė ir tikrai egzistenciškai mąstantys katalikai. Netrukus pradėta suprasti, kad ateistinis egzistencializmas ir egzistenciškai mąstanti filosofija nėra tapatūs dalykai, juo labiau, kad ir enciklikoje sakoma, kad katalikai negali ignoruoti sistemų, kurios daugiau ar mažiau nutolsta nuo tiesaus kelio, kad ir klaidinguose teiginiuose kartais slepiasi tiesos pradai. „Priesaga „-izmas“ tikrai sukelia įvaizdį uždaros sistemos, mokyklos su aiškiai apibrėžtomis doktrinos nuostatomis, kai krikščioniškoji egzistencinė filosofija sprogdina visokius apribojimus...“³⁵⁶

Katalikiškoji egzistencinė savivoka leidžia išvelgti naujų dvasinio krikščionybės palikimo prasmių ir suprasti, jog egzistencinė mintis nėra vien šių laikų dvasios padarinys, taip pat parodo, kad scholastinė Viduramžių filosofija, iš esmės nukreipta į esmių ir universalijų aiškinimą, paliko nuošalėje individualios žmogaus egzistencijos matmenį. Ta filosofija buvo daugiau Dievo, tiksliauariant, Dievo pažinimo logikos, o ne individualios tikėjimo patirties filosofija. Kita vertus, taip pat aiškėja, kad individualioji tikinčiojo patirtis nebuvo visiškai svetima tai filosofijai, tik ta patirtis nebuvo išskiriama kaip atskira filosofinės refleksijos sritis. Krikščioniškosios filosofijos istorijoje ši tema slėpėsi kaip individualiai išgyvenamos patirties ir konceptualizuotos patirties santykio klausimas. Kitaipariant, judeo-krikščioniškoje tradicijoje tai ryškėjo kaip „Jeruzalės ir Atėnų, Abraomo, Izaoko, Jokūbo, Jėzaus ir Pauliaus gyvojo Dievo ir filosofų Dievo santykis,³⁵⁷ arba kaip Šventojo Rašto Dievo ir metafizinės filosofijos Dievo santykio problema. Vyraavo pastarasis aspektas.

Plačiai žinoma ir populiari tapo egzistencinė krikščioniškosios filosofijos istorijos interpretacija. Pradedama nuo to, kad Platono sistemoje tikrovė dalijama į amžinųjų nekintamų formų bei esmių, kaip tikrojo pažinimo objekto, sritį ir kintantį, tekantį apgaulingą jutimiškos regimybės pasaulį. Nors pats Platonas stengėsi kiek galima labiau šiuos pasaulius suartinti, pirmenybę teikė formoms ir taip padėjo esmės arba esencialistinės filosofijos pamatus. Aristotelis esmių taip pat nepriartino prie individualios egzistencijos. Abu šie mąstytojai pradėjo filosofijos tradiciją, pagal kurią Dievas

³⁵⁵ The Papal encyclicals. P. 284.

³⁵⁶ Lepp I. Christliche Existenzphilosophie. – Arena, 1953. S. 10.

³⁵⁷ Schrag O. An Existentialist Challenge to Philosophy of Religion // International Journal for Philosophy of Religion. 1973. Vol. IV. Nr. 3. P. 152.

yra tik logiškai išvedamų argumentų eilės gale kaip būtina metafizinės sistemos užbaiga.³⁵⁸ Pradedant Viduramžiais krikščioniškojoje filosofijoje ilgam įsitvirtino esencialistinė mąstysena. Iškiliausias šios tradicijos atstovas, XIII amžiaus scholastas – Tomas Akvinielis rašė ne individualios tikinčiojo patirties, bet abstrakčia lotynizuoto aristotelizmo kalba. Jo pasaulis yra ne biblijinis istorinių įvykių ir žmonių poelgių pasaulis, bet hierarchiškas ir uždaras graikų filosofijos universumas. Dievas yra nebe paslaptis, bet logiškai pažinti aukščiausioji būties substancija, pasaulio kūrėjas kaip jo pirminė priežastis. Krikščionybė virsta doktrinų ir teiginių apie Dievą ir pasaulį rinkiniu. Tikintysis tuos teiginius priima ne savo laisvu pasirinkimu, bet pagal tradiciją ir antraeiliumi dalyku tampa tai, kaip ir ką jis išgyvena.³⁵⁹ Tuo tarpu biblijinė krikščionybė yra ne doktrinų apie gyvenimą ir tikėjimą rinkinys, o gyvenimo, tikėjimo ir mąstymo būdas. Egzistencinėje krikščionybės interpretacijoje slypi kvietimas grįžti prie biblijinės tikėjimo sampratos.

Vadinamasis „egzistencialistinis iššūkis“ visai nereiškia, kad būtų atmetama esencialistinė mąstysena ir neigiamas Dievo buvimo įrodymų prasmingumas. Norima vieno – kad būtų visu rimtumu atsižvelgiama į individualųjį egzistencinį tikėjimo matmenį. Katalikiškajame egzistencializme akivaizdus glaudus mąstymo ir tikėjimo ryšys. Tai galima matyti žinomiausio katalikiškojo egzistencialisto prancūzo Gabrielio Marcelio filosofijoje. Tačiau tas ryšys, šio mąstytojo nuomone, kyla ne iš mąstymo, o iš patirties.³⁶⁰ Egzistencialistinė perspektyva ir yra kvietimas gręžtis į konkrečią religinę patirtį.

Nors krikščioniškojoje filosofijoje vyravo esencialistinė nuostata, nuo pat pradžių ją lydėjo egzistencialistinė alternatyva. Į išoriškumą, objektyvumą ir racionalumą nukreiptos antikinės pasaulėjautos aplinkoje krikščionybė atvėrė kelią į asmenybės vidų, todėl iš tikrųjų egzistencializmas nėra joks šiuolaikinis „iššūkis“ krikščionybei. Palaimintasis Augustinas IV amžiuje rašė: „Trokštu pažinti Dievą ir sielą“, „Jeik į save patį, žmogaus viduje gyvena tiesa“ kartu teigdamas, kad žmogaus laimei daug svarbiau pažinti savo sielą negu gamtą. Scholastas Johanas Skotas Eriugena, gyvenęs X amžiuje, pirmasis pavartojo terminą „egzistencija“ (*existentia*), taikydamas jį visoms konkrečioms esybėms, apibrėždamas jų skirtingumą nuo esmės (*essentia*). XII amžiaus mąstytojas Abeljaras veikale „Pažink save patį“ aiškino, kad moralės šaltinis yra ne išorinio pasaulio stebėjimas, bet protas ir širdis. Vidinė patirtis buvo ir Viduramžių mistikų tikėjimo kelias. Tomas

³⁵⁸ Schrag O. An Existentialist Challenge to Philosophy of Religion. P. 152.

³⁵⁹ Christianity and Existentialism. Essays by William Earle, James M. Edie, John Wild. – Northwestern University Press, 1963. P. 159–160.

³⁶⁰ Müller – Schwefe H. R. Existenzphilosophie. Das Verständnis von Existenz in Philosophie und christlichen Glauben. – Ruprecht in Zurich, 1961. S. 92.

Akviniētis sukūrē loģiski argumentuojamų Dievo buvimo įrodymų sistemą, o jo bendraamžis Occamas teigė, kad Dievo buvimo negalima įrodyti, į Dievą galima tik tikėti. Panašiai mąstė ir XVII amžiaus mokslininkas ir mąstytojas Blaise'as Pascalis, manydamas, kad tik tikėjimas, nepasikliaujantis galinčiais klysti ir apgauti proto argumentais, gali rodyti tikrąjį kelią į Dievą.

Įtakingiausiu, ne tik krikščioniškojo, bet visų pakraipų egzistencializmo pradininku laikomas danų filosofas **Sörenas Kierkegardas** (1813–1855), išgyvenęs vos 42 metus. Amžininkams jis buvo beveik nežinomas, pripažinimas ir populiarumas atėjo po gero pusšimčio metų nuo jo mirties. Nuo tol jis laikomas vienu iškiliausių XIX amžiaus mąstytojų, gretinamas su G. Hėgelium kaip alternatyva jo spekuliatyviajai sistemai. Juo remiasi daugelis šiuolaikinių filosofų. Visi egzistencialistinės filosofijos kūrėjai ir pasekėjai, nepaisant tarpusavio panašumų, skirtumų ar priešiškimų, tiesiogiai ar netiesiogiai remiasi S. Kierkegardu kaip pirmuoju, kuris spekuliatyvių abstrakcijų logikai drąsiai supriešino konkrečią žmogaus egzistenciją. S. Kierkegardo sukilimas prieš Hėgelio „amoralią panteistinę panieką individui“ buvo dabartinio egzistencializmo išeities taškas,³⁶¹ nors tuo metu Hėgelio filosofinė sistema jau buvo priimta daugelio teologų.

S. Kierkegardas, vienišas ir uždaras jaunuolis, nuolat apimtas pesimistinės nuotaikos, giliai tikinčio, bet vaikystėje Dievą prakeikusio tėvo sūnus, be perstojo mąstė apie pažemintą ir nukryžiuotą Kristų. Protestantiškoje Danijoje tuo metu visi piliečiai privalėjo būti Bažnyčios nariai, taigi oficialiai visi buvo krikščionys. Tačiau tokia oficiali privalomybė skatino ne gilesnį religingumą, o tik religinį paviršutiniškumą ir abejingumą. Kai visi privalo būti krikščionys, niekas nėra tikras krikščionis, – sakė danų mąstytojas, juo labiau kad bažnytinė vadovybė ir dauguma tautiečių laikosi krikščioniškojo liberalizmo nuostatos, pagal kurią Evangelija yra tik moralinis mokymas, teigiantis sektiną Kristaus gyvenimo būdą.

Tokia oficialiai privaloma krikščionybė S. Kierkegardui buvo svetima ir nepriimtina. „S. Kierkegardui krikščionybė nėra nei moralė, nei gyvenimo būdas, bet pirmiausia Kristaus gyvenimas.“³⁶² Būnant krikščioniu nepakanka teoriškai pripažinti krikščionybę ir būti lojaliam Bažnyčiai. Formalieji krikščionys turėtų „atsiversti“ į autentišką krikščionybę. Tikrasis krikščioniškumas yra ne abstraktus mąstymas ir ne formalus apeigų atlikinėjimas, bet visiškas įsitraukimas į krikščioniškąjį gyvenimą ir atsidavimas jam. „Krikščionybė protestuoja prieš kiekvieną objektyvumo formą; ji reikalauja, kad subjektas būtų be galo susirūpinęs savimi. Tik subjektyvumas yra tai, dėl ko nerimauja krikščionybė, ir tik subjektyvume yra tiesa, jei ji

³⁶¹ Marcel G. De refus a l'invocation. – Paris, Gallimard, 1940. P. 5.

³⁶² Lepp I. Christliche Existenzphilosophie. S. 19.

apskritai yra.³⁶³ Krikščionis privalo rasti savo tiesą, kuri būtų jo asmeninio gyvenimo turinys. Taip teigdamas S. Kierkegaardas atmetė „krikščionio“ sampratą tokiu pat būdu, kokiu savo laiku Sokratas atmetė „protingo žmogaus“ sampratą.³⁶⁴

Liberalioji krikščionybė buvo linkusi pripažinti tik tai, kas atitinka proto reikalavimus, o S. Kierkegaardui buvo savaimė aiškus visiškai priešingas dalykas – krikščionybė tik tada yra tikra, kai apverčia visus proto įrodymus bei žmogiškuosius sąlygotumus. Tikėjimas reikalingas dėl žmogaus proto ir būties paslapties nesuderinamumo. Tarp racionalios abstraktybės ir gyvenimo konkretybės, tarp žmogaus proto ir krikščioniškojo tikėjimo yra neišvengiamas prieštaravimas. „Kadangi abstrakti mintis siekia suprasti konkretybę abstrakčiai, subjektyvusis mąstytojas turi suprasti abstraktybę konkrečiai. Abstrakti mintis gręžiasi nuo konkretaus žmogaus ir svarsto apie žmogų bendrybės požiūriu; subjektyvusis mąstytojas siekia abstraktų žmogaus būties apibrėžtumą suprasti kaip šį konkrečiai egzistuojantį žmogų.“³⁶⁵ Bet kokia abstraktybė, bet kokia mokslo tiesa yra abejinga žmogaus egzistencijai „lygiai taip, kaip ir žmogaus egzistencija abejinga mokslo tiesai“.³⁶⁶

Atsiribodamas nuo abstraktybės S. Kierkegaardas neketino kurti savo filosofinės sistemos, visos jo knygos yra ne kas kita kaip asmeninio nerimo ir susirūpinimo šauksmas. Kalbėdamas išimtinai apie save jis atvėrė „egzistencinio mąstymo“ perspektyvą. Tokia perspektyva atsižvelgia pirmiausia į žmogaus laikinumą ir individualumą, į tapsmą ir neišvengiamybę be paliovos rinktis tarp autentiškos ir neautentiškos egzistencijos. Autentiška egzistencija pasiekama radikaliam pasikliaujant subjektyviai suvokiama tiesa ir iš jos kylančiu „tikėjimo šuoliu“. Tikėjimas yra neribotos individo aistros ir objektyvaus netikrumo prieštaravimas. „Jeigu aš galiu suprasti Dievą objektyviai, aš netikiu, bet būtent dėl to, kad negaliu to padaryti, aš tikiu“³⁶⁷, todėl tikėjimo nėra be rizikos. Kaip žmogus besielgtų, kokiais argumentais besiremtų, niekada negali būti tikras, kad jo tikėjimas jį išteisins ir išgelbės. Jis gali žinoti tik tiek, kad Dievo akyse yra ne teisuolis, o nusidėjėlis. Tik tai suvokiantis žmogus gali tikėtis išlaikyti ryšį su Dievu. Tokiais požiūriais S. Kierkegaardas palaiko anaipol ne liberalųjį, o tradicinį protestantizmą.

Tikėjimas S. Kierkegaardui neatsiejamas nuo nepakeičiamos žmogiškosios būties situacijos, kurią aprašo knygoje „Liga mirčiai“. Joje S. Kier-

³⁶³ Kierkegaard S. Concluding Unscientific Postscript. – Princeton: University Press, 1960. P. 116.

³⁶⁴ Christianity and Existentialism. P. 4.

³⁶⁵ Kierkegaard S. Concluding Unscientific Postscript. P. 315.

³⁶⁶ Egzistencijos filosofija: istorija ir dabartis. – Vilnius, 1981. P. 48.

³⁶⁷ Readings in the Philosophy of Religion. – Prentice Hall, 1974. P. 272.

kegaardas rašo, kad žmogaus liga yra neviltis, o neviltis yra nuodėmė. Bet neviltis nėra tokia liga ar negalavimas, kuris gali būti išgydomas vaistais. Neviltį juntame tada, kai žmogų suvokiame kaip baigtinybės ir begalybės derinį. Žmogus yra atsigręžęs į abu šiuos polius, bet negali visiškai priklausyti nei vienam, nei kitam. Begalybės neviltis yra baigtinybės trūkumas.³⁶⁸ Begalybės siekis išreiškiamas poeto, menininko, filosofo, religinio mąstytojo kūryboje. Jie nuslysta į netikrumą, kai simbolių žaismėje ir protinėje kūryboje praranda patys save, atitrūksta nuo savo konkrečios egzistencijos. Baigtinybės neviltis yra begalybės trūkumas.³⁶⁹ Šiuo atveju pasauliškumas paralyžiuoja tikrąjį dvasiškumą. Pragmatizmas, konformizmas panardina žmogų pasaulyje ir jis praranda savo tikrumą minioje, kurioje viskas atsitiktina ir netikra. Žmogaus laukia neviltis abiem atvejais: kai jis nenori būti savimi ir kai per daug nori būti savimi.

Danų mąstytojo pažiūros radikalios ir kategoriškos, jose atsispindi tradiciniam protestantizmui, teigiančiam, kad žmogaus prigimtis yra visiškai sugadinta pirminės nuodėmės, ir dėl to žmogus negali pelnyti išganymo savo pastangomis, būdingas kategoriškumas ir pesimizmas. Šiuo atžvilgiu katalikybė mažiau pesimistiška, joje vadovaujamosi tikėjimu, kad pirminė nuodėmė nevysiškai sugadino žmogaus prigimtį, kad žmogus savo darbais gali prisidėti prie savo išganymo, kad tam, kuris padarė viską, ką gali, Dievas neatsakys malonės. Neviltis katalikiškajam egzistencializmui yra ne daugiau kaip praeinanti pagunda.³⁷⁰

S. Kierkegaardo filosofija pradėta plačiai domėtis, suprasti ir vertinti po Pirmojo pasaulinio karo. Jis sukėlė gilų nusivylimą ankstesnėmis, racionaliaja mąstysena grindžiamomis vertybėmis ir skatino naujus požiūrius į žmogų, kultūrą, visuomenę. Antiracionalistinės, antiobjektyvistinės reakcijos plėtėsi daugiausia vokiškojo protestantizmo aplinkoje. Joje formavosi ir brendo egzistencialistinė filosofija, savo misija laikanti būties klausimo svarstymą, o tai iš esmės yra S. Kierkegaardo „egzistencialinio mąstymo“ tąša. **Martynas Heideggeris** (1889–1976), laikomas iškiliausiu ir įtakingiausiu egzistencialistiniu autoriumi, savo garsiajame veikalė „Būtis ir laikas“ suformulavo teiginį, kad tradicinė racionalizmo ir objektyvizmo principais besivadovaujanti filosofija ne tik nekėlė būties klausimo, bet „visa jos tūkstantmetė istorija esanti ne kas kita kaip vis gilėjanti būties užmarštis ir net šios užmaršties užmarštis istorija“.³⁷¹ Absoliučios užmaršties ir apleisties būseną patiria ir žmogiškoji būtis. Kai žmogus gyvena nesigilindamas į savo būtį, jis yra apgaulingos, nelaimingos sąmonės būsenos. Tačiau

³⁶⁸ Kierkegaard S. Liga mirčiai. – Vilnius: Aidai, 1997. P. 60.

³⁶⁹ Ten pat. P. 63–64.

³⁷⁰ Foulquie P. L'existentialisme. – Paris, 1971. P. 110.

³⁷¹ Egzistencializmo filosofija: istorija ir dabartis. P. 98.

savosios būties įsisąmoninimas reiškia skausmingą patirtį „įmestumo į pasaulį“, kuriame viskas yra dviprasmiška ir netikra, svetima ir nepatikima, neišvengiamai veda į pralaimėjimą, o galutinis pralaimėjimas yra mirtis, todėl žmogaus būtis yra „būtis mirčiai“ (*Dasein zum Tode*) ir žmogui belieka tai įsisąmoninti, drąsiai šią beviltišką situaciją priimti ir savu asmeniniu būdu išgyventi. Kaip matome, M. Heideggeris, kaip ir S. Kierkegaardas, nusigrežia nuo racionalistinio optimizmo, tačiau tarp jų esama esminio skirtumo. S. Kierkegaardo tikėjimas, nepaisant rizikos, netikrumo ir prieštaringumo, vis dėlto palieka vilties kibirkštį, tuo tarpu M. Heideggerio, kuriam nėra nei Dievo, nei tikėjimo, filosofijoje žmogaus laukia visiška tamsa.

Antiracionalistinės ir antiobjektyvistinės nuostatos laikėsi ir **Karlas Jaspersas** (1883–1969). Racionalistinė filosofija, kaip ir mokslas, jo teigimu, traktuoja žmogų kaip objektą tarp objektų, kaip kažką identišką jo faktiškai empirinei būčiai, o tai visiškai neatitinka žmogiškosios tikrovės. Gamtos ir visuomenės reiškinių aiškinimas objektyviaja moksline prasme nieko nesako apie juos žmogiškąja prasme. Žmogui svarbu ne kas yra pasaulis arba kas yra tiesa apskritai, bet ką jie reiškia jam, kokią prasmę turi jam asmeniškai. Tas pat pasakytina ir apie religiją. Oficialioji krikščionybė, panašiai kaip ir racionalistinė filosofija bei mokslas, linkusi galvoti apie tiesą objektyvistškai, kaip apie kažką, kas yra šalia arba virš individo. Individas skatinamas ne gilintis į savo vidujįškumą, o tik nusilenkti virš jo esančiai tiesai. Tuo tarpu kalbant apie Dievą svarbu ne tai, kas jis yra savaime, o ką jis reiškia man, mano paties pasirinkimui ir apsisprendimui, mano tikėjimui. Dėl to Dievas suvokiamas tik tikėjimu, ne mąstymu. „Įrodymų ir jų paneigimų prasmė yra tokia: įrodytas Dievas nėra joks Dievas, o tėra tik koks nors pasaulio faktas.“³⁷² Vadinamieji įrodymai ne tik neįrodo, bet ir sukelia pagundą Dievą paversti pasaulio dalimi. Vadinamieji Dievo buvimo įrodymai yra ne įrodymai, o tik mąstančiojo įsitikinimo būdai. „Dievas man yra tiek, kiek savo laisvėje aš tikrai tampu savimi. Jis nėra pažinus, bet atsiveria egzistencijai.“ Dievas man egzistuoja tokiu mastu, koku aš esu laisvas autentiškai ir egzistuoju autentiškai.³⁷³

Ši trumpa egzistencinių mąstytojų apžvalga rodo vidinį krikščionybės ir egzistencializmo artimumą. Tai pasakytina tiek apie katalikybę, tiek apie protestantizmą ir stačiatikybę. Visose krikščionybės atmainose ryški egzistencinės mąstysenos tėkmė. Nerimas, rūpinimasis, apatija, netikrumas, viltis ir neviltis, beprasmybė, kaltė, mirties baimė ir kitos panašios dvasinės būsenos, dažnos egzistencialistinės pakraipos filosofijoje ir grožinėje literatūroje, jau prieš šimtmečius buvo subtiliai aprašinėjamos maldai ir meditacijai

³⁷² Jaspersas K. Filosofijos įvadas. – Vilnius: Mintis, 1989. P. 60.

³⁷³ Ten pat. P. 64, 83.

skirtuose krikščionių vienuolių, mistikų raštuose. Pagrindinės S. Kierkegaard mintys taip pat yra perimtos iš krikščioniškosios tradicijos. „Kierkegaard dialektika visiškai paremta postulatu, kad žmogus yra nusidėjėlis“.³⁷⁴

Žymiausias katalikiškojo egzistencializmo atstovas Gabrielis Marcelis „atnaujino moderniomis egzistencinio mąstymo formomis požiūrį, kuris krikščionybės istorijoje, Augustino, B. Pascali, S. Kierkegaard mintimis gražina mus į praeitį, kuri yra ne mažiau sena kaip pati krikščionybė.“³⁷⁵ Egzistencialistinė krikščionybės samprata nėra vien pasaulietiškos filosofijos poveikio padarinys, bet iš dalies išauga iš pačios krikščionybės kaip autentiškesnė jos pačios savimonės sklaida. Pasaulietiškojo egzistencializmo poveikis tai tik paryškina. Žvelgiant plačiau galima teigti, kad egzistencialistiška pasaulėjauta būdinga ir neturinčioms dogminės apibrėžties Rytų religijoms, pavyzdžiui, budizmui, hinduizmui, taoizmui.

Visų pakraipų egzistencialistus suartina požiūris, kad egzistencija eina pirmą esmės, o tai reiškia, kad asmuo neturi iš jo prigimties kylančios esmės. Kitaip tariant, jo esmė ir yra ne kas kita kaip pati egzistencija, pasireiškianti kaip laisvė, judėjimas, veikimas, rinkimasis. Asmuo visada yra kažkas daugiau, negu jis yra duotuoju momentu, nes nuolatos peržengia pats save, nuolatos renkasi, numato ir projektuoja save į ateitį dėl niekada nepatenkinamo pilnatvės potraukio.³⁷⁶ Egzistencija yra vidujiškumo matmuo, todėl vidujiškumas yra visokio pažinimo pradžios taškas. Kelio į tiesą pradžia yra savojo „aš“ kaip savos egzistencijos patirtis. Bet tai ne individualistinis, ne uždaras vidujiškumas, o intersubjektyvumas, kuriame tiesiogiai atsispindi kito žmogaus buvimas.

Tokį požiūrį krikščionybės atžvilgiu plačiai dėsto protestantų teologai aiškindami, kad pagal Šventąjį Raštą tiesa pasiekama ne atitrauktos refleksijos, bet asmeninio, įkvėpto išitraukimo keliu. Teologas Paulius Tillichas rašo: „Religija yra žmogaus egzistencinės situacijos dalykas. Turime pradėti nuo apačios, o ne nuo viršaus. Turime pradėti nuo sunkių būsenų (*predicament*) ir juose slypinčių klausimų; turime toliau eiti prie juos aiškinančių simbolių. Neturime pradėti nuo klausimo apie Dievo buvimą.“³⁷⁷ Bet koks bandymas pradėti nuo to, kas yra išoriška žmogiškai situacijai, yra pasmerktas nesėkmei ir tuštybei. Tiesos pažinimas prasideda nuo egzistencinės savižinos, esančios pirmiau bet kurio teologinio teiginio. Žinomas Naujojo Testamento egzegetas R. Bultmannas rašo, kad teologija turi prasiidėti egzistenciniu žmogaus situacijos apmąstymu. Subjektyviai nepatiriama ir neišgyvenama tiesa yra bevėrtė. Tiesos apie Dievą, gyvenimą, mirtį, kitus

³⁷⁴ Jaspersas K. Filosofijos įvadas. P. 51.

³⁷⁵ Bollnow O. F. Französischer Existentialismus. – Stuttgart, 1965. S. 117.

³⁷⁶ Wild J. The Challenge of Existentialism. – Bloomington, 1955. P. 74.

³⁷⁷ Tillich P. Existential Analysis and Religious Symbols / Four Existentialist Theologians. – New York, 1958. P. 291.

asmenis, jeigu nėra gyvybiškai pajuntamos, yra abstrakčios ir negyvos. Taip suprantamos tiesos nėra jokios tiesos. Mąstyti teisingai reiškia mąstyti giliausios asmeninės patirties kontekste.³⁷⁸

Gabrielio Marcelio egzistencializmas

Prancūzų filosofas ir dramaturgas **Gabrielis Marcelis** (1889–1973) yra produktyviausias ir originaliausias egzistencinės pakraipos katalikų mąstytojas. Su jo vardu neretai asocijuojama katalikiškojo egzistencializmo idėja. Jo filosofija reikšminga ne tik krikščionybės, bet ir egzistencinės filosofijos plačiąja prasme požiūriu, sudaro reikšmingą teistinę atsvarą ateistiniam egzistencializmui. Egzistencialistinės idėjos XX amžiaus filosofijoje buvo plėtojamos plataus probleminio tęstinumo kontekste, plytinčiame tarp Nebūties ir Būties sąvokų polių. Nė viena, nė kita, egzistencialistų požiūriu, nėra metafizinės abstrakcijos. Tai asmenybiškosios egzistencinės – būties ar nebūties – patirties tikrovė. Egzistencialistai skirtingai išsidėsto šiame tęstinyje: J. P. Sartre'as atsiduria arčiausiai Nebūties poliaus, ten, kur tamsa ir pesimizmas, o G. Marcelis ir kiti krikščioniškieji egzistencialistai stovi optimistiškoje, viltingoje ir šviesioje Būties pusėje.³⁷⁹ J. P. Sartre'as laikomas egzistencializmo etalonu, kai kas G. Marcelio apskritai nelaiko egzistencialistu – toks didelis yra skirtumas tarp abiejų mąstytojų.³⁸⁰

G. Marcelio pažiūros formavosi katalikiškojo modernizmo, H. Bergsono intuityvizmo, anglų bei amerikiečių absoliučiojo idealizmo (neohegelizmo), fenomenologijos poveikių sandūroje. Iš minėtų krypčių fenomenologija jam artimiausia, kai kurie tyrinėtojai jį priskiria fenomenologams.³⁸¹ Tačiau fenomenologinė žiūra į tikrovę, kaip ir egzistencinė pasaulėjauta, buvo jo paties apmąstymų ir dvasinės brandos, o ne poveikio iš šalies vaisius. Su vokiečių fenomenologija ir S. Kierkegaardo egzistencializmu jis susipažino palyginti vėlai. Egzistencinis fenomenologinis jo mąstysenos kryptingumas akivaizdžiai atsiskleidė jau pirmajame jo veikalė „Metafizinis dienoraštis“ (*Journal métaphysique*, 1927), kurio pirmoji dalis buvo parašyta 1914 m., antroji 1915–1923 m., taigi anksčiau negu garsusis M. Heideggerio veikalas „Būtis ir laikas,“ pasirodęs 1927 metais. Nors tais pačiais metais buvo išspausdintas ir minėtasis G. Marcelio dienoraštis, pripažįstama, kad iš XX amžiaus filosofų jis pirmasis išsakė egzistencializmo idė-

³⁷⁸ Essays: Philosophical and Theological. – London, 1955. P. 255.

³⁷⁹ Van Dusen W. The theory and practice of existential analysis / Psychoanalysis and Existential Philosophy. Ed. by Hendrik M. Ruitenbeek. – New York. P. 31.

³⁸⁰ Kuhn H. Encounter with Nothingness. – London, 1951.

³⁸¹ Spiegelberg H. The Phenomenological Movement. – The Hague, 1960. P. 421–443.

jas. Iškilieji prancūzų egzistencialistai J. P. Sartre'as ir A. Camus kaip autoriai pasirodė vėliau, trisdešimtaisiais ir keturiadešimtaisiais metais. Iš fenomenologų G. Marceliui artimiausias bei jo itin vertinamas buvo M. Scheleris, nors nėra aišku, ar didesnę poveikį jam darė pastarojo fenomenologija, ar žmogaus filosofija ir metafizika. Pats G. Marcelis netapatino savęs nei su fenomenologiniu judėjimu, nei su kuriuo nors iš jo atstovų, į kiekvieną jų žiūrėjo kaip į individualų mąstytoją. Tuo tarpu fenomenologai nesunkiai atpažįsta G. Marcelio filosofijoje metodą, artimą savajam.

Nebuvo tolygus ir G. Marcelio santykis ir su egzistencializmu. Kai 1950 m. enciklikoje *Humani generis* popiežius Pijus XII egzistencializmą pasmerkė kaip nesuderinamą su katalikiškąja filosofija, G. Marcelis liovėsi savo filosofiją įvardijęs „baisiuoju egzistencializmo žodžiu“ ir praminė krikščioniškuoju sokratizmu, arba neosokratizmu. Taip jis išvengė konflikto su Bažnyčios vadovybe nieko savo filosofijoje nekeisdamas. Nebuvo paprastas G. Marcelio santykis ir su katalikiškąja filosofija. Augęs liberalioje areligiškoje aplinkoje jo tėvas buvo „netikintis katalikas“ ir ilgai pats buvęs neapibrėžtos religinės orientacijos į katalikybę oficialiai perėjo 1929 m. Natūraliai jam piršosi neoscholastika, tačiau jos atžvilgiu jis liko opozocijoje. Būdamas konvertitas jis, kaip ir fenomenologas D. von Hildebrandas, nebuvo gavęs sistemingo scholastinio išsilavinimo ir taip išvengė pavojaus dar iki susiformuojant savarankiškam mąstymui kreipti savo mintis iš anksto įgytais konceptualiais kanalais.

G. Marcelis yra vienas kūrybingiausių XX amžiaus prancūzų mąstytojų. Jo veikalų sąrašas gana ilgas. Svarbiausi iš jų: „Būti ir turėti“ (*Être et avoir*, 1935), „Nuo atsisakymo prie pašaukimo“ (*Du Refus a l'invocation*, 1940), „*Homo Viator*“ (1944), „Būties paslaptis“ (*Le Mystère de l'être*, 2 vol. 1951), „Žmonės prieš žmogiškumą“ (*Les Hommes contre l'humain*, 1951), „Problemiškasis žmogus“ (*L'Homme problématique*, 1955) „Konkrečiosios filosofijos apybraiža,“ (*Essai de philosophie concrete*, 1967) ir kiti.

G. Marcelis garsėjo ne tik kaip filosofas, bet ir kaip savitas, plačiai pripažintas dramaturgas. Jo literatūrinis talentas ypač sužydėjo antrojo gyvenimo pusėje. Jo teatrinė kūryba įvertinta 1948 m. Prancūzų Akademijos, 1956 m. J. Goethes, 1958 m. *Grand Prix* premijomis. Jis taip pat bandė kurti muziką derindamas ją su dramaturgija. Meninė kūryba jam anaipol nebuvo atokvėpis nuo filosofinių apmąstymų, vėliau tai buvo tų apmąstymų taša meninės raiškos formomis. Jo dramos persunktos egzistencine etine tematika, jų herojai kalba apie vidinę tremtį, kurioje atsiduria siela, tapusi svetima sau pačiai, mylimiems žmonėms, pasauliui, Dievui. Muzika jam yra tobulos harmonijos, kurios siekia visos žmogiškos būtybės, išraiška, atsvara dramų įtampai. G. Marcelio dramos nėra nutolusios nuo jo filosofijos ne tik tematika, bet ir kalba. Jo dramų herojai svarsto filosofijos

klausimus, o jo filosofijos veikaluose logišką teiginių seką įvairina beletristiški pasakojimai, asmeninės patirties aprašymai.

Mąstysena, suartinanti filosofiją su grožine literatūra, priklauso ne tik nuo G. Marcelio kūrybinės individualybės, bet ir nuo to, kaip jis suprato filosofiją ir jos paskirtį. Filosofinės refleksijos, kaip ir beletristinės kūrybos, pirminė paskata, jo manymu, yra unikali individo patirtis, tikrovės konkretybės išvalga konkrečiose gyvenimo situacijose. Jo filosofiniai apmąstymai labai asmenybiški, epizodiški, spontaniškai kylantys per pasivaikščiojimą kur nors Liuksemburgo sode, silpnai tarpusavyje susieti argumentais, dažnai dėstomi dienoraščio forma. Juose aprašinėjami išpūdžiai, patiriami susidūrus su reiškiniais, į kuriuos filosofija nebuvo atkreipusi dėmesio arba atskleidus naują požiūrį į amžinuosius dalykus. Ne logiška minties seka, o tik autoriaus asmenybė abstrakčius teiginius ir išpūdžių aprašymus sieja į visumą.

Filosofijos paskirtis, G. Marcelio nuomone, yra ne ieškoti galutinių atsakymų į amžinuosius klausimus, bet reflektuoti gyvąją individualiąją patirtį. Mūsų tikrovės patirtis savo turiniu ir asmenybiniu reikšmingumu nepavaldi sistemiškam mąstymui. Mėginimai tą patirtį aiškinti pasitelkus visuotinai galiojančias kategorijas reikštų tos patirties išdavystę, pakirstų filosofijos šaknis. Filosofinių apmąstymų išeities taškas yra konkreti situacija, kurią be perstojo išgyvena individas, tos situacijos nedermė ir prieštaravimas, „žmogaus esmė yra būti situacijoje“.³⁸² Tai filosofiją suartina su drama. Apmąstymų išvados negali būti suprantamos atsietai nuo pradinės situacijos, todėl kiekvienas žmogus, kiekviena karta turi kurti savo filosofiją, reflektuojančią jų tikrovės patirtį. Filosofas yra tas, kuris nesiliauja stebėjęsis tikrove ir visada ieško. Filosofai vienas nuo kito labiau skiriasi savąja tikrovės pajauta ir samprata negu svarstymų klausimais ir išvadomis. Bet koks filosofinių svarstymų užsklendimas sistemoje naikina ne tik filosofijos buvimo galimybę, bet paneigia ir individualiosios patirties savitumą. Būtent pastangos sklaidyti ir aiškinti žmogaus situaciją G. Marcelį atvedė į krikščioniškųjų filosofų gretas, o ne atvirkščiai.

„Metafizinis dienoraštis“, laikomas svarbiausiu G. Marcelio veikalu, yra ne kas kita kaip nesistemingų, ne spaudai skirtų apmąstymų užrašai, kuriuose autorius vaduojasi iš metafizikos ir ieško būdų plėsti tiesioginio priartėjimo prie Būties, kaip galutinės tikrovės, erdvę. Atkreiptinas dėmesys į tai, kad pirmoji knygos dalis dedikuota H. Bergsonui ir W. E. Hockingui, kurių poveikis buvo viena pagrindinių paskatų nusimesti dialektinio idealizmo našta. Antroje veikalą dalyje dėmesys sutelkiamas ties kūno patirties ir sąmonės santykiu ir kai kurių nekasdienių psichikos reiškinų aiškinimu. Į tai nekreipė dėmesio racionalistinė filosofija. Dar prieš pasirodant

³⁸² Marcel G. *Essai de philosophie concrète*. – Paris, 1967. P. 129.

„Dienoraščiui“ viename žurnale (*Revue de métaphysique et de morale*, 1925) jis išspausdino straipsnį, kuriame pabrėžė egzistencijos pirmumą objektyvumo atžvilgiu. Tai laikoma pirmąja egzistencializmo apraiška prancūzų filosofijoje. Egzistencija suprantama ne kaip pavienio ir vienišo individo būseną, bet kaip pasaulio egzistencija, skirtinga nuo objektyvių jo savitumų, kurie yra aprašančiosios minties objektas. Dar prieš K. Jaspersui ir M. Heideggeriui išleidžiant savo veikalus jis į prancūzų filosofiją įtraukė tokias temas kaip „dalyvavimas“ (*participation*), „įkūnijimas“ (*incarnation*), „žmogus kaip būtis pasaulyje“, kurios sudarė egzistencialistinės filosofijos branduolį.

Pirminė ir antrinė refleksija. Pradėjęs antiracionalistine nuostata G. Marcelis vėliau vis dėlto negalėjo išsiversti be metodo ir sistemos paieškų. Jo dramoje „Sudužęs pasaulis“ (*Le Monde casse*) slypi mintis, kad moderniojo pasaulio laikrodžio spyruoklė sustojo, nes pasaulis prarado tai, kas gali būti vadinama „ontologine paslaptimi“. Dramą autorius papildė filosofiniu priedu, kuriame ne tik aiškina, kas yra ir ką reiškia paslaptis, bet ir svarsto ją atpažinti galinčio „konkreto metodo“, padedančio kurti neracionalistišką „konkrečią filosofiją“, galimybę. Toks metodas, mąstytojo nuomone, turi griežtai atmesti subjekto – objekto perskyrą, būtiną ir efektyvų moksliniam pažinimui. Individualioji tikrovės patirtis yra už subjekto – objekto perskyros ribų. Kai gręžiu žvilgsnį į save patį, suprantu, kad negaliu suvokti savęs nei kaip objekto, nei kaip savimonės, nei kaip savo kūno, nei kaip kažko nuo jo skirtingo. Tai, kas mums duota mūsų patirtimi, nėra nei pasaulis, nei minties aprėpta savastis, veikiau kaip į pasaulį įsitraukusi savastis. Patirtis, kaip ją supranta G. Marcelis, yra „ne ontologinis, bet fenomenologinis absoliutas,....ne būtis, bet būties patirtis“. Tokia samprata artima Edmundo Huserlio *Lebenswelt* kaip tiesioginė subjekto ir „kito, negu subjektas“ vienybė.³⁸³

G. Marcelio konkretus metodas reikalauja skirti du refleksijos tipus, vadinamus pirmine ir antrine refleksija.³⁸⁴ Pirminė refleksija kyla iš karto, kai tik suvokiame save, esančius pasaulyje, konstatuodami: „čia pieštukas, kuriuo rašau“, „čia stalas“ ir pan. Tai „sveiko proto“ sąmonė, kuri mums leidžia pažinti, skirti ir jungti daiktus, pažinti save pačius, esančius tarp jų. To pat lygmens yra ir abstrahuojantis, analizuojantis, universalizuojantis mokslinis mąstymas. Toks yra ir mąstymas, kurį žadina smalsumas ir abejonė, būdingas racionalistinei filosofijai. Pirminės refleksijos subjektas yra ne mąstantis individualus asmuo, bet protas apskritai. Šis protas į pasaulį

³⁸³ Pax C. An existential approach to God. A study of Gabriel Marcel. – The Hague. 1972. P. 13–14.

³⁸⁴ Marcel G. Le Mystère de l'Être. – Paris: Aubier, 1951. Vol. I. P. 91–118.

žvelgia kaip į problemišką ir yra atitrūkęs nuo to, ką pažįsta. Tokiam protui nesvarbios konkrečios duotybės, jeigu jos nėra reikšmingos visuotinę reikšmę turinčiam sprendimui. Tai mokslinis, technologinis mąstymas, leidžiantis prisitaikyti prie gamtos, naudotis jos jėgomis, todėl būtinas ekonominiu, socialiniu, kultūriniu požiūriais.

Tačiau toks mąstymas nemato intelektualinių ir moralinių dimensijų skirtumo, neišsemiamą pasaulio įvairovę suveda į kiekybinius „daugiau – mažiau“, „juoda – balta“ skirtumus. Be to, tai „imperialistiškas“ protas, reikalaujantis sau teisės būti visokio pažinimo modeliu, vieninteliu tiesos kriterijumi. Pirminė refleksija suardo gležną ryšį, kurį išreiškia žodis „mano“. „Pirminė refleksija yra visiškai abejinga tam, kad šis kūnas yra mano kūnas; ji nurodo, kad jis turi tokias pačias savybes, yra linkęs į tokius pačius negalavimus, pasmerktas tokiam pačiam irimui kaip ir bet kuris kitas kūnas.“³⁸⁵ Dekartiškasis bekūnis *cogito*, dirbtinai atskiriantis sielą nuo kūno, yra pirminės refleksijos padarinys. Tas pat pasakytina apie visoki dualizmą bei sielos ir kūno paralelizmą, kurie ir kūną, ir sielą atskiria vieną nuo kito ir traktuoja kaip daiktus. Toks pirminės refleksijos apibūdinimas yra ne mokslinio mąstymo kritika, o tik perspėjimas, kad mokslinis metodas neturi pretenduoti į visuotinybę ir pakeisti „konkrečius“ asmenybės, laisvės, egzistencijos, būties aiškinimus.

Iš tokios refleksijos kyla subjekto ir objekto dichotomijos, leidžiančios asmeniui matyti save kaip skirtingą nuo daiktų ir nuo kitų asmenų, įveikos klausimas. Tai aukštesnis sąmoningumo lygmuo, vadinamas antrine refleksija, atskleidžiantis patirtį, vienijančią subjektą ir objektą. Antrinė refleksija atsisako traktuoti mano kūną lygiai taip kaip bet kuri kitą kūną, tai yra kaip atskirą nuo mano dvasios,³⁸⁶ taip pat įveikia skirtumą tarp to, kas yra priešais mane kaip objektyvi problema, ir to, kas yra manyje kaip paslaptis. Antrinė refleksija yra ontologiškai pirminė bet kokio skyrimo atžvilgiu, pakoreguoja pirminę refleksiją, yra galutinė patirties sąlyga. Tai konkretus ir atviras santykis su pasauliu, žadinamas nuostabos ir žavėjimosi, o ne abejonės, kuri menkina ir nuostabą, ir žavesį. Tai sąmoningumas, ne ieškantis informacijos apie objektus, bet atskleidžiantis jų „visuotiną buvimą“ (*présence totale*), ar tai būtų mano paties kūnas, ar kitas asmuo, ar pasaulis, ar Dievas. Antrinė refleksija atveria tiesioginės patirties konkretumą ir apsaugo nuo abstrakčios bendrybės, įtraukia į ontologinę paslaptį ir leidžia jam užimti moralinę poziciją.

Problema ir paslaptis. Pirminės ir antrinės refleksijos skyrimas leidžia G. Marceliui problemą ir paslaptį skirti kaip pavidalus, kuriais žmogui

³⁸⁵ Marcel G. Le Mystère de l'Être. P. 107.

³⁸⁶ Ten pat. P. 108.

skleidžiasi tikrovė. Tai diametrialiai skirtingi pavidalai. Problemos ir paslapties opozicija yra fundamentali žmogaus būties prieštara. „Problema, – rašo jis, – yra tas kažkas, ką sutinku, kas pastoja man kelią. Ji yra visiškai priešais mane. Paslaptis, priešingai, yra tas kažkas, į ką esu išitraukęs, kas pačia savo esme negali stovėti priešais mane. Šiame registre skirtumas *manyje ir prieš mane* tarytum praranda savo reikšmę.“³⁸⁷ Bet kuri tikrovės sritis tampa problemiška, kai norime ją įvairiais aspektais pažinti kaip išorinį objektą, kuris nuo manęs nepriklauso ir manęs iš esmės neįaudina. Problemiška visa tai, kas gali būti objektyviai tiriama ir svarstoma, o tyrimo rezultatai verifikuojami. Protas yra linkęs probleminti visa aplinkui, problemos sprendžiamos racionaliai, tačiau jų sprendimai visiškai nieko nesako, kaip man gyventi, ką turui daryti, kaip esu susijęs su savo kūnu ir pan.

Paslaptis, anot G. Marcelio, išnyra prieš mus pirmiausiai kaip problema, kurios neįmanoma išspręsti. Gilindamiesi į tokią problemą suvokiame, kad nyksta skirtumas tarp to, kas yra manyje, ir kas yra priešais mane. Suvokiame, kad negalime užimti jokios pozicijos svarstomo dalyko atžvilgiu, kad nyksta skirtumas tarp manęs kaip subjekto ir problemos, kaip objekto. Taip atsitinka, kai norime suprasti, kas yra laisvė, tikėjimas, Dievas, gyvenimo prasmė, nes šių dalykų atžvilgiu negalime užimti objektyvios, atitrūkusios nuo mūsų pačių, kaip subjekto, pozicijos, iš kurios žvelgiant būtų galima rasti visuotinai galiojantį atsakymą. Paslaptis įtraukia visą žmogų, apima visą unikaliją jo egzistenciją, panaikina skirtumą tarp „aš“ ir „ne aš“. Paslaptis žadina autentiškąją mąstymą, bet tai nereiškia, kad paslaptis yra visiškai nepažini. Ji tik negali būti pažini objektyviai, iš šalies, ji pažini ją vidujai išgyvenant.

Tačiau paslaptis nėra kažkas antgamtiška, paslaptys – nebūtinai religinio tikėjimo dalykai. Paslaptis – tai proto sąvokomis neišreiškiamą žmogaus vienybę su tuo, ką jis jaučia, ko viliasi, ką myli, kuo tiki. Paslaptis nėra nežinia. Priešingai, tai aukštesnis, racionalumą peržengiantis pažinimas, kuriame ne tiesos apibrėžinėjamos ar verifikuojamos, bet tiesiogiai egzistenciškai išgyvenamas sąlytis su tikrove. Mąstant problemiška prasideda nuo dekartiškojo „aš abejoju,“ „aš mąstau,“ o paslapties atskleidimas prasideda nuo „aš jaučiu“.

Mėginimai traktuoti paslaptis kaip problemas, pasak G. Marcelio, pavojingi tuo, kad skatina ieškoti proto sprendimų ar net primetinėti tokius sprendimus ten, kur jų apskritai negali būti. Probleminama ir racionaliai apibrėžiamu dalyku verčiama paslaptis, G. Marcelio žodžiais tariant, yra „nupaslaptinama“. Ne tik apreikštosios tiesos, bet ir visos esminės egzistencinės tiesos yra ne problemos, o paslaptys. Kai J. P. Sartre'as meilę kildina iš neapykantos, o tikėjimą iš nesąžiningumo, jis, G. Marcelio nuomone,

³⁸⁷ Marcel G. *Essai de philosophie concrète*. P. 108.

daro ne ką kita, o problema paslaptis. Tikėjimas, viltis, meilė, atsidavimas, ištikimybė, kančia, džiaugsmas, laisvė negali būti problemos, o tik asmenybiškai išgyvenamos paslaptys. Žmogaus protas daro sunkią nuodėmę, kai paslaptis verčia problemomis, užuot dalyvavęs paslapyse, jas išgyvenęs ir apmąstęs, kūręs paslapties metafiziką, vedančią prie tikėjimo. Tikėjimas ir yra vienybės su paslaptimi išgyvenimas, pagrindinis žmogų su paslaptimi vienijantis būdas. Bet tai nėra protui priešiškas tikėjimas. G. Marcelis yra ne tik vienpusiško racionalizmo, bet ir fideizmo priešininkas. Ne *credo quia absurdum*, ir ne tikėjimas žmogaus proto visagalybe, bet tikėjimas, derantis su protu, pripažįstantis ir tikėjimo ir proto autonomiškumą, turi būti krikščionio kelrodis. Proto uždavinys – „apimti“ paslaptį neperžengiant jos ribų, tikėjimo paskirtis – gyvas ryšys su paslaptimi.

„Būti“ ir „turėti“. Žmogaus santykio su pasauliu apibūdinimas G. Marcelio filosofijoje nepasibaigia problemos – paslapties opozicija. Jis papildomas kita – „būti“ ir „turėti“ opozicija. Žmogus, pasak jo, gyvena dviejų galimybių – buvimo ir turėjimo sandūroje, kurios lengvai virsta priešprieša. Turėjimas yra egocentriškas, išoriškas žmogaus santykis su aplinka, leidžiantis valdyti daiktus ar idėjas kaip išoriškus objektus, jais operuoti, jais naudotis. Buvimas – kitoks santykis; čia subjektas peržengia savo egocentrizmą, subjekto ir objekto atskirumas virsta tarpusavio sąveika. Subjektas čia turi objektą ne kaip kokį pašalinį daiktą, bet kaip savasties dalį, todėl jame „dalyvauja“, jį išgyvena, atsiliepia į jo „šauksmą“. Tiek turėjimo, tiek buvimo santykis vienodai priklauso žmogaus egzistencijai, nors „būti“ žmogų išreiškia autentiškiau negu „turėti“. Buvimo dimensijoje yra paslaptis, turėjimo dimensijoje – problema. Tikėjimas kyla iš „aš esu“, o ne iš „aš turiu“ santykio.

G. Marcelis skiria du pagrindinius turėjimo tipus: „nuosavybės turėjimą“ (*avoir possession*) ir „implikuojantį turėjimą“ (*avoir implication*). Pastarasis turėjimas taikomas tik daikto ir jo savybių santykiui, todėl žmogiškuoju požiūriu svarbus tik pirmojo tipo turėjimas. Be nuosavybės tipo turėjimo žmogus niekada neišsivers, tačiau tokiam turėjimui būdinga keletas buvimą stelbiančių dalykų. Nuosavybę reikia palaikyti, ja rūpintis, baimintis, kad ji nenyktų, nebūtų prarasta. Tai kelia baimę, nepasitikėjimą, pavydą. Toks turėjimas teikia valdžią ir galią, todėl noras išlaikyti arba didinti tai, kas turima, gali būti toks stiprus ir taip užvaldyti asmenybę, kad ji susitapatina su turimaisiais daiktais ir tampa jų belaisve. Toks daiktų turėjimas sudaiktina žmogų, atitraukia nuo buvimo, padaro svetimą tikrajam „aš“. „Kuo labiau vergaujame turėjimui, tuo labiau tampame turėjime slypinčio skaudaus nerimo aukomis.“³⁸⁸ Tai tragiškasis turėjimo aspektas, žmogų nu-

³⁸⁸ Marcel G. Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope. 1949. P. 61.

vertinantis kaip asmenybę. Daug blogybių ir negerovių įvyksta dėl to, kad žmonės visiškai panyra į turėjimą ir atitrūksta nuo buvimo. Turėjimo galia blogiausiu atveju gali privesti prie savižudybės, kuri G. Marcelio nuomone, yra ne kas kita kaip neteisėtas savinimasis teisės disponuoti savo kūnu jį sunaikinant. Bet iš tragizmo, į kurį veda vienpusiška turėjimo nuostata, G. Marcelis mato išeities viltį, plaukiančią iš to, kad nuosavybės santykis slepia galimybę bendrauti su kitais žmonėmis. Savo daiktus kaip ir mintis galiu perduoti kitiems žmonėms kaip savo, be to, mano mintys ir daiktai yra mano tiek, kiek galiu juos perduoti kitiems. Tokį perdavimą G. Marcelis vadina turėjimo transcendencija, kurioje išvelgia galimybę nuo turėjimo pereiti prie buvimo, turėjimą versti buvimu.

Šių klausimų apmąstymas G. Marcelį veda prie antropologinės tematikos. Savotiškas tarpininkas tarp turėjimo ir buvimo yra mano kūnas. Mano kūnas nėra man iki galo išorinis daiktas, bet taip pat nėra ir visiškai vidujybė. Mano patirties kūnas yra riba tarp turėjimo ir buvimo ir negali būti visiškai suobjektintas. Mūsų santykis su savo kūnu G. Marceliui yra akivaizdžiausias ontologinės paslapties atvejis. Mes esame savo pačių kūnas, turime ir valdome savo kūną, bet taip pat esame jame įkūnyti ir dėl to unikalai intymiu būdu dalyvaujame būtyje.

Smalsumas ir nerimas. Visokio pažinimo ir visokios filosofijos ištakose G. Marcelis randa smalsumą ir nerimą. Būties faktas kelia nuostabą, kuri savo ruožtu žadina arba smalsumą, arba nerimą. Jeigu esu tik smalsus, nepatiriu egzistencinio nerimo. Tas, kuris tik smalsiai žvalgosi po pasaulį, kaip ir turintysis tik nuomonę apie jį, nėra išitraukęs į savo smalsavimo objektą, nėra jam angažuotas. Nerimas kyla, kai būtų suvokiu kaip paslaptį, kuri neleidžia likti abejingam, įtraukia ir angažuoja. Paslaptis reikalauja angažuoto asmenybės atsako. Nerimas, kurį kelia mano paties egzistencijos paslaptis, žadina troškimą sulieti savo asmeninės būties paslaptį su pasaulio būties paslaptimi, su Dievo paslaptimi. Įsitraukimas su visa savo egzistencine paslaptimi į Dievo paslaptį malšina nerimą, teikia ramybę ir pasitikėjimą būtimi.

Tačiau G. Marcelis nemano, kad žmogus gali visiškai išsivaduoti iš nerimo. Nerimas, jo nuomone, yra neatlėgstanti žmogiškosios situacijos būseną, kylanti iš radikalaus jo, kaip sukurtos būtybės, netobulumo. Nerimas ne tik vargina žmogų, bet ir žadina būties mįslės apmąstymus. Toks nerimas (*l'inquietude*) yra pozityvus, veikia ugdančiai ir kūrybiškai, skiriasi nuo destruktivaus, asmenybę žlugdančio nerimo (*l'angoisse*).

Intersubjektyvumas. Ne mažiau nei bendrosios žmogaus būties sąlygos G. Marceliui rūpėjo tarpasmeniniai santykiai, žmogaus kaip asmenybės reikšmingumas kitam žmogui. Mano pirminė patirtis, – samprotauja pran-

cūzų mąstytojas, – kurioje išižiebia reikšmės ir prasmės ir kyla klausimai, yra mano egzistavimo pasaulyje patirtis. Individui, išitraukiančiam į tai, kas yra kažkas kita negu jo paties individualybė, tenka atsakyti sau į klausimus, „Kas aš esu?“, „Kas dėl mūsų, tai mums svarbiausia žinoti, kokiomis sąlygomis aš suvokiu save kaip asmenybę.“³⁸⁹ Bandydami atskleisti sąlygas, kuriomis suvokiame save egzistuojančius, darome ne ką kita kaip stengiamės atskleisti pačią egzistenciją kaip pirmąją mūsų pačių savivokos sąlygą, o tai yra metafizikos pradžios prielaida. Tačiau tai galiu suvokti tik tikrai žmogišku – egzistenciniu bendravimu, tai yra tokiu, kai žmogus žmogui yra ne objektas, bet individuali, asmenybiška būtis, neišsemiamą ir nepaaiškinamą paslaptis. Tikrai žmogiški žmonių santykiai yra asmenybiški „aš ir „tu“ santykiai. Dekartiškąją „aš mąstau“ filosofiją keičia „mes esame“ filosofija. Save pačius kaip asmenybes kuriame ir ugdome tik susitikdami ir bendraudami su kitomis amenybėmis. Kuo tikriau ir konkrečiau įsisąmoninu savo patirtį, tuo giliau galiu suvokti ir tai, ką patiria kitas asmuo. Asmenybę su asmenybe jungia ne tik tiesioginiai ryšiai ir poelgių padariniai, bet ir jausmų, minčių, išpūdžių, prisiminimų panašumas ir sąsajos. Mano patirtis komunikuoja su kito asmens patirtimi.³⁹⁰ Subjektyvumas yra intersubjektyvus, asmenybiškumas taip pat yra intersubjektyvus, todėl kiekviena asmenybė yra realiai ar potencialiai daugiopai reikšminga kitoms. Savo asmenybėje randu kitas asmenybes, o kartu tikrasis mano asmenybės reikšmingumas yra atspindys kitų asmenybių mintyse ir vaizdiniuose. G. Marcelis plėtoja ištisą sąvokų sistemą, apibūdinančią įvairius žmonių santykių aspektus: išpareigojimas (*engagement*), dalyvavimas (*participation*), liudijimas (*témoignage, attestation*), tinkamumas (*disponibilité*), priklausomybė (*appartenance*), susitikimas (*rencontre*), viltis (*espoir*), „šeimos paslaptis,“ kurią sudaro santuokos, motinystės, tėvystės, sūnystės ir dukterystės, brolystės ryšiai.

G. Marcelio „intersubjektyvumo“ sąvoka artima K. Jasperso tarpasmenybinių komunikacijų koncepcijai ir prieštarauja J. P. Sartre'o nuomonei, kad intersubjektyvumas negalimas. Kai kurie egzistencialistai teigia, kad žmonės yra fatališkai pasmerkti vienas kitam ir negali vieni kitą suprasti, juo labiau nuoširdžiai bendrauti, tačiau G. Marcelis mano priešingai: intersubjektyvūs ryšiai padeda žmonėms peržengti savo uždaramą, išeiti iš vienatvės, įveikti tarpusavio svetimumą. Taip nuo egzistencinio matmens pereinama prie etinio. Tik priimdami kitą žmogų kaip mums artimą „tu,“ jį gerbdami, suprasdami, užjausdami ir mylėdami galime būti tikrai dorovingi.

Svarbiausioji intersubjektyvių ryšių forma G. Marceliui yra meilė. Ne protas, o tik meilė leidžia suvokti kito asmens egzistencijos unikalumą.

³⁸⁹ Marcel G. *Homo Viator*. – New York, 1962. P. 18.

³⁹⁰ Marcel G. *Le Mystère de l'être*, II. – Paris, 1951. P. 11.

Meilė iškeliamą iki ontologinio žmogaus būties principo: „Būti, vadinasi, mylėti.“ Meilės jausmas leidžia pajusti kito asmens savitumą, pripažinti jo laisvę, pakilti iki abipusiškai turtinančio kūrybiškumo. Meile įveikiame ir savo būties vienišumą ir trapumą. Meilės apraiškos yra viltis ir tikėjimas. Mylėti reiškia sakyti kitam: tu nemirsi, nes aš tave myliu, aš tave teigiu kaip būtį, kuri peržengia bedugnę, vadinamą mirtimi.³⁹¹ Mylimasis mylinčiojo akyse yra nemirtingas, mylintysis negali sutikti su tuo, kad mylimojo, kaip ir bet kurio kito mirtingojo, kada nors nebebus.

G. Marcelio egzistencializmas priskiriamas tai pačiai krikščioniškosios filosofijos tėkmei, kurios atstovai mano, kad tikėjimas į Dievą yra unikalus asmenybės išgyvenimas, nesulyginamas, juo labiau nesutapatinamas su proto argumentais ir dogmomis apibrėžiamu religingumu. Tikėjimas žmogaus sieloje kyla iš įtampos tarp problemos ir paslapties, turėjimo ir buvimo, smalsumo ir nerimo, išgyvenamų konkrečiose gyvenimo situacijose. Ateistinės pakraipos prancūzų egzistencialistai J. P. Sartre'as ir A. Camus nemato išeities iš žmogaus būties tragizmo ir beprasmybės. G. Marcelio nuomone, kankinanti gyvenimo prasingumo paieška žmogų skatina skverbtis į slapčiausius savo sielos kampelius, juos evangelizuoti, ruošti dvasiniam kilimui Absoliuto link. Tokią būseną jis įvardija sąvoka „susikaupimas“ (*recueillement*). Tai protinio ir jausminio, pažintinio ir moralinio pobūdžio susikaupimas, „sąskambis su savimi pačiu“. Tikėjimas neįmanomas be ryžto ir individualių pastangų įveikti gyvenimo tragizmą.

Tikėjimas ir netikėjimas. Didelį rūpestį G. Marceliui kelia šiuolaikinių žmonių dvasinė būklė, jų religingumas, tikėjimas ir netikėjimas. F. Nietzschės paskelbtoji „Dievo mirtis“ išreiškia tą būseną, kad dauguma žmonių prarado tikėjimą ir dvasinio ryšio su Absoliutu poreikį, dievina save, savo ideologijas ir utopijas, kartu patys sau tampa klausimu be atsakymo. Pats G. Marcelis, tikinčiu krikščioniu tapęs gana vėlai, nuėjęs „vingiuotą ir sudėtingą kelią“, jaučia ypatingą simpatiją tiems, kurie skausmingai eina tuo pačiu keliu, supranta ir atjaučia jų abejones ir netikrumą.³⁹² Apmąstydamas įvairius netikėjimo būdus jis plačiau aptaria tokį atvejį, kai netikintysis supranta, kad tikinčiajam jo tikėjimas iš tikrųjų reiškia ryšį su aukštesniąja tikrove, bet prisipažįsta, kad ši tikrovė, deja, neatsiskleidžia jam. „Čia netikintysis kalba apie tikėjimą kaip neregys apie regėjimą.“³⁹³ Būseną, kai žmogus netiki pats, bet tiki ir pasitiki kitų tikėjimu, ilgai buvo paties filo-

³⁹¹ Marcel G. Le Mystère de l'être, II. P. 62.

³⁹² Marcel G. Être et Avoir, II. – Aubier. 1968. P. 51–52.

³⁹³ Ten pat. P. 56.

sofo būseną. Bet tai tikėjimo pradžios būseną: jeigu nežinau, ar tikiu, iš tikrųjų tai reiškia, jog nežinau, kad jau tikiu.³⁹⁴

Polemizuodamas su religiniu skepticizmu ir karinguoju netikėjimu, kuris vadovaujasi teiginiu „aš žinau, kad nieko nėra“, G. Marcelis aiškina, kad tikėjimo objektas negali pasireikšti tokiais požymiais, kurie būdingi bet kuriam empiriškam esiniui, nes peržengia bet kokią empiriškumą. Galiu žiūrėti į tikėjimo objektą kaip į kažką išorišką, bet tai, į ką tikiu, esmingai kyla mano sąmonėje kaip kažkas vidujiška man pačiam. Tai leidžia tvirtinti, kad išoriškumo (*l'extérieur*) ir vidujiškumo (*l'intérieur*) skirtumas nyksta atsirandant tikėjimui. To dažnai nesupranta religijos psichologija, tikėjimą laikanti tik tam tikra sielos būseną, grynai vidujišku reiškiniu.³⁹⁵ Religinis skeptikas į tikėjimą ir netikėjimą žiūri kaip į neabejotinai viena kitą šalinančias nuostatas, kurias vis dėlto sieja dvipusis „galbūt“ (*peut-être*) ryšys. Skeptikas taip parodo, kad nesupranta esminio šių nuostatų nesuderinamumo. Nepakanka pasakyti, kad tikinčiojo pasaulis nėra toks pats, koks yra netikinčiojo pasaulis. Reikia suprasti, kad pirmasis peržengia ir integruoja antrąjį taip, kaip reginčiojo pasaulis peržengia ir integruoja aklojo pasaulį.

Gilindamasis į netikinčiųjų dvasinę būseną G. Marcelis tvirtina, kad ateistas vadovaujasi ne savo patirtimi, o tam tikra Dievo idėja ar, tiksliau tariant, pseudoidėja: jeigu Dievas būtų, jis turėtų pasižymėti tokiais ir tokiais bruožais, neturėtų leisti, kad... ir pan. Netikėjimas dažniausiai kyla iš neatidumo, abejingumo sau pačiam, nesugebėjimo ir nenoro įsiklausyti į savo vidaus balsą. Tokį neatidumą skatina ir perša modernusis gyvenimo būdas tokiu mastu, koku žmogų nužmogina, traktuoja kaip funkcijų rinkinį. Iš tikrųjų toks neatidumas, išsiblaškytas yra savotiškas snaudulys, iš kurio bet kuriuo momentu galima nubusti. Tam galėtų pakakti to, kad išsiblaškęs, atmetęs išankstines nuostatas ir klaidinančius prietarus, visu nuoširdumu paklaustų savęs: „Ar esu tikras, kad netikiu?“ Ne tam, kad rastų savyje tikėjimą, o veikiau tam, kad neįstengtų patvirtinti savo netikėjimo. Jeigu šiuo momentu pasitvirtintų netikėjimas, skrupulinga refleksija greičiausiai atskleistų, kad netikėjimas yra pažymėtas proto puikybės žyme. Prisipažinimas „Aš netikiu“ liautųsi atrodęs jam pačiam kaip „negaliu tikėti“ ir virstų „nenoriu tikėti“.

Nėra tikėjimo be ištikimybės (*fidelité*), – aiškina mąstytojas. Tikėjimas savaime nėra sielos judėjimas, žavėjimasis; tikėjimas yra nenutrūkstantis liudijimas (*attestation perpétue*).³⁹⁶ Tikėjimas yra dvasinis aktas, kuriame individas kaip asmenybė kyla prie begalinės Asmenybės. Tikėjimas yra dviejų laisvių ryšys. Pasaulio blogis nėra kliūtis tikėjimui. Didieji tikėjimo

³⁹⁴ Marcel G. Être et Avoir, II. P. 57.

³⁹⁵ Ten pat. P. 65–66.

³⁹⁶ Ten pat. P. 73.

liudytojai atsiranda ne tarp šio pasaulio laimingųjų, bet greičiau tarp kenčiančių ir persekiojamųjų. Didžiausia tikėjimo kliūtis yra ne vargas ir nelaimės, bet abejingas pasitenkinimas. Yra intymi tokio pasitenkinimo ir mirties giminytė. Toks požiūris, – patikslina katalikų mąstytojas, – nereiškia dolorizmo moralės propagavimo, nes tikėjimą intymi giminytė sieja su džiaugsmu ir viltimi, o kai kurie pasitenkinimui tolimi dalykai nėra nei skausmas, nei nerimas.

Krikščioniškasis vokiečių egzistencializmas

Vokietijoje katalikiškojoje filosofijoje vyravo neoscholastika. Tam, be abejonės, įtakos turėjo turtinga XIX amžiaus vokiečių neoscholastinė tradicija. Joje, be tomistinės, buvo kūrybingai tęsiama ir augustininė pakraipa. Pastaroji brendo toje pačioje kultūrinėje aplinkoje, veikiama tokių pačių dvasinių paskatų kaip ir išymiųjų egzistencialistų M. Heideggerio ir K. Jasperso pažiūros. Jos buvo gerai žinomos ir neabejotinai paveikė ir augustinizmo linijos besilaikančius katalikų mąstytojus, todėl šioje šalyje katalikiškasis egzistencializmas ir augustinizmas nėra laikomos skirtingomis tėkmėmis, tie patys mąstytojai gali būti įvardijami tiek vienu, kitu vardu. Vokiečių katalikiškasis egzistencializmas – tai keliolika produktyvių ir ne tik konfesine prasme įtakingų mąstytojų, nors gal ir ne taip plačiai žinomų kaip egzistenciškai mąstantys protestantų „dialektinės teologijos“ kūrėjai.

Vienas iškiliausių vokiečių katalikiškojo egzistencializmo autorių yra **Peteris Wustas** (1884–1940). Jis gimė neturtingoje šeimoje kaimelyje prie Reino, per vargą siekė mokslo, studijavo Berlyno, Bonos, Strasbūro universitetuose, mokytojavo gimnazijose. Nuo 1930 m. – filosofijos profesorius Miunsterio universitete. Pagrindiniai veikalai: „Metafizikos atgimimas,“ (*Die Auferstehung der Metaphysik*, 1920), „Dvasios dialektika“ (*Dialektik des Geistes*, 1928), „Žmogus ir filosofija,“ (*Der Mensch und die Philosophie*, 1934), „Netikrybė ir rizika,“ (*Ungewissheit und Wagnis*, 1936) ir kiti.

Filosofinės kūrybos pradžioje P. Wustas kėlė sau uždavinį gavinti metafiziką, filosofiją gražinančią prie objekto ir vėl kalbančią apie tikrovę, tokią, kokia ji yra pati savaime, o ne kokią ją mums pateikia konstruojantis protas. Daugelis pokantinio laikotarpio filosofų tokį siekį laikė neįmanomu ir neprasmingu. P. Wusto nuomone, tokia filosofija turėjo būti tikėjimu persunktos substancialistinės pasaulio sampratos pamatas, sampratos, apimančios tikrovę su visa jos prieštaringa konkretybe ir oponuojančios pozityvistinei mąstysenai.

Tokia nuostata sunkiai derinosi su egzistencialistų nuostatomis prieš objektyvistinį žmogaus būties aiškinimą, nors atitiko jų požiūrį svarbiau-

siais laikyti žmogaus savitumą, vienetą, laisvę ir atsakomybę. Tai pakankamai akivaizdžiai liudija antiobjektyvistiniai akcentai G. Marcelio filosofijoje. Jam vidujiškumo sklaida anaipol nereiškia svarstymų apie objektyvumą atmetimo, o yra tik išėities prielaida žvelgti į objektyvumą ir anapusių. Tokios nuostatos laikėsi ir P. Wustas. Jai formuotis tiesioginio poveikio turėjo jo mokytojo neokantininko F. Paulseno, fenomenologo M. Schelerio mintys ir asmeninės patirties pagrindu tomizmo ir augustinizmo sąveikos kontekste permąstoma katalikiškoji pasaulėžiūra.

Didžiausio brandumo ir originalumo P. Wustas pasiekė savoje žmogaus būties interpretacijoje, kurioje įtikinamiau negu kas kitas parodė krikščioniškosios ir egzistencinės žmogaus būties sampratų artimumą. Žmogaus filosofija, jo požiūriu, turi aiškinti, kaip žmogus įsisąmonina tikrąją savo savastį ir kaip jis ją realizuoja, todėl filosofijoje visada susiduriame su dviguba – objektyviaja ir subjektyviaja tiesos paieška. „Tad tikrąją prasme žmogiška filosofija slypi viduryje tarp dviejų kraštutimumų, kurių vienas yra nežmoniškas „scientizmas“, kitas – pernelyg žmoniškas „egzistencializmas“.³⁹⁷

P. Wustas laikėsi tokio vidurio. Žmogaus būties savitumą jis mato tarpinėje – tarp gyvūniškos ir dieviškos egzistencijos – situacijoje. Iš to išplaukia esminė žmogaus būties sąlyga – tikrybės ir netikrybės, saugumo siekio ir nesaugumo patirties dialektika. Tą dialektiką P. Wustas įvardija *insecuritas humana* (žmogaus nesaugumas) sąvoka. Neapibrėžtumas, nesaugumas, netikrumas yra nepašalinami žmogaus išorinės situacijos ir vidinės savijautos bruožai. Žmogaus sieloje nepaliaujamai vyksta kova dėl žinojimo, meilės, būties prasmės ir išganyto tikrybės, tačiau to negali užtikrinti nei prigimtinis protas, nei jausmai, nei tikėjimas. Tai papildo ir paastrina amžina nesantaika žmogaus širdyje: „jį drasko pasaulio balsas ir antgamtės balsas, blaivus, banalus žemiškojo intelekto ir pasauliui visuomet fantastiškai atrodančio tikėjimo idealu balsas“.³⁹⁸

Antikos ir krikščioniškųjų Viduramžių žmonių sąmonėje *insecuritas* buvo jaučiamas kaip likimo permainingumo baimė, kaip sukurtos būtybės gyvenimo trapumo suvokimas. Nuo Renesanso ir Naujųjų laikų ši nesaugumo jausmą išstumia šiapusės būties saugumo sąmonė, besiremianti tikėjimu beribe *ratio* galia, kultūros ir civilizacijos pažanga. XX amžiuje šita saugumo sąmonė patyrė staigų ir gilų sukrėtimą ir žmonija vėl patyrė visuotinio netikrumo ir baimės būseną, panašią į tą, kurią išgyveno krikščionybės pradžioje. „Tiek filosofinėje, tiek teologinėje dabarties antropologijoje matyti, kad nuolat stiprėja žmogaus situacijos nesaugumo suvoki-

³⁹⁷ Wust P. *Der Mensch und die Philosophie*. – Freiburg im Breisgau, 1934. S. 11.

³⁹⁸ Wust P. *Netikrybė ir rizika*. – Aidai. 2000. P. 127.

mas.³⁹⁹ Vėl pradėdame suprasti, kokia yra tikroji egzistencinė žmogaus situacija.

Iš nesaugaus *insecuritas mundi* (pasaulio nesaugumas), anot P. Wusto, žmogus bailiai bėga į tikėjimo *sacra securitas* (šventą saugumą), tačiau ir vienur, ir kitur jį negailestingai persekioja *insecuritas* dėsningumas. Visų pirma nuvilia filosofinės Dievo tikrybės netikrybė. Metafizikos Dievas yra ne kas kita kaip šalta, spekuliatyvi abstrakcija, be šilumos ir gyvybės, nieko nesakanti sielai. Bet ir tada, kai žmogui padovanojama tikėjimo malonė, kai jis eina mistiniu visiško atsidavimo ir tarnystės Dievui keliu, jis neišsivaduoja iš *insecuritas* situacijos. Priešingai, jis dar aštriau ją jaučia. „Būtent didžiųjų Dievo ieškančių sielų vienatvėje žmogiškasis *insecuritas* vargas ir slegia labiausiai.“⁴⁰⁰ Patiriant gyvojo egzistencinio santykio su gyvuoju Dievu artumą kyla Dievo atokumos reiškinys, kurio priežastis – įvairios žmogaus bėgimo nuo Dievo formos. Žmogus bando išvengti Dievo artumos, slepiasi kurioje nors žemiškųjų vertybių srityje, susikuria svetimus stabus. Religinis Dievo pažinimas niekada nebūna toks skaidrus, kad intelektui nebeliktų galimybės pritarti arba pasipriešinti tikėjimui. Tikrumas ir netikrumas, tikėjimas ir netikėjimas yra glaudžiai tarpusavyje susipynę. Žmogaus *insecuritas* situacija visu akivaizdumu kyla tikėjimo ir Dievo patyrimo srityje, „yra pakankamai aišku, kad ir pirmasis žmogus niekaip negalėjo būti tikras dėl Dievo *sine insecuritate*“.⁴⁰¹ Visose žmogaus egzistencijos situacijose galiojantis *insecuritas* dėsnis pasitvirtina ir labiausiai egzistenciško iš visų žmogaus egzistencijos klausimų – klausimo apie asmeninio išganymo tikrybę atveju.⁴⁰²

Tad kuo žmogui remtis jį iš visų pusių supančioje netikrybėje? Vienintelis dalykas, įmanomas tikinčiam žmogui, apniktam sunkių abejonių dėl išganymo tikrybės, yra tvirtas kaip uola tikėjimas visuotino išganymo tikrybe, pagrįsta Dievo malonės viltimi, – atsako filosofas. Universalioje erdvėje, kurioje vyksta žmonijos išganymo drama, užtenka vietos ir tikėjimui, ir netikėjimui. Neatsiejama mūsų žmogiškosios esmės dalis yra mūsų asmeninio likimo baigties paslaptینگumas. Tai, kad kelias į asmeninę išganymo palaimą skendi netikrumo prieblandoje, neturi mūsų stumti į nusiminimą. Dievas jokiai sielai neskiria jos jėgas viršijančių išmėginimų. Žmogaus saugumas slypi jo nesaugume, o tikrybė netikrybėje, nes mūsų būties horizonte spindi dvasios saulė, jos „spinduliai apšviečia ir leidžia išskirti nuostabius visų daiktų ir amžinosios tvarkos, kuri juos valdo, kontūrus“.⁴⁰³

³⁹⁹ Wust P. Netikrybė ir rizika. P.55.

⁴⁰⁰ Ten pat. P. 62.

⁴⁰¹ Ten pat. P. 144.

⁴⁰² Ten pat. P. 167.

⁴⁰³ Wust P. Dialektik des Geistes. – 1928. P. 206.

P. Wustas nebuvo akademiškas mąstytojas. Filosofiniais savo principais jis vadovavosi ir gyvenime, visada buvo jautrus tiems, kurių gyvenime buvo daugiau skausmo negu džiaugsmo. Akivaizdus įrodymas – jo dalyvavimas katalikiškajame antinacistiniame vokiečių judėjime. Tai jau ne filosofine ar religine, bet ir tiesiogine realia prasme darė jo gyvenimą nesaugų. „Tai leidžia jį įvardyti kaip „egzistencijos filosofą“ ir jei ne pagal rangą, tai bent pagal mąstymo stilių gretinti su Augustinu, B. Pascaliu, S. Kierkegaardu – filosofais, kuriems P. Wustas neabejotinai jautė gilią simpatiją.“⁴⁰⁴ Jo filosofinės pažiūros jam mirus tapo gana plačiai žinomos katalikiškajame pasaulyje, sulaukė kitų filosofų dėmesio.

Fritz Joachimas von Rintelenas (1898–1979), Bonos, Miuncheno, Mainzo universitetų filosofijos profesorius, vienas iš tų praeitojo amžiaus vokiečių filosofų, kurie ieškojo savarankiško kelio svarstydami vertybių filosofijos ir filosofinės antropologijos problemas. Idėjinės ir metodologinės jo filosofijos ištakos buvo *Lebensphilosophie* ir E. Huserlio fenomenologija. Idėjinė giminystė jį taip pat siejo su neoscholastika ir M. Scheleriu. F. J. von Rintelenas yra vienas žinomiausių vertybių filosofijos kūrėjų. Veikaluose „Pesimistinė dabarties religijos filosofija“ (*Pessimistische Religionsphilosophie der Gegenwart*, 1924), „Vertybinė mintis europietiškosios dvasios raidoje“ (*Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung, Bd. I, Altertum und Mittelalter*, 1932), „Baigtinybės filosofija kaip dabarties veidrodis“ (*Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart*, 1951, angliškai – *Beyond Existentialism*), „Dvasios rangas. Goethes pasaulio samprata“ (*Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis*, 1955) jis pateikė sisteminę ir istorinę vertybių problemos interpretaciją,⁴⁰⁵ kartu gilinosi į reikšmės (*Sinn*) problematiką, tačiau pastaroji jo filosofijoje didesnės svarbos neįgavo. Tuo metu Vokietijoje ir kitose šalyse, nepaisant garsiojo F. Nietzsches „visų vertybių pervertinimo“ (*Umwertung aller Werte*) šūkio, vertybių tematika sulaukė daug filosofų dėmesio, buvo kuriamos įvairios vertybių teorijos. F. J. von Rintelenas savąją įvardijo kaip ontologinę „realiųjų vertybių“ (*Realwert*) teoriją ją supriešindamas psichologinėms, pozityvistinėms, iš dalies ir fenomenologinėms (M. Schelerio) vertybių sampratoms. Nuo vertybių F. J. von Rintelenas atsigrėžė į filosofinę antropologiją, asmenybės egzistencinį apibūdinimą, taip pat į Dievą ir tikėjimo klausimus. Jis priklausė tiems katalikiškos pakraipos mąstytojams, kuriuos prie tikėjimo klausimų lenkė ne tiek išankstiniai konfesiniai motyvai kiek laisvo teorinio klausimų svarstymo logika.

⁴⁰⁴ Sodeika T. Peterio Wusto netikrybė ir rizika / Peter Wust. Netikrybė ir kritika. P. 228.

⁴⁰⁵ von Rintelen F. J. *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung*, I. – Halle, 1932.

Gilintis į vertybių problematiką F. J. von Rinteleną skatino ne tik teorinis interesas, bet ir rūpinimasis šiuolaikinio žmogaus dvasine būkle. Vertindamas ją savo vertybių sampratos požiūriu jis konstatavo, kad dabartinei žmogaus būklei būdingas asmenybės nuvertėjimas, bedvasis sudaiktėjimas (*Versachlichung*), perdėtas kliovimasis instinktais. Sudaiktėjimą jis suprato ne tik kaip materialumo persvarą dvasiškumo atžvilgiu, bet ir kaip protinį nuosmukį, besielio, kiekybiškai mažtančio intelekto įsivyravimą. Matant tikrovę tik *sub specie utilitatis* apmiršta gebėjimas suvokti esminius žmogiškuosius dalykus, išvelgti vertybes ir kokybinių jų skirtumą. Šiuolaikinis žmogus nežino, dėl ko gyventi ir kaip gyventi, o tai veda jį į neviltimi virstantį nuobodulį.

Žmogus, remiantis von F. J. Rinteleno samprata, yra racionali, veikianti, kintanti aktas–būtybė (*Aktwesen*), „įkalinta“ tarp belaikiškumo ir laikiškojo tapsmo baigtinumo (*Endlichkeit*).⁴⁰⁶ Laiikiškumas suprantamas ne kaip išoriška įvykių seka, bet kaip vidujinė asmenybės egzistencinių aktų galimybė. Dauguma aktualistų žmogaus būties vidujiškumą supranta kaip nepaliaujamą kitimą, „grynąją aktualybę“, o F. J. von Rinteleno požiūriu į vidujiškumą reikia žvelgti ne tik šiuo, bet ir dar kitais – vertybiniu ir egzistenciniu lygmenimis. Žmogiškoji egzistencija, jo žodžiais tariant, yra vidinės „savibūtės“ (*Selbstsein*) laipsnis, nurodantis „esmės–asmens“ (*Wesensperson*) branduolį. Egzistencijoje vienijasi vidujinis tekamumas ir pastovumas, egzistencija nėra išreiškiama vis tuo pačiu būdu, bet negali ir prarasti savo tapatybės. Egzistencija yra vidujiškiausias žmogaus balsas, galutinysis *residue*, jo „esmiško“ buvimo ir elgesio pamatas. Autentiška egzistencija reiškia nuolatinį žmogaus gilinimąsi į savąją savastį, o tai būtina siekiant pildyti priesaką: „Tapk savimi.“

Tačiau „savimi tampama“ tik asmenybei atsiveriant vertybėms. Egzistencija yra giliausias žmogaus kaip vertybės–asmens (*Wertperson*) branduolys. Vertybes mums atveria ir į jas pakylėja meilė, todėl tikroji egzistencija galima ten, kur įstengiama ir sugebama mylėti kitus žmones. Meilė ir vertybės atitinka viena kitą pagal savo prigimtį. Meilė pati yra aukščiausia asmeninė vertybė, nes joje slypi atsidavimas gėriui. Prisimenama B. Pascalio mylinčios širdies tvarka (*ordre du coeur*) ir nuo jos besiskirianti proto tvarka (*ordre de la raison*) ir teigiama, kad tik širdies tvarka sieja egzistenciją su Būties tvarka. Tad ir autentiškoji egzistencija įmanoma tada, kai peržengiami išorinių sėkmių ir garbės siekiai ir kylama į sritį, kurioje savastis gali būti veikiamą aukščiausiųjų vertybių.

Vertybių elementai išvelgiami mus supančioje tikrovėje ir skaidrėja tik per santykį su mumis. Vertybės pačios savaimė nepriklauso nuo santykio su mumis. Jos nekintamos ir yra neatskiriamos nuo Būties, liudija Būtį kaip

⁴⁰⁶ von Rintelen F. J. *Beyond Existentialism*. – London, 1961. P. 62.

esybių pasaulio pamatą. Vertybės gali būti įgyvendinamos konkrečiais istoriškais pavidalais, kuriuose išlieka nekintama jų vidinė universalioji reikšmė. Universalumas saugo vertybių įgyvendinimą nuo istoriško reliatyvizmo. Vertybė visada yra konkreti „tikroji–vertybė“ (*Realwert*), būdinga esybėms, kaip tai, kas jose gali būti suvokiama kaip idealybė.⁴⁰⁷ Istorija gali būti suprantama kaip nuolatos atsinaujinančios žmonių pastangos aktualizuoti vertybes asmeninių ir bendruomeninių idealų pavidalu galutinio *sum-mum bonum* ir artėjimo prie Dievo perspektyvoje.

Kai silpsta ryšys su vertybėmis, silpsta ir pajauta to, kas brangu, vertinga ir mylima, žmogaus sieloje kyla nusiminimas ir nevilts. Intelektualioje srityje į nevilgtį gali vesti išsisknijęs įprotis viskuo abejoti. Į nevilgtį žmonės pastūmėja ir šiuolaikinis svetimėjantis pasaulis. Abejonė, kaip ir neigimas, neturi kūrybinės, juo labiau prasmę teikiančios galios. Kūrybinių impulsų teikia dvasiniai šaltiniai: tikėjimas atsakymo į galutinįjį „kodėl?“ paslaptimi, laimės viltis, vertybių ilgesys, žmonių meilė, kreipimasis į transcendenciją, religinis tikėjimas.⁴⁰⁸ Neviltis nyksta ne pati savaime, o tik nepaliaujamai kliaujantis tikėjimu vertybėmis, religijos terminais kalbant, tikėjimu į Dievą.

Reikšmingą vietą F. J. von Rinteleno filosofijoje užėmė šiuolaikinės Europos dvasinės būklės analizė. Vertybių teorijos pagrindu jis išvalgiai kritikavo iracionalistines, reliatyvistines, nihilistines ir pesimistines tėkmes Europos tautų filosofijoje ir literatūroje, siekė atskleisti jose slypinčius prieštaravimus ir paradoksus. Analizės ir kritinių vertinimų taikinyis taip pat buvo M. Heideggerio, J. P. Sartre'o, G. Marcelio, M. Schelerio filosofija, R. M. Rilkes, J. W. Gėtės⁴⁰⁹ poetinė kūryba. Jis kritikavo kai kurioms tuometinėms filosofinėms teorijoms būdingą proto ir valios, dvasios ir gyvenimo dualizmą, racionalumo redukavimą į iracionalumą, religinį skepti-cizmą.

Su nerimu vokiečių mąstytojas atkreipė dėmesį į tai, kad šiuolaikinėje filosofijoje ir teologijoje traukiamasi nuo objektyvumo. I. Kantui objektai buvo tik jutiminiai reiškiniai, o pagal M. Heideggerį objektai mums duoti tik pagal subjektyvius mūsų standartus. Net protestanto K. Bartho teologijoje Dievas suprantamas tik kaip „dieviškas santykis,“ ne kaip tai, kas objektyviai yra „priešais mus“. M. Scheleris taip pat kalba tik apie „neobjektyvų“ Dievą, kuris yra tik „akto vyksmas“ (*Aktivvollzug*). G. Marcelis irgi nevensia atakuoti objektyvumą. Tą patį galima išvelgti ir šiuolaikiniame mene. Poetui R. M. Rilkei žmogus yra ne daugiau kaip dinamiška, neapib-rėžiama santykių visuma. Modernioji tapyba „stengiasi išeiti už optinės sri-

⁴⁰⁷ von Rintelen F. J. Beyond Existentialism. P. 228–230.

⁴⁰⁸ Ten pat. P. 139.

⁴⁰⁹ von Rintelen F. J. Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis. – Tübingen, 1955.

ties“ ir tenkintis formalia abstrakcija. Modernioji muzika taip pat gręžiasi nuo apibrėžtos struktūros ir garsų kokybės. Šiuolaikinis žmogus yra reliatyvistas, įvairiose gyvenimo srityse jis bėga nuo tikrumo ir objektyvumo. Savo dvasią jis susiaurina iki formaliojo proto ir atsisako savo egzistencijos centrą sieti su absoliučiąja nežemiška tikrove.

Tokie nuostatų padariniai, pasak mąstytojo, yra tai, kad transcendencija „patalpinama“ šiame pasaulyje, dangus nukeliamas į žemę, visos viltys kreipiamos tik į šį pasaulį. Tai pasakė jau M. Heideggeris teigdamas, kad transcendencija yra baigtinė ir uždara „subjekto esmė“, „fundamentali subjektyvumo struktūra“. Jo užuominos apie šventybę neperžengia „čia-būties“ (*Dasein*). Pagal šiuolaikinę egzistencialistinę filosofiją baigtinės „čia-būties“ „niekiškumo“ (*Nichtigkeit, Néant*) akivaizdoje tik egzistencija yra lemiamas individo savasties patvirtinimas. Panašios mintys reiškiamos ir poetine kalba. R. M. Rilke kalba apie jusliškumą peržengiančią (*supra-sensual*) vidinės pasaulio erdvės (*Weltinnenraum*) sritį, kuri skleidžiasi mūsų vidujiškume. Religinį metafizinį žmogaus būties aspektą jis įžvelgia šiame pasaulyje, baigtinėje „čia-būtyje“. „Transcendencijos“ sąvoka paverčiama „klaidinančia metafora“,“ tolina nuo tikrosios jos reikšmės.⁴¹⁰

Tokių šiuolaikinės filosofinės mąstysenos posūkį F. J. von Rintelenas vertina kaip akivaizdų ir nepateisinamą vienpusiškumą, atmetantį senąją europiškąją tiesą apie būtį ir jos tvarką, esančią anapus jos kitimo ir tapsmo. Šiuolaikiniai mąstytojai vis labiau kliaujasi vidujiškumu. Tai leidžia įsiskverbti į gilesnius patirties sluoksnius, bet negali pasiekti absoliučiuųjų dalykų.

F. J. von Rintelenas atranda žmogiškojoje egzistencijoje nuolatinį kitimą, įtampą, riziką, krizes, tragiškas katastrofas ir nevirtį. Apie tai kalba ir kiti egzistencialistai. Tokie išgyvenimai, jo nuomone, parodo tik vieną gyvenimo pusę. Jis neužskleidžia žmogaus egzistencijos prielaidų neturinčios laisvės ir rinkimosi be orientyrų galimybės, kaip yra J. P. Sartre'o filosofijoje. Jam žmogaus egzistencija nepasibaigia atsitrenkusi į absurda, kaip atsitinka pagal A. Camus sampratą. Jam egzistencija nėra „būtis mirčiai“, kaip yra M. Heideggerio filosofijoje. Vertybės ir meilė, J. F. von Rinteleno įsitikinimu, kreipia mus už šiapusiško laikiškumo ir baigtinumo ribų ne pamirštant jas, bet pakylant virš jų, kreipia ir rodo kelią į amžinąją dvasios tėvynę ir yra „tiltas“ į transcendenciją.

Romano Guardini (1885–1968), italų kilmės vokiečių katalikų filosofas, teologas, pedagogas, kultūros kritikas, eseistas, pasižymėjęs savita mąstysena ir puikiu literatūriniu stiliumi, daręs pastebimą poveikį ne tik Vokietijos, bet ir kitų šalių krikščioniškajai kultūrai. Jis laikomas vienu sa-

⁴¹⁰ von Rintelen F. J. Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart. – Meisenheim–Glan, 1951. S. 275.

vičiausių ir produktyviausių krikščioniškojo egzistencializmo mąstytojų, pradėjęs egzistenciškai aiškinti krikščionybę tada, kai egzistencializmo korigėjų vardai dar nebuvo žinomi. Jo vardas siejamas ir su vokiškos „kultūrinės katalikybės“ (*Kulturkatholizismus*) judėjimu, kuris savo dvasia ir intencijomis buvo artimas prancūziškajam „katalikiškajam atsinaujinimui“. Svarbesnieji veikalai: „Priešingybė“ (*Der Gegensatz*, 1925), „Krikščioniškoji sąmonė“ (*Christliches Bewusstsein*, 1934), „Sokrato mirtis“ (*Der Tod des Sokrates*, 1943), „Tikėjimo išpažinimas“ (*Glaubenserkenntnis*, 1949), „Viešpats“ (*Der Herr*, 1951), „Katalikiškosios pasaulėžiūros esmė“ (*Vom Wesen Katholischer Weltanschauung*, 1953), „Religija ir Apreiškimas“ (*Religion und Offenbarung*, 1958) ir kiti.

Vadovaudamasis scholastikos idėjomis ir fenomenologiniu metodu R. Guardini siekė teologijai suteikti šiuolaikišką filosofinį pagrindimą, tačiau filosofiją suprato kaip egzistencialistas. Apie tai byloja jo plėtota būties dvipoliškumo ir prieštaravimo koncepcija. Pagal ją kiekviena mintis, būdama skirtinga nuo sau priešingos minties, kartu numato ir jau turi ją savyje, todėl apie joki objektą negalima mąstyti kartu nemąstant ir apie jo priešingybę. Būties sandaroje jis išskyrė kelias opozicijas, iš kurių pagrindinėmis laikė empiriško ir empiriškumą peržengiančio žinojimo, bendrosios esmės ir konkrečios egzistencijos priešpriešas, realizuojamas konkrečiais koreliacijos, dinamiškumo, vienlaikiškumo, nestabilios pusiausvyros, kiekybiško santykio ir kitokiais kategoriniais ryšiais.

Opoziciniai santykiai, pasak mąstytojo, persipina ir žmogaus egzistencijoje, todėl žmogus toks, koks jis yra savo būties konkretybe, negali būti suprastas pasitelkus paprastas sąvokas. Padeda tik dialektinė mąstymo struktūra (*dialektisches Gefüge*), vienijanti įvairovę ir prieštarumą. „Prieštaravimas yra žmogaus gyvenimo būdas“.⁴¹¹ Žmogiškosios egzistencijos tikrovė yra daugiasluoksnių ir prieštaringų aspektų vienovė. Žmogiškoji konkretybė yra „daugis viename“ (*Vieles in Einem*),⁴¹² tai skirtingais požiūriais bandė apibrėžti B. Pascalis. Niekas nėra žmogui taip svetima ir sunku, kaip visiška ramybė: gyvenimas be aistrų, siekių, darbų, kurie neturi ardyti žmogiškosios egzistencijos visumos. Didybė ir menkybė ne tik persipina žmoguje, ne tik viena kitą neigia, bet ir abipusiškai viena kitą veikia. Žmogaus didybė ir yra gebėjimas suvokti savo menkybę.

Kokį vaidmenį prieštaravimų kupiname žmogaus gyvenime vaidina tikėjimas? Į šį klausimą, anot R. Guardini, atsakymą duoda ne abstrakti egzistencijos analizė, bet konkretūs žmonių gyvenimai, todėl atsakymų yra daug, jų ieškodamas jis tyrinėjo B. Pascalio, F. Dostojevskio, F. Hölderlino,

⁴¹¹ Guardini R. *Der Gegensatz*. – Mainz, 1925. S. 172.

⁴¹² Guardini R. *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*. – München, 1962. S. 42, 45.

R. M. Rilkės, F. Nietzschės gyvenimus ir kūrybą, parašė apie juos apybraižų. Ypatingą vietą tarp jų, R. Guardini nuomone, užima B. Pascalis, „žmogus, kuris ne tik egzistenciškai mąstė, bet mąstydamas egzistavo (*denkend existierte*)“. Jis gyveno tikroje savo laiko istorijoje, jo laikmetis gyveno jo asmenyje, o jis – savo laikmetyje, jame krikščioniškai gyveno, mąstė ir kovojo, jame įkūnijo savo tikėjimą. Aukščiausias krikščioniškojo gyvenimo įsikūnijimas konkrečiu laikmečiu yra Jėzaus Kristaus gyvenimas, apie kurį R. Guardini taip pat parašė knygą.⁴¹³

Tikrąjį tikėjimą R. Guardini siejo ne su dogmų išpažinimu ir išviršiniu lojalumu, bet su individualumu ir asmenybiškumu, todėl katalikybėje tikėjimų buvo ir yra tiek, kiek yra giliai tikinčių asmenybių su savo individualiomis pasaulėjautomis. „Augustino pasaulio vaizdinys iš esmės skiriasi nuo šventojo Ignaco Loyolos. Tomas Akvinietis mato pasaulį kitaip negu kardinolas J. H. Newmanas. Visi neabejotinai katalikiški, bet lygiai neabejotinai skiriasi tuo, kaip jiems atrodo pasaulis.“⁴¹⁴ Asmenybiška įvairovė praturtina katalikiškąjį pasaulėvaizdį, be tokios įvairovės katalikybė būtų mažai gyvybinga. Tas pasaulėvaizdis apima visas tipiškąs žmogiškąs galimybes ir situacijas, jeigu joms visoms sava bendra katalikiška nuostata (*Haltung*) – realizuoti save savo gyvenimu ir tikėjimu. Kiekvienas pasaulėžiūros tipas gali sau pačiam ištikimu būdu išsiskleisti katalikiškojo dvasiškumo mastu. Žemiškoji katalikybės paskirtis yra siekti, kad visos savitos, psichologinių, etnologinių, kultūrinių veiksnių veikiamos laikysenos telktųsi galutinėje visuminėje laikysenoje.

Iškiliausias krikščionybės asmenybės ir įvykius R. Guardini apmąstė Europos ir žmonijos tūkstantmetės istorijos perspektyvoje. Istoriniu požiūriu jis taip pat žvelgė į XX amžiaus Europos idėjinius ir politinius sukrėtimus norėdamas atskleisti jų dvasines šaknis, religijos sąsajas su politika, dabarties – su praeitimi. Tragiškuose šio amžiaus įvykiuose lemtingą vaidmenį suvaidino istoriniai personažai, neretai vadinami charizmatinėmis asmenybėmis, pagal religinę tradiciją – išganytojais. Analizuodamas nacizmo fenomeną jis rodo, kaip istorijos raidoje atsiranda įvairūs „išganytojai“ ir kuo jie skiriasi nuo tikrojo Išganytojo. Krikščioniškasis Išganytojas gyveno ir veikė ne neapibrėžtame mitiniame „kadaise“, bet aiškiai matomame istoriniame fone, ties dviejų tūkstantmečių slenksčiu, ir išvadavo žmoniją nuo to, ką jai atneša vis kiti „išganytojai“. „Išganytojų“ mituose nesama vietos asmenybei, jų pamaldumas reikalauja, kad asmenybė atsisakytų savo nepakartojamumo ir susilietų su gamtine ar visuomenine visuma. Išganytojas

⁴¹³ Guardini R. Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi. – Würzburg, 1951.

⁴¹⁴ Guardini R. Vom Wesen Katholischer Weltanschauung. – Basel, 1953. S. 31.

Kristus išlaisvina ir pašaukia asmenybę būti savimi suteikdamas jai laisvę ir atsakomybę.⁴¹⁵

Vokiečių filosofas **Johannesas Hessenas** (g. 1889) katalikiškojo egzistencializmo kontekste išsiskiria augustinistine nuostata, neretai vadina-
mas vienu iškiliausių šiuolaikinių Augustino pasekėjų. Savąją krikščionybės interpretaciją dėstė veikaluose: „Gyvenimo prasmė,“ (*Sinn des Lebens*, 1947), „Religijos filosofija“ (*Religionsphilosophie, Bd. 1–2*, 1955), „Platonizmas ir profetizmas,“ (*Platonismus und Prophetismus*, 1955), „Tomas Akviniėtis ir mes,“ (*Thomas von Aquin und wir*, 1955), „Graikiškoji ar biblijinė teologija. Krikščionybės helenizacijos problema naujuoju požiūriu“ (*Griechische oder biblische Theologie. Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung*, 1956).

Krikščionybės istorijoje J. Hessenas skyrė graikiškąją ir biblijinę, arba platonistinę ir profetistinę (*Prophetismus*) tradicijas. Tikrovė atsiskleidžia žmogui dviem – idealiuoju ir realiuoju – aspektais, į pirmąjį krypta žmogaus protas, į antrąjį – valia. Pirmasis yra esmės (*essentia*), antrasis – buvimo arba egzistencijos (*existentia*) aspektas. Pirmuoju atsiskleidžia statinė, antruoju – dinaminė tikrovės. Dinamiška tikrovė yra asmenybiška, tokia yra visokia egzistencija, egzistuoja tik asmenybiškos prigimties individas.⁴¹⁶ Racionaliai pažinus esmių pasaulis yra graikų filosofų Platono, Aristotelio pasaulis, asmenybiškos egzistencijos pasaulis yra pranašų, Biblijos pasaulis. Graikui pasaulis yra kosmas, erdvėje plytinti gamta, Biblijos personažo pasaulis yra istorinių įvykių seka. Įvykiai rutuliojasi laike, istorija yra laikiška, istoriška ir laikiška yra ir asmenybė, pasaulį išgyvenanti kaip istoriją. Laikas ir istorija yra egzistencinės formos. Biblijos žmogus įsiklauso į istorijos laiką ir girdi amžinybės balsą. Graikiškajai platonistinei žiūrai būdinga intelektualinė ir estetinė kontempliacija, biblijinei pranašų žiūrai – aktyvumas ir voliuntarizmas.⁴¹⁷ Kaip ir M. Scheleris, J. Hessenas skiria graikų pasaulio meilę kaip *erosą* nuo biblijinės meilės – *agape*. Erosas yra geidžianti, imanti, trokštanti užvaldyti ir turėti meilė. *Agape* yra meilė, kuri ne reikalauja, bet duoda, ne geidžia, bet dovanoja, sako ne „Aš“, bet „Tu,“ galvoja ne apie save, bet apie kitą. Tokia meilė neateina kaip *erosas* iš tuštumos, kad trokštų pilnatvės, ji atsiranda iš pilnatvės ir ieško tuštumos, kad ją užpildytų. *Agape* – tai tėvų meilė vaikams, Naujojo Testamento Dievo meilė žmonijai. Teiginio „Dievas yra meilė“ ontologinė prasmė yra ta, kad Dievas yra ne Būtis, bet Aktas, ne pasyvi išmintis, bet gyvybingas, kuriantis veiksmas.

⁴¹⁵ Guardini R. Išganytojai: mitai, apreiškimas, politika. – Vilnius, 1994. P. 22, 25–26.

⁴¹⁶ Hessen J. Griechische oder biblische Theologie. – Leipzig, 1956. S. 104.

⁴¹⁷ Hessen J. Platonismus und Prophetismus. – München–Basel, 1955. S. 20.

Tikrąją pirmine savo prasme krikščionybė, J. Hesseno nuomone, yra biblijiška, pranašiška, voliuntaristiška, asmenybiška, istoriška religija. Tai reiškia, kad krikščionybė savo esme yra egzistenciška religija, nors yra patyrusi stiprų graikiškojo esencializmo ir intelektualizmo poveikį. Krikščionybės helenizacija prasidėjo tada, kai graikų filosofijos sąvokas buvo pradėta vartoti tikėjimo tiesoms aiškinti, universitetuose pradėta dėstyti ir plėtoti scholastika. Helenizacijos viršūnė buvo Tomo Akviniečio filosofija, kurioje aristotelizmas buvo pritaikytas krikščioniškai teologijai. Savo garsiaisiais Dievo buvimo įrodymais Tomas Akvinietis įsilieja į graikiškojo „kosminio“ mąstymo tėkmę ir nutolsta nuo biblijinės dvasios. „Krikščioniškasis aristotelininkas nedviprasmiškai atmeta Augustino tiesioginio Dievo pažinimo būdą ir mistiškojo tiesioginio ryšio vieton stato teorinį netiesioginio priežastinio ryšio principą.“⁴¹⁸ Augustinizmas, – pabrėžia J. Hessenas, – iškelia vidinės patirties ir išvalgos, idealų, vertybių svarbą žmogaus religiniams išgyvenimams ir dėl to „krikščionybės idėjų pasauliui yra daug tinkamesnis už ryškiai natūralistiškai nuspalvintą Stagiriečio sąvokų pasaulį“.⁴¹⁹

Religinis tikėjimas pagal tokį požiūrį yra vertybinis, o ne pažintinis išgyvenimas, Dievas negali būti protinio pažinimo objektas, nes apskritai nėra objektas tikrąją prasme. Tiesa, pažintinis momentas tikėjime išlieka, bet tai ne racionalus, ne diskursyvus, bet intuityvus pažinimas. Tikėjimo aktas yra šventybės išgyvenimas, kurio savitumas apibūdinamas R. Otto kategorijomis – *mysterium tremendum et fascinans* (baisingas ir užburiantis slėpinys). *Mysterium tremendum* išgyvenimas yra baimės išgyvenimas, *mysterium fascinans* – pasitikėjimo išgyvenimas. Tikėjimo „organas“ nėra nei protas, nei valia, nei būdas. Tai visa siela, visas žmogus. „Religinis išgyvenimas yra esmingiausias iš visų išgyvenimų.“⁴²⁰ Vis dėlto J. Hessenas neatsiriboja nuo aristoteliškojo tomizmo, mato jame ne vieną aktualų šiandienos požiūriu pranašumą.

Fribūro universiteto filosofijos profesorius **Maxo Müllerio** (1906–1952) filosofinėse pažiūrose pasireiškė tomistinės scholastikos, egzistencializmo ir vertybių filosofijos poveikiai. Tai atsispindi svarbiausiame jo veikalė „Egzistencinė filosofija dvasiniame dabarties gyvenime“ (*Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 1949). Dėl to jis gali būti pagrįstai apibūdinamas ir kaip egzistencialistinės pakraipos scholastas, ir kaip scholastinės pakraipos egzistencialistas. Kalbėdamas apie hierarchišką vertybių tvarką, atitinkančią būties pakopų tvarką, apie pažinimo pirmumą vertinimo atžvilgiu jis yra scholastas ir vertybių filosofas, o egzistencialis-

⁴¹⁸ Hessen J. Griechische oder biblische Theologie. S. 121.

⁴¹⁹ Hessen J. Thomas von Aquin und wir. – Bazel, 1955. S. 145.

⁴²⁰ Hessen J. Religionsphilosophie, Bd. II. – München–Basel, 1955. S. 100.

tas – kalbėdamas apie laisvą pasirinkimą ir apsisprendimą kaip būtiną žmogaus buvimo ir savirealizacijos sąlygą.

Pagal vertybių tvarkos hierarchiją, pasak M. Müllerio, šventybė yra aukščiau grožio, grožis – aukščiau naudos, nauda – aukščiau malonumo; Dievas – aukščiau žmogaus, žmogus – aukščiau gyvulio, gyvulys – aukščiau augalo; bendrasis gėris – aukščiau atskirojo gėrio; siela – aukščiau kūno. Krikščionis privalo atsižvelgti į šią tvarką, ją saugoti ir ginti, kai jai kyla grėsmė, atkurti ten, kur ji pažeidžiama. Tačiau tvarka nėra tikslas sau, iš jos išplaukia kiekvieno krikščionio priedermė užimti joje tokią vietą, kuri atitiktų jo individualumą. Tuo tikslu kiekvienas privalo atsižvelgdamas į hierarchijos tvarką ugdyti savo polinkius ir sugebėjimus, įgyvendinti tvarką pagal savo individualiąsias galimybes. Taip individualioji savirealizacija (*Selbstverwirklichung*) siejasi su pasaulio tvarkos realizacija (*Verwirklichung der kosmischen Ordnung*), viena vyksta dėl kito. Taip iš anksto duota tai, ką dera daryti, o laisvė teikia žmogui galimybę apsispręsti. Ne laisvas apsisprendimas yra pirminis, kaip teigia ateistinės pakraipos egzistencialistai, bet deramybė, išskleista hierarchiškoje skalėje, yra pirminė apsisprendimo atžvilgiu. Žmogus yra laisvas pasirinkti, laisvės paslapyje slypi nuodėmės paslaptis, kai žmogus laisvai pasirenka blogį, nors žino, kas yra gėris. Žmogus yra potenciali esamybė, save realizuojanti savo laisvais veiksmais.

Atsakydamas į klausimą, ar tokia hierarchija atitinka krikščionybės dvasią, jis teigia, kad pirmenybę reikia teikti aukštesniosioms vertybėms, bet kartu reikia mylėti savo artimą. Kas yra artimas, to negali nurodyti joks vertybių *Ordo*, nes artimas yra tas, kuriam niekas kitas nepadės, jeigu aš nepadėsiu, tas, kuriam esu reikalingas aš ir niekas kitas. Krikščioniškoji „artimo“ sąvoka yra istoriška sąvoka, tuo tarpu subjektyvioji potraukių struktūra, kaip ir vertybių tvarkos hierarchija, yra neistoriška. Ji sako tai, ką visada dera daryti arba ko nederą daryti. Krikščionio elgesio neturi lemti nei prigimtiniai potraukiai bei gabumai, nei hierarchiška tvarka, nes nei viena, nei kita nepasako, ką dera daryti nepakartojamoje istorinėje situacijoje, kuri kažkam ragina ir įpareigoja. Iš to plaukia egzistencinė maksima: „Daryk tai, ką tik tu gali daryti ir ko tavo vietoje negalėtų padaryti niekas kitas.“⁴²¹ Žmogus priklauso tik nuo savo paties galimybių. Vienintelis priklausomybės ryšys yra tik ryšys su Dievu.

Theodoras Steinbüchelis (1889–1949) svarstė filosofijos istorijos, etikos, pedagogikos, antropologijos problemas, polemizavo su F. Nietzsche, M. Heideggeriu, K. Jaspersu. Veikaluose „Krikščioniškieji Viduramžiai“ (*Christliches Mittelalter*, 1935), „Filosofiniai katalikiškosios etikos pagrinda-

⁴²¹ Müller M. Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. – Heidelberg, 1949. S. 32.

dai,“ (*Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, 1951) ir kituose jis plėtojo egzistencializmo ir tomizmo principais grindžiamą „dialoginio personalizmo“ etiką, kurios pagrindas buvo sąvoka *humanitas*. Savo filosofinėje antropologijoje jis vadovavosi žmogaus – „vientisos kūno–sielos–dvasios vienumos“ (*Ganzheitliche Leib–Seele–Geist Einheit*) koncepcija, pagal kurią dvasia yra žmogaus asmenybiškumą lemiantis pradas. „Ji (dvasia – B. K.) iškelia žmogų su visa jo gamtine priklausomybe virš gamtos. Ji yra dorovinės būties, kuri yra daug daugiau negu kūniškai dvasiški procesai žmoguje, audėja ir kūrėja. Kas yra dvasia, galime suvokti tik iš savaiminio dvasinio gyvenimo vyksmo. Esminiams dvasios požymiams priklauso jos kūrybinė galia.“⁴²² Dvasia atskleidžia ir realizuoja savo savastį tik peržengdama save pačią ir saistydama save su kita savastimi.

Pasak T. Steinbüchelio, kaip asmenybė žmogus yra istoriška būtybė. Jis egzistuoja kintančių laiko atkarpų kaitoje, tarp praeities ir ateities, jaučia savo atsakomybę dėl to, kas praėjo, ir to, kas ateina. Tokia atsakomybė verčia istoriškai išgyvenamą laiko tėkmę nenutrūkstančia egzistencine situacija. Neįmanomas joks požiūris į praeitį, nenulemtas vertybinės nuostatos, kaip ir joks ateities numatymas, nenulemtas šiandieninio pasitikėjimo vertybėmis. Asmenybiški vertybiniai sprendimai yra giliausias žmogaus istorinės būsenos turinys, pripildytas atsakomybės visokio istorinio veiksmo ir vyksmo Viešpačiui (*Herr*). Taip į istoriją įsiveržia tai, kas yra daugiau–kaip–istoriškumas (*Mehr–als–Geschichtliches*), konkrečioje situacijoje „akimirkai“ susitinka amžinybė ir laikas. „Dievas nėra „istoriškas,“ jis veikia istorijoje ir nereikalauja nieko kito kaip istoriško žmogaus, esančio savo laikiškojo gyvenimo Dabar ir Čia „valandos,“ vienkartinės istorinės akimirkos situacijoje, kurioje gyvybingi susitinka praeitis, dabartis ir ateitis.“⁴²³ Amžinybė pasitinka žmogų visada tik šios, istoriškai nulemtos likimo valandos praeinamybėje, kurioje jis stovi atėjęs iš praeities ir kurioje jam patikima ateitis. Amžinybę žmogus pasiekia tik iš savo tikrosios, istorinės „buvimo vietos“ ir istorinio įvykio akimirkos. Laikmetis, nesurandantis savo žmogaus, lieka toks pat bevaisis ir bejėgis kaip beveiksmis lieka žmogus, neišgirdęs savo laikmečio balso.

Ferdinandas Ebneris (1882–1931), paveiktas S. Kierkegaardo filosofijos ir norėdamas nugincyti F. Nietzsche’s ir M. Heideggerio teiginius apie neperžengiamą asmenybės uždaramą savojo „aš“ vienatvėje, plėtojo žmonių tarpusavio ryšių koncepciją, artimą personalizmui. Jis buvo vienas pirmųjų M. Heideggerio filosofijos kritikų. Pagrindinė jo filosofijos mintis: individas gali realizuoti savo žmogiškąją esmę tik atsiskleisdamas tarpas-

⁴²² Steinbüchel Th. *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*. – Wien, 1951. S. 287.

⁴²³ Steinbüchel Th. *Christliches Mittelalter*. – Leipzig, 1935, S. 16.

meniniais santykiais, žmogiškumo pilnatvė pasiekama tik per „aš“ ir „tu“ santykį.⁴²⁴ Svarbiausia krikščioniškosios filosofijos tema jis laikė dvasinį žmogiškojo „aš“ santykį su dieviškuoju „tu“.

Theodoras Häckeris (1889–1945), nesistemiško, eseistiško stiliaus mąstytojas, J. H. Newmano pasekėjas, propagavo mintį, kad krikščionybė gali atlikti savo ganytojišką misiją vienydama tai, ką kai kurie filosofai, įskaitant S. Kierkegaardą, yra atskyrę – protą ir tikėjimą, gamtą ir antgamtę, skatindama dvasinę žmonijos vienybę kaip būtiną dvasinio tobulėjimo pakopą.⁴²⁵ Katalikiškojo egzistencializmo pozicijas palaikė ir **Adolfas Dyroffas** (1866–1943), **Martinus Grabmannas** (1875–1949), **Josephas Pieperis** (g. 1904) bei kiti vokiečių mąstytojai.



⁴²⁴ Ebner F. *Das Wort und die geistigen Realitäten*. 1921.

⁴²⁵ Haecker Th. *Tag- und Nachtbücher*. 1939–1945. – München, 1959.

PERSONALIZMAS

Viena žinomiausių katalikiškosios filosofijos srovių, atsiradusių XX amžiaus pradžioje „katalikiškojo atsinaujinimo“ aplinkoje Prancūzijoje ir Italijoje, buvo personalizmas. Šios srovės teorinis branduolys, kaip rodo pavadinimas, yra „asmenybės“, „asmenybiškumo“ (personalumo) sąvokos. Asmenybiškumo aspektu personalistai aiškina Dievo ir būties, žmogaus ir tikėjimo, visuomenės ir kultūros, ekonomikos ir politikos bei kitus klausimus. Šiuo požiūriu interpretuoja ir krikščionybės istoriją bei šiuolaikinę būklę. Personalizme rasime daug teminių bendrumų ir sutapimų su kitomis toje pačioje aplinkoje susiformavusiomis filosofijos teorijomis, pavyzdžiui, krikščioniškuoju egzistencializmu, spiritualizmu, tejarizmu. Savo ruožtu šiose teorijose apstu personalistinių elementų, todėl kartais nelengva tarp šių kryptių išvesti aiškesnę ribą.

Personalizmo idėjos nėra naujas žodis Vakarų filosofijoje. Krikščionybėje nuo seno žinomos „asmenybės“, „asmens“ sąvokos, išnirdavusios tai vieno, tai kito mąstytojo pažiūrų sistemoje. Patys personalistai savo filosofijos ištakas išvelgia tolimoje praeityje. Jau Sokratas, jų nuomone, propagodamas Delfų šventyklos raginimą „Pažink save patį“ ir teigdamas, kad laimės teikia ne išorinė gerovė, bet teisingas elgesys, pradėjo pirmąją personalistinę revoliuciją. Apibrėžčiau personalistines idėjas išreiškė neoplatonizmas (Boecijus), antikinė mistika. Ilgalaikę ir nuolatinę personalistinio mąstymo perspektyvą atvėrė krikščionybė, suvienijusi graikiškąją absoliučiosios antgamtinės būties ir senovės žydų asmenybiškojo Dievo idėjas. Tolesnėje savo raidoje krikščionybė „atrado“ asmenybiškąjį vidujiškumą: laisvę, laikiškumą, apsisprendimą, kalbę, atsakomybę. Krikščioniškojo personalizmo pirmtaku laikomas Augustinas, teigęs, kad tiesą galima pažinti ne tiriant išorinį gamtos reiškinių pasaulį, bet gilinantįs į vidujinius išgyvenimus. Jis manė, kad dvasiškasis vidujiškumas žmogui artimesnis už kūniškąjį išoriškumą, per vidujiškumą atsiskleidžia tiesa, viršijanti asmenybiškumą. Būtent vidujiškumas pagal Augustino filosofiją žmogų kaip asmenybę išskiria iš objektyviojo daiktų pasaulio, tampa antropologinės refleksijos išeities tašku. Viduramžių scholastikoje žmogus buvo apibūdinamas vis dėlto daugiau išoriškumo nei vidujiškumo požiūriu. Tomas Akvinietis, išskirdamas asmenybiškąjį žmogaus matmenį, kaip esminį jo požymį nurodė racionalumą. Augustinistine prasme apie asmenybiškumą kalbėjo B. Pascalis. Troškdamas pažinti Dievą jis kreipėsi ne į proto argumentus, bet į

„širdies logiką“. Per savo subjektyvumo sklaidą kelio į Dievą ieškojo ir S. Kierkegaardas. Panašiu keliu ėjo spiritualistai, krikščioniškieji egzistencialistai. Tai juos suartina su personalistais.

Vis dėlto kaip savita filosofijos kryptis personalizmas, o kartu ir terminas, pasirodė tik pačioje XX amžiaus pradžioje. Prancūzų spiritualistas Charles Renouvier 1903 m. paskelbė veikalą „Personalizmas“ (*Le Personalisme*), vokiečių filosofas ir psichologas Williamas Sternas (1871–1938) išleido tritomį veikalą „Asmuo ir daiktas“ (*Person und Sache*, 1906–1924). Nuo tada personalizmo idėjos buvo plačiai vartojamos filosofijoje, psichologijoje, etikoje, menotyroje, ėmė rodytis kaskart daugiau įvairaus pobūdžio personalistinio turinio veikalų. Personalizmo raidą nuo pat pradžių lydėjo polemika su asmenybiškosios tikrovės nerandančiais struktūralistizmu ir biheviorizmu.

Personalizmo idėjos krikščionybėje netrukus ėmė skleisti keliais pavidalais. Praeito amžiaus pradžioje Amerikoje personalizmo kryptis susikūrė protestantizmo aplinkoje. Personalistinės idėjos įkvėpė grupę kūrybingų filosofų, kurie savo mintis dėstė universitetų auditorijose, gausiuose veikaluose ir straipsniuose, 1920 m. pradėtame leisti žurnale „Personalistas“ (*Personalist*), tebeinančiame iki šiol. Filosofai Bordenas Parkeris Bowne (1847–1910), Edgaras Sheffieldas Brightmanas (1884–1953), Ralphas Tyloras Flewellingas (1871–1960), Williamas Ernestas Hockingas (1873–1966) ir kiti ieškojo argumentų pagrįsti požiūrį, kad būtis apskritai yra asmenybiška, pasaulis iš esmės yra begalinė asmenybių ir jų kūrybos vaisių visuma, virš kurios kyla amžinoji Dieviškoji Asmenybė. Žmogiškąją asmenybę jie suprato kaip unikalią dvasinę struktūrą, apriorišką daiktų pasauliui, individualią kosminės kūrybiškos energijos apraišką.

Amerikiečių personalistai savo argumentus kreipė prieš žmogaus nuasmeninimo, jo laisvės neigimo tendencijas, kurias universitetuose skleidė absoliučiojo idealizmo (neohegelizmo) atstovai, tapatinantys žmogaus esmę su beasmeniu dvasingumu – absoliučiąja idėja, kosminiu protu ir pan. Moksle, kultūroje, socialiniame gyvenime žmogaus nuasmeninimo tendencijos kilo iš pozityvizmo, biheviorizmo, pragmatizmo, materializmo. Prieštaraudami vienai ir kitai tėkmei personalistai teigė, kad žmogus kaip asmenybė negali būti suvedama nei į beasmenį dvasinį pradą, nei laikoma tik gamtiškojo pasaulio epifenomenu. Dvasiškus apskritai negali būti mąstomas ir net įsivaizduojamas kaip beasmenis pradas, neturintis tokių atributų kaip mąstymas ir laisva valia. Mąstymas ir laisva valia, kaip dvasios fenomenai, įmanomi tik kaip asmenybiškojo „aš“ raiškos, būdai. Dvasiškus ir asmenybiškumas yra neatsiejami vienas nuo kito. Dvasiškus yra spartėjantis kosminis vyksmas, atsveriantis dvasinį žmonijos nuopuolį, pasireiškiantį šiuolaikiniu žmogaus nuasmeninimu. Stačiatikybės aplinkoje

personalistines idėjas plėtojo egzistencializmui artimi rusų filosofai Nikolajus Berdiajevas (1874–1948), Vasilijus Rozanovas (1856–1919) ir kiti.

Prancūzija

Personalistinės idėjos daugiausia kūrybinių jėgų patraukė katalikiškoje aplinkoje. Prancūzijoje, kiek mažiau Italijoje, Šveicarijoje personalizmas virto plačiai žinomu idėjiniu judėjimu, kelis dešimtmečius reikšmingai veikusiu katalikiškąją visuomenės dalį ne tik ir ne tiek konfesiniu, kiek kultūrinu, socialiniu, politiniu požiūriais. Judėjimas išreiškė daugiausia pasauliečių katalikų inteligentų mąstyseną ir nuotaikas, susirūpinimą ir atsakomybę dėl šiuolaikinių žmonių dvasinės būklės.

Personalizmo populiarumą Prancūzijoje labai lėmė tai, kad jo atstovai buvo atsigrežę į gyvenimo konkretybę, jautė jos pulsą, ieškojo krikščioniško atsako į daugeliui žmonių rūpimus religijos, moralės, kultūros, politikos klausimus. Vienas tokių klausimų buvo krikščionybės būklė šiuolaikiniame pasaulyje. Tą būklę personalistai vertino kaip krizinę laikydami tai platesnės dvasinės krizės, apėmusios Vakarų pasaulį, apraiška. „Personalistų sąjūdis atsirado kartu su Wall Street žlugimu per 1929 m. krizę, kuri prasidėjo mūsų akyse ir tebesitęsia po Antrojo pasaulinio karo parokszimų.“⁴²⁶ Šiuolaikinės krikščionybės, o visų pirma bažnytinio klerikalizmo kritiką personalistai siejo su kapitalistinės visuomenės kritika.

Stebėdami vargingą daugelio žmonių gyvenimą personalistai stengėsi suprasti, kodėl „kapitalistinė pinigų civilizacija“ sukelia žmonių santykių susvetimėjimą, skurdina juos dvasiškai ir nuasmenina, ugdo uždarumą, gniaužia kūrybą. Ieškodami atsakymo jie nevengė suartėti su kairiosiomis idėjinėmis kryptimis, socializmo šalininkais, marksistais. Šiuo požiūriu prancūzų personalistai, ypač jų lyderis E. Mounier, buvo artimas tokiems buržuazinės visuomenės kritikams kaip K. Marxas, F. Nietzsche, M. Scheleris. Kita vertus, E. Mounier ir kitų personalistų pažiūras labai paveikė prancūzų poeto ir mąstytojo Charles–Pierre Peguy (1879–1914) mintys apie socializmo ir krikščionybės harmoniją kaip žmonijos išsigelbėjimo perspektyvą. Krikščionybės tradicijoje gyvavo požiūris, kad „šio pasaulio“ krizė neturi paveikti krikščionybės ar net gali būti jos dvasinio kilimo sąlyga, o personalistai buvo įsitikinę priešingai – krikščionybės atgimimas įmanomas tik kartu su dvasiniu visuomenės pakilimu. Toks įsitikinimas skatino pilietinį personalistų angažavimąsi.

Personalistų dėmesys socialiniams klausimams ir socializmui lėmė tai, kad po Antrojo pasaulinio karo jų idėjos buvo gan plačiai žinomos komu-

⁴²⁶ Mounier E. Qu'est-ce que le personnalisme? – Paris, 1946. P. 13.

nistų valdomose Vidurio Europos šalyse (Lenkijoje, Čekoslovakijoje, Vengrijoje). E. Mounier, J. Lacroix veikalai čia buvo verčiami, leidžiami nemažais tiražais ir visiems prieinami. Tai nebuvo daroma su kitų katalikų autorių veikalais. Verta paminėti, kad Lenkijoje ir be to populiarī personalistinė krikščionybės interpretacija. Personalistinės pažiūros būdingos ir šios šalies krikščioniškoje kultūroje brendusiam popiežiui Jonui Pauliui II. Tiesa, popiežiaus filosofinių pažiūrų ištakos yra daugiau tomistinis personalizmas, M. Schelerio asmenybės samprata nei prancūziškasis personalizmas.⁴²⁷ Vis dėlto dėmesys žmogui kaip asmenybei, jos būklei dabarties pasaulyje tapo neatsiejama Bažnyčios socialinės doktrinos dalimi. Apie tai byloja Jono Pauliaus II enciklikos.

Judėjimo pradininkai ir produktyviausi mąstytojai Prancūzijoje buvo Emmanuelis Mounier (1905–1950) ir Jeanas Lacroix (g. 1900). 1932 m. jie pradėjo leisti žurnalą „Dvasia“ (*Esprit*). Žurnalas sutelkė filosofus, sociologus, politikus, žurnalistus. Iš filosofų žinomesni: Maurice'as Nedoncelle'is (g. 1905), Jeanas Marie Domenachas (g. 1922), Gabrielis Madinier (1895–1958), Paulas Louisas Landsbergas (1901–0944), Denisas de Rougemontas (g. 1906), Jeanas Guittonas (g. 1901), Georges Bastide'as (g. 1901), Aime Forestas (g. 1898) ir kiti. Tuo pat metu personalistinė problematika kitokiu konceptualiū pagrindu buvo svarstoma, kaip jau minėta, tomistinėje (J. Maritaino, E. Gilsono), egzistencialistinėje (G. Marcelio) filosofijoje.

Emmanuelio Mounier personalizmas

Personalizmo lyderis **Emmanuelis Mounier** gimė Grenoblyje, 1924–1927 m. studijavo filosofiją Grenoblyje ir Paryžiuje, dėstė mokyklose, Prancūzų licėjuje (*French lycée*) Briuselyje. Paveiktas poeto Charles Peguy aktyviai įsitraukė į katalikišką veiklą, leido žurnalą „Dvasia“ (*L'Esprit*), daug rašė filosofijos, religijos, politikos, ekonomikos klausimais. Svarbiausieji veikalai: „Personalistinė ir bendruomeninė revoliucija“ (*Révolution personaliste et communautaire*, 1935), „Nuo kapitalistinės nuosavybės prie žmogiškosios nuosavybės“ (*De la Propriété capitaliste a la propriété humaine*, 1936), „Manifestas personalizmo tarnyboje“ (*Manifeste au service du personnelime*, 1936), „Krikščionybės nešlovė“ (*L'Affrontement chrétien*, 1944), „Įvadas į egzistencializmus“ (*Introduction aux existentialismes*, 1946), „Kas yra personalizmas“ (*Qu'est-ce que le personalisme?* 1947), „Personalizmas“ (*Le Personalisme*, 1949) ir kiti.

Kapitalizmo kritika. Pasak E. Mounier, kapitalistinį visuomenės kelią su jam būdingais privačiais interesais, konkurencija, turtiniais kontrastais,

⁴²⁷ Wojtyła K. Tomistinis personalizmas // Logos, 1993. Nr. 6. P. 9–15.

susvetimėjimu nulėmė vienpusiška, iškreipta žmogaus samprata, sukurta Renesanso ir vėlesnių laikų mąstytojų. Jie nusipelnė tuo, kad atkreipė dėmesį į individo savitumą ir pabrėžė jo absoliučią vertę, tačiau jų trūkumas tas, kad neįvertino esminės tarpasmeninių ryšių svarbos. Žmogus jiems buvo individualistiška, savanaudiška būtybė, linkstanti į išorę tik norėdama kuo daugiau turėti ir valdyti. Renesanso mąstytojai kėlė individualistinio tipo idealus, kurie neatitinka tikrosios žmogaus prigimties. Tai buvo vienas iš veiksnių, lėmusių kapitalistinės visuomenės raidą su visais jai būdingais kontrastais. „Kapitalizmas dvasinį gyvenimą pajungė vartojimui, vartojimą – gamybai, gamybą – pelnui ir taip natūralią pakopų tvarką pavertė jos priešingybe.“⁴²⁸

Kapitalistinę Vakarų visuomenę aštriai kritikuoja ir E. Mounier bendramintis **Jeanas Lacroix**, veikalų „Troškimas ir troškimai“ (*Le Désir et les désirs*), „Šeimos stiprybė ir silpnybės“ (*Force et faiblesses de la famille*, 1949), „Marksizmas, egzistencializmas, personalizmas“ (*Marxisme, existentialisme, personnalisme*, 1955), „Dialogo prasmė“ (1955) autorius. Jis kapitalistinę Vakarų visuomenę apibūdina kaip susvetimėjusių vartotojų pasaulį, kuriame slopinama autentiška asmenybės saviraiška ir kūrybiniai potraukiai. Ne tik darbininkui, bet ir menininkui ši visuomenė neleidžia reikštis savo kūrybiškumu, atsiduoti savo pašaukimui. Žmogus savo esme, jo nuomone, labiau linkęs gaminti ir kurti, negu vartoti, tačiau šiuolaikinė visuomenė skatina vartojimą, gamina tik vartojimui. Ši visuomenė „nėra produktyvi tikrąja, sensimoniškąja prasme: ji nėra kūrybiška“.⁴²⁹ Pagrindine krikščionybės krizės Prancūzijoje priežastimi J. Lacroix laiko tai, jog Bažnyčia šioje šalyje per XIX amžių įgavo autoritarinį, integristinį pobūdį, susisiejo su viešpataujančiomis klasėmis, tapo uždara ir konservatyvi. Dėl to katalikybė suburžuazėjo, tikėjimas tapo išoriniu apeigiškumu, krikščioniškosios moralės priesakai – paklusnumo propagavimu.

Personalistinė šiuolaikinės krikščionybės kritika nebuvo vienpusė. Personalistai kritiškai vertino katalikiškąjį integrizmą, nepriėmė ir amžiaus pradžios modernizmo. Integrizmą E. Mounier kritikavo dėl klerikalizmo, institucinio formalizmo, atitolinančio Bažnyčią nuo krikščioniškosios dvasios, modernizmą – dėl to, kad krikščionybę suistorino ir sureliatyvino. Neišvengė personalistų kritikos ir krikščioniškoji demokratija, kuriai pradžią XIX amžiuje davė F. Lamennais. E. Mounier nuomone, krikščionys demokratai, teigdami, kad demokratija yra paties Kristaus įkvėpta ir todėl tik krikščionybės gali būti įgyvendinama, krikščionybę supolitina. Tuo tarpu svarbiausias laikmečio uždavinys, personalistų nuomone, yra „išlais-

⁴²⁸ Mounier E. Vom kapitalistischen Eigentumbegriff zum Eigentum des Menschen. – Luzern, 1936. S. 56.

⁴²⁹ Lacroix J. Le Désir et les désirs. – Paris, 1975. P. 134–136.

vinti krikščionybės mistiką nuo politikos“. Krikščionys demokratai amžiaus pradžioje, anot E. Mounier, nenorėjo pripažinti politikos kaip veiklos, kurioje bendri tikslai gali vienyti tikinčiuosius ir netikinčiuosius. Taip galvojant politika mistifikuojama, o religija – ideologizuojama. Nuo to tampa bejėgė ir viena, ir kita.

Filosofija. E. Mounier, kaip ir kiti personalistai, nelaikė būtina savo filosofiją kaip nors tiksliau koncepciškai apibrėžti. Savo filosofijos jie nelaikė nei sistema, nei doktrina, nei kryptimi tarp kryptių, o tik metodu, ieškojimais, požiūriais, reikalavimais, tuo, ko esama ir kitose filosofinėse teorijose. E. Mounier nebando savo pažiūrų sudėstyti į užbaigtą sistemą, nes sistemiškumas, pasak jo, prieštarautų personalistinių svarstymų dvasiai. „Tai filosofija, o ne sistema.“⁴³⁰ Aiškiau jis nenusako ir svarstomų problemų. Žmogaus gyvenimas, kaip ir visa tikrovė, E. Mounier manymu, yra neapibrėžtas, prieštaringas, kintantis, neužbaigiamas. Nėra tokios racionalios sistemos, kuri įstengtų apimti gyvenimo tėkmę. Žmogiškosios būties tekamumas turi atsispindėti krikščioniškojoje filosofijoje, todėl ji, kaip ir gyvenimas, tiksliai neapibrėžiama, asmenybiška, neišvengiamai nulemta istoriškai. Ši filosofija ne tik aiškina objektyviają tikrovę ir jos pažinimą, bet, o tai dar svarbiau, išreiškia mąstytojų subjektyvumą, jų asmenišką santykį su tikrove. Personalistas M. Nedoncelle'is rašo: „Filosofas – tai žmogus. Visais savo veiksmais jis pasireiškia kaip žmogus. Mėginimai pašalinti žmogų iš jo sistemos yra chimeriški ir neįmanomi.“⁴³¹ Filosofija visais savo komponentais – problemomis, idėjomis, metodais yra asmenybiška ir pirmiausiai išreiškia paties mąstytojo asmenybę, todėl filosofijų gali būti tiek, kiek yra kūrybingų mąstytojų. Filosofijos sistemų ir mokyklų įvairovė yra ne kas kita kaip jas kūrusių asmenybių bei jų patirties išraiška. Bet kuri filosofijos sistema yra tų ar kitų tikrovės aspektų atspindys per unikalią asmenybės viziją. Filosofijos buvo, yra ir bus kuriamos ne todėl, kad vis giliau ir plačiau pažįstama tikrovė, bet todėl, kad keičiasi žmonių patirtis. E. Mounier pasekėjas J. M. Domenachas personalistinės filosofijos esmę apibūdina kaip „gyvenimo, elgesio, bendravimo būdą, kuris gali būti plačiai taikomas įvairiose situacijose ir įvairioms profesijoms“.⁴³² Tokia filosofija negali būti abstrakti sistema, į jos vaidmenį negali pretenduoti nei spiritua-lizmas, nei tomistinis racionalizmas.

⁴³⁰ Munjè E. Personalizmas. – Vilnius, 1996. P. 32.

⁴³¹ Nedoncelle M. Communicabilité et communication des conscience // Giornale di metafisica. – Torino. 1972. No.1. P. 93.

⁴³² Domenach J. M. Présence de Mounier. – Bordeaux, 1968. P. 228.

Asmenybė. Sakydami, kad tikroji, tai yra žmogaus tematikai skiriama, filosofija turi būti ne sistemiška, o asmenybiška, – personalistai nesistemiškai dėsto savo asmenybės sampratą. Pirmiausiai jie nurodo, kam nepritaria. E. Mounier nepritaria tomistiniam substancializmui kaip vienpusiškam, negebančiam apimti asmenybės dinamikos, gelmės ir įvairovės. Nepritaria ir spiritualizmui, iškeliančiam dvasią virš materijos. Spiritualizmas, kaip ir moralizmas, yra gyvenimo požiūriu bejėgiai, nes neatsižvelgia į kūniškumą, nepaiso biologijos ir ekonomikos dėsnų. E. Mounier įsitikinimu, asmenybei apibūdinti labiau tinka ne „substancijos“, o „egzistencijos“ sąvoka, nes asmenybė yra ne statiška, o dinamiška tikrovė. Asmenybė – ne daiktas, ne uždara substanciali būtis, o buvimas, kitimas, veržlumas, kūryba, savi-raiška. „Asmenybė nėra nuostabiausias pasaulio objektas, objektas, kurį galima pažinti iš išorės kaip kitus daiktus. Ji – vienintelė tikrovė, kurią pažįstame ir kuriame iš vidaus. Ji visur esanti ir jos nėra niekur.“⁴³³ Asmenybė yra be perstojo išgyvenama savikūra, bendravimas ir priklausomybė.

Pabrėždami asmenybės atvirumą ir socialumą personalistai vis dėlto tvirtina, kad asmenybė nėra tapatintina su socialiniais individo ryšiais ir vaidmenimis. „Asmenybė – ne „kažkas,“ ką gauname kaip analizės rezultata, arba tai, ką apibrėžtume kaip įvairių bruožų derinį.“⁴³⁴ Ji yra nedali vientisybė, visada kažkas daugiau ir aukščiau negu konkrečios socialinės jos išraiškos ir darbai. Asmenybė ne „yra“ daiktiškai ribota prasme, ji egzistuoja, kuria save, tampa. Ji niekada iki galo savęs neišreiškia ir nerealizuoja, jai apibūdinti netinka racionalios sąvokos, ji negali būti mokslinio pažinimo objektas. Personalistinės asmenybės sampratos neapibrėžtumas rodo, kad ta samprata gali būti kažkas tarp tomistinio esencializmo ir sartriškojo egzistencializmo.

Asmenybę E. Mounier atskiria nuo individo ir net kažkiek vieną kitam supriešina. Individa jis supranta kaip uždara, nuo kitų atsitvėrusią esybę, puoselejančią egoistinius tikslus. Tokia laikysena įvardijama individualizmu, kuris jo filosofijoje įgauna neigiamą atspalvį. „Individualizmas yra personalizmo antitezė ir pikčiausias jo priešas.“⁴³⁵ Asmenybė, priešingai, nėra uždara savyje. Asmenybė geba atitolti nuo savęs ir atsiskleisti kitiems: „norint išsaugoti vidinį pasaulį reikia išeiti už jo ribų“.⁴³⁶ Savo siekais, valia ir pastangomis asmenybė neribotai transcenduoja save, peržengia savo ribotumą, nes yra „išsisknijusi absoliute“. Absoliutas personalistams – ne beasmenė dvasinė visuotinybė, o asmenybiškas Dievas. Kiekviena asmenybė sutverta pagal Dievo Asmenybės paveikslą ir yra pašaukta dalyvauti

⁴³³ Munjė E. Personalizmas. – Vilnius. 1996. P. 36.

⁴³⁴ Ten pat. P. 106.

⁴³⁵ Ten pat. P. 81.

⁴³⁶ Ten pat. P. 120.

tveriant „mistinį kūną“. Aukščiausioji asmenybių jungties išraiška yra Šventoji Trejybė. Asmenybėje slypi „širdies paslaptis“ – laisvė, kurios atributas yra galimybė ir teisė rinktis, teikianti teisę tiek išpareigoti gėriui, tiek nusidėti, tai yra atmesti savo likimą.

E. Mounier bendramintis J. Lacroix patikslina asmenybės sampratą, nenori nei per daug asmenybę suindividualinti, nei pernelyg suvisuomeninti. Tikslindamas savąją asmenybės ir individo santykio sampratą J. Lacroix pažvelgia į jų aiškinimo istoriją. „Asmenybės“ sąvoka, anot jo, susidarė Vakarų kultūroje kaip romėnų teisės ir krikščioniškosios teologijos junginys. „Asmenybės“ sąvoką sudaro du pradai, kadaise laikyti vienas su kitu nesuderinamais: teisė ir meilė.⁴³⁷ Asmenybės, kaip materijoje įkūnytos dvasios, šaknys slypi Dievo asmenybėje, tuo tarpu individualybė pavaldi gamtiniam ir socialiniam, tai yra „šio pasaulio“ determinizmui. Teisės paskirtis yra norminti neasmenybinius santykius, tačiau taip, kad nebūtų kliudoma skeistis tarpasmeniniams santykiams. Šiuolaikinė asmenybės samprata yra perdėm sekuliarizuota, antropomorfizuota, apribota „pačiu žmogumi,“ jo faktiškosiomis duotybėmis pamirštant jos transcendentiškąjį matmenį. Katalikiškasis personalizmas išvengia šio pavojaus apimdamas ir socialinius individualiosios sąmonės aspektus, ir jos kilimą į transcendenciją.

Savąją asmenybės sampratą personalizmas artimas H. Bergsono filosofijai bei egzistencializmui. Vis dėlto nuo pastarųjų personalizmas atsiriboja, nes nelaiko asmenybės grynai dvasine tėkme, neribota laisve, vien rinkimusi ir savikūra, kurių nei riboja, nei nulemia konkreti aplinka. Asmenybė neturi būti suprantama kaip dvasia ar grynas subjektyvumas, nors filosofijoje nuo R. Descartes'o laikų gyvuoja asmenybės tapatinimo su sąmone bei vidine jos patirtimi tendencija. „Kiekvieną žmogaus problemą personalistai traktuoja konkretaus žmogiškumo mastu, nuo paprasčiausių materialių sąlygų iki iškiliausių dvasinių galimybių.“⁴³⁸ Žmogiškoji asmenybė, būdama įkūnyta dvasia, niekur negali atsipalaiduoti nuo materijos ir daiktų. „Žmogus vienodu mastu yra tiek kūnas, tiek dvasia, jis visas yra „kūnas“ ir visas – „dvasia“.⁴³⁹ Žmogaus vidinis pasaulis yra neatsiejamas nuo išorinio daiktų pasaulio, iš to kyla žmogaus būties dvilypumas ir prieštarumas. Dvasia gali pasireikšti tik per materiją, gamta yra asmenybės saviraiškos sąlyga. „Iš tikrųjų abi patirtys neatskiriamos: *aš egzistuoju subjektyviai* ir *aš egzistuoju kūniškai* yra ta pati patirtis“.⁴⁴⁰ Tačiau būdama įkūnyta dvasia asmenybė yra „metafizinė paslaptis,“ neperžvelgiama, tik Dievui pažini būtis.

⁴³⁷ Lacroix J. Le personalisme comme anti-idéologie. – Paris, 1972. 397.

⁴³⁸ Mounier E. Wprowadzenie do egzystencjalizmów. – Warszawa, 1964. S. 26.

⁴³⁹ Munje E. Personalizmas. P. 55–56.

⁴⁴⁰ Ten pat. P. 69.

Asmenybė, personalistų nuomone, kaip jau minėta, nėra uždara ir vieniša, žmonės nevaržo vieni kitų, nėra vieni kitiems svetimi ar priešiški, ne tokie, kokius juos mato ateistinės pakraipos egzistencialistai. Kitiškai vertindamas M. Heideggerio ir J. P. Sartre'o bei kai kurių personalistų pažiūras E. Mounier pabrėžia, kad vienišumas ir svetimumas yra tik laikini, daliniai asmenybės būties momentai. Esminiu asmenybiškumo bruožu jis laiko komunikabilumą kaip gebėjimą atsiverti ir atsiduoti kitai asmenybei, suprasti ir įsijausti į jos lūkesčius, pažvelgti į save jos akimis. Asmenybės unikalumas nevaržo komunikabilumo, komunikabilumas neardo unikalumo. Priešingai – dėl komunikabilumo asmenybė realizuoja save ir auga. Asmenybė save kuria ir išreiškia tik linkdama prie kitų asmenybių. „Asmenybė atranda save tik prarasdama save,“⁴⁴¹ – apibendrina mąstytojas. Išgyvendama savo esamumą asmenybė išgyvena ir kitų esamumą, „aš“ išgyvenimą lydi ar net pirmiau eina „tu“ ir „mes“ išgyvenimai. Pirmoji asmenybės patirtis yra natskiriama nuo kitos asmenybės patirties. Tiesa, visiškas asmenybių komunikabilumas ir tarpusavio supratimas sunkiai įmanomi, todėl žmonės naudojami netiesioginės komunikacijos būdais, pavyzdžiui, ironija, humoru, paradokais, simboliais. Istorinės aplinkybės kuria neautentiškas bendravimo formas, tačiau asmenybė neautentiškumą gali įveikti.

„Įsipareigojimas“. Aktyviam asmenybės santykiui su tikrove apibūdinti personalistai vartoja „įsipareigojimo“ arba „angažavimosi“, (*engagement*) sąvoką, be kurios neišsiverčia ir egzistencialistai. Įsipareigojimą personalistai kildina iš asmenybei vidujai būdingo, nors ne visada įgyvendinamo polinkio transcendentuoti save. Autentišką, tai yra ne susvetimėjusį gyvenimą gyvenančios asmenybės egzistencija yra nesiliaujantis transcendavimas, savojo ribotumo peržengimas, nuolatinės pastangos kilti virš savęs. Įsipareigojimas apima visas žmogaus veiklos sritis, įskaitant ir pažinimą. Pastaruoju atveju tai toks pažintinis subjekto aktyvumas, kai taip „įsitraukiama“ į tiriamąją tikrovę, kad gali būti intuityviai suvokiama dvasiškoji daiktų gelmė. E. Mounier požiūriu, „įsitraukus“ galima suvokti tai, kas daiktuose neperžvelgiama ir paslėpta, ko neįmanoma pasiekti objektyvumo siekiančiu, racionaliai apibrėžiamu pažinimu. „Įsitraukdami“ įveikiame subjekto ir objekto priešpriešą, ir svetimumą.

Panašiai samprotauja ir J. Lacroix. Pagrindinėmis asmenybiškos būties sąlygomis jis laiko bendravimą, dvasinius ryšius, „įtrauktumą“ kaip laisvą, kūrybingą ir turiningą veiklą. Būti žmogumi – vadinasi „prisidėti“ (*adhérer*), nuolat bendrauti, kalbėtis su kitais. Žmogus savo prigimtimi yra socialus, jo asmenybės savitumas gali pasireikšti tik autentiškais ryšiais su kitais. „Žmogaus asmenybė savo esme yra visumos dalis, priklauso visumai

⁴⁴¹ Mounier E. Personalizmas. P. 115.

nario teisėmis, yra šios priklausomybės suformuota ir apibrėžta.⁴⁴² Tyrinėdamas vaiko socializaciją šeimoje J. Lacroix pažymi, kad asmenybė formuojasi nuo vaikystės, šeimos aplinkoje laipsniškai suvokdama, kas yra laisvė ir nepriklausomybė, pareiga ir atsakomybė.

Personalistinėje išipareigojimo teorijoje skiriami trys asmenybės „judėjimai“: eksteriorizacija, interiorizacija ir trečiasis – derinantis abu pirmuosius. Eksteriorizacija – tai transcenduojanti asmenybės sąveika su tikrove, kai prie jos prisitaikoma kartu ją keičiant, kuriant daiktus. Bet tai nėra vien tarnystė objektyvybei. Kūrybiškai keisdama tikrovę asmenybė keičia ir save. Eksteriorizacijoje asmenybė krypsta ne tik į išorės daiktus, bet ir į aukštesniasias vertybes, todėl eksteriorizaciją lydi interiorizacija, tai yra vidinis asmenybės telkimas, gilinimasis į savąjį „aš“, ištikimybė savo individualybei. Interiorizacija nėra atotrūkis nuo tikrovės. „Judėjimas į save“ yra būtina asmenybiško „judėjimo į išorę“ sąlyga. Sutrikus eksteriorizacijos ir interiorizacijos darnai neišvengiami vienpusiškumai, vedantys į susvetimėjimą, į materializmo arba spiritualizmo kraštutinumus.

Susvetimėjimas. E. Mounier skiria dvi šiuolaikiniam pasauliui būdingas susvetimėjimo formas, kurių vieną vadina Narcizo, kitą Herkulio vardu. Narcizizmas – tai subjektyvistinė dvasinio gyvenimo deformacija, kai angažuotąsias mintis stelbia „grynoji“ mintis. Tai intelektas, kreipiamas tik į save, vidinė kontempliacija be socialinio turinio, be tikslo, todėl ir be rezultatų. Jeigu narcizas ir turi gerų ketinimų ir minčių, jos yra egocentriškos arba utopiškos. Tokia asmenybė paskęsta ir pasiklysta savyje, nusigręžia nuo žmonių, nes nesugeba mylėti ir kurti. Nusigręždama nuo žmonių ji nusigręžia ir nuo Dievo.

Tačiau asmenybė gali pasiklysti ne tik savyje, bet ir išorinėje veikloje. Tai Herkulio susvetimėjimas, būdingas vartotojiškai, technokratiškai visuomenei, kai individas visiškai atsiduoda išorinės sėkmės siekiam, tarnauja turtui, karjerai, prestižui, populiarumui. Herkulis kaip asmenybė anksčiau ar vėliau „sudega“ per savo siekius ir pergales, nes jis, kaip ir narcizas, yra praradęs svarbiausią asmenybės bruožą – gebėjimą mylėti. Jis sugeba tik naudotis, tačiau pats nieko negali duoti, nemoka užjausti ir kurti. Herkulio aktyvumas yra vartotojiškas, jis nieko nekeičia, tik prisitaiko, paklūsta išorės reikalavimams ir beasmenėms normoms nesigilindamas į jų prasmę. Herkulio gyvenimas yra panašus į M. Heideggerio aprašytą „neautentišką gyvenimą“, tai yra gyvenimą pagal viešąsias normas (*man*), nutolusį nuo esminių egzistencijos prasmų. Ir narcizas, ir herkulis, kaip susvetimėjimo tipai, yra praradę gilesnio prasmingumo poreikį, todėl ir jų tikėjimas yra deformuotas, iš esmės abu netiki į Dievą.

⁴⁴² Lacroix J. Force et faiblesses de la famille. – Paris, 1949. P. 121.

Nors abu šie tipai neigiama prasme yra lygiaverčiai, narcizo tipą E. Mounier parodo kaip labiau paplitusį tarp katalikų ir todėl pavojingesnį. Šiam tipui priskirtini tie katalikai, kurie vadovaujasi klaidingai suprantama moralinio tyrumo ir tobulumo idėja, šalinasi aktyvesnės veiklos, kartu ir didesnės atsakomybės. Matydami gyvenimo blogybes ir kovos už permainas rūstybę šie katalikai pasilieka nuošalyje, nes labiausiai rūpinasi savo „dvasinio švarumo“ išsaugojimu. „Švarių rankų“ kultas, anot E. Mounier, iš esmės tėra ryžtingesnio socialinio įsipareigojimo šalinimosi būdas. „Sutinku jį tarp žmonių, kurių visą elgesį nulemia noras šalintis tikrovės. Jie atsakovo daryti visa, kas turėtų neišvengiamo kuklumo ir netobulumo bruožų, kad nuo tokio atsakovo galėtų pereiti prie smerkimo, kuris jų pačių akyse pateisina jų bėgimą nuo tikrovės; kaip tokio atsakovo rezultata jie kuria abstraktaus švarumo mitą, idealizuoja jį ir juo pridengia savo dezertyravimą. Visos „švariųjų“ sektos, žinomos istorijai, kilo iš tokios proto būklės žmonių, nesugebančių imtis kasdienės veiklos.“⁴⁴³ Tiek vienos, tiek kitos susvetimėjimo formos įmanoma išvengti tik išlaikant subjektyvumo ir objektyvumo, interiorizacijos ir eksteriorizacijos pusiausvyrą. Tokią pusiausvyrą žada personalistinis atgimimas.

Smerkdami aktyvios veiklos ir atsakomybės vengimą personalistai tuo pat metu teigia, kad krikščioniškasis pilietinio angažavimosi kelias nėra nei tiesus, nei lengvas, jame gausu dviprasmybių ir pavojų. Norint nuveikti ką nors konkrečiau reikia leisti ne tik į sąmaištingą socialinį gyvenimą, bet ir priimti „šio pasaulio“ taisykles, kurios toli gražu ne visada derinasi su krikščionybės principais. Daiktų pasaulis ir absoliučiujų vertybių pasaulis krikščioniui kelia skirtingus reikalavimus. Jam nuolatos gresia sunkiai išvengiamas pavojus ne tik „susitepti“, bet ir visiškai pasiduoti „pasaulio logikai“ prarandant krikščioniškosios veiklos prasmę. Be to, kiekviename žingsnyje tyko nesėkmių ir pralaimėjimo grėsmė. Čia slypi „krikščionio pasaulyje“ prieštaravimas ir dramatiškumas, tačiau tai krikščioniui dera priimti kaip savo žemiškosios misijos dalį.

Meilė. Iš susvetimėjimo žmogus gali išeiti tik gręždamasis į savo tikrąją asmenybiškąją prigimtį, kurios esminis matmuo yra komunikabilumas. Asmenybė, pasak E. Mounier, iš prigimties yra komunikabili. „Asmenybė egzistuoja tik kitų atžvilgiu, save pažįsta tik per kitus, save randa tik kituose. Pirmą pradė asmenybės patirtis yra kitos asmenybės patirtis.“⁴⁴⁴ Suaugusysis, kaip ir vaikas, formuoja save patį santyki audamas su kitais žmonėmis: dirbdamas, draugaudamas, mylėdamas, konfrontuodamas. Plačiausią kelią išeiti iš susvetimėjimo atveria meilė – stipriausias asmenybės suarti-

⁴⁴³ Mounier E. *Affrontement chrétien. Oeuvres.* – Paris. Vol. 3. P. 184.

⁴⁴⁴ Mounier E. *Personalizmas.* P. 83.

nantis jausmas. Meilės šviesoje kitą žmogų galima suvokti ne kaip objektą, bet kaip subjektą, kaip unikalią, laisvą egzistenciją, neprilygstamą vertybę. Dėl meilės įmanoma tikroji komunikacija, giliausias egzistencinis tikrumas. „Meilės aktas žmogui yra pats tikriausias dalykas, nepaneigiamas jo egzistencijos *cogito*: myliu, vadinasi, yra būtis, ir gyvenimas turi vertę (verta jį gyventi).“⁴⁴⁵ Šalia dekartiškojo *cogito, ergo sum* personalistai įveda principą *amo, ergo sum*, pabrėžia pastarojo pranašumą, nes *cogito* izoliuoja asmenybes, o *amo* jas artina.

Antinomijos. Tačiau meilė, anot personalistų, neįveikia ir nepašalina tos aplinkybės, kad žemiškąjį asmenybės kelią riboja objektyvumo ir subjektyvumo, laisvės ir determinizmo antinomijos. Žmogus, kaip fizinis individas, yra gamtos dalis, pavaldi jos dėsningumams. Asmenybės subjektyvumas taip pat neišvengia objektyvybės poveikio. Savo dvasiškumu asmenybė pakyla virš gamtinių ir socialinių dėsningumų, jų atžvilgiu yra nepriklausoma. Determinizmo ir laisvės prieštarumas lemia žmogaus žemiškosios būties dvilypumą. Asmenybė turi nepaliaujamai priešintis daiktiškojo determinizmo spaudimui ir kartu siekdama įkūnyti daiktuose savo laisvę įveikti jų pasipriešinimą.

Asmenybės dvasinės laisvės nuo objektyviojo sąlygotumo personalistų lyderis nelaiko savitiksliu dalyku. Tai tik būtina pakopa asmenybei kylant virš jutimiškumo ir socialumo. Objektyvybės sąlygotumą įveikiantis dvasingumas nukreiptas į transcendencijos sritį. Iš to kyla dar vienas žmogaus būties prieštarumas. Žmogus kybo tarp dangaus ir žemės, nes Dievas–Absolutas yra „paslėptas Dievas“– *Deus absconditus*. Žmogus suvokia, kad Dievas yra aukščiausioji jo laimė ir prasmė, bet išsąmonina ir tai, kad nuo šių trokštamų dalykų jį skiria begalinis atstumas. Žmogus pasitiki Apreiškimu, tačiau neįstengia savo protu suprasti jo tiesų. Todėl jaučia nuolatinę tragišką įtampą, yra kamuojamas abejonių, netikrumo ir nerimo. Toks tragizmas neturi nieko bendra su egzistencialistiniu absurdu. Tikėjimo tragizmas yra optimistinis, atmetantis egzistencialistinį būties beprasmybės teigimą. Kur kas švelniau žmogaus būties dramatiškumą nušviečia personalistas J. Grenier: „kuo daugiau mąstome apie pasaulį, tuo labiau atskleidžiame Dievą, kuo labiau priartėjame prie Dievo, tuo labiau jaučiamės esą pasaulyje. Žmogiškoji tikrovė galbūt yra neįmanoma pusiausvyra (*équilibre impossible*).“⁴⁴⁶

Tikėjimas ir pasitikėjimas. Tikėjimą, kaip žmogaus dvasinio kilimo prie Dievo kelią, J. Lacroix aiškina siedamas su visuomenine ir gamtine jo

⁴⁴⁵ Munjė E. Personalizmas. P. 89.

⁴⁴⁶ Grenier J. Absolu et choix. – Paris, 1961. P. 39.

gyvenimo tikrove. Kasdieniame gyvenime žmogus pirmiausiai pažįsta jį supančius daiktus, paskui ima prie jų priprasti, dar geriau juos perpranta, jais pasitiki. Pasitikėjimas yra aukščiausioji supratimo pakopa, išsiskverbianti į tikrovės „konkretybę“. Panašiai galima apibūdinti ir asmenų santykius. Pasitikėjimas, apimantis protą ir jausmus, iš esmės yra valios aktas. Pasitikėjimas kartu yra būtina pažinimo prielaida. „Net tiksliausias racionalizmas priklauso nuo ramaus pasitikėjimo, nuo tos būtinos prielaidos, kuri lemia visokį pažinimą, būtent – nuo pasitikėjimo protu.“⁴⁴⁷ J. Lacroix siūlo kalbėti ne apie pasaulio pažinimą, bet apie jo supratimą, parentą tikėjimu, pažinimo teoriją siūlo vadinti tikėjimo teorija. Pasitikėjimo viršūnė yra tikėjimas, teikiantis asmenybiškojo gyvenimo pilnatvę.

Dėl to tikrojo tikėjimo į Dievą kelias, J. Lacroix įsitikinimu, eina per aktyvų gyvenimą, per veiklą, kurios svarbiausioji sritis yra darbas. Asmenybiškai angažuotas, moralinių motyvų skatinamas darbas yra „dvasios įkūnijimas“, „materijos sudvasinimas“. Krikščionybė, pripažindama vieną transcendentinę Dievą, išlaisvino žmoniją iš stambeldystės ir gamtos dievinimo, todėl gamtiškasis pasaulis krikščioniškuoju požiūriu yra ne tiek kontempliacijos, kiek praktinės veiklos erdvė. „Krikščioniškasis prometėjizmas“ anaiptol nėra paradoksiška sąvoka. Darbas, daiktų kūrimas įveikiant materijos priešinimąsi plečia žmogaus laisvę, padeda angažuotais ryšiais suartėti su kitais žmonėmis. Veiklus santykis su gamta ir kitais žmonėmis implikuoja santykį su Dievu, nes kūrybišku darbu žmogus panašėja į savo Kūrėją. Vis dėlto, anot J. Lacroix, darbo svarbos nereikia pervertinti, juo labiau absoliutinti, nes darbas yra tik pagalbinė tikėjimo priemonė. Darbo absoliutinimas baugina dvasinės laisvės praradimu, medžiaginių gėrybių nelaisve.

Personalistai, kaip ir krikščioniškosios pakraipos egzistencialistai, turėdami omenyje Dievą dažniausiai vartoja „transcendencijos“ sąvoką ir pastebi, kad kyla neįveikiamų sunkumų, kai tą sąvoką norima aiškinti plačiau. E. Mounier nuomone, „transcendencijos“ sąvoka yra nuoroda į absoliučias žmogaus galimybių ribas, už kurių netenka prasmės bet kokio žmogaus vaizdiniai. Tos ribos apibrėžia žmogiškosios prasmės pasaulį, nors žmogus gali kažkiek priartėti prie transcendencijos. Tam labai gali pasitarnauti menas. Meno kūrybą, kaip ir meno kūrinių suvokimą, jis laiko vienu iš autentiškiausių asmenybės saviraiškos ir įsijautimo į kitas asmenybes būdų, todėl tikras menas visada yra linkęs į transcendenciją, simbolinėmis savo užuominomis priartina žmogų prie to, ko savo mintimis ir jausmais jis negali tiesiogiai nei suprasti, nei pajusti, nei išreikšti. Dieviškumas yra transcendentiškas, yra ne tik už žmogiškosios, bet ir už bet kokios egzistencijos ribų, nevaržo žmogaus laisvės, yra „šauksmas“ tam, kam žmogus yra sukurtas.

⁴⁴⁷ Lacroix J. Sens dialogu. – Warszawa, 1957. S. 259.

Tradicinės pakraipos katalikų autoriai gana kritiškai vertina personalistinių dieviškosios transcendencijos aiškinimą.

Personalistinė revoliucija. E. Mounier ir kiti personalistai savo misija laikė stiprinti katalikybę siekiant krikščionybės dvasia įgyvendinti humanistinio visuomenės pertvarkymo idealą. Programiniame veikalė „Manifestas personalizmo tarnyboje“ jis rašo: „Personalistinė civilizacija yra tokia civilizacija, kuri savo struktūra ir savo dvasia pritaikyta kiekvienam individui išsivystyti į asmenybę.“⁴⁴⁸ Būtina tokio išsivystymo sąlyga yra darbo ir kitokios veiklos kilimas iki kūrybiškumo. E. Mounier kalba apie kapitalistinės civilizacijos pertvarkymą ne politinės, bet personalistinės revoliucijos keliu, kurią supranta ne tik kaip dvasinį žmonių atgimimą, bet ir kaip nuo to priklausantį ekonominių santykių pertvarkymą. Šią mintį jis išreiškė garsiu posakiu: „Moralinė revoliucija bus ekonominė arba jos visiškai nebus. Ekonominė revoliucija bus moralinė arba jos visiškai nebus.“⁴⁴⁹ Ir toliau: „Nėra moralinės reformos be jos technikinės–organizacinės išraiškos, o krizės momentais nėra dvasinės revoliucijos be materialinės revoliucijos.“⁴⁵⁰ Kiekvienas krikščionis privalo dalyvauti pertvarkančioje veikloje, įsitraukti į dvasinę revoliuciją visais politiniais, ekonominiais ir kultūriniais jos aspektais, keistis ir augti. Įsitraukęs į tokią veiklą krikščionis tampa dieviškosios kūrybos bendradarbiu, savo pastangomis artėja prie Dievo, kuria savyje jo pavidalą ne askeze ir kontempliacija, o angažuota veikla.

Kapitalistinės visuomenės kritika, nors ir pavadinta krikščionybės idealais, personalizmą artino su kairiosiomis politinėmis jėgomis. Tai suprantama, nes Antrojo pasaulinio karo išvakarės ir pirmieji dešimtmečiai po jo buvo kairiųjų politinių jėgų pakilimo Prancūzijoje, Italijoje ir kitur laikotarpis. Kairiosios jėgos įtakos turėjo ir katalikybei, formavosi kairiosios katalikybės sparnas, kuriam kartais su kai kuriomis išlygomis priskiriamas ir prancūziškasis personalizmas. E. Mounier buvo susipažinęs su K. Marso veikalais, labai vertino marksistinių teiginių apie idealijų ir materialijų veiksmų tarpusavio priklausomybę, dalyvavo katalikų ir marksistų ginčuose. Nebuvo jam svetima socializmo, kaip alternatyvos kapitalizmui, idėja, nors jis matė realiojo (sovietinio) socializmo polinkį į totalitarizmą. Norėdamas, jog taip neatsitiktų ir kitur, kairijį judėjimą siūlė „apsupti iš kairės“. Kairiosios katalikybės sparne E. Mounier užima reikšmingą vietą. Kita vertus, E. Mounier, kaip ir kitų personalistų darbai, nerodo, kad jie būtų geriau susipažinę su socializmo lozungais besidangstančiu komunizmu, su stalinistiniu teroru, žmonių nuskurdinimu, asmenybės slopinimu,

⁴⁴⁸ Mounier E. Manifeste au service du personnalisme. – Paris, 1939. P. 56.

⁴⁴⁹ Mounier E. Qu'est-ce que le personnalisme? – Paris, 1946. P. 183.

⁴⁵⁰ Ten pat. P. 183.

pagaliau religijos persekiojimu Tarybų Sąjungoje. Prancūzų personalistams, kaip ir daugeliui kairiųjų inteligentų Vakaruose, buvo būdingas naivus patiklumas ir iliuzijos socializmo atžvilgiu.

Personalistai, kaip jau minėta, mano, kad filosofas savo pažiūras nebūtinai turi tiksliai apibrėžti, juo labiau plėtoti jų sistemas. Toks požiūris padeda formuoti įvairiems šios pakraipos variantams. Tai nulemia ne tik mąstytojo individualybė, bet ir kitokių idėjų poveikis. Analitine išvalga pasižymi Maurice'o Nedoncelle'io, Paulo–Louiso Landsbergo darbai. Jų kūryba buvo vienaip ar kitaip paveikta fenomenologijos.

Spiritualistinio personalizmo koncepciją, inspiruotą M. Schelerio fenomenologijos, plėtoja Strasbūro universiteto profesorius **Maurice'as Nedoncelle'is**. Veikaluose „Sąmonių abipusiškumas“ (*La réciprocité des consciences*, 1942), „Žmogaus asmenybė ir gamta“ (*La personne humaine et la nature*, 1943), „Apie ištikimybę“ (*De la fidélité*, 1953), „Ar yra krikščioniškoji filosofija?“ (*Existe-t-il une philosophie chrétienne?* 1956), „Apie meilės ir asmens filosofiją“ (*Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, 1957) jis dėstė savo „asmenybių abipusiškumo“ teoriją. Asmenybė, jo nuomone, yra dvasinės prigimties būtis, egzistuojanti tarp gamtos ir dvasiškojo Absoliuto. Asmenybės dvasiškumas pasireiškia jos laisva valia ir savimone, kurios aukščiausias taškas – individualusis „aš“ – visada yra susijęs su kito asmens „tu“. Asmenybė egzistuoja „abipusiškumo“ (*réciprocité*), tai yra pirminio „aš“ ir „tu“ ryšiu. Asmenybė yra ne monada, bet diada, ne „aš,“ bet „mes“ nulemia asmenybę. Sąmonių abipusiškumas yra pirminis asmenybių egzistencijos faktas. „*Cogito* iš pat pradžių yra abipusio pobūdžio.“⁴⁵¹ Asmenybės dvasiniame pasaulyje M. Nedoncelle'is išskiria „ištikimybės“ (*fidélité*) fenomeną, ilgoje perspektyvoje kryptingai telkiantį žmogaus jėgas. Šiam klausimui skirtoje studijoje dėmesio centre atsiduria asmenybės ištikimybė kitoms asmenybėms bei ištikimybė vertybėms. „Būti ištikimam vertybei – praktikos požiūriu būti ištikimam būčiai.“⁴⁵² Asmenybės vienas su kitomis suartina ir susieja ištikimybė toms pačioms vertybėms. Mistinėje perspektyvoje žmogiškoji ištikimybė veda prie ištikimybės Dievui. Tai atskleidžia religinis tikėjimas. „Būti“ asmenybiška prasme reiškia palaikyti nuolatinį ryšį su Dievu, todėl kiekviena asmenybė yra ontologinis Dievo buvimo įrodymas.

Italija

Nuo ketvirtąjo praeito amžiaus dešimtmečio personalizmo idėjos rado gyvą ir konstruktyvų atgarsį ir Italijos katalikiškos pakraipos filosofijoje.

⁴⁵¹ Nedoncelle M. *La Réciprocité des Consciences*. – Paris, 1942. P. 319.

⁴⁵² Nedoncelle M. *De la fidélité*. – Paris, 1953. P. 20.

Tam palanki aplinkybė buvo didėjantis katalikų aktyvumas socialiniame ir politiniame šalies gyvenime. Personalizmo idėjos tapo katalikų socialinės veiklos teoriniu pagrindu, aprėpiančiu plačią sritį, nuo meno iki politikos, nuo moralės iki pedagogikos. Be to, ir kitokių pakraipų italų filosofai pripažino asmenybišką filosofinės refleksijos pobūdį ir priešinosi filosofijos nuasmeninimo tendencijoms. Daug reiškę personalistinės tematikos svarbos neoscholastikoje didėjimas. Įtakingais autoritetais buvo laikomi J. Maritainas ir E. Mounier. Vienas iš idėjinių itališkojo personalizmo, kaip ir spiritualizmo, šaltinių buvo G. Gentilės aktualizmas, taip pat praėjusiojo amžiaus italų ir prancūzų spiritualizmas. Itališkajam personalizmui būdingi ryškūs spiritualistiniai akcentai, kaip, beje, ir atvirkščiai.

Nuo spiritualizmo personalizmo link evoliucionavo **Luigi Stefanini** (1891–1956) pažiūros. Jo filosofijos branduolys yra teiginiai apie asmenybės, kaip individualaus patyrimo subjekto, laisvę ir racionalumą. Jis pripažino savo artimumą G. Gentilės aktualizmui, nors nepriėmė pastarojo teiginio, kad asmenybiškoji savastis kuria pati save ir pasaulį. Tas, kuris yra sutvertas pagal kito paveikslą, – teigė italų personalistas, – nešioja savyje, kaip savo „konstruktyvų imperatyvą“, tvėrėjo modelį. Asmenybiškoji savastis įsisąmonina save ne kaip kuriančią save, bet kaip sutvertą, įsisąmonina, kad ne pati savaime, o tik per santykį su transcendencija įtvirtina ir realizuoja savąją būtį. Dievo suvokimas yra būtinas sąmonės dinamikos elementas, jos autonomiškumo pamatas. Sąmonės autonomiškumas neatsiejamas nuo jos vidujiškumo, tai yra nuo to, kas yra „mums artimiau negu mes patys“. Taip suprantama asmenybė tampa visos tikrovės interpretavimo principu. „Būtis yra asmenybiška ir visa tai, kas būtyje nėra asmenybiška, yra asmenybės produktyvumas kaip tarpasmenybiškos raiškos ir komunikacijos priemonė.“⁴⁵³

Kruopščiais filosofijos istorijos tyrimais L. Stefanini siekė parodyti, kaip religijos ir metafizikos reikmės buvo išreiškiamos įvairių mąstytojų darbuose, šiuo požiūriu ypač išskirdamas Augustiną ir Bonaventūrą. Jis kritikavo fenomenologiją ir egzistencializmą dėl to, kad jie perskiria egzistenciją ir transcendenciją, nes gilesnė asmenybės sklaida parodo, kad tokia perskyra yra dirbtina. Asmenybė yra ne egzistencija kaip „čia–būtis“ (*Da-sein*), o egzistencija, kuri linksta į Absoliutą ir jam atsiskleidžia įsisąmonindama savo priklausomybę nuo jo.

Egzistencialistinio personalizmo, kaip ir personalistinio egzistencializmo, terminais įvardijama **Luigi Pareysono** (g. 1918) filosofija. Savo filosofiją jis skiria ir nuo prancūziškojo F. P. Maine'o de Birano tipo spiritualizmo, ir nuo itališkojo spiritualizmo, kilusio iš G. Gentilės idealizmo krizės. Šio mąstytojo minties raida apibūdinama kaip judėjimas „trimis gerai

⁴⁵³ Stefanini L. Personalismo sociale. – Roma, 1952. P. 11.

apibrėžtomis koordinatėmis: ontologinis personalizmas, interpretacijos teorija ir laisvės ontologija“.⁴⁵⁴ L. Pareysonas daugiausia dėmesio skiria asmenybės ir interpretacijos santykiui. Asmenybės gyvenimas yra dinamiška, niekada neatslūgstanti įtampa, atvira įvairioms interpretacijoms. Asmenybė su asmenybe bendrauja viena kitą interpretuodamos. Per interpretaciją pasiekiami asmenybiškoji tiesa. „Jeigu tiesa, kad negalima atskleisti tiesos kitaip, kaip ją interpretuojant ir apibrėžiant, tai taip pat yra tiesa, kad ta interpretacija ir formulavimas yra tiesos apsireiškimas, taigi nėra kažkas kita negu tiesa, bet yra pati tiesa kaip kažkas asmenybiškai turima.“⁴⁵⁵ Individuali interpretacija yra ir tikėjimo pažinimo būdas. L. Pareysonas daug rašė estetikos, meno filosofijos klausimais. Egzistencializmo ir personalizmo idėjų sandūroje brendo **Cesare'o Luporini** (g. 1909) filosofija, kurioje svarbiausia yra laisvės ir apsisprendimo konkrečioje situacijoje santykio problema.



⁴⁵⁴ Concetti fondamentali di filosofia. – Brescia, 1982. Vol. 2. P. 1533.

⁴⁵⁵ Pareyson L. Verità e interpretazione. – Milano, 1971. P. 27.

SPIRITUALIZMAS

Katalikiškosios inteligentijos reakcija į visuomenės nureligėjimą ir vartotojiškumą, universitetuose įsivyravusius pozityvizmą ir materializmą turėjo ir kitokią negu egzistencializmas filosofinę išraišką. „Katalikiškojo atsinaujinimo“ aplinkoje Prancūzijoje XX amžiaus pradžioje subrendo tėkmė, perėmusi ir plėtojusi XIX amžiaus spiritualistinę (F. P. Maine'o de Birano, J. Ravaissono–Molieno, O. Hamelino) mąstyseną. Tai prancūzų „dvasios filosofija“, (*La Philosophie de l'Esprit*) arba tiesiog spiritualizmas. Panašiai buvo ir Italijoje. Čia nebuvo pamirštos XIX amžiaus ontologizmo (A. Rosmini – Serbati, V. Gioberti) mintys. Iš jų kilo itališkasis spiritualizmas. Šio amžiaus spiritualizmas abiejose šalyse buvo daugeliu teiginių giminingas M. Blondelio, J. H. Newmano tikėjimo sampratai, buvo susijęs su M. Eckharto mistika.

Prancūzija

Iškiliausi šios filosofijos krypties kūrėjai buvo prancūzai **Louisas Lavelle'is** ir **Rene Le Senne'as**. 1924 m. Paryžiuje jie įsteigė „Dvasios filosofijos“ leidyklą ir paskelbė „Manifestą“, kuriame išdėstė katalikiškosios filosofijos, iš esmės spiritualistinio katalikybės ugdymo programą. Vienu iš programinių tikslų jie laikė gaivinti ir plėtoti į metafiziką kreipiamą „grynai filosofinį mąstymą“, gebantį atkurti šiais laikais prarastą filosofijos sąlytį su dvasine tikrove. Kitaip tariant, jie siekė filosofiją atkurti kaip metafiziką, atliekančią pasaulėžiūrinę ir moralinę misiją kaip atsvarą įvairaus pobūdžio „antifilosofijai“. Pastaroji, jų nuomone, kyla iš to, kad dabarties žmonių sąmonę taip užvaldė daiktai ir materija, kad ir filosofija prarado savo tikrąjį pašaukimą, tenkinasi medžiaginių fenomenų sritimi arba tiesiog „išdžiūvo“, virto scientizmu, metodologiniu mokslų papildymu. Apie tai liudija šių laikų filosofijoje vyraujantys empirizmas, fenomenalizmas, pozityvizmas, materializmas. „Antifilosofija“ spiritualistų požiūriu laikytinos ir šiuolaikinio subjektyvizmo bei individualizmo atmainos, teigiančios, kad žmogus yra visų daiktų matas. Kadangi tikroji filosofijos paskirtis yra ieškojimas būdų pažinti dvasinę tikrovę, besiskleidžiančią „begalybės santykyje su

baigtinybe,“ tikroji filosofija turi būti dvasios filosofija.⁴⁵⁶ Kitaip tariant, centrinė filosofijos problema yra santykio „Dievas – žmogus“ nušvietimas, o tas santykis yra dvasinis. Spiritualistai buvo nekokios nuomonės apie neotomistinę scholastiką, įsitikinę, kad spekuliatyvieji metodai, produktyvūs racionaliai aiškinant pasaulį, yra bejėgiai ką nors pasakyti apie dvasinį žmogaus ir Dievo ryšį. Dvasia pasireiškia per žmogaus sąmonę, tad ir dvasinės tikrovės pažinimo kelias eina per dvasinę asmenybės patirtį ir tos patirties pažinimą.

Dėmesys asmenybei ir subjektyvumui bei kai kurių klausimų traktuotė suartina spiritualizmą su egzistencializmu. Spiritualizmas kartais net laikomas krikščioniškąja egzistencializmo atmaina. Patys „dvasios filosofijos“ kūrėjai savo teoriją papildomai vadino ideo–egzistencializmu pabrėždami, kad jo turinio esmę sudaro ne asmenybiškos egzistencijos, bet dvasinės tikrovės pažinimas. Spiritualistai filosofijai skyrė ir praktinę moralinę misiją – žadinti ar bent priminti žmonėms dvasinio gyvenimo vertingumą, ugdyti jautrumą dvasinėms vertybėms.

Kūrybingumu pasižymėjo **Louisas Lavelle'is** (1883–1951), 1932–1934 m. Sorbonos, vėliau iki mirties *Collège de France* filosofijos profesorius. Dinamišką savo minties raidą jis dėstė keliolikoje veikalų. Pagrindinį jo darbą „Amžinosios dabarties dialektika“ (*La Dialectique de l'éternel présent*, 1928–1945 m.) sudaro kelios knygos: „Apie būtį“ (*De l'Être*, 1928), „Apie veiksmą“ (*De l'Acte*, vol., 2, 1937), „Apie laiką ir amžinybę“ (*Du Temps et de l'éternité*, vol., 3, 1945). Kiti svarbesni veikalai: „Visuotinis buvimas“ (*La Présence totale*, 1934), „Narcizo klaida“ (*L'Erreur de Narcisse*, 1939), „Blogis ir kentėjimas“ (*Le Mal et la souffrance*, 1940), „Traktatas apie vertybes“ (*Traité des Valeurs*, vol., 2, 1955) ir kiti.

Kaip ir kai kurie egzistencialistai, L. Lavelle'is buvo įsitikinęs, kad dauguma dabartinių žmonių aštriai jaučia egzistencinio tikrumo (*certitude*), kaip pasitikėjimo būtimi, stoką. Iš to kyla moralinis, religinis, filosofinis netikrumas, nepasitikėjimas ir netikėjimas. Netikrumo jausmą labiausiai kelia šiuolaikinio žmogaus orientacija į išoriškumą, į daiktus, nes, kaip įtikinamai parodė I. Kantas, daiktų pasaulis tėra tik reiškiniai, nieko nesakantys apie tikrąją realybę. Iš to galime numanyti, kad daiktų pasaulis nėra autonomiškas. Ieškodami tikrumo, kaip savo egzistencinio atramos taško, turime gręžtis į savo sąmonės aktus, į „grynąjį vidujiškumą“, kurio ištakos slypi „absoliučiojoje egzistencijoje“. Filosofija taip pat turi pradėti nuo patikimo atsparos taško, nes ji „visada ieško pirminių faktų, tokių, nuo kurių priklauso visa kita,⁴⁵⁷ – rašė L. Lavelle'is. Spiritualistinė filosofija prade-

⁴⁵⁶ Encyclopédie française. Tome XIX. Philosophie. Religion. – Paris. 1957. P. 19.

⁴⁵⁷ Lavelle L. *De L'Acte*. – Paris, 1937. P. 10.

dama nuo tokių vidujinės patirties faktų, kaip „mano paties buvimas pasaulyje“, „atsakomybės sau pačiam ir pasauliui jausmas“⁴⁵⁸, „nuolatinis savo iniciatyvos stebūklas“⁴⁵⁹ ir pan. Sau pačiam L. Lavelle'is kėlė uždavinį suvokti ir nušviesti individualiojo vidujiškumo ir Absoliučiosios egzistencijos ryšį.

Pagrindinė spiritualistinės filosofijos kategorija yra „Dvasia“ (*L'Esprit*), L. Lavelle'io apibūdinama kaip „absolūtus buvimas“ (*présence absolue*),⁴⁶⁰ „grynasis būties aktas (*l'acte pur de l'être*)“⁴⁶¹ „ne substancija, ne santykis, ne būtis ir ne vertybė; dvasia – tai visa apimantis potyris (*expérience totale*)“.⁴⁶² Dvasia pasireiškia sąmonės aktais, dėl to yra pažinesnė negu kūnas ir daiktai. Dvasiškumą suvokiame tiesiogine vidujiška patirtimi, ne spekuliatyviuoju mąstymu ir net ne mistiniais išgyvenimais. Dvasios savi-voka ir yra dvasinio gyvenimo pamatas. Tai visą asmenybiškąją būtį apimanti patirtis, kuri konkrečiai gali skaidytis meno kūrybos ir estetinio grožėjimosi, moralinio apsisprendimo ir vertinimo, ypač religinio tikėjimo aktais. Religinis tikėjimas yra esmingiausias, egzistenciškai giliausias, žmogiškiausias dvasinis potyris. Regimasis pasaulis mums duotas kaip Dvasios kūrinys ir platus „bandymų“ laukas, kuriame Dvasia, būdama daugiariopai išsisklaidžiusi, veržiasi atkurti savo vientisumą.

Dvasinio patyrimo aktai neapsiriboja savo dvasingumu, kiekvienas jų krypsta į tam tikrą jį koreliuojančią ir kartu ribojančią duotybę. Dvasiškumą plačiausiai koreliuoja ir kartu labiausiai riboja materialijų objektų sritis. „Dar daugiau, aš galiu intuityviai suvokti savo paties mintį tik kaip mintį apie objektą.“⁴⁶³ L. Lavelle'is pripažįsta, jog galimi individualūs dvasiniai aktai ir be juos ribojančios „duotybės“, nors tokių atvejų plačiau neapibūdina, tačiau neišsivaizduoja tokios „duotybės“, kuri nebūtų aktualizuojama sąmonės.

Tačiau tai nereiškia, anot L. Lavelle'io, kad sąmonę reikėtų apibūdinti kaip subjekto ir objekto opoziciją: „sąmonę reikia apibrėžti kaip pokalbį, kaip nuolatinį, tačiau be galo įvairų individualiosios ir universaliosios mūsų prigimties dalių dialogą“.⁴⁶⁴ Dialogas yra individo vidujinio potyrio ir Būties (*L'Être*) dvasinio santykio apraiška. Sklaidydamas tą santykį L. Lavelle'is plėtoja „dalyvavimo“ (*participation*) teoriją – savo filosofijos branduolį. „Dalyvavimas“ – tai pirminis dvasinis patyrimas, kuriuo mano sa-

⁴⁵⁸ Lavelle L. *De L'Acte*. P. 106.

⁴⁵⁹ Lavelle L. *L'Être*. – Paris, 1947. P. 9.

⁴⁶⁰ Lavelle L. *La présence totale*. – Paris, 1934. P. 51.

⁴⁶¹ Lavelle L. *De L'Acte*. P. 304–305.

⁴⁶² *Encyclopédie française*. Tome XIX. Philosophie. Religion. P. 19. 06–9.

⁴⁶³ Lavelle L. *La présence totale*. P. 40.

⁴⁶⁴ *Ten pat*. P. 54.

vastis pati „įsirašo“ (*s'inscrit*) į Būtį. Individo egzistencija yra ne kas kita kaip buvimas visumos dalimi.

„Dalyvaujama“ kasdienos darbais ir siekiais, kai šviečia dvasinis idealas kaip traukos taškas ir pastangų kelrodis. Neišleisdamas idealo iš akių ir suvokdamas save kaip „dalyvaujantį“ kažkur, ir tai neribotai pranoksta jį patį, individas kuria savo dvasinę savastį. Kitaip tariant, jis suvokia save kaip laikiną, ribotą būtybę, „dalyvaujančią“ begalinėje, visuotinėje arba Absoliučiojoje būtyje. „Dalyvauja“ ne tik individualūs subjektai. Regimasis jutiminis pasaulis „dalyvauja“ neregimajame, dvasiniame pasaulyje (*monde intelligible*), nors pastarasis neegzistuoja atskirai nuo regimojo pasaulio. Absoliučioji būtis suprantama kaip grynoji aktualybė (grynasis Aktas), begalinis visokių galimų esmių ir formų šaltinis. Absoliučioji būtis L. Lavelle'io filosofijoje – tai filosofinis Dievo sinonimas.

Kalbėdamas apie Absoliučiosios būties ir mūsų „dalyvavimo“ joje pažinimą L. Lavelle'is pirmenybę teikia intuicijai: „...būties buvimas turi būti intuicijos, o ne dedukcijos objektas“, „...visos dedukcijos remiasi ja, vyksta joje ir joje verifikuojamos“.⁴⁶⁵ Tas intuityvusis, iš pirminės patirties kylantis pažinimas yra neišskleistas, neartikuliuotas sąmonės aktyvumas, visų jos aktų pamatas ir pradžia. „Yra pirminis potyris, kuris implicitiškai slypi visuose kituose potyrio atvejuose ir kuris kiekvienam jų suteikia reikšmingumą ir gelmę: būties buvimo potyris.“⁴⁶⁶Tai „iki–protinė“ būties intuicija, pirminis asmenybės subjektyvumo turinys. Esminė filosofinio mąstymo savybė yra ta, kad ir jis kyla iš šio potyrio ir savo plėtote rodo, kad būtent juo prasideda visi sąmonės aktai.

Svarstant žmogaus ir pasaulio santykį ryškėja egzistencialistinis prancūziškojo spiritualizmo pobūdis. L. Lavelle'is kaip ir egzistencialistai, žmogaus būtį apibūdina laisvės, atsakomybės, vienatvės, paskirties sąvokomis. Žmogus yra laisvas, nes turi nuolat rinktis, turi be paliovos ginti savo autentiškumą, stengtis realizuoti savo prigimtines galias, būti ištikimas sau ir kartu pranokti save. Tačiau savo laisvės žmogus niekada negali realizuoti iki galo, nes dvasinį aktyvumą riboja ir slopina materialumas, „natūralus instinktų spontaniškumas“. Dvasinis augimas reiškia laipsnišką vadavimąsi iš instinktų inertiškumo. Žmonėmis tikrąja prasme tampame subordinuodami savo natūralųjį spontaniškumą proto refleksijai ir disciplinai. Tokiame vyksme ir ugdoma žmogaus laisvė. Proto reflektuojamas spontaniškumas ir yra tikroji „dalyvavimo“ priemonė (*véhicule*). Žmogaus gyvenimo pašaukimas – stengtis esamąją savastį tapatinti su „geriausiaja savo pačių dalimi“, kurioje slypi niekad iki galo neišnaudojamos galimybės. Nuolatinė saviieška ir savikūra yra būtini „dalyvavimo“ momentai. Saviieš-

⁴⁶⁵ Lavelle L. La présence totale. P. 31.

⁴⁶⁶ Ten pat. P. 25.

kos ir savikūros būdu asmenybė kuria savo savastį, įgaunančią unikalią formą, kurios prototipas yra Absoliučiojoje būtyje. Žmogus atskleidžia save atskleisdamas savo dvasinę esmę. Esmės pilnatvė pasiekama mirties valandą, kuri yra radikalus perėjimas nuo mūsų ribotos egzistencijos prie begalinės Būties. Taip „dalyvavimas“ yra žmogaus laipsniško dvasinio kilimo, atpirkimo ir išganymo kelias.

Egzistencialistai asmenybiško „tikrumo“ apraiškomis laiko tik retų, unikalių, ribinių išgyvenimų momentus, o L. Lavelle'is „rehabilituoja“ įprastinę, buitinę egzistenciją. Net smulkiausiuose kasdienos veiksmuose jis mato saviieškos ir savikūros, taigi „dalyvavimo“ Absoliute galimybių. Kitaip nei ateistinio egzistencializmo atstovai, nematantys „nei danguje, nei žemėje“ gyvenimą įprasminačių ženklų, L. Lavelle'is teigia, kad egzistencinis žmogaus pasirinkimas ir apsisprendimas yra ne gryna savivalė, o universalios vertybės ir iš jų kylančios įpareigojančios gyvenimo normos.

Spiritualistinė filosofija, pratęsdama krikščioniškojo spiritualizmo tradiciją, artima egzistencializmui ir tuo, kaip apibūdina individo vidujiškumą. Esminiu vidujiškumo matmeniu jie laiko laikinumo suvokimą, kai individas suvokia ir savo būties trapumą, ir baigtinumą, taip pat savo esminį skirtinumą nuo materialių daiktų apsupties bei, kita vertus, neperžengiamą savo ribotumo ir Absoliučiosios būties totalumo skirtumą. Iš to išplaukia fundamentalus žmogaus „ontologinis nepakankamumas“ (*déficience ontologique*)⁴⁶⁷ kaip „ontologinis intervalas“ jame pačiame, išgyvenamas kaip laiko tėkmė, kaip amžina laiko stoka ir kartu nevisavertis jo užimtumas. Laikas – tai „iškilimas“ (*fêlure*), kuri baigtinė individualioji būtis atveria Absoliučiojoje būtyje. Tą „iškilimą“ kaskart juntame savo kasdienybėje, kai išgyvename neužimto, neįdomaus, nuobodaus laiko atkarpas, kai iš dabarties veržiamės į ateities momentą vildamiesi jame patirti akimirkų pilnatvę. Taigi laikas yra nepalaujamas mano „aš“ vienijimasis su Būtimi nenutrūkstančioje akimirkų tėkmėje. „Akimirka yra laiko ir amžinybės sandūros vieta.“⁴⁶⁸ Kadangi mano egzistencija niekada neišeina už dabarties akimirkos ribų, niekada nenutrūksta ir mano egzistencinis ryšys su „grynosios būties dabartimi“ (*le présent de l'être pur*). „Tai, kad joks baigtinis subjektas negali išeiti už dabarties ribų, yra pakankamas jo dalyvavimo Absoliučiojoje būtyje įrodymas.“⁴⁶⁹ Kita vertus, akimirkos turinio pranykstamumas, mūsų pastangų jį sugriebti ir sulaikyti bergždumas rodo, kad mūsų „aš“ nėra kažkas iš anksto duota ir nekintama, o yra be perstojo konstruojamas ir kuriamas. Akimirkų praeinamybe skleidžiasi žmogui jo „dalyvavimas“ am-

⁴⁶⁷ Lavelle L. De L'Acte. P. 200.

⁴⁶⁸ Lavelle L. La présence totale. P. 174.

⁴⁶⁹ Ten pat. P. 166.

žinybėje. Akimirkų praeinamybės išgyvenimai kartu yra žmogiškoji, subjektyvioji religinio tikėjimo ištaka.

Tačiau laikas gali būti užpildomas kūrybine veikla įveikiant žmogiškosios būties nepakankamumą. Kūrybą L. Lavelle'is laiko „dalyvavimu“ tikrąja prasme. „Dalyvavimas yra ne kas kita kaip būtis, kreipianti individą į kūrybinę veiklą.“⁴⁷⁰ Kūrybiškos gali būti visos žmonių veiklos sritys: menas, mokslas, moralė, politika. Kaip individai esame materijoje įkūnyta dvasia ir grįžti į Dvasią galime tik per materialiai ribojamą kūrybinę veiklą. Dėl to tikrosios kūrybos esmė visais atvejais yra viena – kilimas, įsisąmonintas ar ne, prie Absoliuto. Tai reiškia, kad gilioji dvasinė kūrybos prasmė nėra pats žmogus. Šia proga mąstytojas perspėja nedaryti Narcizo klaidos. Pagal legendą Narcizas, negalėdamas atsigerėti savo veido atspindžiu šaltinyje, nėrė į vandenį, kad susijungtų su savo atspindžiu, ir nuskendo. Įsiklausęs į savo dvasišką prigimtį jis būtų turėjęs pasielgti priešingai – sudrumsti vandens paviršiuje mirguliuojantį atvaizdą, kad suvoktų savo tikrąjį – dvasiškąjį, universalųjį pradą.⁴⁷¹ Kūryba tada padeda žmogui peržengti savo regimąją tikrovę, savo materialųjį ribotumą, kai kyla iš „dalyvavimo“, „kuris palaiko būties ryšį su Būtimi, mums savybingo akto ryšį su begaliniu Aktu“.⁴⁷² Tokioje kūryboje atsiskleidžia kūrėjui „amžinoji dabartis“, tokia kūryba egzistenciškai yra kažkas daugiau negu jos tiesioginiai vaisiai, priklausantys kultūrai. Taip kūryba įgauna religinę prasmę.

„Dalyvavimo“ idėja yra ir kito spiritualistinės tėkmės kūrėjo **Rene Le Senne'o** (1883–1954) filosofijos šerdis. O. Hamelino mokinys, kelių mokyklų, nuo 1942 m. Paryžiaus universiteto moralės filosofijos profesorius, labiausiai gilinosi į etikos, vertybių filosofijos problemas. Joms buvo skirti svarbiausi jo veikalai: „Įvadas į filosofiją“, (*Introduction a la philosophie*, 1925), „Pareiga“ (*Le Devoir*, 1930), „Melas ir charakteris“ (*Mensonge et le caractère*, 1930), „Kliūtis ir vertybė“ (*Obstacle et valeur*, 1934), „Bendrosios moralės traktatas“ (*Traité de morale générale*, 1942) ir kiti. „Dalyvavimo“ idėjai jis teikia kiek kitokį turinį nei L. Lavelle'is. „Dalyvavimas“, jo nuomone, yra ne žmogaus ir būties, bet žmogaus ir vertybių ryšio pobūdis. Esminė žmogaus kaip individo ir kaip asmenybės egzistencijos ypatybė yra ne tiek būties, kiek vertybių patirtis. Asmenybė ugdo ir kūrybiškai realizuoja savo galias tik „dalyvaudama“ vertybėse.

Vertybės, kuriose „dalyvaujama“, – aiškina R. Le Senne'as, – yra skirtingos pagal savo „rangą“. Paniręs į praktinę kasdienos veiklą individas vartoja ir pats gamina bei kuria „empiriškas“ vertybes. Jos yra trumpalaitės, ribotos, santykiškos, nepaveikia ir nepažadina to, kas yra asmenybės

⁴⁷⁰ Lavelle L. *Science, esthétique, métaphysique*. – Paris, 1967. P. 183.

⁴⁷¹ Lavelle L. *L'Erreur de Narcisse*. – Paris, 1939. P. 161.

⁴⁷² Lavelle L. *De L'Acte*. P. 388.

savastis, tačiau be jų neįmanoma kasdienė egzistencija. Šios vertybės, nors ir būdamos žmogaus veiklos padarinys, nėra uždari vieno plano siekiniai. Kreipdamas į jas savo pastangas individas gali atskleisti „atmosferines“ (*atmosphèrique*), tai yra absoliučiasias vertybes, kurios nėra žmogaus rankų kūrinys, nėra veikiamos kultūrinių ir istorinių veiksnių. Šios vertybės ir yra tikrosios vertybės. „Vertybė yra absoliuti arba jos nėra“⁴⁷³. Netiesioginiu būdu jos nulemia ir praktiškųjų vertybių patrauklumą.

Intuityviai suvokiamos „atmosferinės“ vertybės suteikia turinį asmenybės vidujiškumui, įkvepia aukštesniuosis dvasinius potyrius, skatina siekius ir pastangas. „Aš noriu, aš siekiu, vadinasi, esu“, perfrazuodamas dekartiškąjį *cogito* teigia R. Le Senne'as. Asmenybė savo siekais ir pastangomis „dalyvauja“ vertybėse, kita vertus, ir vertybės kartkartėmis „išiveržia“ į jos gyvenimą. Dėl vertybių poveikio jaunuolis jaučia palaimą šalia mylimosios, menininką įkvepia kūryba, narsuolis ryžtasi didvyriškam poelgiui. Ne tik vertybės veikia žmonių gyvenimą. Būdamas dalis gamtinio ir socialinio pasaulio, žmogus norom nenorom įtraukiamas į kovą dėl būvio, į konkurenciją, kurią lydi egoizmas, pavydas, neapykanta, nepasitikėjimas. Empiriškąja savo būtimi žmogus yra „atskilęs“ nuo vertybių, nerimastingai suvokia, kad tarp kasdienos reikmių ir aukštesniųjų aspiracijų, tarp jo ir kitų žmonių atsiveria neperžengiama „praraja“. Tai fundamentali aplinkybė, paąštrinanti rinkimosi būtinybę, rinkimaši daranti neatsiejama žmogaus būtis dalimi. „Žmogus svyruoja tarp visuotinės neapykantos ir Dievo meilės. Nuo paties žmogaus priklauso, ar jis užsisklęs nuo vertybių ir taip save menkins, ar išaukštins save su meile atverdama duris vertybėms.“⁴⁷⁴

Taip prancūzų spiritualistas prieina prie išvados apie nepašalinamą žmogaus gyvenimo prieštaringumą, persmelkiantį visus jo veiksmus, mintis ir išgyvenimus. Tai veiksmo ir priešinimosi jam, meilės ir neapykantos, džiaugsmo ir skausmo, pilnatvės ir beprasmybės prieštaravimai. Empiriškoji tikrovė nuvertina aukštesniašias vertybes, bet kartu ir skatina jų siekti, todėl yra kartu asmenybės savikūros kliūtis ir sąlyga. Kiekvienas gyvenimo žingsnis yra prieštaringas ir dramatiškas.

Asmenybės vidujiškumą giliausiai paveikia prieštaringa įtampa, atsirandanti tarp empiriškiosios tikrovės ir pareigos, – teigia R. Le Senne'as. Pareiga neatsiejama nuo vertybės, vertybių absoliutumumas suponuoja privalomybės universalumą. Įsisąmonindamas vertybes individas išgirsta ir pareigos balsą. Nors šis balsas „pasigirsta“ po vertybinių išvalgų, anaipatol nėra antrinis pastarųjų atžvilgiu. Paklūstant pareigos balsui „dalyvaujama“ vertybėse, pareigos prasmė ir yra įgyvendinti vertybes, nors jos niekada nėra

⁴⁷³ Le Senne R. *Obstacle et valeur*. – Paris, 1934. P. 179.

⁴⁷⁴ Ten pat. P. 192.

visiškai įgyvendinamos, tam priešinasi tikrovė, naikinanti vertybes ir slopinanti pareigos jausmus.

Tokios pažiūros R. Le Senne'o filosofiją suartina ir su egzistencializmu, pabrėžiančiu žmogaus gyvenimo prieštaringumą ir beprasmiškumą. Vis dėlto spiritualistinė žmogaus samprata nėra tapati egzistencialistiniam pesimizmui. Negalėdamas savo gyvenimo prieštaravimų nei išvengti, nei įveikti žmogus gali virš jų pakilti, suteikti jiems teigiamą vertę. Įpareigojantis pareigos universalumas nesuponuoja kokios nors visuotinai privalomos elgesio schemos, pareiga „nėra abstrakti ir plika taisyklė, kuriai ji (asmenybė – B. K.) paklūsta menkindama ir varžydama save. Ne – tai jos pačios raidos idealas.“⁴⁷⁵ Universalumas reikalauja, kad kiekvienas atliktų pareigą, kurią jam, kaip asmenybei, perša konkreti situacija ir diktuoja individuali patirtis. Istorinė atsakomybė yra ir asmeninė žmogaus atsakomybė, todėl „labiau dera pabrėžti pareigos asmeniškumą nei unversalumą“, nes ir „abstraktusis universalumas“ sutampa su „konkrečiuoju universalumu“.⁴⁷⁶

Prancūzų religinėje filosofijoje savitumu išsiskiria mistikė ir metafizikė **Simone Weil** (1909–1943). Norint suvokti jos vietą šiuolaikinėje krikščioniškojoje filosofijoje reiktų pabrėžti, nors ir su išlygomis, jų artimumą katalikiškajam spiritualizmui. Taip galvoti leidžia jos polinkis į platonistinę tradiciją, voliuntaristiniai dvasios sampratos motyvai, tiesioginiai spiritualistinės filosofijos poveikiai, pagaliau jos pačios mistinė patirtis.

Ji gimė 1909 m. Paryžiuje turtingų žydų intelektualų šeimoje. Įvairiose aukštosiose mokyklose studijavo filosofiją, logiką, matematiką, klasikines ir moderniąsias kalbas, Rytų religijas, įgijo įvairiapusišką išsilavinimą. Filosofijoje buvo R. Le Senne'o ir Alaino (Emile–Auguste Chartier, 1868–1951) mokinė. Anksti suprato savo gyvenimo pašaukimą – pasišvęsti tiesai ir socialiniam teisingumui. Savo moraline priederme laikė visada palaikyti skriaudžiamuosius. Atsisakiusi galimybės pasukti į akademinį darbą ir nepaisydama savo silpnos sveikatos nuėjo dirbti į fabriką, nusprendusi dirbti ir gyventi taip, kaip gyvena darbininkai. Dirbo keliuose fabrikuose, tapo aktyvia darbininkų profesinių sąjungų veikėja. Vėliau dėstė licejuose. 1936 m. savanoriškai dalyvavo Ispanijos pilietiniame kare antifrankistų pusėje. 1937 m. Asyžiuje (Italijoje) *Santa Maria degli Angeli* bažnyčioje išgyveno mistinį regėjimą. 1938 m. patyrė mistinį vienybės su Kristumi išgyvenimą. Tai giliai paveikė jos tolesnį dvasinį augimą, religine prasme ji tapatino save su krikščionybe, nors oficialiai į ją neperėjo. Vienas iš motyvų – nenoras, kad būtų kaip nors reglamentuojamas jos dvasinis gyvenimas. Antrojo pasaulinio karo metu dirbo fermoje pietinėje Prancūzijoje, įsitraukė į poli-

⁴⁷⁵ Le Senne R. *Le Devoir*. – Paris, 1930. P. 342.

⁴⁷⁶ Ten pat. P. 340.

tinę veiklą, gyveno Anglijoje. 1943 m. mirė savo noru badaudama, pasiryžusi patirti vienodą kaip ir nacių aukos dalią.

Permaininga, asketiška ir abejinga patogumams jos gyvenimo išorė slėpė dvasinį turtingumą ir kūrybingumą. Ją domino labai daug kas: filosofija, krikščionybė, Rytų religijos, moralė, socialiniai klausimai, estetika, filosofiniai matematikos, laiko, kvantų fizikos aspektai. Jos protas buvo atviras ir iracionaliajai, mistinei gyvenimo gelmei. Ji rašė apie visus šiuos dalykus, nors gyva būdama buvo paskelbusi vos keletą straipsnių socialiniais klausimais. Jos raštai pradėti skelbti ir studijuoti iškart po mirties ir netrukus sulaukė plataus pripažinimo, tapo net savotišku filosofiniu ir religiniu bestselleriu, buvo išversti į keliolika kalbų. Vienas po kito buvo leidžiami jos veikalai: „Trauka ir malonė“ (*La Pesanteur et la Grâce*, 1947), „Išsiskaknijimas“ (*L'Enracinement*, 1950), „Dievo laukimas“ (*Attente de Dieu*, 1950), „Antgamtiskasis pažinimas“ (*La Connaissance Surnaturelle*, 1950), „Laiškas tikinčiajam“ (*Lettre a un Religieux*, 1950), „Ikikrikščioniškosios nuojautos“ (*Intuitions Pre-Christiennes*, 1951), „Darbininkų būklė“ (*La Condition Ouvrière*, 1951), „Priespauda ir laisvė“ (*Oppression et Liberté*, 1955), „Netvarkingos mintys apie Dievo meilę“ (*Pensées sans ordre concernant l'Amour de Dieu*, 1962), „Apie mokslą“ (*Sur la Science*, 1966), straipsniai, laiškai ir kita.

S. Weil filosofinėje mąstysenoje vienijosi metafizinis racionalumas ir mistinė patirtis, į pasaulį nukreiptas proto aštrumas ir į dieviškąją paslaptį kylantis tikėjimas. Toks daugiaplaniškumas paveikė jos mąstyseną: ji nesisemiška, fragmentiška, neužbaigta, logišką mintį neretai keičia išgyvenimų ir išvalgų refleksija. „Šis Simonos Weil mąstymo būdas, kuriame susimaišo ir susilieja metafizika ir mistika, šis skvarbus žvilgsnis, prieš kurį morališkai veiksmai ir religiniai aktai persitvarko į ontologinę perspektyvą, nėra žinomas prancūziškajai tradicijai,⁴⁷⁷ – rašo jos filosofijos tyrinėtojas Miklos Veto. Ji „sulieja“ metafiziką ir mistiką, bet atskiria protą ir tikėjimą teigdama, jog kiekvienas jų turi iki galo atlikti tai, kas jiems priklauso. Nereikia tikėjimu įsijausti į paslaptį tol, kol nebuvo išsemta visa proto galia pažįstant pasaulį ir kol dvasia „neįžvelgė“ pasaulio neperžvelgiamybės. Įgimtas protas turi iki galo išnaudoti visus savo gebėjimus prieš atsidurdamas ties paslapties vartais. Paslaptis „teisėtai“ atsiveria tik tada, kai griežtas logiškas mąstymas atsiduria aklavietėje. Tikrasis filosofijos, kaip racionalių mąstymo, metodas yra tas, kuris leidžia aiškiai suvokti neišsprendžiamų problemų neišsprendžiamumą ir eiti prie tikėjimo. Tačiau tikėjimo mums reikia ne tam, kad išspręstume savo problemas, bet kad pereitume į kitą pažinimo lygmenį. Į tuos pačius dalykus galima atsižvelgti skirtingai, net prieštarinai. Paslapties lygmeniu religijos dogmos turi būti priimanamos

⁴⁷⁷ Veto M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. – Paris, 1971. P. 143.

tikėjimu, tuo tarpu proto lygmeniu į jas reikia žvelgti su kritiška abejone. Proto sritis yra matematika, gamtos mokslai, istorija, tuo tarpu paslapties sritis yra Dievas ir jo santykis su žmogumi. Diskursyvusis protas neturi ko pasakyti apie dieviškuosius dalykus, lygiai taip pat nedera gręžtis į dieviškąją paslaptį, kai aiškiname istorijos įvykius ir gamtos procesus.⁴⁷⁸

Didžiausi filosofijos autoritetai jai buvo R. Descartes'as, I. Kantas ir ypač Platonas. Platonizmą ji laikė tikrosios filosofijos etalonu. Išaugusiai prancūzų filosofijos tradicijoje jai buvo suprantamas ir priimtinas dekartiškasis *cogito* kaip klausimų apmąstymo pradžios principas. Tačiau šiam principui ji suteikė voliuntaristinį atspalvį. „Aš esu, nes mąstau, – teigia ji, – bet mąstau todėl, kad noriu mąstyti. Mintis pasižymi galia (*puissance*), kuri man atsiskleidžia kaip mano abejonės galia. Dėl savo minties galios žinau, kad esu. Aš galiu, vadinasi aš esu.⁴⁷⁹ Bet kas aš esu? Būtybė, kuri naudojasi galia, kurią vadinu mintimi.⁴⁸⁰ Buvimas, mąstymas, žinojimas yra tik aspektai vienos vienintelės tikrovės – galios (*pouvoir*).“

Proto akimis žvelgiant, anot S. Weil, pasaulį valdo būtinybė, tačiau etiniu požiūriu derterminizmas nepriimtinas. Tikėjimas į Dievą kelia daugybę „kodėl?“ apie Dievą, pasaulį ir žmogų. Visi „kodėl?“ turi likti be atsakymo, nes atsakymai reikštų deterministinį požiūrį – ketinimą atskleisti „priežastį“, o dieviškasis kūrimas neturi priežasties, Dievas yra „už priežasties“, nes myli. Nepriimtinas jai ir visoks materializmas, ypač marksizmas, nepriimtina marksistinė tezė apie ekonominių jėgų pirmumą idėjų atžvilgiu. Palaikydama žemesnius socialinius sluoksnius politine prasme ji buvo veikiau anarchistė nei marksistė.

Apibūdindama žmogaus kaip kūrinio ryšį su Dievu ji vartoja „paklusimo“ (*obéissance*) sąvoką sakydama, kad žmoguje, kaip Dievo kūrinyje, viskas yra paklusimas. „Kūrinys negali nepaklusti. Vienintelis pasirinkimas žmogui, kaip protingam ir laisvam kūriniui, yra norėti arba nenorėti paklusti. Nenorėdamas jis vis dėlto nuolatos paklūsta, kaip daiktai paklūsta mechaniškai būtinybei.“⁴⁸¹ Bet paklusimas turi būti sąmoningas ir laisvas, gali būti paklūstama būtinybei, bet ne prievartai, paklūstama dvasiškai, bet ne materialiai, paklusimas yra Dievo paveikslas žmoguje.

Kaip ir kiti mistinės patirties mąstytojai, ji buvo dėmesinga žmogaus emocinėms būsenoms jas aptardama ir vertindama. Ypač neigiamai ji vertino liūdesį, laikė jį nevaisinga ir net ateistiška jausena. Liūdesys, anot jos, yra savotiška vienišumo ir puikybės būseną, liūdintis žmogus jaučiasi esąs vienišas ir tarsi nelaukia jokios pagalbos ir malonės iš šalies. Gilioje savo

⁴⁷⁸ Weil S. La Connaissance Surnaturelle. – Paris, 1950. P. 81–83.

⁴⁷⁹ Weil S. Sur la science. – Paris, 1966. P. 55.

⁴⁸⁰ Ten pat. P. 59.

⁴⁸¹ Weil S. Attente de Dieu. – Paris, 1950. P. 92.

neviltyje žmogus regi savo mirtį kaip neatšaukiamą savo būties pabaigą tarsi laikytų save pasaulio centru. Galiausiai, liūdesys yra sunkiausia nuodėmė, nes joje slypi visiškas negebėjimas ar atsisakymas suprasti savo, kaip Dievui paklūstančio jo kūrinio, būklę. Liūdesio neviltyje jis taip pat neigia Dievo visagalybę ir tai yra ateizmo forma.

Metafizika ją domino ir įkvėpė kur kas mažiau negu jos pačios potyriai ir religinė gyvenimo interpretacija, ypač Kristaus kančios apmąstymai. Kai kurie jos teiginiai buvo gana problemiški katalikiškosios teologijos požiūriu. „Bet jeigu kalbame apie „projektą“, kuris yra jos minties pasaulio pagrindas, kuris jį maitina ir palaiko, be mažiausio abejonės šešėlio pareiškiamo, kad jis yra krikščioniškas.“⁴⁸²

Italija

Šioje šalyje nuo praėjusio amžiaus pradžios katalikiškojoje filosofijoje taip pat pirmąja spiritualizmas. Kaip ir Prancūzijoje, tai reikia suprasti kaip katalikiškosios inteligentijos kūrybišką atsiliepimą į šiuolaikinę sekuliarizuotą „laiko dvasią“. Be to, tai yra krikščioniškojo spiritualizmo tradicijos, kurios tėvas šioje šalyje yra palaimintasis Augustinas, šiuolaikinė tąsa. Spiritualizmas Italijoje dar vadinamas neoaugustinizmu. Šios tradicijos tęsėjai – filosofai ir teologai – remiasi Augustino palikimu, vieni labiau pabrėžia platonistinius, kiti – biblijinius aspektus. Vis dėlto paties Augustino filosofija skiriama nuo augustinizmo, o pastarajame išvelgiamos dvi linijos: „viena, kuri vedė prie liuteronizmo, kalvinizmo, jansenizmo, ontologizmo ir egzistencializmo, ir kita, kuri per Bonaventurą ir Tomą Akviniatį (ypač Rosmini) veda prie šiuolaikinės „neoklasikinės metafizikos“,“⁴⁸³ – rašo italų filosofijos tyrinėtojas lenkas Andrzejus Nowickis. Pažintis su italų spiritualistų tekstais rodo, kad Augustinas juose minimas daugiausia tik kaip iškilus, bet labai tolimas pirmtakas, tuo tarpu faktiškasis šios krypties įkūrėjas ir įkvėpėjas yra praėjusio amžiaus filosofas Antonio Rosmini Serbati ir tai „ne tiesiogiai, o tik perėjęs Gentilės interpretacijos filtrą“.⁴⁸⁴ **Giovanni Gentile** (1875–1944) filosofija dažniausiai įvardijama kaip idealistinis aktualizmas išvelgiant jos krikščioniškąsias šaknis ir augustiniskąjį pobūdį. Jos poveikis katalikiškajam spiritualizmui neabejotinas, ne vienas italų spiritualistas savo laiku buvo aktualizmo pasekėjas.

Vertindami dabartinio Vakarų žmogaus dvasinę būklę italų spiritualistai pirmiausiai pažymi dvasingumo, asmenybiškojo vidujiškumo (*interio-*

⁴⁸² Veto M. La métaphysique religieuse de Simone Weil. – Paris, 1971. P. 148

⁴⁸³ Nowicki A. Wstęp / Współczesna filozofia włoska. – Warszawa, 1977. S. 8.

⁴⁸⁴ Ten pat. S. 9.

ritá) nuosmukį. Vidujiškumo, kaip atverties į transcendenciją, kuri yra antgamtiškoji žmogaus skirtis, išvalga visada buvo ir toliau lieka centrinė katalikybės misija. „Todėl didžioji katalikybės paslauga, teikiama šiuolaikiniam žmogui, yra stengtis atgaivinti šį jo vidujinį gyvenimą ir atvirumą transcendencijai, į kurią vidujiškumas yra vienintelis kelias.“⁴⁸⁵

Spiritualistai yra ne paskiri mąstytojai – jie yra susitelkę į organizaciją, vadinamą *Gallarato* judėjimu (*Il movimento di Gallarate*), įsikūrusiu 1945 m. to paties pavadinimo vietovėje. Judėjimo dalyviai vadovavosi dviem nuostatom: grįžti prie transcendencijos, kaip pagrindinės filosofijos temos, ir atkurti ontologinį vertybių statusą. Tokios nuostatos plaukė iš įsitikinimo, kad šiuolaikinėje filosofijoje vyrauja imanencijos principas, iš kurio kyla įvairios pozityvizmo, etinio reliatyvizmo ir subjektyvizmo atmainos. Judėjimo šalininkai anaiptol nebuvo prieš imanentistinius motyvus filosofijoje, bet buvo įsitikinę, kad juos būtina peržengti, nes tiesioginė imanencijos patirtis kelia dvasią į transcendenciją. Judėjime dalyvavo ne tik italų, bet ir kai kurie prancūzų, ispanų, amerikiečių spiritualistinės pakraipos filosofai.

Kūrybingiausio ir žinomiausio itališkojo spiritualizmo atstovo **Micheles Federico Sciaccos** (1908–1975) kūrybinė biografija yra gana vingiuota. Iš pradžių laikęs save G. Gentile aktualizmo šalininku ir tęsėju neilgai trukus pasuko prie Augustino palikimo laikydamas save krikščioniškuoju spiritualistu, galiausiai iškėlė sau uždavinį integruoti Augustino ir A. Rosmini, bei Tomo Akviniečio ir G. Gentile principus spiritualizmą suartinant su tomizmu. Nepritarė nei katalikiškosios filosofijos naujinimo užmojams, nei atvirumo modernybei propagavimui, manė, kad katalikybė viso ko turi semtis iš savo autentiškų šaltinių integruodama turtingas savo tradicijas, nepritarė ir kai kuriems šiuolaikiniams augustinizmo ir tomizmo variantams. „Manau, kad Augustiną reikia atskirti nuo augustinizmo ir Tomą nuo tomizmo: ne visas augustinizmas yra autentiškas Augustinas ir ne visas tomizmas yra autentiškas Tomas,“⁴⁸⁶ – tokios buvo pagrindinės jo filosofijos nuostatos. „Ypatingas M. F. Sciaccos, kaip katalikiškojo mąstytojo, nuopelnas buvo dvasiškumo, kuris šiuolaikiniame žmoguje ir moderniojoje kultūroje priartėjo prie išnykimo ribos, atkūrimas.“⁴⁸⁷

Taip suprantamus katalikiškosios filosofijos uždavinius jis stengėsi vykdyti kartu plėtodamas plačią visuomeninę ir organizacinę veiklą. 1946 m. pradėjo leisti katalikiškos pakraipos žurnalus *Giornale di metafizika* ir *Humanitas*, buvo vienas *Gallarato* judėjimo įkvėpėjų ir organizatorių. Kūrybinę veiklą pradėjo filosofijos istorijos studijomis: apie Platoną (*Platone*,

⁴⁸⁵ Caponigri A. R. Contemporary Neo-Augustinianism // Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. – Washington, 1974. Vol. XLVIII. P. 306.

⁴⁸⁶ Sciacca M. F. Opere complete. – Milano, 1965. T. 23. P. 160.

⁴⁸⁷ Gervasi J. The Integralism of Michele Federico Sciacca // Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Vol. XLVIII. P. 41.

1–2, 1938), A. Rosmini (*La filosofia morale di Antonio Rosmini*, 1938), B. Pascalį (*Pascal*, 1944), Augustiną (*S. Agostino*, 1949), M. Blondelį (*Dialogo con Maurizio Blondel*, 1962), „Dvidešimtas amžius“ (*Il secolo XX*, 2 vol., 1941), „Filosofija šiandien“ (*Filosofia oggi*, 1945). Pagrindines savo mintis išdėstė veikaluose „Objektyvusis vidujiškumas“ (*Interiorità oggettiva*, 1951), „Mirtis ir nemirtingumas“ (*Morte ed immortalità*, 1954), „Žmogus – būtybė „be pusiausvyros“ (*L'uomo, questo „squilibrato“*, 1956), „Aktas ir būtis“ (*Atto ed Essere*, 1963). 1951 m. buvo pradėti leisti jo raštai (*Opere complete*), sudarantys daugiau kaip 40 tomų.

Savo filosofiją M. F. Sciacca pavadino visumos (integralumo) filosofija (*filosofia della integrità*), savo mintis reiškė gyvai ir plastiškai, bet nesistengė dėstyti sistemiškai, dažniausiai tenkinosi bendrųjų principų postulavimu. Vienas iš pamatinių jo filosofijos principų yra teiginys apie ontologijos autonomiškumą gnoseologijos atžvilgiu. Tai reiškia, jog tikrovę (būtį) galima aiškinti neatsižvelgiant į tai, kiek pažįstamas pats pažinimas. Šis principas remiasi G. Gentile aksioma, kad būtis yra aktas, ir negali būti faktas tarp faktų. Tikrovė yra tapati subjekto mąstymo aktui – „mąstantčiam mąstymui“ (*pensiero pensante*), todėl ir regimoji tikrovė, jo pozicijoje, nėra „būtis“, o tik viena iš jos „formų“.⁴⁸⁸ Būties aiškinimas redukuojant ją į atskiras formas bei kategorijas reikštų būties degradavimą ir kartu ontologijos naikinimą. Daiktų tikroviškumą riboja jų suvokimas, daiktai egzistuoja asmenybių suvokimo aktuose, o aktas tikraja prasme yra save kuriantis ir palaikantis subjekto aktyvumas.

Prieštaraudamas egzistencialistams jis teigia, kad subjektas nėra nei vien paprasta galimybė, nei vien faktiškumas, nei juo labiau niekas. Ji yra save įtvirtinantis aktas. Pagrindinė subjekto aktyvumą apibūdinanti sąvoka yra „objektyvusis vidujiškumas“ (*interiorità oggettiva*), plačiausiai išdėstyta to paties pavadinimo veikale.⁴⁸⁹ Objektyvusis vidujiškumas – tai buvimas subjekto sąmonėje to, kas yra ne iš subjekto ir jį transcenduoja. Negalėtume suvokti savo būties, jeigu ji jau neslypėtų mūsų sąmonėje, nesiekėtume gėrio, jeigu gėris neslypėtų mūsų valioje, mūsų mąstymas neformuluotų pažintinių tiesų, jeigu tiesos nebūtų mūsų dvasioje. Kiekvieno proto sprendimo pamatas yra jame slypinti universalumo idėja. Nepažintume Dievo ir netikėtume į Jį, jeigu savo sąmonėje neturėtume Jo, kaip besąlygiškos tikrovės idėjos. Dievo kaip Absoliuto buvimas subjekto vidujiškume lemia jo asmenybiškumą.

Ar iš tokių teiginių neplaukia išvada, kad žmogus sąmonė nėra uždara, kad žmogus suvokia ir pažįsta tik tai, ką jau iš anksto žino, kad siekia ir trokšta tik to, ką jau iš anksto laiko siektina? M. F. Sciacca yra įsitikinęs,

⁴⁸⁸ Sciacca M. F. *Atto ed Essere*. – Milano, 1963. P. 17.

⁴⁸⁹ Sciacca M. F. *Interiorità oggettiva*. – Milano, 1951.

kad jo teiginiai neveda į imanentizmą ir subjektyvizmą, nes subjekto aktai egzistuoja tik transcendentinės tikrovės horizonte. Imanentiškas subjekto, kaip ir visokios egzistencijos egzistavimo, pamatas yra transcendentinė būtis, kuri yra ne abstrakti, bet konkreti, konkretesnė ir egzistenciškai tikroviškesnė negu subjektai. Savo būtij subjektas įtvirtina tik įsisąmonindamas ir taip savyje įtvirtindamas transcendentinį jos šaltinį, todėl konkrečią žmogiškąją egzistenciją palaiko absoliučioji egzistencija, tai yra Dievas. Dievo esamumo žmogiškojoje egzistencijoje suvokimas nėra „šiapusiškas“, praeinantis žmogaus sąmonės aktas. Virš laiko pakylanti „objektyviojo vidujiškumo“ tąsa yra pomirtinio sielos nemirtingumo perspektyva. Objektyviojo vidujiškumo koncepciją M. F. Sciacca plėtojo nuolatos polemizuodamas su kitais spiritualistinės ir personalistinės pakraipos filosofais – Armando Carlini, Luigi Stefanini, Augusto Guzzo.

Vienas iš esminių asmenybiškos žmogaus būties matmenų, pasak italų mąstytojo, yra laisvė, kurią įkūnija valia. Laisvė nėra tolygi nevaržomam spontaniškumui, valia veikia spontaniškuosius potraukius, gali jiems atsiduoti ar pasipriešinti, nukreipti viena ar kita kryptimi. Su spontaniškumu tapatinama laisvė prilįgsta augalo „laisvei“, kai natūralus augimas nesutinka kliūčių. Asmenybės laisvės šaknys yra „sutvertumo“, tai yra ontologinės priklausomybės jausmas, todėl savo laisvę žmogus suaktualina ne tik savo valia ir pastangomis. Įsisąmonindamas ir įtvirtindamas savo asmenybiškąją tapatybę žmogus įtvirtina ir metafizinę savo priklausomybę nuo Kūrėjo. Savo laisvę asmenybė autentiškai aktualizuoja tiek, kiek kuria save pačią atsižvelgdama į galutinį savo būties tikslą. Religinis tikėjimas minėtų pažiūrų kontekste yra žmogiškąją egzistenciją konstituojantis veiksnys.

Su G. Gentile palikimu susijusi ir šiuolaikinio italų spiritualizmo pradininko **Armando Carlini** (1878–1959) filosofija. Jis, 1922 m. iš G. Gentile perėmęs Filosofijos katedrą Pizos universitete, laikomas pastarojo dešimtosios pakraipos pasekėju. Norėdamas įveikti įtampą, tvyrančią tarp Benedetto Croce „pasaulietiškojo“ istorizmo ir „teologizuojančio“ G. Gentile aktualizmo, jis siekė išsaugoti kiekvieno jų vertę juos abu apimančia sinteze.⁴⁹⁰ Šis siekis atsispindėjo veikaluose „Dvasios gyvenimas“ (*La vita dello spirito*, 1921), „Meno ir filosofijos religiškumas“ (*La Religiosità dell'arte e della filosofia*, 1934), „Realizmo mitas“ (*Mito del realismo*, 1936), kuriuose A. Carlini tikslino dvasios sampratą siūlydamas vartoti sąvoką „dvasingumas“ (*spiritualità*), reiškiančią ne būtį, bet vidinį, vertinančio pobūdžio žmogaus aktyvumą. Santykis su išoriniu pasauliu vidiniam aktyvumui suteikia konkrečią tapatybę, kurios įvairiose dimensijose kyla vertybinės nuostatos. A. Carlini spiritualizmas taip suartėja su B. Croce is-

⁴⁹⁰ Caponigri A. R., Carlini A. The Encyclopedia of Philosophy. – New York – London, 1972. Vol. 2. P. 23.

torizmu, pagal kurį istorija skleidžiasi kaip įsikūnijančios idealybės karalystė. Tai suartina ir su G. Gentile aktualizmu, svarstančiu vertybių bei jų integracijos klausimus. Vertybių integracijos principas negali rasti iš dvasinio aktyvumo, nes tokiu atveju nebūtų įmanomas vertybių transcendentulumas. Dievas yra transcendentiškas vertybių integracijos pagrindas. Pasaulis ir Dievas yra poliai, tarp kurių savąją savastį kuria žmogaus asmenybė savyje įkūnydama vertybių integraciją. Interpretuodamas G. Gentile palikimą A. Carlini pabrėžė krikščioniškąjį, augustiniskąjį daugelio šio mąstytojo minčių pobūdį, teigė, jog pastarojo transcendentalinis „Ego“ tapatus katalikiškosios teologijos Dievui.

Daugelio filosofijos istorijos ir teorijos darbų autorius **Augusto Guzzo** (g. 1894), susijęs su hegeline tradicija, daugiausia dėmesio skyrė asmenybiškojo „aš“ problematikai. Jis svarstė šią problematiką įsikūnijimo ir transcendentškumo aspektais ir teigė, kad asmenybiškasis „aš“ yra skirtingas, bet ir neatskirtas nuo Dievo, gyvena istorijos konkretybėje, kurioje teisingais sprendimais ir veiksmais įkūnija vertybes. Pagal A. Guzzo egologijos teoriją⁴⁹¹ žmogus sakydamas „aš“ supriešina save jį supančiam gamtiniam pasauliui, su kuriuo yra susijęs daugybe ryšių. Žmogaus minties ir valios aktai savo pobūdžiu skiriasi nuo gamtiškojo pasaulio, tačiau ne savo prigimtimi. Būtent dėl to žmogus gali praktiškai veikti gamtiškoje aplinkoje.

Italijoje yra ir daugiau spiritualistinės pakraipos katalikų filosofų. M. F. Sciaccos, R. Le Senne'o, G. Marcelio mokinys Romos universiteto profesorius **Pietro Prini** (g. 1915) teigė, kad krikščionybės filosofija negalima kaip spekuliatyvi metafizika, krikščioniškoji filosofinė refleksija gali kilti tik iš tikinčiojo „vidujinio“ santykio su *kerygma*. **Enrico Castelli** (g. 1900), **Vittorio Mathieu** (g. 1923) plėtoja egzistencialistinį spiritualizmo variantą, **Felice Battaglia**, (g. 1902) kuria spiritualistinę vertybių teoriją.



⁴⁹¹ Guzzo A. La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo. – Asti, 1958. P. 258.

PIERRE'O TEILHARDO DE CHARDINO EVOLIUCIJOS TEORIJA

Savitą vietą šiuolaikinės katalikiškosios filosofijos kontekste užima prancūzų mokslininko paleoantropologo jėzuito **Pierre'o Teilhardo de Chardino** (1881–1955) evoliucionistinė krikščionybės teorija. Pirmaisiais dešimtmečiais po Antrojo pasaulinio karo ši teorija populiarumu varžėsi su kitomis katalikiškosios filosofijos kryptimis, buvo plačiai žinoma. Sparčiai gausėjo jo sekėjų ir šalininkų, ypač tarp vadinamųjų kairiųjų katalikų trečiojo pasaulio šalyse, bet netrūko jų ir tarp kitokios pasaulėžiūros žmonių. Dideliais tiražais buvo leidžiamos jo knygos, steigiami tyrimo centrai, rengiamos konferencijos ir diskusijos. Tačiau gausėjo ir kritikų. Iš pradžių šios teorijos nepriėmė ir Bažnyčios vadovybė. Jos autorius buvo kaltinamas supaprastintu krikščionybės aiškinimu, natūralizmu, panteizmu, net materializmu. 1950, 1957 m. jo pažiūros buvo įvertintos kaip klaidingos ir žalingos Katalikų Bažnyčios misijai. Antrojo Vatikano susirinkimo (1962–1965) metu po ilgų diskusijų jo teorija buvo įvertinta palankiai, joje išvelgta nemažai teigiamybių. Šalininkai jo pažiūras vertina kaip labai laiku kilusias, prasidedant kosminių kelionių erai, mano, jog tai krikščionybės ateities filosofija. Ši teorija yra reikšminga ir krikščionybės dialogo su Rytų religijomis – hinduizmu, budizmu ir kitomis – požiūriu.

P. Teilhardas de Chardinas gimė 1881 m. Prancūzijoje dvarininko šeimoje, puoselėjančioje senas luomo tradicijas. Namuose įgijo pradinį išsilavinimą, anksti pajuto religinį pašaukimą. Jėzuitų kolegijoje studijavo filosofiją, teologiją ir gamtos mokslus, Sorbonoje – geologiją, biologiją, paleontologiją. 1899 m. įstojo į Jėzuitų draugiją, 1911 m. gavo kunigo šventimus. 1914–1915 m. tarnavo kariuomenėje, dalyvavo Pirmojo pasaulinio karo mūšiuose. Anksti išryškėjo jo moksliniai polinkiai. 1920 m. pradėjo dėstyti paleontologiją ir geologiją Katalikų institute Paryžiuje, 1922 m. įgijo gamtos mokslų daktaro laipsnį, buvo išrinktas Prancūzijos geologų draugijos pirmininku. Vėliau pradėjo gilintis į paleoantropologiją, tyrinėti žmogaus atsiradimą ir raidą. Ieškodamas duomenų apie žmogaus kilmę 1923–1946 m. su pertraukomis gyveno Kinijoje, Somalyje, Etiopijoje, Birmoje, Indijoje, dalyvavo tyrinėjant naujus sinantropo ir pitekantropo liekanų radinius. Tapo vienu žinomiausių savo šalies paleoantropologų, taip pat produktyviai darbotvėsi geologijos, gyvūnų evoliucijos srityse, buvo išrinktas Prancūzijos

mokslių akademijos nariu, daugelio užsienio šalių akademijų ir mokslo draugijų garbės nariu.

Produktyvią mokslinę veiklą P. Teilhardui de Chardinui ne visada sekėsi suderinti su Jėzuitų ordino naryste. Bažnyčios vadovybė nepritarė jo žmogaus kilmės tyrimams, patarė susilaikyti nuo filosofinės jų interpretacijos, atsisakyti savo filosofinių pažiūrų. 1951 m. Jėzuitų ordino vadovybės reikalavimu jis persikėlė į Niujorką. Ten dirbo Antropologinių tyrimų centre, mokslinio darbo reikalais lankėsi Pietų Afrikoje. Mirė 1955 m. Niujorke.

Intensyvūs moksliniai tyrimai buvo tik viena P. Teilhardo de Chardino veiklos sritis. Tuo pat metu jis vieną po kito kūrė savo filosofijos veikalus. Pirmasis – „Kosminis gyvenimas“ (*La Vie cosmique*) – buvo parašytas 1916 m. Svarbiausių savo veikalų neskelbė, apie juos mažai kas žinojo. Tik po mirties pradėta rinkti jo darbus ir sistemingai juos leisti, ir tai buvo daroma daug metų. Išleisti šie svarbesni darbai: „Žmogaus fenomenas“ (*Le Phénomène humain*, 1955), „Žmogaus atsiradimas“ (*L'Apparition de l'homme*, 1956), „Praeities vizija“ (*La Vision du passé*, 1956), „Dieviškoji aplinka“ (*Le Milieu divin*, 1957), „Žmogaus ateitis“ (*L'Avenir de l'homme*, 1959), „Žmogiškoji energija“ (*L'Énergie humaine*, 1962), „Energijos aktyvacija“ (*L'Activation de l'énergie*, 1963), „Žmogaus vieta gamtoje“ (*La Place de l'homme dans la nature*, 1965) ir kiti.

P. Teilhardo de Chardino teorijos originalumą lėmė tai, kad ji buvo kuriama dviejų skirtingų sričių – krikščioniškosios pasaulėžiūros ir šiuolaikinės gamtotyros sandūroje. Dar daugiau, jo teorijos pobūdį labiau lėmė evoliucinių gamtos procesų tyrimai negu scholastikos, dėstytos Jėzuitų kolegijoje, studijos. Jo mąstysenai buvo artima ne scholastika, pirmiausia išvelgianti būties esmiškumą ir statiką, bet iracionalistinės filosofijos teorijos, tikrovę suprantančios kaip nepaliojiamą vyksmą, kitimą, tapsmą. Tyrinėtojai P. Teilhardo de Chardino filosofijoje randa H. Bergsono trukmės (*durée*) koncepcijos ir modernisto M. Blondelio veiksmo dialektikos idėjos pėdsakų.⁴⁹² Bendradarbiavimas ir asmeninė draugystė jį siejo su modernistu E. Le Roy, kuris taip pat tyrinėjo paleontologiją ir antropologiją, kūrė pasaulio raidos teoriją, rėmėsi kai kuriomis H. Bergsono idėjomis.⁴⁹³ Iš kitų filosofų ir mokslininkų, kuriais jis domėjosi ir rėmėsi savo darbuose, išskirtini R. Descartes'as, G. Leibnizas, J. H. Newmanas, B. Pascalis, J. H. Poincare.

P. Teilhardas de Chardinas kūrė krikščionišką, į antropologiją orientuotą filosofijos teoriją, kurios pagrindinės idėjos buvo judėjimas, tapsmas, evoliucija. Savo metodą autorius vadino fenomenologiniu patikslindamas,

⁴⁹² Cuenot C. Teilhard de Chardin. – Éditions du Seuil, 1962. P. 38.

⁴⁹³ Grenet P. Teilhard de Chardin: Un évolutioniste chrétien. – Paris, 1961. P. 83–85.

kad jis skiriasi tiek nuo tomistinės scholastikos, tiek nuo E. Husserlio fenomenologijos. Pagal šį metodą kiekvieną tikrovės reiškinių reikia tyrinėti visais konkrečiais laiko ir erdvės, judėjimo ir kitimo aspektais. Kiekviena tikrovės įvyki visiška išreiškia jo faktiškumas ir konkretumas, už kurių neslypi jokių žmogaus protu nesuvokiamų esmių. Tikrovė yra ne vienas šalia kito vykstančių judėjimų ir kismų visuma, bet vientisas universalus judėjimas, kintantis kosminis fenomenas, kurį žmogus gali pažinti ir suprasti.

Pasaulio, būtent, jo raidos pradžią P. Teilhardas de Chardinas vadina dieviškuoju Alfosa tašku, tačiau į pasaulio pradžios klausimą labai nesigilina. Jo veikaluose ne kartą pastebėta, kad mokslinės teorijos požiūriu apie pasaulio pradžią neįmanoma pasakyti nieko konkretaus. Pasaulio kūrimą jis tapatina su natūralia evoliucija, kurioje priešasties neįmanoma atskirti nuo padarinio, Dievo – nuo pasaulio, nes Dievas ir pasaulis, priešastis ir tikslas keičiasi ir rutuliojasi kartu. „Tai, nuo ko evoliucija galiausiai priklauso, P. Teilhardui de Chardinui yra ne pradžia, bet baigties taškas.“⁴⁹⁴

Aiškindamas pasaulio evoliucijos eigą P. Teilhardas de Chardinas skiria tris pagrindines jos pakopas: negyvąjį pasaulį (progyvybę), gyvąjį pasaulį (biosferą) ir žmogiškąjį pasaulį, arba maistančią materiją (noosferą). Pakopos tarpusavyje susijusios, aukštesniosios yra sudėtingesnės nei žemesniosios, iš pastarųjų kilusios ir turi kai kurių jų bruožų. „Gyvybės, kaip ir maistančios materijos, srityje pasireiškia fundamentali visatos vienybė ir neišvengiamas kosminių elementų sąryšis.“⁴⁹⁵ Dėl fundamentalaus visų reiškinių tarpusavio sąryšio aukščiausioji visatos pakopa – sąmonė – gali būti suprantama tik per sąryšį su negyvąja materija. Progyvybės pakopoje vitalinės ir dvasinės galios yra išsklidusios materijoje, dar neaktualizuotos. Fenomenų pakopoje dvasia pasireiškia tik materialiomis funkcijomis: susidaro cheminiai junginiai, ląstelės, organizmai, pagaliau pasirodo primatai ir taip priartėjama prie trečiosios pakopos – noosferos, kurią žymi žmogaus atsiradimas.

Jėzuito mokslininko požiūriu, gyvybė yra imanentiška negyvajai materijai, sąmonė – gyvajai materijai, aukštesnės raidos pakopos užuomazgų pavidalu slypi žemesniosiose. Visose struktūrinėse materijos pakopose, visose smulkiausiose dalelėse ir paprasčiausiuose junginiuose slypi psichizmo, dvasiškumo pradmenys. „Daiktai turi savo vidų, galima sakyti, savo „savastį“.“⁴⁹⁶ Visatos medžiaga turi vidinį aspektą, yra dvasiškumą, dvasiškumą savo struktūroje. Ir vidiniame, ir išoriniame pasaulio sluoksniuose paplitusios dvi energijos: fizinė ir psichinė. Iš esmės visokia energija yra psichinės prigimties. Kiekviename pavieniame elemente ši pamatinė ener-

⁴⁹⁴ Mooney F. Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ. – New York, 1963. P. 63.

⁴⁹⁵ Teilhard de Chardin P. La vision du passé. – Paris, 1957. P. 147.

⁴⁹⁶ Tejaras de Šardenas. Žmogaus fenomenas. – Vilnius, 1995. P. 54.

gija skaidosi į dvi sudedamąsias dalis: tangentinę (*tangentielle*) ir radialinę (*radiale*). Pirmoji yra fiziška, kiekybiška, išmatuojama, ji traukia kūnus vieną prie kito, lemia jų išorinius tarpusavio ryšius ir darinius. Antroji – psichinė, vidinė, neišmatuojama, lemia vidinį struktūrų sudėtingėjimą ir, pasiekusi „kritinį tašką“ (*point d'ignition*), sukelia kokybinius pokyčius.

Ši teorijos dalis gana neaiškiai apibrėžta ir net prieštaringa. Radialinė energija iš esmės yra aktyvi, gena materialiąsias struktūras aukštyn, bet kaip psichinė ji yra savaimė aukštesnė, įžiebta visatoje sąmonę, kuri joje jau pirmapradiškai slypi. Kita vertus, radialinė energija lyg ir nėra savaiminė, ji paklūsta „ne mechaniškam postūmiui iš apačios, bet traukai iš viršaus“.⁴⁹⁷ Vadinasi, radialinė energija aktyvina materiją jau lyg ir ne dėl savo pačios vidinio aktyvumo, bet todėl, kad pati yra tikslo traukiama „iš viršaus“.

Pasak P. Teilhardo de Chardino, energija yra vidinė materijos ypatybė, bet kartu yra dvasiškos prigimties, taigi iš esmės skiriasi nuo materijos. Aiškindamas šį principinį ir painų klausimą jis kai kur remiasi gamtos mokslų duomenimis, o kai kada, kaip ir tomistinės scholastikos sekėjai, energijos aktyvumą priešina materijos pasyvumui, teigia, kad jeigu pasaulis būtų tik materialus, gamta negalėtų vystytis ir nebūtų galėjusi sukurti mūsų žmogaus. Negyvoji gamta dėl radialinės energijos vitalizuojasi, tai yra sukuria gyvąją gamtą – biosferą, o pastaroji hominizuojasi, tai yra sukuria žmogaus fenomeną, individualią sąmonę, reflektuojančią žmogiškąjį gyvenimą. Hominizacija yra perėjimas nuo nereflektuojamo gyvuliško gyvenimo prie reflektuojamo žmogiškojo gyvenimo. Žmogaus atsiradimas ir visa žmonijos istorija traktuojami kaip lemtingas visatos evoliucijos, tai yra kosmogenezės, etapas, kuriame tolesnę evoliuciją nulemia sąmoninga žmogaus veikla.

Žmogaus atsiradimas nėra evoliucijos apogėjus. Per socializaciją ir planetizaciją žmonija kyla virš savęs į trečiąją evoliucijos etapą, aukščiausią pasaulio sudvasinimo pakopą – noosferą. Noosfera – tai aukščiausioji sąmonė, „mąstymo sluoksnius“ (*couche réfléchie*), vienijantis ir sintetinis visų žmonių protus, visas jų mintis. Noosfera – tai „mąstanti žemė“ (*terre pensante*), „mąstantis žemės apvalkalas“ (*enveloppe pensante de la terre*), taigi evoliucijos etapas, kai gamta įsisąmonina savo būtį ir raidą.

Noosfera skleidžiasi ir rutuliojasi toliau bręstant žmonių asmenybei, bendraujant asmenybėms, o žmonės–asmenybės vienijanti energija yra meilė. Meilės ir minties aktais noosfera rutuliojasi visuotinės sintezės linkme, į aukščiausiąją sąmonės lygmenį – Omegos tašką. Šis taškas – tai evoliucijos tikslas, visuotinės sintezės centras, vienijantis evoliucijos laimėjimus. Omega yra imanentiška ir transcendentiška, vidujiška ir išoriška: imanentiška kintančiam kosmui, ir kinta kartu su juo, ir kartu transcendentiška,

⁴⁹⁷ Teilhard de Chardin P. Comment je vois. – Paris, 1948. P. 14.

amžina, nes palaiko kylantį pasaulio tapsmą. Omega, kaip aukščiausioji dvasiškumo pakopa, yra hiperpersonali (*ultra-personnel*), nes pranoksta žmogiškąjį asmeniškumą, universaliai personali (*universal-personnel*), nes yra aukščiausioji visuma ir vienybė, mylinti ir mylima, gebanti dėl meilės išsaugoti tai, kas kiekvienoje žmogiškoje asmenybėje yra unikalu ir neper-teikiama.

Omegos taškas pagal P. Teilhardo de Chardino teoriją yra krikščioniškojo Dievo sinonimas, kosminis Kristus; kosmogenezė yra kristogenezė, nors autorius pabrėžia, kad nereikia jų tapatinti. „Dievas centrų centras. Tokia baigiamąja vizija krikščionybės dogma pasiekia kulminaciją.“⁴⁹⁸ Bet krikščioniškojo Dievo sinonimu laikytinas ir Alfos taškas. Turint prieš akis visą P. Teilhardo de Chardino sistemą nesunku pastebėti, kad pagal ją pasaulio pradžioje yra Dievas Alfa, įkvepiantis evoliuciją, o pasaulio pabaigoje – evoliuciją užbaigiantis Dievas Omega. Dievas tampa savimi kartu su besivystančiu pasauliu jį kurdamas ir sudvasindamas, vadinasi, Dievas pasauliui imanentiškas, bet tai nepaneigia Dievo transcendiškumo, nes jis yra ir išankstinis pasaulio tikslas. Dievas įsikūnija Dievo Žmogaus pavidalu, tampa istoriniu Kristumi, kad gelbėtų žmoniją iš nuodėmės ir padarytų ją tobulesnio kūrimo bendrininke.

Kūrybiškiausi katalikybės filosofai J. Maritainas, E. Gilsonas, W. Bruggeris, K. Rahneris ir kiti P. Teilhardo de Chardino filosofiją vertina kritiškai, laiko ją svetima krikščionybei, jiems nepriimtini materijos ir dvasios tapatinimas jas kildinant iš vientiso „visatos audinio“, gamtinės evoliucijos tapatinimas su dieviškuoju kūrimu, ontologinis monizmas, determinizmas, naivus socialinis optimizmas.

Nepriimtina krikščionybei P. Teilhardo de Chardino filosofiją laiko ir Antanas Maceina. Jis pažymi, kad ši filosofija baigiasi spiritualizmu, tačiau spiritualistinis monizmas savo ruožtu lengvai virsta materialistiniu monizmu, nes medžiaga kiekviename monizme sunaikina dvasios savarankiškumą. Šioje filosofijoje A. Maceina pasigenda kai kurių esminių krikščionybės sąvokų. „Nebūtis, blogis ir laisvė nesudaro P. Teilhardo de Chardino filosofijos organinių pradų, todėl jis jų nė nenagrinėja.“⁴⁹⁹ Tikėjime visuotinė pažanga glūdi konkretaus asmens nuvertinimo šaknys. Žmogaus tiesioginio sąlyčio su Dievu stoka nuvertina religiją. „Nukėlus Dievą į evoliucijos pradžią, į evoliucijos gelmes ir į evoliucijos galą, padarius Jį evoliucijos sąlyga bei pagrindu, bet atitraukus nuo atskiros žmogaus kaip asmens kilmės, darosi negalimas nė minėtas Aš–Tu santykis su tokiu Dievu.“⁵⁰⁰

⁴⁹⁸ Tejaras de Šardenas. Žmogaus fenomenas. – Vilnius, 1995. P. 375.

⁴⁹⁹ Maceina A. Dieji dabarties klausimai. – Chicago, 1971. P. 255.

⁵⁰⁰ Ten pat. P. 290.

Modernesnės pakraipos katalikų sluoksniuose P. Teilhardo de Chardino teorija priimama palankiai, svarbia teigiama jos dalimi laikomas būtent evoliucijos ir dieviškojo kūrimo, antropocentrizmo ir teocentrizmo derinimas.⁵⁰¹ Pažymima, kad P. Teilhardas de Chardinas išplėtojo labai svarbią katalikybės mintį – tikint į Dievą nereikia šalintis šio pasaulio ir jo reikalų, priešingai, tikėjimas kreipia žmogų į pasaulį, skatina visomis proto ir valios jėgomis imtis kultūrinės, ekonominės, politinės veiklos. Individualiomis pastangomis, taip pat vienydami savo mintis ir veiksmus žmonės tampa Dievo talkininkais. Atsiradus žmogui pasaulis evoliucionuoja dėl jo veiklos ir jo pastangomis. Žemiškosios vertybės neprieštarauja religinėms, nors su jomis nesutampa. „Kurį laiką atrodė, kad yra galimi tik du geometriškai skirtingi žmogaus elgesio būdai: mylėti dangų ar mylėti žemę. Naujaisiais laikais atsiveria trečias: eiti į dangų žemę,⁵⁰² – rašo vienas iš P. Teilhardo de Chardino šalininkų.

Visuose P. Teilhardo de Chardino veikaluose dėstomos mintys apie žmogaus ir žmonijos, asmenybės ir visuomenės vienybę, apie tai, kad žmogui kaip asmenybei augti ir tobulėti padeda tik aktyvi, ypač kūrybinė, veikla. Kad veikla būtų sėkminga, ji turi būti grindžiama tikėjimu į Dievą. Kartu jis reiškė susirūpinimą dėl Bažnyčios santykio su šiuolaikiniu pasauliu, reikalavo, kad ji praktiškais darbais įrodytų, jog yra pažangos kūrėja. Šių dienų krikščionis privalo taisyti Bažnyčios praeities klaidas, neturi teisės būti „neveiklumo demono“⁵⁰³ auka. P. Teilhardo de Chardino pasaulėžiūrai būdingas optimizmas, jis tvirtai tiki žmogumi, humanizmo idealų veiksmingumu, žmonijos pažanga.

Anot P. Teilhardo de Chardino, žmonija vystosi pažangos linkme tada, kai vienijasi, kai nyksta socialiniai, tautiniai, rasiniai skirtumai. Tokia raida grindžia kelią visos žmonijos proto formavimuisi, o visuotinis protas yra noosferos atributas. Blogis yra visa, kas kliudo žmonijai vienytis. Bet tai tik pažangos atliekos, kurios turi būti šalinamos bendromis visų žmonių pastangomis.

Ypač svarbų vaidmenį žmonijos pažangos kelyje P. Teilhardas de Chardinas skyrė mokslui, kurio paskirtis – padėti žmonėms pažinti ne tik supantį pasaulį, bet ir save. Tačiau šiuo požiūriu mokslas nedaro pažangos, nes, P. Teilhardo de Chardino manymu, dar nepasiekė to, kas žmoguje svarbiausia – jo sąmonės. Reakcija į šią nenormalią padėtį yra P. Teilhardo de Chardino teorija, siekianti pažinti žmogų kaip unikalų reiškinį visais jo būties aspektais: fiziniais, socialiniais, kultūriniais ir dvasiniais.

⁵⁰¹ Schellenbaum P. *Le Christ dans l'énergie teilhardienne*. – Paris, 1971. P. 10.

⁵⁰² Wildiers N. *Introduzione a Teilhard de Chardin*. – Bompiani, 1966. P. 149.

⁵⁰³ Ten pat. P.196.

LIETUVIŲ KATALIKIŠKOJI FILOSOFIJA

Jeigu lietuvių katalikiškąją filosofiją laikysime tą, kurią patys lietuviai rašė lietuviškai, tokia filosofija pradėjo rasti gana vėly – tik XX amžiaus pradžioje. Vėlavimą lėmė kelios priežastys. 1832 m. Rusijos valdžiai uždarius Vilniaus universitetą, o vėliau į Peterburgą iškėlus paskutinį jos padalinį – Vilniaus Dvasinę akademiją Lietuvoje nebeliko filosofijos studijų centro, nors kai kas vyko studijuoti į Peterburgą. Seminarijose dėstomas scholastinės filosofijos kursas buvo siauras ir dogmatiškas, menkai teugdė būsimųjų kunigų filosofinę mąstyseną. Be to, ten vyraujantis lenkiškumas nebuvo palankus, o daugeliu atvejų ir atvirai priešiškas bet kokiai lietuviškai kultūrinei raiškai. Prie to prisidėjo svarbiausioji nepalanki aplinkybė – keturiasdešimt metų trukęs lietuviškos spaudos draudimas. Esant tokiai padėčiai ne tik katalikiška, bet ir kitokia lietuviška filosofinė literatūra sunkiai begalėjo rasti. Nors to meto lietuvių kultūros ir visuomenės veikėjams buvo žinomos ne vieno žymesnių katalikų mąstytojų idėjos, kai kas buvo verčiama į lietuvių kalbą (F. Lamennais raštų fragmentai).

Padėtis keitėsi atgavus spaudos laisvę. Sparčiai kūrėsi lietuviškoji raštija, atsigavo kitos kultūros sritys. Lietuvių katalikų intelektualinės ir organizacinės pajėgos telkėsi Kaune. Čia pradėtas leisti žurnalas „Draugija“ (1907 m.) su priedais, kuriame, be teologinių ir socialinių, buvo spausdinamas ir vienas kitas filosofinio turinio tekstas. Jų kaskart pasirodydavo daugiau. Tai skatino, be kitokių veiksnių, aktyvėjanti polemika su ateistais, materializmu, pozityvizmo propaguotojais.

Lietuvių katalikiškoji filosofija pradėjo kurtis tuo metu, kai kitų šalių katalikiškose mokyklose buvo sparčiai gaivinamas ir plėtojamas tomizmas. Suprantama, kad ir lietuvių katalikiškoji filosofija negalėjo būti kita. Ji buvo beveik be išimčių tomistinė ir tapatintina su klasikiniu neotomizmu, šiek tiek paveiktu modernizmo vėjų. Pagrindinės modernizmo idėjos Lietuvos katalikybę paveikė nedaug.

Atkūrus Lietuvos nepriklausomybę neotomistinės filosofijos centru tapo 1922 m. Kaune atidaryto Lietuvos universiteto (1930 m. pavadinto Vytauto Didžiojo universiteto) Teologijos ir filosofijos fakultetas. Čia buvo skaitomi tomistinės filosofijos kursai, spausdinami leidiniai, rengiami teologai ir filosofai. Jame 1922–1940 metais buvo parengti 194 filosofijos specialistai, 356 katalikų teologai (kunigai) bei 17 evangelikų teologų. 1922

m. Kaune įsteigta Lietuvių katalikų mokslų akademija. Katalikų filosofinė raštija iš karto tapo reikšminga lietuvių intelektualinio gyvenimo dalimi, profesionalius lietuviškus filosofinius tekstus pirmieji pradėjo rašyti būtent katalikų filosofai.

Būdingas to meto lietuvių katalikų filosofų bruožas – dėmesys kultūrinei, pedagoginei, visuomeninei veiklai. Galima teigti, kad jų pasaulėjautoje vyravo ne uždaras, kontempliatyvus pamaldumas, bet ganytojiškas darbštumas, aktyvus praktinis požiūris į savo pašaukimą, neretai viršijantis konfesines priedermes. Ir anksčiau, nuo vyskupo M. Valančiaus laikų, lietuvių katalikų dvasininkai pasižymėjo tokia nuostata: tarp jų buvo nemažai literatų, kalbininkų, švietėjų, kultūrinės veiklos organizatorių. Pastaroji veikla kai kuriems jų gal buvo net svarbesnė už konfesinę, prie filosofinių klausimų jie ėjo, atrodo, turėdami galvoje daugiau praktinės veiklos poreikius.

Atgarsį Lietuvoje rado toli gražu ne visos aptartos katalikiškosios filosofijos kryptys. Tai lėmė jau minėtos nepalankios aplinkybės. Vyresniosios kartos atstovų filosofinės pažiūros brendo dviejų idėjinų šaltinių – rusų stačiatikių filosofijos ir tomizmo poveikių sandūroje. Daugelis jų studijavo Rusijoje (Peterburge, Maskvoje). Ten buvo daugiau ar mažiau paveikti rusų, daugiausia **Vladimiro Solovjovo** (1853–1900) filosofijos. Vėliau studijos dažniausiai būdavo tęsiamos Šveicarijos, Belgijos, Vokietijos, Italijos universitetuose ten įgyjant tomistinį išsilavinimą. Kai kurie jų Vakaruose rašė disertacijas apie V. Solovjovą taip gerokai padėdami populiarinti ten mažai žinomą rusų filosofiją.

Vienas pirmųjų tomistinės pakraipos filosofų buvo **Adomas Jakštas** (Aleksandras Dambrauskas, 1860–1938), į mūsų kultūrą įėjęs ir kaip poetas, literatūros kritikas, visuomenės ir kultūros veikėjas. Jis studijavo Peterburgo universiteto matematikos ir gamtos mokslų fakultete, jo nebaigęs mokėsi Kauno kunigų seminarijoje, Peterburgo dvasinėje akademijoje, kurioje 1888 m. įgijo teologijos magistro laipsnį. Tuo pat metu jis reiškėsi kaip aktyvus lietuvių tautinio judėjimo katalikiškojo sparno veikėjas. Už dalyvavimą tautiniame judėjime 1889 m. carinės Rusijos valdžios buvo penkeriems metams ištremtas. Grįžęs dėstė Kauno kunigų seminarijoje, Peterburgo dvasinėje akademijoje, redagavo žurnalą „Draugija“, daug rašė įvairia tematika, nuo 1926 m. – Lietuvių katalikų mokslų akademijos pirmininkas.

Plati ir įvairi buvo jo mokslinių interesų sritis, apimanti filosofiją, teologiją, etiką, estetiką, logiką, matematiką, filosofijos ir mokslo santykius. Svarbiausi darbai: „Trys pašnekesiai ant Nemuno kranto“ (1906), „Logika“ (1919 m. – pirmasis lietuviškas logikos vadovėlis), „Mokslas ir tikėjimas“ (1930), „Meno kūrybos problemos“ (1931), „Pikto problema“ (1935), straipsniai filosofijos, religijos, kultūros žurnaluose.

A. Jakšto filosofinių pažiūrų išeities pozicija buvo tomistinė metafizika, tačiau būdamas „mokslininkas ir teologas“ jis matė kai kuriuos jos ribotumus, ypač šiuolaikinio mokslo raidos kontekste, todėl ieškojo būdų tomizmą papildyti kitomis krikščioniškosios filosofijos koncepcijomis. Didžiausią poveikį jam darė Vladimiro Solovjovo⁵⁰⁴ „visuotinybės filosofija“ ir lenkų kilmės filosofo Josefo Hoene–Wronskio (1778–1853) mesianistinės pažiūros. V. Solovjovo filosofijoje jam imponavo pasaulio raidos, religijos ir mokslo dermės, filosofijos praktinės paskirties idėjos. J. Hoene–Wronskis jį paveikė savo racionalistine filosofijos ir mokslų sintezės samprata, mesianizmo idėja, taip pat matematikos darbais. Tačiau jis niekur sistemingai neparodė, kaip šie poveikiai derinasi su jo tomistine nuostata. Vienus dalykus jis aiškino pagal tomizmo principus, kitus – sekdamas V. Solovjovu ir siūlydamas tomizmą papildyti jo visuotinės vienybės idėja. Dėl to A. Jakšto filosofiją galima laikyti artimesne tai tomizmui, tai, priešingai, spiritualizmui, turint galvoje Rytų krikščionybėje susiformavusį solovjoviškąjį, o ne katalikiškąjį spiritualizmą. Tomizmui jis artimas tuo, kad pabrėžė racionalumo reikšmę tikėjimui, bandė tikėjimą aiškinti moksliskai, nors kartu teigė, kad aukščiausios religinės tiesos protui nepasiekiamos, suvokiamos tik tikėjimu. Kultūrinės veiklos šaltiniu laikė kūrybišką žmogaus prigimtį, kuria pasireiškia žmogaus panašumas į dieviškąjį Kūrėją. Jo propaguota žmogaus kaip „mažojo kūrėjo“ samprata buvo lietuviškos kultūros filosofijos užuomazga. Tos užuomazgos jis pats konceptualiai sistemiskai neišplėtojo, tačiau nuosekliai ją išskleidė praktinėje veikloje tautiškumą organiškai susiedamas su religija, mokslu ir menu. Tą užuomazgą į teorinį lygį pakėlė S. Šalkauskis, A. Jakštą laikęs savo idėjiniu pirmtaku.⁵⁰⁵ Estetikoje A. Jakštas teigė, kad grožis yra dieviškumo atspindys žemiškoje tikrovėje, skatino menininkus tarnauti amžiniems gėrio, grožio, tiesos idealams, drauge smerkė menininkus dėl atitrūkimo nuo gyvenimo, pabrėžė jų atsakomybę visuomenei.

Vienas kūrybiškiausių vyresniosios kartos neotomistų **Stasys Šalkauskis** (1886–1941) baigė Maskvos universiteto Teisės fakultetą, 1916–1920 m. studijavo filosofiją ir pedagogiką Fribūro universitete Šveicarijoje, vėliau dėstė įvairias filosofijos ir pedagogikos disciplinas Kauno universitete. Skaitė filosofijos įvado, logikos, kultūros filosofijos, estetikos, pedagogikos, mokslinio darbo metodikos kursus. Iš paskaitų išaugdavo straipsniai ir didesni veikalai. Iš jų svarbesnieji: „Dviejų pasaulių riboje“ (*Sur les confins*

⁵⁰⁴ „Juk šis didysis Rytų Europos filosofas turėjo grindžiamosios reikšmės lietuviškajai minčiai užsimegztį bei išdygti: A. Dambrasukas–Jakštas ir St. Šalkauskis, šie du mūsų filosofijos kūrėjai, yra išaugę tiesiog iš Solovjovo.“ Maceina A. Raštai, III. – Vilnius, 1990. P. 418.

⁵⁰⁵ Šalkauskis S. Kun. A. Dambrasukas, mano mokytojas ir kritikas / Šalkauskis S. Rinkiniai raštai, I. – Roma, 1986. P. 609–614.

de deux mondes, 1919), „Pasaulio siela Vladimiro Solovjovo filosofijoje“ (*L'âme du monde dans la philosophie de Vladimir Soloviev*, 1920), „Kultūros filosofijos metmenys“ (1926), „Filosofijos įvadas,“ I, 1928, „Lietuvių tauta ir jos ugdymas,“ (1933), „Ateitininkų ideologija paskutinių laikų formavomosi vyksme“ (1933) ir kiti. Jis buvo vienas iš Lietuvių katalikų mokslų akademijos steigėjų, 1938–1940 m. – jos pirmininkas, vienas Ateitininkų sąjungos ideologų. 1986 m. Romoje pradėti leisti S. Šalkauskio „Rinktiniai raštai“: „Filosofinės studijos“ (1986), „Pedagoginės studijos“, I–II, (1991). 1990 m. S. Šalkauskio raštai pradėti leisti Lietuvoje.

Iš pradžių paveiktas V. Solovjovo, o per jį – augustiniškojo mąstymo vėliau S. Šalkauskis rėmė tomistines – aristotelines pozicijas. Iš pat pradžių išryškėjo jo filosofinei mąstysenai būdingas sintetinis nusistatymas. Savo filosofinę poziciją jis pavadino *integraliniu sintetizmu*.⁵⁰⁶ Tomizmas jį ir patraukė tuo, kad teikė tinkamesnių nei „visuotinybės filosofija“ konceptualių priemonių sintetiniam mąstymui. Naudodamasis tomistinėmis sąvokomis jis ėmėsi svarstyti ne tradicinius metafizikos klausimus, bet tai, ko tomistai paprastai nesvarsto – kalbos, tautos, kultūros dalykus.

Išskirtinę vietą S. Šalkauskio kūrybiniame palikime užima kultūros filosofija, apimanti pamatinius žmogaus būties matmenis – prigimtį, kultūrą ir religiją, integruojanti žinią, dorą, meną. Kultūrinis kūrybiškumas joje laikomas esminiu žmogaus kaip asmenybės bruožu.⁵⁰⁷ Kultūra suprantama kaip tarpinis sluoksnis tarp gamtiškojo ir dieviškojo būties sluoksnių. Svarbiausia kultūros filosofijoje buvo kultūrų sintezės koncepcija, nubrėžianti prielaidas, kad lietuviškai išreiškiamoje kultūroje vienytųsi dviejų krikščioniškų pasaulių – Rytų (graikiškojo) ir Vakarų (lotyniškojo) dvasinės vertybės. Tos vertybės sąveikauja tarpusavyje kaip pasyvumo ir aktyvumo, gamtos ir laisvės, instinkto, fantazijos ir proto bei valios priešprieša. „Kultūros filosofija“ – originaliausias S. Šalkauskio veikalas, reikšmingas ne tik tuometiniame lietuviškajame kontekste. Neotomistinės metodologijos pagrindu jis dėstė savo filosofijos sampratą, plėtojo visuotinės pedagogikos sistemą, formulavo socialinės filosofijos principus, kūrė „integralinės estetikos“ koncepciją. Tautos kultūrėjimą laikė ir Lietuvos valstybingumo išlaikymo sąlyga. Įsitraukė į jaunosios kartos kunigų pradėtą „gyvosios dvasios sąjūdį,“ kuriuo buvo siekiama gaivinti ir aktyvinti visuomenės religingumą ir moralę.

Kūrybiniu produktyvumu išsiskyrė **Pranas Kuraitis** (1883–1964). 1909 m. baigęs Peterburgo dvasinę akademiją 1909–1911 m. studijavo filosofiją Aukštajame filosofijos institute prie Louvaino universiteto. Jo mokytojais buvo D. Mercier, L. Noelis ir kiti šios tomizmo mokyklos atstovai.

⁵⁰⁶ Girnius J. Stasys Šalkauskis / Šalkauskis S. Rinktiniai raštai, I. P. XX.

⁵⁰⁷ Šalkauskis S. Rinktiniai raštai, I. P. 103–104.

1911–1912 m. studijavo apologetiką Miunsteryje. 1922–1940 m. – Kauno universiteto Teologijos ir filosofijos fakulteto profesorius. Dėstė pamatines filosofijos disciplinas: ontologiją, gnoseologiją, filosofijos istorijos įvadą, sociologiją, moralinę teologiją. Svarbiausieji veikalai: „Pagrindiniai gnoseologijos klausimai,“ (1930), „Ontologija,“ I–II, (1931–1933), straipsniai žurnaluose „Logos,“ „Židinys“ ir kitur. Leido ir redagavo žurnalą „Tiesos kelias“. Sovietmečiu buvo ištremtas, grįžęs į Lietuvą dėstė Kauno kunigų seminarijoje.

Vertindamas Aristotelio ir Tomo Akviniečio tradiciją kaip didžiausią filosofijos laimėjimą svarbiausiu filosofijos rūpesčiu P. Kuraitis laikė tiesos tvirtumą ir nekintamumą, pagrindinių žmogaus buvimo ir pasaulio pažinimo klausimų aiškinimą. Griežtai skyrė filosofiją nuo specialiųjų mokslų sakdamas, kad filosofija negali būti grindžiama kitų mokslų atradimais, nes filosofijos objektas – būtis – neprieinama kitiems mokslams. Kita vertus, filosofiją atribojo nuo teologijos, teigė, kad krikščioniškoji filosofija negalima. Pagal klasikinę tomistinę schemą gvildeno būties struktūrą, tikrovės reiškinių įvairovę, kitimą, tapsmą. Laikydamasis Louvaino mokyklai būdingos Tomo Akviniečio ir Aristotelio filosofijos interpretacijos jis taip pat labai vertino Augustino, B. Pascalio ir kitų šios pakraipos mąstytojų pažiūras. Iš tomistinių pozicijų apibrėžė savo kritinį požiūrį į I. Kanto, M. Hegelio filosofiją, kartu pripažino, kad ne viena Naujųjų amžių filosofijos idėja gali papildyti tomizmą, buvo pažangos filosofijoje šalininkas. Kūrybiškumas ir pažanga jam buvo esminiai katalikybės bruožai. P. Kuraitis vienas pirmųjų parašė reikšmingus filosofijos veikalus lietuvių kalba. Tai nuopelnas, leidžiantis jį laikyti „lietuviškos filosofijos tėvu“.⁵⁰⁸

Reikšminga asmenybė tarpkario Lietuvos kultūriniame gyvenime buvo **Pranas Dovydaitis** (1886–1942) – filosofas, visuomenės veikėjas, Kauno universiteto profesorius, Vasario 16-osios nepriklausomybės akto signataras. Pasižymėjo daugiau krikščioniškąja visuomenine, kultūrine organizacine veikla negu teoriniais darbais. Įsteigė ir redagavo aštuonis žurnalus: pedagogikos žurnalą „Lietuvos mokykla“ (1918–1940), gamtos ir gretimų mokslų žurnalą „Kosmos“ (1920–1940), filosofijos žurnalą „Logos“ (1921–1940), teologijos ir religijotyros žurnalą „Soter“ (1924–1930) bei kitus periodinius leidinius. Rašė filosofijos, filosofijos istorijos, pedagogikos, gamtos mokslų filosofijos klausimais. Daug dėmesio skyrė mokslo laimėjimų ir religijos santykio aiškinimui, mokslo populiarinimui. Atvirumą šiuolaikiniam pasauliui suprato pirmiausia kaip atvirumą moderniajam mokslui.⁵⁰⁹ Itin vertino H. Driescho vitalistines pažiūras biologijos klausimais.

⁵⁰⁸ Eretas J. Dvi generacijos mūsų krikščioniškosios kultūros tarnyboje. – Roma, 1972. P. 44.

⁵⁰⁹ Girnius J. Pranas Dovydaitis. – Chicago, 1975. P. 686.

mais. Visus dominančius dalykus stengėsi nušviesti nuosekliu neotomistiniu požiūriu. Savo tikslu laikė kurti visas žmogaus veiklos ir gyvenimo sritis integruojančią krikščionišką filosofiją. 1941 m. sovietų valdžios buvo areštuotas ir ištremtas prie Uralo, 1942 m. lapkričio 4 d. sušaudytas.

Filosofas, publicistas, visuomenės veikėjas **Izidorius Tamošaitis** (1889–1943) 1912 m. baigė Kauno kunigų seminariją, 1916 m. – Peterburgo dvasinę akademiją, 1916–1920 m. studijavo filosofiją Fribūro universitete. Ten apgynęs disertaciją apie V. Solovjovo kriteriologiją įgijo filosofijos daktaro laipsnį. Dėstė filosofiją Kauno kunigų seminarijoje, 1923–1940 m. – Kauno universiteto Humanitarinių mokslų fakultete, nuo 1924 m. – profesorius. Redagavo žurnalus „Vairas“, „Eranus“. Parašė „Įvadą į filosofiją“ (1926, 1933), skelbė straipsnius įvairiuose žurnaluose. 1940 m. sovietinės valdžios ištremtas mirė Rešiotų lageryje Krasnojarsko srityje.

I. Tamošaičio pažiūros gana neapibrėžtos, jas sunku priskirti kokiai nors srovei. Jis nebuvo nuoseklus nei kaip neotomistas, nei kaip filosofas apskritai. Įgijęs tomistinį išsilavinimą daug kur nesilaikė scholastikos principų, ne vienu klausimu buvo artimesnis augustiniskajam iracionalizmui. Domėjosi įvairiomis šiuolaikinės filosofijos problemomis, daugiausia M. Schelerio fenomenologija, bandė ją derinti su tomistiniu intelektualizmu. Reikšmingas tuo, kad įvedė į lietuvišką filosofinę literatūrą fenomenologinę, antropologinę, aksiologinę tematiką, bet daugiau kaip populiarintojas nei kaip analitikas. Daug dėmesio skyrė dabartinės kultūros ir socialinio gyvenimo krizei, valstybės politinio valdymo klausimams.

Mečislovas Reinys (1884–1953), baigęs Vilniaus kunigų seminariją, 1909–1913 m. studijavo filosofiją ir gamtos mokslus Louvaine, ten apgynęs daktaro disertaciją apie V. Solovjovo moralės filosofiją, 1913–1914 m. Strasbūro universitete studijavo apologetiką. 1922–1931 m. – Kauno universiteto Teologijos ir filosofijos fakulteto profesorius, nuo 1926 m. – vyskupas, nuo 1940 m. – arkivyskupas. Sovietinės valdžios nuteistas mirė Vladimiro kalėjime.

Buvo vienas pirmųjų ir aktyviausių neotomistinės filosofijos autorių ir propaguotojų, savo straipsniuose nagrinėjo filosofijos objekto, santykio su teologija, religijos ir mokslo santykio, Dievo buvimo įrodymų ir kitas problemas. Parašė studiją apie Tomą Akvinietį ir jo filosofiją. Speciali jo mokslinių interesų sritis – teorinė psichologija.⁵¹⁰ Jis buvo žymiausias neotomistinės psichologijos specialistas Lietuvoje, savo straipsniuose rašė tokiomis temomis kaip psichinė realybė, dvasinė būtis, siela, intuícija ir pan.

Kazimieras Ambrozaitis (1892–1957) 1916–1918 m. Maskvos universitete studijavo rusų literatūrą, 1923–1925 m. – filosofiją Fribūre. Ten

⁵¹⁰ Poška A., Reiny M. / Lietuvos filosofinės minties istorijos šaltiniai. – Vilnius, 1991. T. II. P. 255–261.

apgynė filosofijos daktaro disertaciją apie V. Solovjovo valstybės teoriją. Buvo vienas žymesnių krikščionių demokratų partijos veikėjų, Lietuvos seimų narys. Jo filosofiniai interesai buvo nukreipti į socialinę problematiką. Neoscholastinės metodologijos požiūriu nagrinėjo socialinio pažinimo, asmenybės ir visuomenės, valstybės paskirties ir kitus klausimus. Parašė nedaug, tačiau jo darbai Lietuvos neotomistinės filosofijos kontekste išsiskyrė aukštu profesiniu lygiu. Sovietinės valdžios išstremtas mirė Sibire.

Antanas Maliauskis (1877–1941) – Žemaičių kunigų seminarijos ir Louvaino universiteto auklėtinis, iš neotomizmo pozicijų rašė straipsnius krikščioniškosios pasaulėžiūros, teologijos, etikos, socialinio gyvenimo klausimais. Daugelis straipsnių publicistiški. Teoriniu požiūriu reikšmingiausias veikalas „Etika“ (1935), kuriame nagrinėjamas etikos mokslo objektas ir uždaviniai.

Katalikiškojo modernizmo idėjos Lietuvoje tapo žinomos ir pradėjo reikštis maždaug tuo pat metu kaip ir neotomistinės. Tačiau tai buvo daugiau pavieniai atgarsiai, pasireiškę svarstant visuomeninio gyvenimo, tikėjimo ir mokslo santykio, bet ne filosofijos ar dogmatikos klausimus. Iš Bažnyčios vadovybės pozicijų bene pirmasis apie modernizmą prabilo teologas J. Skvireckas. 1907 m. žurnale „Draugija“ jis išdėstė popiežiaus Pijaus X enciklikos *Pascendi* mintis ir paminėjo, kad Lietuvos enciklikoje pasmerktų katalikų modernistų nėra. 1912 m. A. Jakštas tame pačiame žurnale kritikavo modernistinius teiginius ir pabrėžė, kad kai kurie Lietuvoje pasirodę straipsniai „turėjo mažesnę ar didesnę modernizmo atspalvį,“ nors apskritai „raštų su tikrai modernistišku turiniu pas mus kol kas nebuvo ir nėra“.⁵¹¹

Išsamiau kritiškai filosofines modernizmo pozicijas apibūdino kunigas **Simonas Šultė** (1876–1920), Louvaino ir Romos katalikiškuose universitetuose įgijęs filosofijos ir teologijos daktaro laipsnius. Jis iš esmės pritarė enciklikos *Pascendi* vertinimams, kritikavo modernistus už subjetyvizmą, už požiūrį, kad žmogaus protas tepažįstą tik fenomenus, o tikėjimas kyla iš mūsų troškimų ir ilgėjimosi. S. Šultė tvirtino, kad modernizmo pavojingumas yra jo agnosticizmas ir skepticizmas, ragino laikytis aristoteliškojo tomistinio realizmo. Kai kuriomis savo pažiūromis S. Šultė pats neabejotinai giminingas modernistams. Su modernizmu jį siejo visuomenės raidos idėja,⁵¹² kapitalizmo, pagrįsto privačia nuosavybe, kritika, domėjimasis senovės indų teosofija. S. Šultės socialinės idėjos paveikė prelado Mykolo Krupavičiaus 1922 m. parengtą žemės reformos įstatymo projektą.

⁵¹¹ Jakštas A. Šis tas apie modernizmą užrubežyje ir pas mus // „Draugija“, 1912. Nr. 66/67.

⁵¹² Šultė S. Evoliucijos keliai ir revoliucijos dėsniai. – Kaunas, 1919. P. 10–37.

Modernistu laikytinas publicistas ir eseistas, Kauno kunigų seminarijos auklėtinis **Povilas Jakas** (1908–1968). Knygose „Krikščionybės tragizmas“ (1938), „Socialinė krikščionybė“ (1939), „Žmogus tarp žmonių arba naujasis humanizmas“ (1940) jis svarstė krikščionybės vaidmens šiandieniniame pasaulyje klausimus. A. Jakas tikėjo, kad istorinė krikščionybės misija yra tarnauti pažangai ir humanizmui. Krikščionybė, kaip „naujasis humanizmas“, turi integruoti visas kultūros istorijoje kilusias idėjas, ginančias žmogaus orumą ir vertę. Kartu jis klausė, kodėl istorijoje socialinio teisingumo ir lygybės klausimai dažnai keliami kaip priešprieša krikščionybei? Į šiuos klausimus A. Jakas atsakė panašiai kaip ir daug kitų modernistinės pakraipos katalikų: Bažnyčia nutolo nuo evangelijų, užmiršo artimo meilę, įsigėdė turtų, valdžios ir galios. Nesilaikant meilės priesako nusigręžiama nuo krikščionybės esmės. Tokios mintys nebuvo naujos, tačiau A. Jakas jas formulavo gana kategoriškai, taikė ir Lietuvos dvasininkijai. Jis sakė, kad galima būti krikščionim ir likti grynu pagoniu. Daugelis Lietuvos kunigų ir eilinių tikinčiųjų krikščionys yra tik savo išore, o iš tikrųjų jie – savanauzdžiai, godūs pagonys.

Ieškodamas išeities iš krizinės krikščionybės būklės A. Jakas pabrėžė, kad Bažnyčia neturi nutolti nuo socialinės tikrovės. Krikščionybė nėra tik religinė doktrina, aiškinanti sielą, mirtį ir amžinybę. Krikščionybė yra socialinė religija, kuri kalba ir apie „žemę, kūną, darbą, pinigą – apie visą žmogišką gyvenimą“. Krikščionybė – ne nirvanos, bet veiklos religija. Būti krikščionimi reiškia ne bėgti nuo pasaulio, „ne kentėti, aukotis ir tūnoti, bet kentėti, aukotis ir veikti“, stengtis pertvarkyti pasaulį taip, kad jis priartėtų prie „krikščionybės idealo“.⁵¹³ Gaivinti ir stiprinti krikščionybę, A. Jako nuomone, galima tik praktikuojant ją kaip žmoniškumo religiją, tikėjimą siejant su tarnavimu žmonėms.

Jaunesniosios kartos katalikiškos orientacijos inteligentai mokėsi ir dirbo nepriklausomos Lietuvos sąlygomis. Jiems neteko patirti tų suvaržymų ir ribojimų, kurie savo laiku sunkino jų vyresniųjų kolegų kelią į mokslą. Jaunesnieji filosofai studijas buvo baigę Lietuvoje – Kauno universitete, vėliau po keletą metų studijavę Vakarų Europos universitetuose. Ten jie pajuto ar tiesiog pateko į veržlaus „katalikiškojo atsinaujinimo“ aplinką, kurioje, kaip jau minėta, kilo ir su tomizmu varžėsi šiuolaikinės – egzistencialistinė, personalistinė, spiritualistinė ir kitos katalikiškosios filosofijos kryptys. Jaunieji lietuvių filosofai, Kaune įgiję tomistinį išsimokslinimą, ten perėmė ne vieną naują idėją ir požiūrį, kuriuos vėliau savarankiškai plėtojo savo kūryboje. Panašų poveikį buvo patyrę ir savo kūryboje išreiškė tuo metu Vakaruose studijavę lietuvių literatai, žurnalistai. Tie požiūriai Lietu-

⁵¹³ Jakas P. Socialinė krikščionybė. – Kaunas, 1939. P. 111, 114.

vos kultūrinėje aplinkoje skambėjo kaip naujas žodis, neretai įvardijamas kaip modernistinis.

Pranas Mantvydas (1894–1960) 1926 m. baigė Lietuvos universiteto Teologijos ir filosofijos fakultetą, 1926–1930 m. tobulinosi Paryžiuje, Miunchene, Kiolne, Louvaine. 1938 m. Lietuvos universitete apgynė daktaro disertaciją apie Osvaldo Kūlpės filosofiją, buvo žurnalo „Židinys“ redaktorius, rašė straipsnius apie Augustino, M. Hėgelio, H. Bergsono ir kitų mąstytojų filosofines pažiūras. Bandė derinti neotomizmo ir vokiečių kritinio realizmo koncepcijas. Buvo sovietinės valdžios ištremtas, grįžęs į Lietuvą dirbo vertėju.

Estetikos tematika rašė **Jonas Grinius** (1902–1980). Baigęs 1926 m. Kauno universiteto Teologijos ir filosofijos fakultetą Grenoblio ir Paryžiaus universitetuose toliau studijavo prancūzų kalbą ir literatūrą, estetiką, meno istoriją. 1929–1940 m. dėstė Kauno universitete, redagavo „Židinį“ (1930–1940). 1944 m. pasitraukė iš Lietuvos, gyveno Vokietijoje, JAV. Parašė knygas „O. V. Milašius poetas“ (1930), „Grožis ir menas. Estetikos pagrindai“ (1938), straipsnių į žurnalus „Židinys“, „Logos“, „Lietuvos mokykla“ ir kitus. Svarstydamas grožio klausimą laikėsi tomistiniam realizmui būdingo objektyvistinio požiūrio, bet nebuvo toks kategoriškas kaip jo pirmatai A. Jakštas ir S. Šalkauskis.

Pranas Dielininkaitis (1902–1942) katalikų sociologas, visuomenės veikėjas. Studijavo Lietuvos universiteto Teologijos ir filosofijos fakultete, 1933 m. Paryžiuje apgynė filosofijos daktaro disertaciją „Valstybė ir mokykla“, Teologijos ir filosofijos fakultete dėstė socialinę filosofiją ir pedagogiką. Sovietinės valdžios buvo areštuotas. Rašė socialinės filosofijos klausimais, aiškino socialinę katalikybės doktriną, propagavo korporatyvinės santvarkos idėjas.

Iškiliausias ir kūrybingiausias šios kartos atstovas yra **Antanas Maceina** (1908–1987). 1928–1932 m. Kauno universitete jis studijavo filosofiją ir pedagogiką, 1932–1935 m. studijas tęsė Louvaine, Fribūre, Strasbūre, Briuselyje. Dėstė Kauno universitete, dalyvavo ateitininkų, Lietuvos krikščionių darbininkų sąjungos veikloje. 1944 m. bėgo nuo sovietinės okupacijos, nuo 1949 m. apsigyveno Vokietijoje. Fribūro, vėliau Miunsterio universitetuose dėstė filosofines disciplinas. Išleido maždaug dvidešimt filosofinio ir teologinio turinio knygų, išspaudino keliasdešimt straipsnių tarpukario nepriklausomos Lietuvos ir išeivijos bei užsienio spaudoje. Lietuvoje buvo išleisti šie veikalai: „Tautinis auklėjimas“ (1934), „Kultūros filosofijos įvadas“ (1936), „Socijalinis teisingumas“ (1938), „Pedagogikos istorija“, t. I (1939), „Buržuazijos žlugimas“ (1940); išeivijoje išleisti: „Didysis inkvizitorius“ (1946), „Jobo drama“ (1950), „Saulės giesmė“ (1954), „Didžioji padėjėja“ (1958), „Niekšybės paslaptis“ (1964), „Dievo avinėlis“ (1966), „Didieji dabarties klausimai“ (1971), „Religijos filosofija“, d. I

(1976), „Filosofijos kilmė ir prasmė“ (1978), „Asmuo ir istorija“ (1981), „Dievas ir laisvė“ (1985) ir kiti. Jis taip pat reiškėsi kaip poetas A. Jasmanto slapyvardžiu.

Kaip rodo veikalų skaičius, A. Maceinos kūrybinių interesų sritis įvairi ir plati, nelengva apibūdinti jo filosofiją. Savo filosofinės biografijos pradžioje jis perėmė iš savo mokytojo S. Šalkauskio nemažai neotomistinių sąvokų, tęsė jo pradėtą darbą: plėtojo kultūros filosofiją, kūrė tautinio auklėjimo koncepciją, vadovavosi idėja apie kūrybišką žmogaus prigimtį, tačiau neotomistu netapo. Kultūrų sintezės, kaip lietuvių kultūros uždavinio, neatsisakė, bet teikė jai kitokią nei S. Šalkauskis prasmę, o vėliau apskritai jos atsisakė sakydamas, kad lietuvių individualybė yra ne sintetiška, o paradoksali.⁵¹⁴ Pamažu vadavosi iš neoscholastikos įtakos, buvo atviras daugeliui kitų XX a. mąstytojų idėjų, kūrė savarankišką filosofijos, pagrindinių jos problemų sampratą. Jo dėmesį traukė šiuolaikinio pasaulio prieštaravimai. Juos aiškindamas jis įrodinėjo, kad Europos visuomenės raidą nulemia trys „amžinos dvasinės struktūros“⁵¹⁵ – buržuaziškoji, prometėjiškoji ir krikščioniškoji – slypinčios kiekviename žmoguje, kiekvienu istorijos laikotarpiu. Kiekvienas žmogus yra buržujus kaip „šio pasaulio padaras“, prometėjas – kaip laisvas kūrėjas, krikščionis – kaip Dievo sutvertas padaras. Šiuolaikinis pasaulis prieštaringas todėl, kad jame vyrauja buržuazinė dvasia, prieš kurią kovoja prometėjiškoji ir krikščioniškoji dvasios, nors jos tarpusavyje taip pat nesutaria. Buržuazija pasmerkta žlugti, krizę patiria pagrindinės buržuazinės dvasios reiškimosi formos: pozityvizmas moksle, realizmas mene, moralizmas dorovėje, klerikalizmas religijoje. Tad klerikalizmas turįs žlugti kartu su buržuazija. Klerikalizmas, jo nuomone, yra „toks dvasios nusiteikimas, kuris stengiasi šią tikrovę palenkti religiniam principui išviršinėmis priemonėmis“. Tuo tarpu krikščionybės „pagrindinis uždavinys yra perkeisti žmogų ir gyvenimą pačiose gelmėse, pačiame viduje“.⁵¹⁶ Klerikalizmo apraiška A. Maceina laiko ir racionalius tikėjimo argumentus. Klerikalizmo kritika A. Maceinos pažiūras siejo su amžiaus pradžios modernizmu.

Išivijoję gerokai keitėsi A. Maceinos interesų kryptis ir mąstysenos pobūdis. Vokietijos universitetuose jis kurį laiką dėstė marksistinę filosofiją, nuo 1962 – religijos filosofiją. Pagrindinė jo apmąstymų tema buvo tikėjimo dramatiškumas šiuolaikiniame pasaulyje, religijos ir filosofijos santykis. Apmąstymų pobūdį galima įvardyti krikščioniškuoju egzistencializmu. Vienas iš idėjinių šaltinių buvo F. Dostojevskio, V. Solovjovo, N. Berdiajevo kūryba. Tie apmąstymai ir išgyvenimai išaugo į dideles studijas,

⁵¹⁴ Sverdiolas A. Kultūros filosofija Lietuvoje. – Vilnius, 1983. P. 188–189.

⁵¹⁵ Maceina A. Buržuazijos žlugimas. – Kaunas, 1940. P. 16.

⁵¹⁶ Ten pat. P. 131, 135.

sudarančias trilogiją *Cor inquietum* (Nerami širdis“), jungiamas bendros temos: Dievo ir žmogaus santykis mūsų gyvenamoje tikrovėje. Kiekvienoje iš studijų ši tema nušviečiama interpretuojant didžiuosius veikalus: „Didžiajame inkvizitoriuje“ – apmąstant F. Dostojevskio romaną „Broliai Karamazovai,“ „Niekšybės paslapyje,“ – V. Solovjovo veikalą „Trys pokalbiai,“ „Jobo dramoje“ – Senojo Testamento „Jobo knyga“. Šiais veikalais autorius norėjo kasdiene kalba priartinti prie mūsų būties klausimus, kurie per amžių kankina žmoniją ir į kuriuos poetai išsiskverbia giliau negu kiti. „Didžiajame inkvizitoriuje“ nagrinėjami Dievo ir žmogaus santykiai pasaulio istorijoje, „Didžiojo inkvizitoriaus legendoje“ inkvizitorius iškyla kaip žmogų nuasmeninančios ateistinės karalystės pranašas. Ši tema pratęsiama „Niekšybės paslapyje“. Joje metafiziškai sklaidomas V. Solovjovo pasakojimas apie Antikristą, skirtas blogio vaidmens pasaulyje klausimui. „Jobo dramoje“ Dievo ir žmogaus santykiai nušviečiami kaip atskiro, kenčiančio žmogaus drama, kai egzistencijoje atsiskleidžia transcendencija. Ši studija buvo mąstytojo bandymas pateikti teistinio egzistencializmo apmatus.⁵¹⁷

Veikale „Religijos filosofija“ parodomas religijos filosofijos problemos sprendimo sudėtingumas. Jeigu religijos filosofija nepaiso Apreiškimo, ji nepaiso savo objekto pobūdžio, kalba apie religiją ne tokią, kokia ji yra, o kokią ją savo sąvokomis paverčia mąstytojas. Jeigu religinė filosofija į savo svarstymų sritį įtraukia Apreiškimą, ji rizikuoja virsti teologija.⁵¹⁸ Filosofija pajėgi svarstyti Apreiškimo turinį tiek, kiek šis turinys istorijoje įgyja žmogiškąjį pavidalą. Knygoje „Filosofijos kilmė ir prasmė“ filosofija apibūdinama kaip žmogiškosios egzistencijos fenomenas, kaip ieškojimas atsakymo į klausimą, ar filosofinis mąstymas nėra kelias į Dievą, ar metafizika, siekianti žmogiškosios būties gelmes, netampa „filosofuojančia teologija“?⁵¹⁹ Taip pat pabrėžiamas asmenybiškas filosofijos pobūdis.

Kitas iškilus nepriklausomoje Lietuvoje išaugusios jaunesniosios kartos inteligentijos atstovas buvo filosofas, kultūros veikėjas **Juozas Girnius** (1915–1994). Tai atstovas tos lietuvių šviesuolių kartos, kuri nebuvo paveikta slavų – nei rusų, nei lenkų – įtakos, kurią nuo mokyklos suolo ugdė lietuvių ir Vakarų šaltiniai. Jis studijavo filosofiją Kauno universiteto Teologijos ir filosofijos fakultete, jo profesoriai buvo S. Šalkauskis ir P. Kuraitis, tačiau tomistinė mąstysena jo nepatraukė. Nežavėjo jo ir S. Šalkauskio propaguota kultūrų sintezė. Diplominiam darbui jis savarankiškai pasirinko H. Heideggerio egzistencinę filosofiją. Su pagyrimu apgynęs darbą toliau studijavo Louvaino, Fribūro (Vokietija) universitetuose, pastarajame klausė M. Heideggerio paskaitų, dalyvavo jo seminare. Studijas tęsė Sorbo-

⁵¹⁷ Maceina A. Raštai, III. – Vilnius: Mintis, 1990. P. 423.

⁵¹⁸ Maceina A. Religijos filosofija. – Vilnius, 1990. P. 14–15.

⁵¹⁹ Maceina A. Filosofijos kilmė ir prasmė. – Roma, 1978. P. 316.

noje ir *Collège de France* (Paryžiuje). Ten klausė E. Gilsono, E. Le Roy, N. Berdiajevo ir kitų iškilių mąstytojų paskaitų.

Karui baigiantis J. Girmius traukėsi nuo sovietinės okupacijos, kuri laiką gyveno Vokietijoje, vėliau – JAV. Tremtis ir išikūrimo svečiose šalyse sunkumai nenustelbė jo filosofinių interesų, nesutrikdė jo kaip mąstytojo brandos. Vokietijoje jis nepraleido progos lankytis N. Hartmano seminare ir kito vokiečių egzistencialisto – K. Jasperso paskaitose. Už Atlanto jo mokslinio intereso objektas buvo būtent K. Jasperso filosofija. Iš to intereso išaugo prancūziškai parašyta disertacija „Laisvė ir būtis. Karl Jasperso egzistencinė metafizika.“ (*La liberté et l'être. La métaphysique existentielle de Karl Jaspers*), už kurią Monrealio universitete Kanadoje jam buvo suteiktas filosofijos daktaro laipsnis. Darbas santraukų pavidalu buvo išspaudintas žurnale „Aidai,“ o 1953 m. Bruklina išleistas atskira knyga lietuviškai.

Filosofinių ir kultūrinių J. Girmiaus interesų sritis buvo įvairi ir plati. Jis domėjosi beveik visomis filosofijos problemomis, nors ne apie viską spėjo parašyti. Sėkmingai pradėtą akademinį darbą išėivijoje teko aukoti sunkiai ir nelabai dėkingai lietuviškai veiklai. 1953–1969 m. J. Girmius redagavo „Lietuvių enciklopediją“, 1965–1980 m. – „Aidus“, parašė veikalus „Tauta ir tautinė ištikimybė“ (1961), „Žmogus be Dievo“ (1964), „Idealas ir laikas“ (1966), „Pranas Dovydaitis“ (1975), dešimtis straipsnių ne tik filosofijos, bet ir kultūros, literatūros, dailės kritikos klausimais.

Filosofinės J. Girmiaus pažiūros plėtojosi, apibendrintai tariant, trijų pasaulėžiūrų tėkmių ir trijų apsisprendimo nuostatų – egzistencializmo, katalikybės, lietuviškojo tautiškumo sandūroje. Tai savo turiniu gana skirtingos nuostatos, bet mąstytojo asmenyje jos sudarė gyvybingą darną. Savo filosofiją J. Girmius apibūdino taip: „Brendau neotomistinės filosofijos atmosferoje, bet vėliau pasukau į egzistencializmą. Tad ir būtų galima tarti: teistinis egzistencialistas.“⁵²⁰ Jis nežinojo, kaip egzistencinę mąstyseną susieti su tomistine scholastika, bet gyvybingai ją susiejo su katalikiškąja pasaulėjauta. Jo katalikiškumas netelpa į konfesiškai apibrėžiamus „rėmus“, yra dvasiškas ir gyvenimiškas, asmenybiškas ir drauge visuomeniškas, neatskiriamas nuo tautiškumo. Egzistencializmas jam taip pat neapsiriboja bendrąja žmogaus būties sklaida, o yra linkęs į kasdienę praktiką, reikalaujančią nuolatinio rinkimosi ir apsisprendimo. Nesunku įžvelgti ir egzistencinę jo lietuviškosios veiklos išėivijoje potekstę. Darbuose tautinės ideologijos klausimais dažnos „nerimo“, „laisvės“, „pasirinkimo“, „atsakomybės“ ir kitos kartinės egzistencializmo sąvokos. Katalikybės atžvilgiu J. Girmius save laiko teistiniu egzistencialistu, o lietuviybės atžvilgiu jį būtų galima pavadinti „tautiškuoju egzistencialistu“.

⁵²⁰ Iš 1986 m. gegužės 18 d. laiško autoriui.

Diplominiame darbe J. Girnius analizuoja iki 1929 m. išėjusius M. Heideggerio darbus, tarp jų ir pagarsėjusį veikalą „Būtis ir laikas“. Nesitenkinant analitiniu M. Heideggerio svarstomos problematikos dėstymu eina prie jos kritinio vertinimo. J. Girnius mato H. Heideggerio filosofiją vienpusiškai pasvirusią į šį antropologizmą, nes žmogus jam yra imanentinė, savyje uždara būtybė, neturinti savy savo būties pagrindo, bei nieko ir aukščiau už save, o tai reiškia, kad jo ontologinis pamatas – niekas. Tai J. Girniui nepriimtina, nes jis pats yra katalikiškojo realizmo atstovas, kurį sistemiškai apipavidalina tomizmas. Diplominio darbo tema pasukęs nuo tomizmo prie egzistencializmo M. Heideggerio filosofiją J. Girnius galiausiai vertina iš tomistinių pozicijų. Tačiau teigiamai jis vertina subtiliai išplėtotą M. Heideggerio antropocentrizmą kartu atskleisdamas ir jo vidinį prieštarumą.

Knygoje apie K. Jasperso filosofiją J. Girnius leidžiasi į „sunkų“ dialogą su vokiečių mąstytoju ir aiškiai parodo, iki kur eina kartu, o nuo kur jų keliai išsiskiria. J. Girnius prieštarauja K. Jasperso samprotavimams apie loginio mąstymo „sudužimą“, kai taip norima aiškinti transcendenciją, bei daugeliui kitų teiginių. Prieštaravimo sulaukia K. Jasperso išvada, kad pats Dievas galiausiai „lieka tik tikėjimo tiesa, o ne loginė tikrybė“. Tokia išvada plaukia iš to, jog K. Jaspersas stokoja „būties“ sąvokos, nes iš anksto užima nominalistinę poziciją, pagal kurią būtis tėra tik žodis, o ne tikra sąvoka, išsakanti pačią Būtį. Nors K. Jasperso, kaip ir M. Heideggerio, filosofijos tematika ir minties reiškimo būdai buvo artimi J. Girniaus mąstysenai, tai nereiškė, kad sutapo jų pažiūros ir vertinimai. Apie tai jis aiškiai pasakė pats: „Nesu iš tų, kurie egzistencinę filosofiją galėjo sutikti kaip šviesą ateities keliui. Atvirkščiai, savo filosofinėmis pažiūromis esu svetimas egzistencinei filosofijai.“⁵²¹ Jį patraukė tik amžinosios problemos, „kuriose egzistencinė filosofija atskleidė naujus aspektus“, o ne egzistencialistinę jų interpretaciją. J. Girnius parodė, kad žvelgiant katalikiškuoju požiūriu egzistencinius klausimus galima interpretuoti kitaip.

Tikėjimo ir ateizmo santykį J. Girnius supranta kaip pagrindinę mūsų amžiaus dvasinę įtampą. Jai aptarti jis skyrė ilgamečių savo apmąstymų vaisių – veikalą „Žmogus be Dievo“, kuriame vienijasi katalikiškasis ir egzistencinis jo pasaulėžiūros aspektai. Tikėjimas ar netikėjimas jam buvo ne tik konfesijos dalykai, bet ir žmogiškosios egzistencijos galutinės prasmės klausimai. Ateizmas, kaip Dievo buvimą neigianti teorinė doktrina, jį domina tiek, kiek padeda suprasti „žmogų be Dievo“, todėl ir knygos tikslas yra ne „nugalėti“ ateizmą, o nušviesti teizmo ir ateizmo skirtumus bei juos skiriančią prarają. „Žvelgiu į žmogų be Dievo, pagrindiniu uždaviniu laiky-

⁵²¹ Girnius J. Laisvė ir būtis. Karl Jasperso egzistencinė metafizika. Aidų leidinys. – Chicago, 1961. P. 4.

damas ne psichologinę ateizmo analizę, o filosofinę jo kritiką.⁵²² Problemai atskleisti autorius pasitelkia intelektualinį kontekstą, kritiškai aptaria filosofinio ateizmo pavidalus – materializmą, pozityvizmą, marksizmą, taip pat F. Nietzsche, A. Schopenhauerio, M. Heideggerio, N. Hartmanno, J. P. Sartre'o, A. Camus ir kitų ateistinės pakraipos mąstytojų mintis. Tai į žmogų orientuotos – antropologinės filosofinės teorijos. J. Girmius daro gana radikalią išvadą: kaltės dėl ateizmo išplitimo krikščionys turi ieškoti savo neištikimybėje krikščionybei.

Egzistencialistinė filosofija jo požiūriu į tautinius dalykus nėra kiek nepastūmėjo reliatyvizmo link, veikiau priešingai – užaštrino asmeninės atsakomybės dėl tautinių vertybių suvokimą, skatino apmąstyti, ką reiškia istorijos ir likimo iššūkiai visai tautai ir jos nariui – individui, atsidūrusiam iš-eivijoje ar pasilikusiam pavergtoje tėvų žemėje. Į tautiškumą J. Girmius žiūri primindamas savo buvusio mokytojo – S. Šalkauskio teiginius ir pabrėžia, kad krikščioniškoji tautiškumo samprata „yra toli nuo tautos absoliutinimo“, ieško tiesos tarp šovinistinio nacionalizmo ir kosmopolitinio internacionalizmo. Katalikybės ir tautiškumo santykio klausimu J. Girmius pasirodo kaip ištikimas savo studijų Kauno universitete mokytojų S. Šalkauskio ir P. Dovydaičio ateitininkiškų idealų tęsėjas. Tai, kas J. Girmiaus apmąstyta ir parašyta, yra vienas aukščiausių XX amžiaus lietuvių filosofinės minties laimėjimų, teigiamai paveikusių lietuviškąją tautinę ir katalikiškąją mąstyseną.

Ši glausta apžvalga rodo, kad katalikiškojoje filosofijoje Lietuvoje buvo keliami ir svarstomi iš esmės tokie pat klausimai kaip ir kitur. Vis dėlto vertinti ją turėtume ne tiek pagal bendruosius europinius standartus, kiek pagal vietą ir vaidmenį Lietuvos visuomenėje. O vaidmuo iš tiesų buvo reikšmingas ir savitas. Žvelgdami į tą laikotarpį pirmiausia matome sparčią ir nuoseklią filosofinės mąstysenos plėtrą – nuo elementarių užuomazgų iki profesionalių sistemiškų koncepcijų. Matome, kaip sparčiai plėtojosi filosofinė tautos gyvenimo refleksija, bendrieji principai buvo apmąstomi tam, kad pasitarnautų ugdant tautos kultūrą ir dorovę. Matome ir kartų perimamumą, abipusį vyresniųjų ir jaunesniųjų savitarpio supratimą ir toleranciją. Katalikiškoji filosofija sudarė reikšmingą ir dinamiškiausią tuometinio lietuviškojo filosofinio diskurso dalį.

Tačiau kylančią plėtrą nutraukė sovietinė okupacija ir karas. Žinomesni filosofai buvo areštuoti ir ištremti, bent pusė jų tremtyje mirė, grįžusieji negalėjo dirbti pagal išsilavinimą ir pašaukimą. Beje, tokią pat dalį patyrė ir nekatalikiškos pakraipos filosofai: **Levas Karsavinas** (1882–1952) mirė Komijos ATSR, **Vosylius Sezemanas** (1884–1963) tremtyje

⁵²² Girmius J. Žmogus be Dievo. – Chicago, 1964. P. 12.

praleido aštuonerius metus. Filosofinę kūrybą galėjo tęsti tik tie, kurie spėjo pasitraukti į Vakarų. Ten atsidūrę jaunieji – A. Maceina, J. Girnius – parašė svarbiuosius savo veikalus. Tačiau nei ten, nei juo labiau Lietuvoje negalėjo išaugti lygiavertė jauna pamaina ir katalikiškosios filosofijos tėkmė labai susiaurėjo. Vis dėlto to meto palikimas, jam būdinga tautinės ir moralinės atsakomybės nuostata yra patrauklus pavyzdys, o kartu ir iššūkis dabartinės filosofijos arogancijai ir nihilizmui.



BAIGIAMOSIOS PASTABOS

Knygoje aptartos minties tėkmės per pastaruosius du šimtmečius buvo svarbiausieji, bet ne vieninteliai katalikybės filosofinės savirefleksijos būdai. Kaip parodyta ankstesniuose skyriuose, katalikų filosofai, kūrybiškai tęsdami konfesinę tradiciją, buvo taip pat daugiau ar mažiau atviri naujoms pasaulietiškosios filosofijos idėjoms, juo labiau kad filosofijoje, kaip ir mene bei daug kur kitur, vargu ar įmanoma parodyti liniją, skiriančią katalikiškumą nuo pasaulietiško. Ne vienas kūrybingas autorius atėjo į katalikiškąją filosofiją iš nekatalikiškos aplinkos. Kita vertus, katalikybės, kaip ir protestantizmo, o bendresne prasme – krikščionybės idėjos ir vertybės yra neatsiejami vakarietiškosios gyvenimo sampratos elementai. Atvirumu ypač pasižymėjo antrosios XX amžiaus pusės katalikybė, gyvai atsiliepusi į naujas filosofijos, psichologijos, sociologijos teorijas. Atvirumo santykis įvairavo nuo kritikos ir atmetimo iki vaisingos polemikos ir priėmimo. Be fenomenologijos, egzistencializmo, antropologijos, apie kurias jau kalbėta, katalikų filosofai ir teologai gilinosi ir rado priimtinių sau idėjų tokiose naujose kryptyse kaip hermeneutinė filosofija, kalbos filosofija, psichoanalizė, struktūralizmas, semiotika.

Dar reikia pasakyti, kad pastarųjų dešimtmečių katalikybėje akivaizdžiai suartėjo bei teminiu ir kalbiniu požiūriais persipynė filosofija ir teologija. Teologai savo apmąstymams suteikia filosofinio racionalumo, o filosofai nevengia reikšti savo mintis teologijos sąvokomis ir metaforomis. Kai kurių žymių katalikų autorių, pavyzdžiui, R. Guardini, vėlyvojo K. Rahnerio raštai, laikomi ir filosofija, ir teologija. Tai, matyt, koreliuoja su postmodernistinei mąstysenai būdingu reliatyvizmu, trinančiu skirtumą ne tik tarp skirtingų filosofijos mokyklų, bet ir tarp filosofijos bei kitų humanitarinių mokslų. Būta, beje, ir kitokio katalikybės sąlyčio su pasaulietiška mintimi, kai tam tikros politinės ideologijos bandė krikščionybės idėjas panaudoti savo siekiams. Tai – vadinamieji kairieji katalikai, įvairios „revoliucijos teologijos,“ kai kurie neomarksistai.

Hermeneutinė filosofija

XX amžiaus antrojoje pusėje įtakinga tapo hermeneutinė filosofija, pėrėmusi ir transformavusi kai kurias heidegeriškojo egzistencializmo, antropologijos, iš dalies fenomenologijos temas. Tarp šios filosofijos ir katalikybės mezgėsi abipusiškai kūrybinga sąveika. Ją lengvino tai, kad krikščio-

nybė ir hermeneutika, kaip tekstų interpretacijos technika, buvo susijusios daug anksčiau, negu atsirado hermeneutinė filosofija. „Ilgus amžius hermeneutika formavosi kaip teologijos dalis – Šventojo Rašto aiškinimo teorija.“⁵²³

Hermeneutinis požiūris ypač daug dėmesio skiria teologijos kalbai kaip vienai svarbiausių krikščioniškosios misijos priemonių. Apreiškimas laikomas ne tik anapusiškos kilmės dvasiniu, bet ir istoriškai nulemtu kalbiniu įvykiu iš to darant išvadą, kad Apreiškimo turinys pasiekia žmones tik istoriškai kultūriškai ribojamomis tikėjimo kalbos formomis. Tikėjimo kalba iš esmės susijusi su istorijos vyksmu, jo kintančiomis kultūrinės raiškos formomis. Pripažindami, kad šiuolaikinė teologija išgyvena krizę, hermeneutikos atstovai patikslina: krizinėje būklėje yra atsidūrusi teologijos kalba, o ne turinys. Teologijos kalbos krizės tapatinimas su jos krize reikštų krikščionybės istoriškumo nesupratimą. Šitai suvokiant aiškėja, kad vienoks ar kitoks tikėjimo santykis su jį išreiškiančia kalba gali lemti teologijos, dideliu mastu ir pačios krikščionybės likimą.⁵²⁴ Svarbiausioji šiuolaikinės tikėjimo kalbos problema – kaip ji atitinka dabartinę žmogiškąją patirtį. „Išganymo žiniai visada gresia pavojus virsti „ideologija,“ jeigu jos negali patirti žmogus kaip konkreti žmogiškoji laisvė.“⁵²⁵

Aiškinti krikščionybę tikėjimo kalbos požiūriu pradėjo šveicarų ir vokiečių protestantų teologai. Jų aplinkoje kūrėsi hermeneutinė krikščionybės interpretacija, netrukus sulaukusi ne tik palankių ir kūrybiškų, bet ir kritiškų atgarsių vokiečių, prancūzų, amerikiečių katalikiškojoje raštijoje.

Kaip vieną pirmųjų raiškesnių hermeneutiško krikščionybės interpretavimo atvejų pravartu paminėti vokiečių protestantų teologo ir egzegeto **Rudolfo Bultmanno** (1884–1976) evangelijų numitinimo (*Entmythologisierung*) teoriją. Ji teigia, kad Apreiškimo žinia turi būti priimama atsisakant jos mitinės formos, nes „Kristaus įvykis,“ aprašytas evangelijose, yra ne mitas, bet *kerygma*.⁵²⁶ Mitų atsisakymas reiškia, kad Šventajame Rašte skelbiami dalykai nėra susiję su sena, atgyvenusia pasaulėžiūra. Tai reiškia, kad apreikštasis Dievo žodis skatina žmones siekti tikrosios laisvės, nors ir griaua saugumo troškimą, nes: „Žmogus visada stovi prieš Dievą tuščiomis rankomis. Kas atsisako visokio saugumo, suras saugumą.“⁵²⁷ Dievo žodis, apvalytas nuo mitinio pasaulėvaizdžio, atsiskleidžia kaip žmogiškosios

⁵²³ Sverdiolas A. Katalikybė ir hermeneutinė filosofija / Katalikybės filosofinės koncepcijos. – Vilnius, 1986. P. 67.

⁵²⁴ Biser E. Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik. – München, 1973. S. 15.

⁵²⁵ The Crisis of Religious language. Ed. by J. B. Metz and J.–P. Jossua. – New York, 1973. P. 35.

⁵²⁶ *Kerygma* (gr.) – žinia, pranešimas.

⁵²⁷ Gespräch über Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Textbuch. – Piper, 1968, S. 259.

egzistencijos – nerimo, rūpinimosi, mirties, vilties pasaulis. Krikščionis ne tik žino Dievo žodį kaip faktą, bet ir jį kartoja egzistenciškai išgyvendamas. Toks požiūris iš dalies rėmėsi M. Heideggerio filosofija, kurioje kalbama apie pamatinį būties sąryšį su kalba, apie tai, kad žmogaus egzistencija visada yra apimta nerimo, jaučiamo dėl to, kad gyvenimas yra kupinas rizikos pasiklysti beasmenio buvimo netikrume arba išsaugoti autentiškąją egzistenciją atmetant saugų apsidraudimą. M. Heideggerio mintys giliai paveikė ne tik protestantų, bet ir kai kurių katalikų filosofų ir teologų mąstyseną. Pakanka prisiminti K. Rahnerį, E. Corethą.

Šia proga taip pat paminėtinas vokiečių protestantų teologas ir Bažnyčios istorikas, R. Bultmanno mokinys **Gerhardas Ebelingas** (1912). Jo mintimis dažnai remiasi ir katalikų autoriai. Savo redaguojamame žurnale *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, taip pat veikaluose „Žodis ir tikėjimas“ (*Wort und Glaube*, 1960), „Krikščioniškojo tikėjimo dogmatika“ (*Dogmatik des christlichen Glaubens*, 1979) jis naujais aspektais plėtojo hermeneutinę teologiją. Siekė peržengti R. Bultmanno išvestą ribą tarp Šventojo Rašto kalbos ir įvykio, kurį ta kalba išreiškia, iš pačios kalbos darančio Dievo istorinio apsišaukimo įvykį. Dievo Apreiškimas yra „žodžio vyksmas“ (*Wortgeschehen*) ir kartu „kalbos įvykis“ (*Sprachereignis*). Pirmenybė atiduodama „kalbos įvykiui,“ o tai reiškia, kad hermeneutikos uždavinys yra tyrinėti Apreiškimo kalbą pradedant ne nuo egzistencijos savimonės. Priešingai, egzistenciją ir istorinę jos savimonę reikia tyrinėti pradedant Apreiškimo „kalbos įvykiu,“ todėl kalbėjimas apie Dievą ir kalbėjimas apie pasaulį yra neatskiriami. „Pasaulietiškas kalbėjimas apie Dievą yra dieviškas kalbėjimas apie pasaulį.“⁵²⁸

Pagrindinis teologijos uždavinys, G. Ebelingo nuomone, yra nušviesti principus, kuriais remiantis modernųjų laikų skaitytojui būtų galima versti ir interpretuoti senuosius tekstus, ypač Šventąjį Raštą. Interpretacija yra daug daugiau nei teisingas vertimas. Naujojo Testamento skaitytojas visada interpretuoja to net neįsisąmonindamas, todėl pirmiausia turime nuspręsti, ką Testamento žodžiai reiškė pirmojo amžiaus žmonėms, tą reikšmę perteikti šiuolaikiniais terminais. Tam reikia kiek galima geriau pažinti senojo pasaulio mąstyseną bei pasaulėžiūrą ir šių laikų žmonių mąstyseną. Teologai, susiję su hermeneutika, supranta savo uždavinį kaip Šventojo Rašto skelbimą XX amžiaus žmonėms ne tik verčiant, bet aiškinant ir komentuojant.

Iš katalikų kūrybingiausias hermeneutinės pakraipos autorius yra prancūzų filosofas **Paulis Ricoeuras** (1913), pradėjęs kūrybinį kelią nuo egzistencializmo ir fenomenologijos. Tam tiesioginio poveikio turėjo jo universitetinių ir vėlesnių studijų mokytojas Gabrielis Marcelis. Kaip ir pastarasis,

⁵²⁸ Ebeling G. *Wort und Glaube*. – Tübingen, 1960. S. 379.

P. Ricoeuras jautė „giliają pagarbą būties paslapčiai“,⁵²⁹ filosofiją suprato kaip egzistencijos patirties refleksiją, atmetė „grynąją“, „belaikę“ filosofiją. Jo tyrimų sritis apėmė mito, religijos ir poezijos kalbą. Jis vadovavosi mintimi, kad suprasti Apreiškimą kaip kalbos įvykį galima žiūrint į pačią kalbą ne tik kaip į komunikacijai tarnaujančią ženklų visumą – taip kalba suprantama lingvistikoje ir semiologijoje, – bet ir kaip į simbolius, turinčius religines, mitines, poetines referencijas, kurių signifikatai gali turėti ontologines ar transcendentines prasmes. Senųjų laikų tekstai tapo svetimi šiuolaikiniam žmogui, nes šis prarado tų laikų tikėjimo artumą, užmiršo šventenybę. Taip nutrūko tiesioginis perimamumas, tradicija tapo svetima sau pačiai, todėl reikalinga nauja savirefleksija, kompensuojanti prasmines netektis hermeneutiniu, tai yra „antriniu“ būdu atkuriant tradiciją. Hermeneutinis supratimas jungia žinojimą ir tikėjimą ir taip praeities palikimą gali priartinti prie dabarties. Vis dėlto to palikimo priartėjimas nereiškia, kad pamirštama egzistencija. „Sunkiausias klausimas, kurį gali kelti ši knyga, yra žinoti, iki kurio taško filosofinė pasakojimo ir laiko refleksija gali padėti apmąstyti amžinybę ir mirtį.“⁵³⁰

Psichoanalizė

Reta kuri teorija yra padariusi tokį poveikį XX amžiaus žmogaus ir kultūros sampratai kaip austrų mediko ir psichologo **Sigmundo Freud** (1856–1939) ir jo pasekėjo šveicarų psichiatro **Carlo Gustavo Jungo** (1875–1961) psichoanalizės teorija. Jos poveikio neišvengė ir katalikybė, nors jų santykiai klostėsi gan prieštaringai. Katalikams iš pat pradžių buvo svetimas S. Freud'o racionalizmas ir deterministinis požiūris į žmogaus sąmonę, nepriimtina ta psichoanalizės dalis, kurioje kalbama apie lemiantį seksualinės energijos (*libido*) vaidmenį žmogaus gyvenime. Stiprėjant froidizmo poveikiui psichologijai ir beveik visoms kultūros sritims bei įvairėjant šios teorijos interpretacijoms katalikų intelektualų požiūris taip pat keitėsi. Kai kurie jų išvelgė, kad psichoanalitinis metodas bei tokios kartinės jo sąvokos kaip „pasąmonė“, „išstūmimas“ (*Verdrängung*), „neurozė“, yra priimtinos ir vaisingos, o dvasininkai taikydami šį metodą gali geriau suprasti tikinčiųjų dvasinį pasaulį. Ypač sparčiai požiūris į froidizmą keitėsi JAV. Amerikiečių krikščioniškųjų psichiatrų atstovas **Karlas Sternas** rašė: „Dabar darosi akivaizdu, kad psichoanalitinis metodas, palyginti su kitais psichologijos metodais, yra pats tinkamiausias krikščioniškajai žmogaus koncepcijai.“⁵³¹

⁵²⁹ Don Ihde. *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur*. – Evanston, 1971. P. 8.

⁵³⁰ Ricoeur P. *Temps et récit*. – Paris, 1983. Tome I. P. 129.

⁵³¹ Stern K. *The Third Revolution. A study of Psychiatry and Religion*. – New York, 1954. P. 246.

Katalikiškojoje raštijoje formavosi nuomonė, kad krikščioniškoji mintis per amžius buvo „teologija be psichologijos,“ todėl dabar manoma, kad „tyrinėti teologiją ir teologinį gyvenimo būdą, – vadinas, aiškinti, kuo žmogus buvo anksčiau, o tyrinėti psichologiją, ypač psichoanalizę, – vadinas, įsisažmoninti tai, kuo krikščioniškasis žmogus tapo dabar“.⁵³² O tai, kad šiuolaikinių žmonių dvasinis pasaulis yra ne toks kaip seniau, turi būti priimama kaip neabejotinas faktas. Vidinio nerimo, dvilypumo, svetimumo būsenos, gerai pažįstamos šiuolaikinės sekuliarizuotos visuomenės individams, – teigia psichiatras K. Sternas, – yra tiesiogiai susijusios su jų religinės sąmonės pasikeitimu. „Kadaise Rojus, Skaistykla ir Pragaras buvo realios duotybės, į kurias galima įeiti ir išeiti, kaip tai darė Dantės herojai, o šiuolaikinis žmogus, kaip F. Dostojevskio herojai, Pragarą, Rojų ir Skaistyklą turi savyje ir suvokia tai.“⁵³³

Psichoanalizės idėjas kai kurie katalikų autoriai taiko aiškindami šiuolaikinių žmonių neurotiškumo šaknis. Masiškomis neurotiškumo apraiškomis jie laiko totalitarizmą, kuris absoliutina dalines tiesas, atomizuoja visuomenę ir įteigia kolektyvinę saviapgaulę, kita vertus, nihilizmą, kuris visai atmeta tiesos kategoriją arba ją imanentina. „Totalitarizmas ir nihilizmas yra dvi atkritimo nuo tikrosios vertybių skalės pusės,“⁵³⁴ – teigė austrų katalikų psichologas **Igoris Caruso**. Atkritimas nuo vertybių skalės ir dalinių tiesų absoliutinimas būdingi politikai, mokslui, kultūrai ir kitoms veiklos sritims. „Nuopuolis yra absoliutinimas to, kas santykina,“⁵³⁵ – kartoja jo kolega **Wilfriedas Daimas**. Dalinių tiesų absoliutinimo šaltinis yra tai, kad žmogus pernelyg aukština save, laiko save būtiškai pakankamu. Tuo tarpu žmogus yra tikras žmogus tik tada, kai suvokia esąs daugiau nei žmogus – Būties ir būtiškosios tvarkos dalis. Neurozė yra toks atkritimas nuo absoliuto, kai kartu jaučiamas absoliuto ilgesys.

C. G. Jungas kūrė visavertės asmenybės ugdymo teoriją, teigiančią, kad individas pasiekia žmogiškąją brandą ir išlaisvina savo dvasines jėgas, jeigu geba asmenybiškoje savastyje (*das Selbst*) integruoti prieštaringas dvasines būsenas – sąsąmoningumą ir nesąsąmoningumą, racionalumą ir iracionalumą, individualumą ir visuomeniškumą. Tačiau darni integracija nepasiekiami be mistinio jausmo, kurį C. G. Jungas tapatina su religiniu tikėjimu. Jis sako: „Aš teigiamai vertinu visas religijas, nes jos stiprina dvasią.“⁵³⁶ Kai kada jis teigia, kad savasties brendimą lydi vienybės su absoliutu, su Dievo pirmavaizdžiu, arba archetipu (*Archetypus*) išgyvenimas.

⁵³² Homans P. *Theology after Freud*. – New York, 1970. P. XIV.

⁵³³ Stern K. *The Third Revolution. A study of Psychiatry and Religion*. – New York, 1954. P. 7.

⁵³⁴ Caruso I. *Psychoanalyse und Synthese der Existenz*. – Wien, 1952. S. 18.

⁵³⁵ Daim W. *Tiefenpsychologie und Erlösung*. – Wien–München, 1954.

⁵³⁶ Jung C.G. *Psychologia a religia*. – Warszawa, 1970. S. 361.

Dievo archetipas – tai žmogaus dvasios poreikis turėti atramą savyje, suvokti savyje esant tokių dvasinių jėgų, kurios leistų išgyventi mistinę vienybę su savimi, su visa žmonija, kosmu.

„Archetipo“ sąvoka tvirtai įėjo į daugelio katalikų teologų ir filosofų vartoseną. Šveicarų katalikų psichoterapeutų sąjungos prezidentas **Josefas Rudinas** kalba apie pirminį Dievo vaizdinį, slypinčią kiekvieno žmogaus sielos gilumoje. „Dievo vaizdinys (*Gottesimago*) yra slaptiausias žmogaus egzistencijos branduolys, nes žmogus yra sukurtas pagal šį paveikslą.“⁵³⁷ Po pirminio nuopuolio ir išvargimo iš Rojaus žmonės išgyveno „pirminę neurozę“ (*Urneurose*), nes prarado autentišką Dievo vaizdinį. Giluminis neurozės šaltinis – iškreiptas Dievo vaizdinys. „Dievo paveikslas šiais atvejais virsta sąvokiškai abstrakčiu, racionaliū skeletu, sausa, be kraujo mumija.“⁵³⁸ Neurotiškas žmogus bijo mirties, baiminasi savo sielos ir jos gelmių, bijo savo laisvės ir atskomybės. Ta baimė veja jį į išoriškumą, kūniškumą, abstraktų proto pasaulį bei kitas dalines sritis. Pagrindinė priemonė išvengti tokių neurozių yra grįžimas prie tikrojo tikėjimo.

Kairieji katalikai

Kaip marginalinę pakraipą katalikybėje reikia paminėti vadinamuosius kairiuosius katalikus, kurie šeštąjį ir septintąjį praėjusio šimtmečio dešimtmečiais sparčiai populiarėjo Lotynų Amerikos šalyse, Vokietijoje, Austrijoje ir kitur. Šios pakraipos ideologai manė, kad krikščionybę galima sintetinti su marksizmu, tačiau sovietinis marksizmas, anot jų, tokiam tikslui netinka. Kas kita vadinamasis neomarksizmas: „Akivaizdžiai kitoks yra neomarksizmas, kuris griežtai skiriasi nuo totalitaristinės sovietinio komunizmo ideologijos ir įvairiose pramoninėse šalyse plėtoja naujas, šviežias teorijas.“⁵³⁹ Turimos galvoje Georgo Lukacso, Rogero Garaudy, Herberto Marcuse'o, Richardo Shaullo ir jų bendraminčių teorijos. Savaip interpretuojant kai kuriuos jų teiginius buvo kuriama pasisekimo neturėjusi vadinamoji revoliucijos teologija.

Antrojoje XX amžiaus pusėje buvo kaskart aiškiau suvokiama, kad ne tik katalikybės, bet ir visos krikščionybės ateitis labai priklausys nuo to, kaip bus gebama atsiliepti į šiuolaikinio pasaulio iššūkius. Svarbiausieji yra du: gilėjančio sekuliarizmo ir didžiųjų Rytų religijų iššūkiai.

⁵³⁷ Rudin J. Psychotherapie und Religion. – Freiburg, 1960. S. 150.

⁵³⁸ Ten pat. S. 164.

⁵³⁹ Rendtorf T., Todt H. E. Theologie der Revolution. Analysen und Materialien. – Frankfurt am Main, 1970. S. 19.

Sekuliarizmas. Sekuliarizmas apskritai, kaip ir tikėjimo būklė sekularizuotoje visuomenėje, nėra apibūdinami vienareikšmiškai. Sekularizuotos visuomenės santykis su religija nėra toks, kokį numatė ankstesnių laikų, ypač Šviečiamąjo amžiaus ideologai, materialistai ir ateistai. „Šviečiamąjo amžiaus ideologų viltys, kad į esminius klausimus apie Dievą ir nemirtinumą, laisvę ir moralę bus duoti ateistiniai atsakymai, neišsipildė. Šie klausimai vis rečiau keliami.⁵⁴⁰ Kitaip tariant, sekuliarizmas ne neigia religiją, (to siekė ir tai patys darė materialistai ir ateistai), bet kitaip ją, kaip ir daug kitų dalykų, traktuoja. Modernių laikų kultūrai buvo būdingas racionalaus aiškumo, objektyvumo, apibrėžtumo, tapatumo siekis, teigiamybės ir neigiamybės, tiesos ir netiesos, subjekto ir objekto, centro ir periferijos skyrimas, o mūsų laikais, įvardijamais „postmodernizmo“ terminu, vyrauja reliatyvizmas, opozicijų nusitrynimasis, kriterijų, pagrindų, tiesų ir esmių dekonstrukcija. Kalbama apie subjekto, istorijos, filosofijos, meno pabaigą. Postmodernistinė dekonstrukcija pasiekia ir krikščionybę, bet ne tiek turinio, kiek ligšiolinių konceptualių jos raiškos būdų kritikos prasme. Tai visai nereiškia, kad būtų išsipildžiusios L. Feuerbacho, K. Marxo, F. Nietzschės, S. Freudo „Dievo mirties“ ir religijos pabaigos pranašystės. Sekuliarizacija postmoderniajame pasaulyje nėra tapati bedieviškam sekuliarizmui arba, žymiojo šveicarų teologo Hanso Kūngo žodžiais tariant, „pasauliškumas (*Weltlichkeit*) nėra tapatus bedieviškumui (*Gottlosigkeit*)“.⁵⁴¹ Abejojama transcendencija tradiciniame pasaulyje, kalbama apie „transcendenciją imanencijoje“.⁵⁴² Religija nėra atmetama, nors krikščionybė daugelio tikinčiųjų akyse ir praranda išskirtinę dvasinę reikšmę. Daug kas deda lygybės ženklą tarp skirtingų religijų. Tai daryti skatina ir besiplečiantis ekumenizmas bei ši vyksmą lydinti religinė tolerancija. Religiniame gyvenime išsivysto reliatyvizmas, nors reliatyvėja ir religijos kritika. Krikščionybė šiandien pati kvestionuoja savo tradiciją ir tai traktuojama kaip jos atsinaujinimo ir gyvybingumo laidas.

Katalikų autoriai pastaruoju metu daugiau negu kada nors anksčiau kalba apie istoriškai nulemiamą ir kintančią religijos ir kultūros sąveiką. „Bažnyčia yra kultūroje ir pasaulyje tokiu pat laipsniu, koku kultūra ir pasaulis yra joje.“⁵⁴³ Sąveikaudama su kultūra ir pasauliu Bažnyčia turi be paliovos atsinaujinti visais savo komponentais, ypač atnaujinti savo kalbą, savo požiūrį į mokslo laimėjimus, į socialinius pokyčius. Teigiama, kad krikščionybė šiandien negali tenkintis tradicinėmis „pasyviosiomis vertybėmis“. Ji privalo apimti ir šiuolaikinio pasaulio „aktyviasias vertybes“.

⁵⁴⁰ MacIntyre A. *Marxism and Christianity*. – Penguin books, 1971. P. 9.

⁵⁴¹ Kūng H., van Ess J., von Stietencron H., Bechert H. *Christentum und Weltreligionen*. – Piper, 1984. S. 98.

⁵⁴² Wuchterl K. *Religinis protas*. – Vilnius, 1994. P. 40.

⁵⁴³ Michel M. *La théologie aux prises avec la culture*. – Paris, 1982. P. 306.

Tokie teiginiai nereiškia, kad silpsta Bažnyčios kritiškumas pasaulio atžvilgiu. Bažnyčia labai vertina intelektualinius, ekonominius, socialinius, technologinius šiuolaikinės kultūros laimėjimus, bet kartu su nerimu konstatuoja ir šios kultūros ribotumą, vienmatiškumą, dvasinį skurdą. Nerimaujama dėl to, kad šiuolaikinė sekuliarizuota kultūra – siaurai praktinio aktyvizmo, vartojimo, trumpalaikės dabarties ir trapios esamybės kultūra. Ši kultūra yra praradusi dvasinį, prasminį, dorovinį gyvenimo matmenį, neturi ir yra nepakanti įprasminančioms vertybėms ir tikslams. Šiuolaikinis sekuliarizuotas, įvaldęs techniką, siekiantis patogiau gyventi ir daugiau vartoti žmogus neįstengia įprasminėti savo gyvenimo, jis nesugeba net kelti klausimo apie prasmę. Sekuliarizmo iššūkis visa gelme atskleidžia dvasinio atsinaujinimo poreikį, todėl sakoma: „Mums reikalingas naujas žmogus, naujas mąstymas, mums reikalingas žmogaus, kuris suvoktų problemas dvasiniu, etiniu požiūriu.“⁵⁴⁴

Atsinaujinimo poreikis atnaujina ir požiūrį į tradiciją. Vis dažniau sakoma, kad tradiciją dera suprasti ne kaip nekintamą, kintančiai kultūrai priešintą tikėjimo turinį, bet kaip nenutrūkstantį tikėjimo dalyvavimą kultūroje. Tarptautinio simpoziumo, įvykusio 1980 m. Bolonijoje, skirto Bažnyčios požiūrio į socialinius klausimus raidai po II Vatikano susirinkimo, pranešime teigiama, kad tradicija neturi būti suprantama nei kaip istorinių dieviškojo Apreiškimo liudijimų visuma, nei kaip nepaliaujamas tikėjimo turinio perdavimas. Ji turi būti suprantama kaip „gyvas vyksmas, palaikomas šventosios dvasios“.⁵⁴⁵ Tradicija neatskiriama nuo žmonių veiklos, Bažnyčios istorija yra nenutrūkstanti naujovių kaita, kurioje „naujovė palaiko tradicijos nenutrūkstamumą“.⁵⁴⁶ Silpsta ir nyksta ankstesnių dešimtmečių įtampa tarp atsinaujinimo tendencijų ir tradicijos. Pripažįstama, kaip jau minėta anksčiau, kad į atsinaujinimo siekius, įskaitant ir amžių sandūros modernistinį sąjūdį, nereiškia žiūrėti kaip į atitolimą nuo tikėjimo ir pasidavimą pasaulėjimo dvasiai. Savo ruožtu atsinaujinimo šalininkų gretose stiprėja „ortodoksiškojo dvasingumo nostalgija“,⁵⁴⁷ pabrėžiama, kad esminis perspektyvus atsinaujinimo elementas yra „grįžimas prie šaltinių“.⁵⁴⁸ Katalikybės ateitis gali būti suprantama kaip nuolatinis atsinaujinimas ir kartu nuolatinis grįžimas prie tūkstantmetės judeokrikščioniškosios patirties. Vienas iš dabartinių Bažnyčios uždavinių yra „žadinti antrojo tūkstantmečio

⁵⁴⁴ König F. Geistige Grundlagen für ein künftiges Europa // Herder Korrespondenz, 1978. N. 2. S. 296.

⁵⁴⁵ Pottmeyer H. J. Continuité et Innovation dans l'écclésiologie de Vatican II / Les églises après Vatican II. – Paris, 1981. P. 98.

⁵⁴⁶ Ten pat. P. 104.

⁵⁴⁷ Kerkhofs J. Principaux changements dans les sociétés chrétiennes établies et dans les églises après Vatican II / Les églises après Vatican II. P. 30.

⁵⁴⁸ Schillebeeckx E. Expérience humain et foi en Jesus Christ. – Paris, 1981. P. 30.

pabaigos krikščionių supratimą, kad jie neturi kelių į ateitį negrįžus į praeitį⁵⁴⁹.

Rytų religijos. Katalikybei, kaip ir kitoms krikščionybės atmainoms, pastaraisiais dešimtmečiais tenka formuluoti savo požiūrį į Rytų religijas – hinduizmą, budizmą, zenbudizmą, ieškoti atsakymų į šių religijų keliamus iššūkius krikščionims.

Lyginamoji kultūrologija, tyrinėjanti Vakarų ir Rytų kultūras, dvasinius dorovinius jų pamatus – religijas, atskleidžia gilius šių kultūrų skirtinumus, sunkinančius jų tarpusavio supratimą ir susikalbėjimą.⁵⁵⁰ Vakarai geba valdyti pasaulio objektyvumą, bet praranda subjektyvumą, Rytai – atvirkščiai. Vakarai perdėtai orientuojasi į racionalumą, nors gyvenimas daugeliu aspektų yra iracionalus. Tačiau skirtingumai neatstumia, o priešingai, žadina abipusį domėjimąsi. Vakarų ir Rytų kultūros tūkstantmečius kūrėsi mažai tarpusavyje sąveikaudamos, o dabartiniu metu, maždaug nuo XX amžiaus antrosios pusės, sąveika nepaliaujamai intensyvėja, skatinama siekio viena kitą geriau pažinti ir suprasti. Vakaruose humanitariniai mokslai vaduojasi iš europocentristinių stereotipų, kurių ribotumas pasireiškia europiškųjų mąstymo ir kultūros modelių reikšmės žmonijos istorijoje absoliutiškumu, Azijos bei kitų žemynų vietinių tautų istoriškumo, kūrybos bei socialinės iniciatyvos gebėjimų menkinimu arba neigimu. Europocentrizmui mažai tepalieka vietos ir šiuolaikinis globalizacijos vyksmas, suartinantis skirtingų žemynų žmones ir kultūras.

Itin svarbus šio vyksmo aspektas yra Europoje ir Amerikoje, tai yra tradiciškai krikščioniškuose žemynuose, didėjantis domėjimasis Rytų šalių dvasine kultūra. Manoma, kad rytietiškojo dvasingumo pažinimas gali teikti paskatą krikščioniškajam dvasingumui. Tyrinėtojų teigimu⁵⁵¹, iš visų Rytų filosofijos krypčių šiandien Vakaruose žinomiausia yra induizmo filosofijos kryptis *vedanta*, ypač jos nedualistinė atmaina *advaita-vedanta*. Daug tikinčių vakariečių, ypač jaunimas, yra įsitikinę autentiško dialogo su hinduizmu būtinumu. Aukštą etinį, religinį ir filosofinį *vedantos* prestižą Vakaruose lemia induizmo literatūros paminklų – epinių poemų *Mahabharatos* ir *Ramajanos* populiarumas, kai kurių Indijos rašytojų, pirmiausia Nobelio premijos laureato **R. Tagorės** (1861–1941) kūrinių pasisėkimas, plačiai išgarsėjęsio Indijos nacionalinio išsivadavimo judėjimo lyderio **M. Gandžio** (1869–1948) visuomeninė veikla ir gyvenimas, nors jis nebuvo nuoseklus *vedantos* išpažinėjas. Ne mažesnę reikšmę *vedantos* populiarumui Vaka-

⁵⁴⁹ Ganoczy A., Dore J. Vatican II et „renouveau“ de l’Église / L’ancien et Le nouveau. – Paris, 1982. P. 254.

⁵⁵⁰ Kuzmickas B. Vakarų ir Rytų kultūrų sąveika / Būtis ir laikas. – Vilnius, 1983. P. 28–49.

⁵⁵¹ Saher P. J. Eastern Wisdom and Western Thought. – London, 1969. P. 20, 129, 130.

ruose turi plačiai žinomų moderniojo induizmo filosofų **Ramakrišnos** (1836–1886), jo mokinio **Vivekanandos** (1863–1902), vieno iš *vedantos* reformatorių **Aurobindo Ghose** (1872–1950) idėjų plitimas.

Indijos dvasinės kultūros populiarėjimą Vakaruose lydi *jogos*, kaip kūno ir dvasios disciplinos ugdymo bei tobulinimo metodų, praktikavimas. Jau XIX a. *joga* krikščionybės požiūriu domėjosi F. Lamennais, H. Lacordaire, vėliau – jėzuitai, pranciškoniai. Prancūzų kunigas **Jules Monchaninas** (1895–1957) dvidešimt penkerius metus gyveno Indijoje, gilinosi į hinduizmo šventuosius raštus, mistikos tradicijas.⁵⁵² Jo teigimu, jau „graiktų tėvai“ – Origenas, Grigalius Nisietis ir kiti buvo suartėję su *joga*. Ieškoma būdų *jogos* ir *vedantos* principus taikyti šiuolaikiniams vakariečių dvasiniams poreikiams, krikščioniškajam pamaldumui.⁵⁵³

Jau ne vieną dešimtmetį Vakaruose daug dėmesio sulaukia ir budizmas, ir zenbudizmas. Anglijoje, Amerikoje ir kitur veikia gerai organizuotos budistų draugijos, turinčios daug narių, palaikančios glaudžius ryšius su pasauliniais budizmo centrais. Anglijos budistų draugijos įsteigėjas **Ch. Humphreys'as** pažymi, kad budizmas Vakaruose nustoja buvęs vienu iš daugelio svetimų ir keistų tikėjimų, kuriuos išpažįsta keli entuziastai, ir palaipsniui tampa integraliniu dvasinės kultūros komponentu, tačiau „budizmas Europoje nebus nei Ceilono, nei Kinijos ar Tibeto budizmas, kurie savo forma yra labai skirtingi; Europos *zen* nebus Japonijos zenbudizmas.“⁵⁵⁴ Tai bus europietiškas budizmas, – teigia autorius.

Zenbudizmą dėl daugelio ypatumų kai kas laiko perspektyviausia Rytų filosofine–etine sistema Vakaruose. „Jis yra nedoktriniškas, konkretus, tiesioginis, egzistencinis ir labiausiai siekia suartėti su gyvenimu, o ne su idėjomis apie gyvenimą, juo labiau ne su partijų platformomis politikoje, religijoje, moksle ar kuo nors kitu.“⁵⁵⁵ Zenbudizmo populiarumui pasitarauja ta aplinkybė, kad jo išpažinėjai gali būti ne tik įvairių pažiūrų, bet ir įvairių konfesijų žmonės. Zenbudizmo siekime suartėti su gyvenimu kai kurie vakariečiai mato savosios kultūros pragmatizmo ir intelektualizmo alternatyvą, mano, kad jis gali būti suderinamas su vakarietiška mąstysena, su krikščioniškuoju dvasingumu.

Sudėtingoje ir neįprastoje situacijoje, į kurią Bažnyčią atveda akistata su Rytų religijomis, ypač su budizmu, katalikybės laikysena lieka atvira. Tokią laikyseną oficialiai patvirtino Antrasis Vatikano susirinkimas. Viename iš susirinkime priimtų dokumentų – Bažnyčios santykių su nekrikš-

⁵⁵² Monchanin J. *Mystique de l'Inde, mystère chrétien.* – Fayard, 1974. P. 40.

⁵⁵³ Maupilier M. *Le yoga et l'homme d'occident.* – Paris, 1974; Hughes L. *Christian Yoga Meditation*, 1978.

⁵⁵⁴ Humphreys Ch. *Zen Comes West.* – London, 1960. P. 28.

⁵⁵⁵ Healy W. F. *The Thought of Thomas Merton Concerning the Relationship of Christianity and Zen.* – Roma, 1975. P. 32.

čionių religijomis deklaracijoje – sakoma: „Katalikų Bažnyčia neatmeta nieko, kas šiose religijose teisinga ir šventa.“⁵⁵⁶ Neatmetimo nuostata palaiko jau gerokai anksčiau prasidėjusias katalikų pastangas kuo geriau pažinti ir suprasti Rytų religijas.

Tuo tikslu ne vienas katalikų teologas ir vienuolis metų metus leidžia budistų vienuolynuose skatinami ne kokios asmeninės tikėjimo krizės ar abejonių dėl krikščionybės, bet troškimo gilintis ir suprasti budistų dvasinį pasaulį, suvokti, kuo budistinis dvasingumas panašus ir kuo skiriasi nuo krikščioniškojo. Rytiečiai savo ruožtu siekia to paties. Keičiasi ankstesnioji nuomonė, kad krikščionybę ir budizmą skiria bedugnė, todėl beveik neįmanomas abipusiškas dialogas. Skirtumai, be abejonės, akivaizdūs, jiems nušviesti skiriami stori tomai, žurnalai, mokslinės konferencijos. Krikščionybė ir budizmas išsiskiria aiškinant tokius fundamentalius dalykus kaip dieviškumas, transcendencija, išganymas, tikėjimas, asmuo, kančia.⁵⁵⁷ Taip pat aiškėja, kad tuos skirtingumus nulemia daugiausia nevienodas konceptualumo vaidmuo Rytų ir Vakarų kultūrose. Žinomas zenbudizmo tyrinėtojas Tokijo universiteto profesorius ir Vatikano patarėjas dialogo su nekrikščioniškomis religijomis klausimais jėzuitas **Heinrichas Dumoulinas** rašo: „Vakarų krikščionybėje vyrauja doktrina, tuo tarpu Japonijoje religija yra „kelias“.⁵⁵⁸ Tokios pat nuomonės ir šveicarų teologas **Hansas Kūngas** ir jo bendraminčiai. Neperžengiami skirtumai, – teigia jis, – yra akivaizdūs konceptualiuoju lygmeniu, tačiau mažėja gilinantis į dvasinę patirtį, mistinės patirties lygmenyje esama daug neabejotinų bendrumų.⁵⁵⁹

Geresnė pažintis su Rytų religijomis skatina atidžiau pažvelgti ir į krikščioniškojo dvasingumo tradiciją, padeda atskleisti joje Rytų religijoms analogiškus reiškinius. Tai pasakytina daugiau apie augustiniškąją, mistiškąją krikščionybės liniją. Tyrinėtojai randa daug bendrumo tarp Viduramžių krikščioniškosios mistikos ir zen.⁵⁶⁰ Manoma, kad zen dvasinių pratybų metodika gali būti sėkmingai taikoma ir krikščioniškajam pamaldumui ugdyti. Žinomas Indijos filosofas **Sarvepalli Radhakrishnanas** pabrėžia: „Pagrindinis potyris (mistinis – *B. K.*) yra toks pat, ar tai būtų induizmo, budizmo, krikščionybės, ar sufizmo mistika.“⁵⁶¹ Panašiai galvoja ir fenomenologinės pakraipos filosofas ir religijotyrininkas R. Otto sakydamas, kad esama stebinančio Vakarų ir Rytų religijų panašumo, pirmiausia misti-

⁵⁵⁶ II Vatikano susirinkimo nutarimai. – Vilnius–Kaunas, 1968. P. 403.

⁵⁵⁷ Kuzmickas B. Žmogaus būties samprata krikščionybėje ir budizme. Rytai–Vakarai: komparatyvistinės studijos, I. – Vilnius: Vaga, 2002. P. 105–125.

⁵⁵⁸ Dumoulin H. Christianity Meets Buddhism. – LaSalle, 1974. P. 48.

⁵⁵⁹ Kūng H., van Ess J., von Stietencron H., Bechert H. Christentum und Weltreligionen. S. 249.

⁵⁶⁰ Enomiya-Lassalle H. M. Méditation zen et prière chrétienne. – Paris, 1973. P. 105.

⁵⁶¹ Radhakrishnan S. East and West in Religion. – London, 1954. P. 125.

kos srityje, ir tas panašumas atskleidžia žmonių prigimties bendrumą, peržengiantį laiko, rasės ir kultūros ribas.⁵⁶² Apie gilų didžiųjų religijų artimumą kalba ir šiuolaikinis krikščionių mistikas, daug metų gilinęs į rytietiškasias religijas, **Thomas Mertonas**: „Supaprastintai kalbant, visos religijos vienaip ar kitaip siekia vienybės su Dievu ir kiekvienas šios vienybės atvejis aprašomas terminais, turinčiais labai apibrėžtą analogiją su krikščioniškosios, ypač katalikiškosios tradicijos kontempliatyviuoju ir mistiniu potyriu.“⁵⁶³

Praėję du amžiai buvo gana neilgas laiko tarpsnis į trečiąjį tūkstantmetį įžengusios krikščionybės istorijoje. Tai modernių kultūrinių pokyčių amžiai, labiausiai paveikę mūsų laikmečio žmonių mąstyseną. Sunku numatyti, kur link suks rytdienos žmonija, kaip žmonės įprasmins savo gyvenimą, kiek jiems bus reikalinga filosofija ir kokia ji bus. Neabejotina viena: pūs vis stiprėjantys globalizacijos vėjai darydami mus atviresnius, bet kartu keldami susirūpinimą dėl to, ką šiuo metu laikome savo tapatybe ir savastimi. Sudėtinė globaliųjų sąveikų dalis – Rytų religijų ir kultūrų poveikiai. Jie reikalaus kūrybingo atsako ir skatins gilinti dialogą, kuriam katalikiškoji (krikščioniškoji) filosofija bei teologija neabejotinai turės, kaip ir lig šiol turėjo, pakankamai idėjų ir kūrybinio įkvėpimo.



⁵⁶² Otto R. *Mysticism East and West*. – New York, 1960. P. 165.

⁵⁶³ Merton Th. *Mystics and Zen Masters*. – New York, 1961. P. 205.

Bronislovas Kuzmickas

**THE CATHOLIC PHILOSOPHY
(19TH AND 20TH CENTURIES)**

Monograph

Summary

The intention of the author is to describe the main trends of the Catholic philosophy of 19th and 20th centuries in order to make the rich spiritual legacy of the Catholic tradition more accessible. In the introducing part the author considers, with reference to ancient and modern thinkers, what is meant by the term Catholic (Christian) philosophy and how religious philosophy is possible.

The book consists of two parts. The first part deals with the 19th century's Catholic philosophy. The part starts with a description of worsening situation of the Roman Catholic church during the period of Enlightenment and French Revolution. In response to such development arose within the Catholic cultural environment the rich polemical literature comprising interrelated strains of philosophical reflection - traditionalism in France and romantic catholicism in Germany. Both strains manifested themselves as counterrevolutionist in politics, antiindividualistic in epistemology and ethics, turned toward fideism in religion and were represented by such writers and thinkers as Chateaubriand, J. de Maistre, L. de Bonald, F. de Lamennais (France), F. von Baader, J. Görres, G. Hermes, W. Ketteler, M. Deutinger (Germany).

Besides these strains there have been developed at the same time others philosophical conceptions showing themselves as defenders of the Catholicism, but in the more abstract manner. These conceptions, identified as spiritualism, emphasized the importance of spiritual values in human life and stood in sharp opposition to the views of positivism and scientism. The tension between spiritualism and positivism was particularly strong and dynamic in the academic circles in France and Italy. In the book is given analysis of the conceptions of F. P. Maine de Biran, J. Ravaisson-Mollien (France) and their followers, whose main contribution to philosophy and psychology consists in the investigation of man's inward experience as a basis of personality and important source of knowledge. The philosophical

attitudes of the Italian spiritualists are known by the term ontologism. The leader of the Italian spiritualism A. Rosmini Serbati aspired to create a model of Christian–Catholic apologetics, rooted in both – Augustinian and Thomistic traditions, able to harmonize rationalism and empiricism and to meet the demands of modern philosophical thought. The core of the theory of the other eminent Italian spiritualist – V. Gioberti makes the proposition that the being in itself, not merely the being of mind, is present to the intellect.

One of the most influential Catholic thinker of the 19th century was the cardinal J. H. Newman (England). Considering the problem of the relation between mind and faith, he proposed the theory of the illative sense. The theory states that reason is capable of giving only notional assent, namely, logical probability, but not individual certitude, which is essential in religious faith, but also plays significant role in some others areas. Individual certitude involves both notional and real assents. Newman's theory influenced significantly Catholic philosophy of the 20th century.

The concluding chapter of the first part is about the revival of scholasticism, initiated by Jesuits and Dominicans and later, after the encyclical *Aeterni Patris* by the Pope Leo XIII (1879), focused mainly on the philosophy of Thomas Aquinas.

The first chapter of the second part starts with the characteristic of the modernist movement, emerged at the turn of the twentieth century in America and in a number of European countries. Modernists' intention has been to bring the Catholic traditions into closer accord with the modern thinking. Following the principles of immanentism as regards religious belief, historicism and Biblical criticism regarding the Christian tradition, the modernists stood in opposition to the ecclesiastical authorities and scholasticism in philosophy. There are analysed the views of such eminent representatives of the movement as A. Loisy, L. Laberthonniere, E. Le Roy, M. Blondel (France), B. Labanca, E. Buonaiuti (Italy), G. Tyrrell, F. von Hügel (England), H. Schell (Germany).

The modernist movement exhausted itself just after the condemnation by Pope Pius X. Nevertheless some ideas of it were not forgotten and continued to trouble the minds, inspiring the „Catholic renewal“ (*Renouveau catholique*) and to certain extent also the French „theologie nouvelle“ expressed by such authors like H. de Lubac, Y. Congar, J. Danielou, M. D. Chenu, K. Adam.

The most influential and rich in literature trend of the Catholic philosophy in XX century is neo-thomism, tracing to the legacy of the philosophy of Thomas Aquinas and at the same time trying to meet the modern needs of philosophy, science, culture, political life. Author is discerning three main strains of interpretation of the thomistic tradition –

classical (Aristotelian) thomism, existential thomism and transcendental thomism. They dispute among themselves about the definition of being and mind's ability to know the reality. The classical thomists asserts that essence is prior to existence, thus maintaining the essentialistic conception of being. The existential thomists, on the contrary, proposes to explane being in terms of existential act, thus creating the existential interpretation of being. Despite this disagreement both strains are of the opinion that mind is able to elaborate in a posteriori way transcendental concepts to be applied to everything.

There is given in the book broad presentation of the concepts, including metaphysics, epistemology, social philosophy of the existential thomism's leaders J. Maritain and E. Gilson (France), considered as the most influencial representatives of the new scholasticism. Restating the five classical philosophical ways of approaching God, J. Maritain proposes a sixth way as a sort of primordial intuition. The representatives of the transcendental thomism are trying to synthesize the concepts of the thomism with those of the modern philosophy, namely, kantianism and existentialism. There are presented in short outlines two main variants of the transcendental thomism – the Belgian „Louvain school,“ namely, the conceptions created by D. Mercier and J. Marechal (Belgium), trying to overcome the differences between thomism and kantianism by means of the intellectual dynamism's concept; the „anthropological turn“ – interpretations of faith, created by K. Rahner (Germany), E. Coreth (Austria), B. Lonergan (Canada), under the influence of the heideggerian existentialism and kantian apriorism.

The distinguishing features of the Catholic philosophy of the 20th century was openness and creative dialogue with the other philosophical currents, particularly those of introspective and intuitive orientation, such as phenomenology and existentialism. Religious thinkers accepted the phenomenological method positively, considering it to be an effective conceptual measure in debating with positivism and agnosticism. Significant contribution to the phenomenological interpretation of religion was made by R. Otto's concept of religious feeling and religious knowledge. M. Scheler during the catholic period of his philosophical biography creatively applied the phenomenological method in interpreting such matters as belief, morality, values, person, knowledge of God. The same orientation was held by D. von Hildebrand creating the Christian values philosophy.

A number of philosophers, mainly those of pro-Augustinian orientation are developing the existentialistic current in the contemporary Catholic philosophy. Widely known in this regard is the French philosopher G. Marcel whose views are identified as theistic existentialism thus

emphasizing the opposition to the atheistic existentialism of J. P. Sartre. G. Marcel enriched the Catholic philosophical understanding of human existence by tackling such questions as the relation between being and having, mystery and problem, person and intersubjectivity, incarnation and experience of the world. In the book are also shortly elucidated the views of P. Wust, F. J. von Rintelen, R. Guardini and of some others Catholic philosophers of existentialistic orientation.

In the Catholicism as well as in the other Christian confessions in XX century influential are personalistic ideas, inspiring several gifted thinkers, standing in opposition to thomistic scholasticism. The main representative of the personalism in France is E. Mounier, who considers the notion „person“ to be a basic principle of philosophy. The human person as a „spiritual being“ is entirely distinct from the man as a political individual. But human person is not isolated entity, there is no true inwardness not nourished by the interaction with external reality.

The pro-Augustinian tendency represents also the philosophers adhering to and creatively developing the legacy of the spiritualism of XIX century. In the book are highlighted the views of the main representatives of this current, namely, of L. Lavelle, R. Le Senne, S. Weil (France), M. F. Sciacca, A. Guzzo, A. Carlini (Italy).

One chapter deals with the P. Teilhard de Chardin's evolutionistic theory.

In the last chapter of the book the author gives short outline of the development of Lithuanian catholic philosophy.

In the concluding remarks are shortly outlined the attitudes of the Catholic thinkers towards such trends of the contemporary thought as hermeneutic philosophy, psychoanalysis, neomarxism as well as the challenges of the secularism and of the great Eastern religions.



LITERATŪRA

1. Adam K. Das Wesen des Katholizismus. – Düsseldorf, 1928.
2. Antrojo Vatikano susirinkimo nutarimai. – Vilnius – Kaunas, 1968.
3. Baader F. von. Sammtliche Werke. – Leipzig, 1854–1855. Bd. 7, 9.
4. Bagdanavičius V., Meškauskas J. Kuraičio palikimas lietuvių šviesuomenei. – Chicago, 1983.
5. Bagdanavičius V. Pilnaprasmio pasaulio kūrimas. Žvilgsnis į Edith Stein filosofiją // Logos, 1993.
6. Barmann L. F. Baron Friedrich von Hügel and the modernist crisis in England. – Cambridge, 1972.
7. Barthelemy C. L'esprit du Comte Joseph de Maistre. – Paris, 1859.
8. Bauer B. Klarheit und Wahrheit: Eine Erklärung des Antimodernisten. – Freiburg im Breisgau, 1911.
9. Bautain L. Philosophie de lois au point de vue chrétien. – Paris, 1860.
10. Beauchamp P. Le récit, la lettre et le corps. – Paris, 1982.
11. Behn S. Philosophie der Werte. – München, 1930.
12. Benedetti G. La teologia del mistero in H. de Lubac / Henri de Lubac, Opera omnia. – Milano, 1978. Vol. 11.
13. Biser E. Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik. München, 1970.
14. Biser E. Interpretation und Veränderung: Werk und Wirkung Romano Guardinis. – Paderborn, 1979.
15. Blondel M. Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologetique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux. – Annales de philosophie chrétienne, janvier-juillet 1896.
16. Blondel M. Le problème de la philosophie catholique. – Paris, 1932.
17. Blondel M. La pensée. – Paris, 1934. V. I.
18. Blondel M. L'Être et les êtres. – Paris, 1935.
19. Blondel M. L'Action. – Paris, 1937. V. I-2.
20. Blondel M. Carnets intimes: 1885–1894. – Paris, 1961.
21. Bollnow O. Französischer Existentialismus. – Stuttgart, 1955.
22. Bonald L. de Oeuvres complètes. – Paris, 1859. V. 3.
23. Bouillard H. Blondel et le christianisme. – Paris, 1961.
24. Bradley D. J. Rahner's Spirit in the World: Aquinas or Hegel // The Thomist. – Washington, 1977. Vol. 41. No. 2.
25. Braig K. Der Modernismus und die Freiheit der Wissenschaft. – Freiburg im Breisgau, 1911.
26. Bremond H. L'inquiétude religieuse. – Paris, 1909.
27. Bremond H. et Blondel M. Correspondence. – Paris, 1970.
28. Bühlmann W. Wenn Gott zu allen Menschen geht. – Freiburg u. a., 1981.
29. Buonaiuti E. Le modernisme catholique. – Paris, 1927.

30. Buonaiuti E. *Storia del Cristianesimo*. – Milano, 1943. Vol. III.
31. Burke R. *An orthodox Modernist with a Modern View of Truth // The Journal of Religion*. – Chicago, 1977. Vol. 57. No. 2.
32. Burke R. *Loisy's Faith: Landshift in Catholic Thought // The Journal of Religion*. – Chicago, 1980. Vol. 60. No. 2.
33. Caponigri A. R. *Contemporary Neo-Augustinism // Proceedings of the ACPA, 1974*. Vol. XLVIII.
34. Caponigri A. R. Carlini A. / *The Encyclopedia of Philosophy*. – New York–London, 1972. Vol. 2.
35. Caruso I. *Psychoanalyse und Synthese der Existenz*. – Wien, 1952.
36. *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*. – Paris, 1980.
37. Chadwick O. *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*. – Cambridge, 1991.
38. Chateaubriand. *Oeuvres choisies*. – Paris, 1929. V. 2.
39. Chenu M.-D. *La Théologie du Travail*. – Paris, 1954.
40. Chenu M.-D. *Pour une théologie du travail*. – Paris, 1955.
41. Chenu M.-D. *La théologie est-elle une science?* – Paris, 1957.
42. Chenu M.-D. *La théologie au douzième siècle*. – Paris, 1957.
43. Chenu M.-D. *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*. – Paris, 1970.
44. *Christianity and Existentialism. Essays by William Earle, James M. Edie, John Wild*. – Northwestern University Press, 1963.
45. *Christliche Philosophie in Deutschland 1920–1945. Ausgewählte Texte*. – Regensburg, 1949.
46. *Concetti fondamentali di filosofia*. – Brescia, 1982. Vol. 2.
47. Congar Y. *Jalons pour une Théologie du laicat*. – Paris, 1953.
48. Congar Y. *L'Église catholique devant la question raciale*. – Paris, 1958.
49. Congar Y. *L'Église catholique et France Moderne*. – Hachette, 1978.
50. Congar Y. *Diversités et communion*. – Paris, 1982.
51. Conrad-Martius H. *Realontologie, I Buch // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Bd. VI.
52. Copleston F. *A History of Philosophy, 1975*. Vol. IX.
53. Coreth E. *Grundfragen des menschlichen Daseins*. – Innsbruck-Wien-München, 1956.
54. Coreth E. *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*. – Innsbruck, 1961.
55. Coreth E. *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*. – Innsbruck-Wien-München, 1973.
56. Cuenot C. *Teilhard de Chardin*. – Paris, 1962.
57. Daim W. *Tiefenpsychologie und Erlösung*. – Wien-München, 1954.
58. Daly G. *Transcendence and Immanence: a Study in Catholic Modernism and Integrism*. – Oxford, 1980.
59. Danielou J. *Les orientations présentes de la pensée religieuse*. – Paris, 1946.
60. Danielou J. *Origene*. – Paris, 1948.
61. Danielou J. *Les symboles chrétiens primitifs*. – Paris, 1961.
62. Danielou J. *Études d'exegèse judeo-chrétienne*. – Paris, 1966.
63. Danielou J. *Recherches de science religieuse*. 1967.

64. Danielou J. Essai sur le mystère de l'histoire. – Paris, 1982.
65. Delbos V. La philosophie française. – Paris, 1921.
66. Dempf A. Görres spricht zu unserer Zeit. – Freiburg im Breisgau, 1933.
67. Dobryninas A. Bernardo Lonergano „antropologinis posūkis“ / Katalikybės filosofinės koncepcijos. – Vilnius, 1986.
68. Domenach J. Présence de Mounier. – Bordeaux, 1968.
69. Domenach J. Emmanuel Mounier. – Paris, 1972.
70. Donceel J. Philosophical Psychology. – New York, 1961.
71. Dulles A. e.a. Introductory Metaphysics. – New York, 1955.
72. Dumoulin H. Christianity Meets Buddhism. – LaSalle, 1974.
73. Dupre L. Philosophy and the Religious Perspective of Life // Proceedings of the A CPA, 1971. Vol. XLV.
74. Duroselle J. Początki katolicyzmu społecznego we Francji (1822–1870). – Warszawa, 1961.
75. Ebeling G. Wort und Glaube. – Tübingen, 1960.
76. Ebner F. Das Wort und die geistigen Realitäten. 1921.
77. Egzistencijos filosofija: istorija ir dabartis. – Vilnius, 1981.
78. Ehrle J. Zur Enzyklika „Aeterni Patris“. – Roma.
79. Eicher P. Die anthropologische Wende. – Freiburg, 1970.
80. Eicher P. La théologie comme science pratique. – Paris, 1982.
81. Eislers Handwörterbuch der Philosophie. – Berlin, 1922.
82. Enciklopedia Garzanti di Filosofia. – Milano, 1981.
83. Encyclopédie française. Tome XIX. Philosophie. Religion. Paris. 1957.
84. Enomiya-Lassalle H. M. Meditation zen et prière chrétienne. – Paris, 1973.
85. Eretas J. Dvi generacijos mūsų krikščioniškosios kultūros tarnyboje. – Roma, 1972.
86. Essays: Philosophical and Theological. – London, 1951.
87. Fabro C. L'avventura della teologia progressista. – Milano, 1974.
88. Fabro C. Philosophy and Thomism Today // Proceedings of the ACPA, 1974. Vol. XLVIII.
89. Fecher Ch. A. The Philosophy of Jacques Maritain. – The Newman Press, 1953.
90. Fischer P. K. Der Mensch als Geheimnis: die Anthropologie Karl Rahners. – Freiburg–Basel–Wien, 1974.
91. Forster J. Jansenistische Einflüsse und ihre Überwindung im Werk von Charles Peguy und Georges Bernanos. – München, 1967.
92. Foulquie P. L'existentialisme. – Paris, 1971.
93. Gabriel L. Mensch und Welt in der Entscheidung. – Wien, 1961.
94. Ganoczy A., Dore J. Vatican II et „renouveau“ de l'église / L'ancien et Le nouveau. – Paris, 1982.
95. Geffre C. Un nouvel âge de la théologie. – Paris, 1972.
96. Geysler J. Max Schelers Phänomenologie der Religion. – Freiburg im Breisgau, 1924.
97. Gespräch über Gott. Die protestantische Theologie im 20 Jahrhundert. Ein Textbuch. – Piper, 1968.
98. Gervasi J. The Integralism of Michele Federico Sciacca // Proceedings of the ACPA. Vol. XLVIII.
99. Gilson E. God and Philosophy, 1941.

100. Gilson E. *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*. – Paris, 1939, 1947.
101. Gilson E. *Introduction a la philosophie chrétienne*. – Paris, 1960.
102. Gilson E. *Byt i istota*. – Warszawa, 1963.
103. Gilson E. *Le Thomisme*. – Paris, 1948, 1965.
104. Gilson E. *Filosofia i teologia*. – Warszawa, 1968.
105. Gioberti V. *Introduzione allo studio della filosofia*. – Milano, 1839.
106. Girmius J. *Laisvė ir būtis. Karl Jasperso egzistencinė metafizika*. – Aidu leidinys, 1953.
107. Girmius J. *Žmogus be Dievo*. – Chicago, 1964.
108. Girmius J. *Pranas Dovydaitis*. – Chicago, 1975.
109. Görres J. von. *Die christliche Mystik*. – Regensburg, 1837. Bd. 1.
110. Gott, Mensch, Universum. *Der Christ vor der Fragen der Zeit*. – Graz e. d., Styria, 1974.
111. Grenet P. *Teilhard de Chardin: Un évolutioniste chrétien*. – Paris, 1961.
112. Grenet P. *Les 24 thèses thomistes*. – Paris, 1962.
113. Grenier J. *Absolu et choix*. – Paris, 1961.
114. Guardini R. *Der Gegensatz*. – Mainz, 1925.
115. Guardini R. *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*. – Würzburg, 1951.
116. Guardini R. *Vom Wesen Katholischer Weltanschauung*. – Basel, 1953.
117. Guardini R. *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*. – München, 1962.
118. Guardini R. *Išganytojai: mitai, apreiškimas, politika*. – Vilnius, 1994.
119. Guittou J. *Regards sur la pensée française 1870-1940*. – Paris, 1968.
120. Guzzo A. *La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo*. – Asti, 1958.
121. Haecker Th. *Tag und Nachtbücher (1939-1945)*. – München, 1959.
122. *Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte*. – Ruprecht in Göttingen, 1989. Band 3.
123. Harding A. *The reflection of thirteenth-century legal growth in Saint Thomas writings / Aquinas and problems of his time*. – Leuven, 1976.
124. Harris H. *The Tübingen School*. – Oxford, 1975.
125. Healy W. F. *The Thought of Thomas Merton Concerning the Relationship of Christianity and Zen*. – Roma, 1975.
126. Heidegeris M. *Rinkiniai raštai*. – Vilnius, 1992.
127. Hessen J. *Platonismus und Prophetismus*. – München–Basel, 1955.
128. Hessen J. *Thomas von Aquin und wir*. – Basel, 1955.
129. Hessen J. *Religionsphilosophie*. – München–Basel, 1955. Bd. II.
130. Hessen J. *Griechische oder biblische Theologie*. – Leipzig, 1956.
131. Hildebrand D. von. *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*. – Bonn, 1950.
132. Hildebrand D. von. *Christian Ethics*. – New York, 1952.
133. Hildebrand D. von. *Metaphysik der Gemeinschaft*. – Regensburg, 1955.
134. Hildebrand D. von. *Sittliche Grundhaltungen*. – Regensburg, 1969.
135. Hirsch E. Ch. *Das Ende aller Gottesbeweise? Naturwissenschaftler antworten auf die religiöse Frage*. – Hamburg, 1975.
136. Hollis Ch. *Newman a świat współczesny*. – Warszawa, 1970.

137. Hoeres W. Kritik der transzendentalen Erkenntnistheorie. – Stocarda, 1969.
138. Hughes L. Christian Yoga Meditation. 1978.
139. Homans P. Theology after Freud. – New York, 1970.
140. Humphreys Ch. Zen Comes West, 1960.
141. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. // Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung. – Halle, 1913. Bd. 1.
142. Il Programma dei modernisti. – Roma, 1908.
143. Jacopozzi A. Religijos filosofija. – Vilnius, 1997.
144. Jakas P. Socialinė krikščionybė. – Kaunas, 1939.
145. Jakštas A. Šis tas apie modernizmą užrubežyje ir pas mus. – Draugija, 1912. Nr. 66/67.
146. Jaroszewski T. Osobowosc i wspólnota. – Warszawa, 1970.
147. Jaspers K. Vernunft und Existenz. – Groningen – Batavia, 1935.
148. Jaspersas K. Filosofijos įvadas. – Vilnius, 1989.
149. Joussein A. Romantisme et Religion. – Paris, 1910.
150. Jung C. G. Psychologia a religia. – Warszawa, 1970.
151. Kamitz R. Ein Beitrag zum Problem der Metaphysik. – Meisenheim am Slan, 1964.
152. Kant und die Scholastik heute. Hrsg. J. Lotz und W. Brugger. – Pullach bei München, 1955.
153. Keller A. Sein oder Existenz? – München, 1968.
154. Keller J. O modernizmie katolickim. Studia o modernistach katolickich. – Warszawa, 1968.
155. Kerkhofs J. Principeaux changements dans les sociétés chretiennes établies et dans les églises après Vatican II / Les églises après Vatican II. – Paris, 1981.
156. Ketteler E. W. Freiheit, Autoritat und Kirche. – Cincinnati, 1865.
157. Kettelers E. W. Von Schriften. – München, 1924. Bd. I.
158. Kierkegaard S. Attack upon Christendom. – Boston, 1946.
159. Kierkegaard S. Concluding Unscientific Postscript. – Princeton University Press, 1960.
160. Kierkegaard S. Liga mirčiai. – Vilnius, 1997.
161. Kleutgen J. Die Theologie der Vorzeit. – Münster, 1867. Bd. I.
162. Klucker H. R. Thomism and Modern Thought. – New York, 1960.
163. Klubertanz G. Introduction to the Philosophy of Being. – New York, 1955.
164. Klubertanz G. The Philosophy of Human Nature. – New York, 1955.
165. Knasas J. Ar atgaivinsime neotomizmą? // Logos, 1999. Nr. 17.
166. Knasas J. *Fides et ratio* and the Twentieth Century Thomistic Revival / Tomizmas ir filosofijos ateitis. – Vilnius, 2002.
167. König F. Geistige Grundlagen für ein künftiges Europa // Herder Korrespondenz, 1978. No. 2.
168. Kuhn H. Encounter with Nothingness. – London, 1951.
169. Kuhn J. E. Katholische Dogmatik. – Tübingen, 1859.
170. Kuhn U. Thomas von Aquin und die evangelische Theologie / Thomas von Aquin 1274-1974. – München, 1974.

171. Küng H., van Ess J., von Stietencron H., Bechert H. Christentum und Weltreligionen. – Piper, 1984.
172. Kuzmickas B. Vakarų ir Rytų kultūrų sąveika / Būtis ir laikas. – Vilnius, 1983.
173. Kuzmickas B. Žmogaus būties samprata krikščionybėje ir budizme / Rytai–Vakarai: komparatyvistinės studijos, I. – Vilnius, 2002. P. 105–125.
174. Labanca B. Gesu Cristo nella letteratura contemporanea, straniera e italiana. – Torino, 1903.
175. Laberthonniere L. Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec. – Paris, 1904.
176. Laberthonniere L. Théorie de l'Éducation. – Paris, 1935.
177. Lacroix J. Force et faiblesses de la famille. – Paris, 1949.
178. Lacroix J. Maurice Blondel. Sa vie, son oeuvre. – Paris, 1963.
179. Lacroix J. Désir et les désires. – Paris, 1975.
180. Lacroix J. Le personnalisme comme anti-idéologie. – Paris, 1972.
181. Lacroix J. Sens dialogu. – Warszawa, 1957.
182. La Mennais F. de Essai sur l'indifférence en matière de religion. – Paris, 1823.
183. Larrañaga P. V. San Ignatio de Loyola. – Zaragoza, 1956.
184. Lavelle L. La présence totale. – Paris, 1934.
185. Lavelle L. De L'Acte. – Paris, 1937.
186. Lavelle L. L'Erreur de Narcisse. – Paris, 1939.
187. Lavelle L. De L'Être. – Paris, 1947.
188. Lavelle L. Science, esthétique, métaphysique. – Paris, 1967.
189. Leeuw G. van der. Phänomenologie der Religion. – Tübingen, 1933.
190. Lepp I. Christliche Existenzphilosophie. – Arena, 1953.
191. Le Roy E. Dogme et Critique. – Paris, 1907.
192. Le Roy E. Le Problème de Dieu. – Paris, 1929.
193. Le Senne R. Le Devoir. – Paris, 1930.
194. Le Senne R. Obstacle et valeur. – Paris, 1934.
195. Lietuvos filosofinės minties šaltiniai, II. – Vilnius, 1991.
196. Lobato A. Priešnuodis modernio pesimizmui. – Logos, 1999. Nr. 16.
197. Loisy A. L'Évangile et l'Église. – Paris, 1928.
198. Loisy A. La morale humaine. – Paris, 1928.
199. Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps. – Paris, 1930–1931. V. I.
200. Loisy A. Ya-t-il deux sources de la religion et de la morale? – Paris, 1934.
201. Loisy A. La crise morale du temps présent et l'éducation humaine. – Paris, 1937.
202. Loome T. M. Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. – Mainz, 1974.
203. Lonergan B. Method in Theology. – London, 1975.
204. Lonergan B. Aquinas today: Tradition and Innovation // The Journal of Religion. – Chicago, 1975.
205. Lotz J. B. Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik. – Pullach bei München, 1957.
206. Lubac H. Aspetti del Buddismo. – Milano, 1980.
207. Lubac H. La lumière du Christ. 1941.
208. Lubac H. Paradoxes. – Paris, 1959.

209. Lubac H. Il mistero del soprannaturale. – Milano, 1978.
210. Lubac H. Katolicyzm. – Kraków, 1971.
211. Maceina A. Buržuazijos žlugimas. – Kaunas, 1940.
212. Maceina A. Religijos filosofija. Pirmoji dalis. – Putnam, 1976.
213. Maceina A. Filosofijos kilmė ir prasmė. – Roma, 1978.
214. Maceina A. Krikščionybė ir filosofija // Aidai, 1969. Nr. 1.
215. Maceina A. Didieji dabarties klausimai. – Chicago, 1971.
216. MacIntyre A. Marxism and Christianity. – Penguin books, 1971.
217. Macquarie J. The Twentieth Century Religious Thought. The Frontiers of Philosophy and Theology 1900–1963. – New York and Evanston, 1963.
218. Madiran J. Hérésie du XX siècle. – Paris, 1968.
219. Maine de Biran. – Oeuvres, Paris, 1920–1942. Vol. 1–14.
220. Manser G. Das Wesen des Thomismus. – Freiburg, 1947.
221. Marcel G. De refus a l'invocation. – Paris, 1940.
222. Marcel G. Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope. 1949.
223. Marcel G. Le Mystère de l'Être. – Paris, 1951. Vol. I–II.
224. Marcel G. Essai de philosophie concretè. – Paris, 1967.
225. Marcel G. Être et Avoir. – Paris, 1968. Vol. II.
226. Marechal J. Le point de départ de la métaphysique. – Louvain, 1926.
227. Marechal J. Mélanges. Oeuvres. – Bruxelles–Paris, 1950. T. I.
228. Marechal reader. – New York, 1970.
229. Maritain J. La philosophie bergsonienne. – Paris, 1914.
230. Maritain J. Antimoderne. – Paris, 1922.
231. Maritain J. Distinguer pour unir, ou Les Degrés du Savoir. – Paris, 1932.
232. Maritain J. An Introduction to Philosophy. – Chicago, 1936.
233. Maritain J. Humanisme Intégral. – Paris, 1938.
234. Maritain J. Science and Wisdom. – London and New York. – 1940.
235. Maritain J. The Conquest of Freedom. Freedom, its Meaning. – New York, 1940.
236. Maritain J. Scholasticism and Politics. – New York, 1940.
237. Maritain J. Les Droits de l'Homme et la Loi Naturelle. – New York, 1942.
238. Maritain J. Éléments de philosophie. – Paris, 1946. T. I.
239. Maritain J. De Bergson a Thomas d'Aquin. Essais de Métaphysique et de Morale. – Paris, 1947.
240. Maritain J. Existence and the Existent. – New York, 1948.
241. Maritain J. The Philosophy of Nature. – New York, 1951.
242. Maritain J. The Degrées of Knowledge. – New York, 1959.
243. Maritain J. About christian philosophy // The human person and the world of values. – New York, 1960.
244. Maritain J. Le philosophie dans le cité. – Paris, 1960.
245. Maritain J. Education at the crossroads. – Paris, 1960.
246. Maritain J. La Responsabilité de l'artiste. – Paris, 1961.
247. Maritain J. Court Traité de l'existence et de l'existant. – Paris, 1964.
248. Maritenas Ž. Menininko atsakomybė // Grožio kontūrai. Iš XX amžiaus užsienio estetikos. – Vilnius, 1980.
249. Maritenas Ž. Šventas Tomas Akvinietis ir blogio problema // Gėrio kontūrai. Iš XX amžiaus užsienio etikos. – Vilnius, 1989.
250. Maritain J. Religion et culture. – Desclee de Brouwer, 1991.

251. Mascall E. *The openness of being: Natural theology today.* – London, 1972.
252. Mascall E. *The gulf in modern philosophy: is thomism the bridge?* // *The Thomist*, 1974.
253. Masson M. *Rahner und Heidegger: Being, hearing and God* // *The Thomist*. 1973. Vol. 37. No. 3.
254. Maupilier M. *Le yoga et l'homme d'occident.* – Paris, 1974.
255. Mauries C. *La Politique et l'Incroyance d'aujourd'hui* // *La vie Intellectuelle.* – Paris, 1934. T. XXIX.
256. McAvoy T. *The Great Crisis in Amerika Catholic History 1895–1900.* – Chicago, 1957.
257. McNerny R. *The Logic of Analogy.* – The Hague, 1961.
258. Mercier D. *Métaphysique générale ou ontologie.* – Louvain–Paris, 1910.
259. Mercier D. *Critériologie générale ou théorie générale de la certitude.* – Louvain–Paris, 1911.
260. Mercier D. *Le christianisme dans la vie moderne.* – Paris, 1918.
261. Merton Th. *Mystics and Zen Masters.* – New York, 1960.
262. Metz J. B. *La foi dans l'histoire et dans la société.* – Paris, 1979.
263. Meyer H. *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistgeschichtliche Stellung.* – Paderborn, 1961.
264. Meyer H. *Martin Heidegger und Thomas von Aquin.* – München, 1964.
265. Michel M. *La Théologie aux prisés avec la culture.* – Paris, 1982.
266. Michelitzsch A. *Der neue Syllabus sammt der Encyklika gegen den Modernismus.* – Graz und Wien, 1908.
267. Mihalich C. *Existentialism and Thomism.* – New York, 1960.
268. Minocchi S. *Il Panteon. Origini del Cristianesimo.* – Firenze, 1914.
269. Mitzka F. *Rationalismus und Irrationalismus in der Religiösen Sphäre* // *Geistige Strömungen der Gegenwart im Lichte des Katholizismus.* – Wien, 1947.
270. Monchanin J. *Mystique l'Inde, mystère chrétien.* – Fayard, 1974.
271. Mooney F. *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ.* – New York, 1963.
272. Mounier E. *Manifeste au service du personnalisme.* – Paris, 1939.
273. Mounier E. *Affrontement chrétien.* – Paris, 1944.
274. Mounier E. *Qu'est-ce que le personnalisme?* – Paris, 1946.
275. Mounier E. *Vom kapitalistischen Eigentumbegriff zum Eigentum des Menschen.* – Luzern, 1936.
276. Mounier E. *Wprowadzenie do egzystencjalizmów.* – Warszawa, 1964.
277. Munjè E. *Personalizmas.* – Vilnius, 1996.
278. Muck O. *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart.* – Innsbruck, 1964.
279. Müller M. *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart.* – Heidelberg, 1949.
280. Müller-Schwefe H. R. *Existenzphilosophie. Das Verständnis von Existenz in Philosophie und christlichen Glauben.* – Ruprecht in Zürich, 1961.
281. Murri R. *La filosofia e l'Enciclica contro il modernismo.* – Roma, 1908.
282. Nedoncelle M. *La Réciprocité des Consciences.* – Paris, 1942.
283. Nedoncelle M. *De la fidélité.* – Paris, 1953.

284. Nedoncelle M. *Communicabilité et communication des conscience // Giornale di metafisica.* – Torino, 1972. Nr. 1.
285. Neumann S. *Gegenstand und Methode der theorethischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin.* 1963.
286. *New Themes in Christian philosophy.* – Notre Dame & London, 1968.
287. Newman J. H. *Apologia Pro Vita Sua.* – London, 1889.
288. Newman J. H. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent.* – London, 1870.
289. Newman J. *Cardinal Newman's Attack on Philosophers // Proceedings of the ACPA, 1976. Vol. L.*
290. Nicholls W. *The Pelican Guide to Modern Theology.* – Penguin books, 1969. Vol. I.
291. Nink C. *Ontologie. Versuch einer Grundlegung.* – Freiburg, 1952.
292. Nink C. *Zur Grundlegung der Metaphysik.* – Freiburg, 1957.
293. Nowicki A. *Wstęp. Współczesna filozofia wloska.* – Warszawa, 1977.
294. Oeining-Hanhaff L. *Thomas von Aquin und die gegenwärtige katholische Theologie // Thomas von Aquino: Interpretation und Rezeption.* – Mainz, 1974.
295. Otto R. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.* – München, 1936.
296. Otto R. *Mysticism East and West.* – New York, 1960.
297. Pareyson L. *Verità e interpretazione.* – Milano, 1971.
298. Pax C. *An existential approach to God. A study of Gabriel Marcel.* – The Hague, 1972.
299. Peifer J. *The Concept in Thomism.* – New York, 1952.
300. Peters J. A. *Metaphysics. A systematic Survey.* – Pittsburg, 1963.
301. Popiežiaus Jono Pauliaus II enciklika „Fides et ratio“ // *Logos, 1999. Nr. 16.*
302. Pottmeyer H. J. *Continuité et Innovation dans l'ecclésiologie de Vatican II / Les églises après Vatican II.* – Paris, 1981.
303. Poška A. *Reinys Mečislovas / Lietuvos filosofinės minties šaltiniai. II.* – Vilnius, 1991.
304. Poška A. P. *Kuraičio neotomistinė būties samprata // Lietuvos mokslų akademijos darbai. 1973, Nr. 1(42).*
305. Przywara E. *Analogia Entis. Metaphysik.* – München, 1932.
306. Przywara E. *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien.* – Wien–München, 1964. Bd. I-II.
307. Radev R. *Kritika neotomizma.* – Moskva, 1965.
308. Radhakrishnan S. *East and West in Religion.* – London, 1954.
309. Raeymaeker L. *Introduction a la philosophie.* – Louvain–Paris, 1964.
310. Rahner K. *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin.* – München, 1957.
311. Rahner K. *Schriften zur Theologie.* – Zürich – Köln, 1961. Bd. 1, 3.
312. Rahner K. *Hearers of the word.* – New York, 1968.
313. Rahner K. *Hörer des Wortes.* – Herderbücherei, 1971.
314. Rahner K. *Experiment Mensch.* – Hamburg, 1973.
315. Rahner K. *Die siebenfältige Gabe. Über die Sakramente der Kirche.* – München, 1974.

316. Rahner K. Über die Unbegreiflichkeit Gottes bei Thomas von Aquin // Thomas von Aquin 1274—1974. – München, 1974.
317. Rahner K. Alltägliche Dinge. – München, 1974.
318. Readings in the Philosophy of Religion. – Prentice Hall, 1974.
319. Reardon M. F. Science and Religious Modernism: The Apologetic in France, 1890–1913 // *The Journal of Religion*. 1977.
320. Reding M. Die Struktur des Thomismus. – Freiburg, 1974.
321. Reichmann J. Logic and the method of metaphysics // *The Thomist*. 1965. Vol. XXIX. No. 4.
322. Renard H. The Philosophy of Morality. – Milwaukee, 1953.
323. Rendtorf T., Todt H. E. Theologie der Revolution. Analysen und Materialien. – Frankfurt am Main, 1970.
324. Ricoeur P. Temps et récit. – Paris, 1983. Tome I.
325. Rintelen F.-J. von. Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. – Halle, 1932. Bd. I.
326. Rintelen F.-J. von. Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart. – Meisenheim–Glan, 1951.
327. Rintelen F.-J. von. Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis. – Tübingen, 1955.
328. Rintelen F.-J. von. Beyond Existentialism. – London, 1961.
329. Rosmini A. Breve Schizzo dei sistemi di Filosofia moderne e del proprio sistema. – Brescia, 1951.
330. Rübel J. Geschichte des katholischen Modernismus. – Tübingen, 1909.
331. Rudin J. Psychotherapie und Religion. – Freiburg, 1960.
332. Saher P. J. Eastern Wisdom and Western Thought. – London, 1969.
333. Sanz T. R. Die Ontische Struktur des menschlichen Person nach der Lehre Thomas von Aquin. – Madrid, 1962.
334. Schell H. Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts. – Mainz, 1897.
335. Schell H. Religion und Offenbarung. – Paderborn, 1902.
336. Schell H. Das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung. – Mainz, 1903.
337. Schellenbaum P. Le Christ dans l'énergetique teilhardienne. – Paris, 1971.
338. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. – Halle, 1913–1916.
339. Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie. – Bonn, 1923.
340. Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. – Bern, 1954.
341. Scheler M. Schriften aus dem Nachlass. – Bern, 1957.
342. Scheler M. Le Sens de la Souffrance suivi de deux autres essais. – Paris.
343. Šešteris M. Dorovingo asmens esmė // *Problemos*. 1974. Nr. 1(13).
344. Šešteris M. Ordo amoris forma / Gėrio kontūrai. Iš XX amžiaus užsienio etikos. – Vilnius, 1989.
345. Schillebeckx E. Expérience humaine et foi en Jesus Christ. – Paris, 1981.
346. Schleiermacher F. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche. – Berlin, 1830. Bd. 1.
347. Schrag O. An Existentialist Challenge to Philosophy of Religion // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1973. Vol. IV. No. 3.
348. Sciacca M. F. Interiorità oggettiva. – Milano, 1951.
349. Sciacca M. F. Atto ed Essere. – Milano, 1963.

350. Sciacca M. F. *Opere complete*. – Milano, 1965. T. 23.
351. Scindler J. Gott und Mensch in ihren gegenseitigen Zuordnung in der philosophischen Konzeption Schelers Max. – Augsburg, 1968.
352. Scott Ch. E. *The middle voice of metaphysics*. – New York, 1989.
353. Siewerth G. *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin*, 1958.
354. Simon A. *Position philosophique du Cardinal Mercier. Esquisse psychologique*. – Bruxelles, 1962.
355. Sodeika T. *Peterio Wusto netikrybė ir rizika / Peter Wust. Netikrybė ir rizika*. – Aidai, 2000.
356. Spiegelberg H. *The Phenomenological Movement*. – The Hague, 1960. Vol. 1–2.
357. Spülbeck O. *Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft*. – Berlin, 1957.
358. Stefanini L. *Personalismo sociale*. – Roma, 1952.
359. Stein E. *Briefe an Hedwig Conrad-Martius*. – München, 1960.
360. Stein E. *Huserlio fenomenologija ir šventoji Tomo Akviniečio filosofija // Logos*, 1993. Nr. 7.
361. Steinbüchel Th. *Christliches Mittelalter*. – Leipzig, 1935.
362. Steinbüchel Th. *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*. – Wien, 1951.
363. Stern K. *The Third Revolution. A study of Psychiatry and Religion*. – New York, 1954.
364. Stertenbrink R. *Ein Weg zum Denken*. – Salzburg–München, 1971.
365. Sverdiolas A. *Kultūros filosofija Lietuvoje*. – Vilnius, 1983.
366. Sverdiolas A. *Katalikybė ir hermeneutinė filosofija / Katalikybės filosofinės koncepcijos*. – Vilnius, 1986.
367. Šalkauskis S. *Rinktiniai raštai, I*. – Roma, 1986.
368. Šliogeris A. *Kas yra filosofija?* – Vilnius, 2001.
369. Šultė S. *Evoliucijos keliai ir revoliucijos dėsniai*. – Kaunas, 1919.
370. Świeżawski S. *Rozum i tajemnica*. – Krakow, 1960.
371. Teilhard de Chardin P. *Comment je vois*. – Paris, 1948.
372. Teilhard de Chardin P. *La vision du passé*. – Paris, 1957.
373. Tejaras de Šardenas P. *Žmogaus fenomenas*. – Vilnius, 1995.
374. *The Church speaks to the modern world. The social teachings of Leo XIII*. – New York, 1955.
375. *The Crisis of Religious language*. Ed. by J. B. Metz and J.-P. Jossua. – New York, 1973.
376. *The Encyclopedia of Philosophy*. – New York–London, 1972. Vol. 5, 8.
377. *The Papal Encyclicals in their historical context*. – New York, 1956.
378. Tillich P. *Existential Analysis and Religious Symbols / Four Existential Theologians*. – New York, 1958.
379. Tyrrell G. *Zwischen Scylla und Charybdis*. – Jena, 1909.
380. Tyrrell G., *Christianity at the Cross-roads*. – London, 1909.
381. Tocqueville A. de. *De la démocratie en Amérique. Souvenirs. L'ancien régime et la révolution*. – Paris, 1986.
382. Tomas Akvinielis, *Teologijos įvadas. Apie Dievą. Ar Dievas yra? / Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai*. – Vilnius, 1980.

383. Ulrich im Hof. Švietimo epochos Europa. – Vilnius, 1996.
384. Van Dusen W. The theory and practice of existential analysis / Psychoanalysis and Existential Philosophy. – New York.
385. Van Steenberghen F. Le retour a Saint Thomas a-t-il encore un sens aujourd'hui! – Montreal, 1967.
386. Veto M. Šiuolaikinės religijos filosofijos klausimu // Logos, 1990, Nr. 1.
387. Veto M. La métaphysique religieuse de Simone Weil. – Paris, 1971.
388. Vidler A. R. A variety of catholic modernists. – Cambridge, 1970.
389. Waardenburg J. Classical approaches to the study of religijon. – Den Haag, 1973. Vol. I.
390. Weil S. La Connaissance Surnaturelle. – Paris, 1950.
391. Weil S. Attente de Dieu. – Paris, 1950.
392. Weil S. Sur la science. – Paris, 1966.
393. Wild J. The Challenge of Existentialism. – Bloomington, 1955.
394. Wildiers N. Introduzione a Teilhard de Chardin. – Bompiani, 1966.
395. Winter E. Über die Perfektibilität des Katholizismus. – Berlin, 1971.
396. Wojtyła K. Tomistinis personalizmas // Logos, 1993. Nr. 6.
397. Wuchterl K. Religijinis protas. – Vilnius, 1994.
398. Wust P. Dialektik des Geistes, 1928.
399. Wust P. Der Mensch und die Philosophie. – Freiburg im Breisgau, 1934.
400. Wust P. Netikrybė ir rizika. – Vilnius, 2000.
401. Želnov M. V. Kritika gnoseologii sovremennogo neotomizma. – MGU, 1971.



ASMENVARDŽIŲ RODYKLĖ

- Abeliaras 133, 189.
 Adam K. 13, 83, 286.
 Alain (Chartier E. A.) 244.
 Alembert J. B. d'. 12.
 Anderson B. 16.
 Anzelmas Kenterberietis 6, 103.
 Aristotelis 6, 39, 46, 92, 93, 99,
 101, 102, 110, 112, 128, 135, 136,
 138, 180, 215, 262.
 Augustinas 6, 39, 43, 47, 59, 78,
 104, 112, 133, 162, 169, 176, 178,
 180, 189, 194, 209, 214, 215, 216,
 220, 235, 247, 248, 249, 262, 266.
- Baader F. von 24–26, 28, 285.
 Baeumker C. 87.
 Bagdanavičius V. 9, 186.
 Bay M. de 80.
 Barmann I. F. 65.
 Barth Ch. 46.
 Barth K. 150, 187, 211.
 Barthelemy Ch. 17.
 Bastide G. 223.
 Battaglia F. 251.
 Bauer B. 67.
 Bautain L. 21.
 Bechert H. 279, 283.
 Behn S. 184.
 Benedetti G. 77, 80.
 Benediktas XV 85.
 Beranger P. 12.
 Berdiajev N. 26, 187, 222, 267,
 269.
- Bergson H. 35, 50, 54, 56, 69, 70,
 86, 87, 101, 114, 115, 132, 169,
 195, 197, 227, 253, 266.
 Berkeley G. 31.
 Bernanos G. 75.
 Bernardas Klervietis 173.
 Biser E. 274.
 Bloy L. 75.
 Blondel M. 53, 57, 59, 61, 69–73,
 237, 249, 253.
 Bochenski J. 87.
 Boecijus 112, 220.
 Boehme J. 25.
 Bollnow O. 194.
 Bonald L. G. A. de 18, 19–20,
 22, 285.
 Bonatelli F. 38.
 Bonaventura 78, 133, 162, 235,
 247.
 Bonnetty A. 21.
 Bontadini G. 87, 150.
 Bouillard H. 76.
 Boutroux E. 35.
 Bowne B. P. 221.
 Braig K. 51.
 Brentano F. 165.
 Brightmann E. S. 221.
 Brugger W. 150, 256.
 Brunner E. 187.
 Buber M. 187.
 Bultmann R. 54, 150, 187, 194,
 274, 275.
 Buonaiuti E. 59–61, 286.
 Burke R. 68.

- Camus A. 188, 196, 204, 212, 271.
Caponigri A. R. 248, 250.
Carlini A. 250–251.
Carnap R. 94.
Caruso I. 277.
Castelli E. 251.
Chadwick O. 13, 15.
Charcot J. M. 32.
Chateaubriand F. R. 20–21, 285.
Chenu M. D. 76, 82–83, 286.
Chesterton G. K. 75.
Claudel P. L. 75.
Comte A. 32, 94, 138, 146.
Congar Y. 76, 82–83, 286.
Conrad Martius H. 186.
Copleston F. 97.
Coreth E. 150, 151–155, 158, 275.
Croce B. 61, 250.
Cuenot C. 253.
Cousin V. 32, 34.
Coux K. 23.
- Daim W. 277.
Daly G. 49.
Damiani P. 39.
Danielou J. 76, 80–81, 286.
Dant e A. 81, 277.
Darwin Ch. 126.
Delbos V. 19.
De Lucca 44.
Demokritas 109.
Dempf A. 26, 27, 87.
Deploige S. 86.
Descartes R. 22, 28, 37, 94, 126,
127, 138, 133, 135, 139, 146, 170,
227, 246, 253.
Descoqs P. 47.
Deutinger M. 24, 26, 28, 62, 285.
Diderot D. 12.
Dielininkaitis P. 266.
Dilthey W. 169.
Dyroff A. 219.
- Dobryninas A. 150.
Domenach J. M. 223, 225.
Donceel J. 106.
Dondeyne A. 86.
Dore J. 281.
Dostojevsky F. M. 213, 267, 268,
277.
Dovydaitis P. 262–263, 269.
Driesch H. 115, 262.
Drey J. 43.
Dulles A. 99
Dumoulin H. 283.
Duns Scotus J. 42, 43, 45, 46, 133.
Dupre L. 7.
Duroselle J. 23.
- Earle W. 189.
Ebeling G. 275.
Ebner F. 218–219.
Eckhart J. 25, 63, 237.
Edie J. M. 189.
Ehrhard A. 63.
Ehrle F. 87.
Ehrle J. 45.
Eicher P. 91.
Einstein A. 109.
Eloiza 133.
Enomiya–Lassalle H. M. 283.
Eretas J. 262.
Ess J. van 279, 283.
Eucken R. 169.
- Fabro C. 94, 151.
Fecher Ch. A. 116.
Fechner T. 32.
Feuerbach L. 279.
Fichte J. 139, 169.
Finans J. de 101.
Fischer P. K. 157, 163.
Flewelling R. T. 221.
Fogazzaro A. 62.
Forest A. 223.

- Foret H. M. 76.
Forster J. 74.
Freud S. 126, 276, 279.
Fromm E. 178.
Frohschamer J. 28, 151.
Foulquie P. 192.
Fuetscher L. 47.
- Gabriel L. 102.
Ganoczy A. 281.
Garaudy R. 278.
Garrigou-Lagrange R. M. 87, 115.
Geffre C. 73, 150.
Gehlen A. 150.
Geysler J. 171.
Gemelli A. 87.
Gentile G. 235, 247, 248, 249, 250, 251.
Gervasi J. 248.
Ghose A. 282.
Gibbons J. 51, 52.
Gioberti V. 35, 37–38, 237, 286.
Gilson E. 75, 87, 93, 100, 101, 104, 120, 131–139, 146, 151, 223, 256, 269.
Girnius J. 261, 262, 268–271, 272.
Görres J. 24, 26–27, 285.
Goethe J. W. 177, 196, 211.
Grabmann M. 87, 219.
Gratry A. 21.
Grenet P. 84, 253.
Grenier J. 231.
Grigalius Nisietis 282.
Grigalius XVI 22, 28.
Grinius J. 266.
Guardini R. 83, 155, 212–215, 273.
Guitton J. 46, 87, 223.
Günther A. 28, 62.
Guzzo A. 250, 251.
- Häcker T. 219.
Hamelin O. 32, 35, 237, 242.
- Harding A. 90.
Harnach A. von 50.
Hartmann N. 269, 271.
Healy W. F. 282.
Hegel G. W. 24, 26, 27, 28, 31, 46, 101, 127, 135, 139, 161, 179, 262, 266.
Heidegger M. 139, 152, 155, 158, 161, 162, 192–193, 195, 198, 206, 211, 212, 217, 218, 228, 229, 268, 270, 271, 275.
Heisenberg W. 109.
Hermes G. 27–28, 62, 151, 285.
Hertling G. 87.
Hessen J. 215–216.
Hildebrand D. von 169, 178–184, 196.
Hirsch E. 109.
Hirscher J. 43.
Hitze F. 30.
Hocking W. E. 197, 221.
Hoene Wronski J. 260.
Hoeres W. 151.
Hölderlin F. 213.
Holis Ch. 42.
Holz H. 150.
Homans P. 277.
Hügel F. von 64, 65–66, 286.
Hughes L. 282.
Hugo V. 12.
Humphreys Ch. 282.
Husserl E. 165, 166, 169, 171, 175, 178, 185, 198, 209.
- Ihde D. 276.
- Jacobi F. H. 26.
Jakas P. 265.
Jakštas A. 259–260, 264, 266.
James W. 69.
Jansen C. 80.
Jaroszewski T. 92.

- Jasmantas A. (A. Maceina) 267.
Jaspersas K. 121, 193, 198, 203,
206, 217, 269, 270.
Jonas XXIII 87.
Jonas Paulius II 91, 223.
Jordanas P. 109.
Joussain A. 16.
Jung C. G. 276, 277.
- Kamoins (Camoens) L. V. 87.
Kamitz R. 95.
Kant I. 21, 24, 27, 31, 46, 67, 86,
94, 126, 133, 135, 139, 140, 141,
146, 147, 148, 149, 150, 170, 175,
176, 177, 211, 246, 262.
Karsavinas L. 271.
Kasper W. 150.
Keller A. 101.
Keller J. 49.
Kerkhofs J. 280.
Ketteler W. 29–30, 285.
Kierkegaard S. 26, 66, 79, 121,
142, 190–192, 193, 194, 195, 209,
218, 221.
Klemensas Aleksandrietis 6.
Kleutgen J. 44, 87.
Klocker H. 103.
Klubertanz G. 96, 98, 99, 107, 111.
Knasas J. 92, 142.
Konig F. 280.
Krupavičius M. 264.
Kuhn H. 195.
Kuhn J. 15, 43.
Kuhn U. 88.
Külpe O. 266.
Küng H. 279, 283.
Kuraitis P. 9, 261–262, 268.
Kuzmickas B. 281.
- Labanca B. 59, 286.
Laberthonniere L. 57–59, 61, 69,
286.
- Labourdette M. 76.
Lachelier J. 35.
Lacordaire H. J. 22, 282.
Lacroix J. 71, 223, 224, 227, 228,
229, 231, 232.
Lamartine A. 12.
Lamennais H. F. 22–23, 37, 224,
258, 282, 285.
Landsbergas P. L. 223, 234.
Larrañaga P. V. 157.
Lauret B. 75.
Lavelle L. 237, 238–242.
Leeuw G. van 167, 168.
Leibniz G. W. 31, 172, 253.
Leonas XII 22.
Leonas XIII 30, 39, 44, 45, 46, 49,
50, 52, 91, 144.
Lepp I. 188, 190.
Le Roy E. 56–57, 59, 70, 253, 269,
286.
Le Senne R. 237, 242–244, 251.
Liberatore M. 44.
Liebmann O. 169.
Lilley A. 64.
Liudvikas XVI 32.
Liuteris M. 27.
Lobato A. 91.
Locke J. 39.
Loisy A. 53, 54–56, 59, 61, 64, 66,
68, 286.
Loyola I. 142, 157, 158, 214.
Lonergan B. 89, 150.
Loome T. M. 49.
Lotz J. 105, 150, 158.
Lotze R. 184.
Lubac H. de 76, 77–80, 286.
Lukacs G. 278.
Luporini C. 236.
- Maceina A. 8, 9, 13, 256, 266–268,
272.
MacIntyre A. 279.

- Macquarrie J. 97, 145.
Mach E. 56.
McAvoy T. 52.
McInerny R. 96.
Madiran J. 23.
Madinier G. 223.
Maine de Biran F. P. 32–34, 57, 69, 235, 237, 285.
Maistre J. de 17–18, 285.
Malebranch N. 31, 37.
Maliauskis A. 264.
Mandonnet P. 87.
Manser G. 87, 101.
Mantvydas P. 266.
Marcel G. 78, 80, 121, 134, 178, 189, 190, 194, 195–206, 207, 211, 223, 251, 275.
Marcuse H. 278.
Marechal J. 86, 137, 142, 143, 147–149, 151, 152, 157, 158.
Maritain J. 75, 87, 101, 102, 104, 113–131, 132, 135, 136, 223, 235, 256.
Marx K. 126, 222, 232, 279.
Mascall E. 102, 151.
Masson M. 162.
Mathieu V. 251.
Maupilier M. 282.
Mauriac F. 75.
Mauries C. 12.
Meyer H. 45, 97, 100, 102.
Mercier D. 86, 136, 142, 143–147, 261.
Merton T. 284.
Meškauskas J. 9.
Metz J. B. 43, 150, 151.
Michel M. 43, 279.
Michelet J. 12.
Minocchi S. 61–62.
Mitzka F. 107.
Molina L. de 43, 47.
Möller J. 46.
Monchanin J. 282.
Montalembert Ch. 22.
Montesquieu Ch. L. 19.
Mooney F. 254.
Mounier E. 178, 222, 223–234.
Muck O. 140, 141, 150.
Müller M. 168, 216–217.
Müller–Schwefe H. R. 189.
Murri R. 67.
Napoleonas 17, 26.
Nedoncelle M. 223, 225, 234.
Neumann S. 97.
Newmann J. H. 38–42, 50, 57, 64, 69, 83, 214, 237, 286.
Newmann J. 39.
Newton I. 24.
Nicolas M. J. 53.
Nietzsche F. 169, 173, 184, 204, 209, 214, 217, 218, 222, 271, 279.
Nink C. 96, 150.
Noel L. 86, 143, 147, 261.
Novalis 26–27.
Nowicki A. 247.
Occam W. 43, 45, 103, 190.
O’Connell D. 51.
Oeining–Hanhaff L. 89.
Olgiati F. 87.
Olle–Laprune L. 53, 69.
Origenas 78, 81, 282.
Otto R. 166–167, 171, 216, 283, 284.
Ozanam A. F. 23.
Papini G. 75.
Paracels 25.
Pareyson L. 235–236.
Pascal B. 21, 44, 79, 81, 126, 127, 170, 175, 190, 194, 209, 210, 213, 214, 220, 249, 253, 262.
Paulus VI 88.

- Pax C. 198.
Peguy Ch. P. 75, 114, 128, 222, 223.
Peifer J. 106.
Peters J. 95, 96, 97, 101.
Pettazoni R. 168.
Pieper J. 219.
Pijus VII 18, 43.
Pijus IX 16, 23, 28, 36.
Pijus X 66, 67, 68.
Pijus XII 68, 83, 87, 187, 196.
Plank M. 109.
Platonas 101, 104, 109, 110, 135, 138, 161, 180, 182, 188, 215, 246, 248.
Plessner H. 150.
Poincare J. H. 56, 253.
Portmann A. 150.
Poška A. 263.
Pottmeyer H. J. 280.
Pranciškus Asyžietis 78.
Prini P. 251.
Przywara E. 142, 143, 157, 163.
- Radev R. 92.
Radhakrišnan S. 283,
Raeymaeker L. de 84, 86, 104, 143.
Rahner K. 151, 155–164, 256, 273, 275.
Ramakrišna 282.
Ramirez S. M. 87.
Ravaisson–Mollien J. G. F. 32, 34–35, 237, 285.
Reardon M. F. 49.
Reding M. 89.
Reichmann J. 93.
Reinys M. 263.
Renan E. 54.
Renard H. 111.
Rendtorf T. 278.
Renouvier Ch. 32, 35, 221.
Ricoeur P. 275, 276.
- Rilke R. M. 211, 212, 214.
Rintelen F. J. 209–212.
Ritschl A. 50.
Romera S. T. 112, 113.
Rothacker E. 150.
Roscelin 103.
Rosmini–Serbati A. 35, 36–37, 237, 247, 248, 249, 286.
Rousseau J. J. 18, 19, 20, 126.
Rousselot P. 87.
Rougemont D. de 223.
Rožanov V. 222.
Rübel J. 63.
Rudin J. 278.
- Saher P. J. 281.
Sailly B. de 69.
Saint–Martin L. C. de 25.
Sartre J. P. 71, 121, 188, 195, 200, 203, 204, 211, 212, 228, 271.
Schaull R. 278.
Schell H. 62–63.
Schellenbaum P. 257.
Scheler M. 169–178, 207, 209, 211, 215, 222, 223, 234, 263.
Schelling F. 24, 26, 31, 34.
Schillebeeck E. 280.
Schindler J. 169.
Schlegel F. 24, 27.
Schleiermacher F. 24, 26, 43, 50, 166, 167.
Sciacca M. F. 248–250.
Schopenhauer A. 31, 271.
Schrag O. 188, 189.
Scott Ch. 94.
Scotus Eriugena 103, 189.
Sertillanges A. 87, 115.
Sezemanas V. 271.
Siewerth G. 107.
Simeoni 44.
Simon A. 145.
Skvireckas J. 264.

- Sodeika T. 209.
 Sokratas 182, 220.
 Solovjovas V. 259, 261, 263, 264, 267, 268.
 Spiegelberg H. 195.
 Spinoza B. 173.
 Spülbeck O.
 Steenberghen F. van 86, 104, 143.
 Stefanini L. 235, 250.
 Stein E. 185–186.
 Steinbüchel T. 217–218.
 Stern K. 276, 277.
 Stern W. 221.
 Stertenbrink R. 142.
 Stietencron H. 279, 283.
 Stockl A. 44.
 Strauss D. F. 54.
 Suarez F. 43, 46.
 Sverdiolas A. 274, 267.
 Swiezawski S. 95.
 Šalkauskis S. 8, 260–261, 266, 268.
 Šliogeris A. 7.
 Šultė S. 264.

 Tagorė R. 281.
 Tamošaitis I. 263.
 Taparelli L. 44.
 Teilhard de Chardin P. 57, 77, 252–257.
 Tertulianas 6, 39.
 Tillichas P. 187, 194.
 Tyrrell G. 64–65, 286.
 Tocqueville A. 14.
 Todt H. E. 278.
 Tomas Akviniėtis 6, 26, 29, 39, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 63, 79, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 101, 102, 103, 107, 109, 110, 112, 113, 115, 119, 120, 121, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 148, 149, 171, 172, 180, 189, 214, 215, 216, 220, 247, 248, 262, 263, 286.
 Troeltsch E. 169.

 Ulrich im Hof 12.
 Umansova R. 114.

 Valančius M. 259.
 Van Dusen W. 195.
 Veto M. 8, 245, 247.
 Vidler A. R. 57.
 Vogelsang K. 30.
 Voltaire 12.
 Vries J. de 150.
 Vivekananda 282.

 Waardenburg J. 168.
 Weil S. 244–247.
 Weizsäcker K. F. von 109.
 Wetter G. 87.
 Wild J. 189, 194.
 Wildiers N. 257.
 Wilhelmā Šampietis 103.
 Winter E. 44.
 Wojtyła K. 223.
 Wolf Ch. 92.
 Wuchterl K. 279.
 Wulf M. de 86.
 Wundt W. 172.
 Wust P. 206–209.

 Zigliara 44.
 Želnov M. V. 92.

