

# Pamatinių Vakarų filosofijos idėjų receptija šiuolaikinėje Lietuvos religijos filosofijoje

MINDAUGAS BRIEDIS

Vilniaus Gedimino technikos universitetas, Filosofijos ir politologijos katedra, Saulėtekio al. 11, LT-10223 Vilnius

El. paštas: mindaugas.briedis@hi.vgtu.lt

---

Šis apžvalginis straipsnis yra skirtas šiuolaikinio religijos filosofijos diskurso Lietuvoje raidai bei problematikai apžvelgti ir situacijai įvertinti. Toks platus, veikiau monografinis derantis uždavinys neišvengiamai vertė atlikti nagrinėjamų autorių, problemų ir pan. selekciją, kuri pagrįsta pristatomų idėjų originalumu ir paveikumu. Kebli periodinė sąvoka „šiuolaikinė Lietuvos religijos filosofija“ taip pat yra diskusijų objektas, tačiau straipsnyje teigiama, kad šio intelektualinio etapo pradžia Lietuvoje laikant XIX a. vidurį, kartu patvirtinama, kad Lietuvos religijos filosofijos virsmai, tiesa, kartais vėluojant, atliepė bendras intelektualines europinės kultūros tendencijas. Religijos filosofijos diskursas Lietuvoje, nepaisant nepalankiai susiklosčiusių istorinių aplinkybių, evoliucionavo išties gyvybingai ir kontraversiškai. Ši filosofijos šaka svarbi Lietuvai ne tik dėl savo kultūrinių bei socialinių implikacijų, bet ir dėl nuolatinio tautinio tapatumo sampratos formulavimo ir palaikymo. Kita vertus, religijos filosofija Lietuvoje pakankamai kontraversiška ir teoriniu požiūriu. Straipsnyje iškeltam tikslui įgyvendinti ne apsiribojama vien žymesnių vardų bei tekstų išvardijimu, o bandoma suprasti įvairių laikotarpių ir skirtingų teorinių pozicijų mąstytojus, polemizuoti su jais ar susieti hipotetiniame dispute. Prie straipsnio pridedama svarbiausių nūdienos religijos filosofijos darbų Lietuvoje bibliografija.

**Raktažodžiai:** religijos filosofija, Lietuvos filosofija, teologija, krikščionybė, filosofinė antropologija, teologinis klausimas

---

## ĮVADAS

Nuo pat pradžių (XV a. pabaigoje ir XVI a. pradžioje) filosofinė mintis Lietuvoje buvo tvirtai įsišaknijusi ir priklausė nuo pamatinių europinės filosofinės tradicijos transformacijų<sup>1</sup>. Greta bendrųjų filosofinių problemų (epistemologinių, ontologinių, kosmologinių, antropologinių klausimų bei etinių, politinių, socialinių doktrinų), viena gyvybingiausių Lietuvoje laikytina religijos filosofija.

Ilgą laiką kritinių religijos filosofijos Lietuvoje potencialą ribojo intelektualinis laikotarpio klimatas, kurio galingiausia išraiška religijos sferoje buvo krikščioniškos pasaulėžiūros apologijos kulminacija – apreiškimo teologija<sup>2</sup>. Todėl iki pat XIX a. vidurio tikėjimo ir netikėjimo klausimas (pirmasis natūraliosios arba filosofinės teologijos rūpestis) Lietuvoje iš

---

<sup>1</sup> Pirmuosius Lietuvos filosofijos virsmus ypač detalai ištyrinėjo ir visuomenei pateikė R. Plečkaitis (2004).

<sup>2</sup> Žinoma, krikščionybė pateikė tiek daug teorinės refleksijos vertų problemų ir jas gvildensiu teoretikų, kad neįmanoma suabejoti jos pozityvia reikšme filosofijos raidai. Kita vertus, ši įtaka visada kreipė filosofiją, kuri pačia savo prigimtimi yra laisvas nuo bet kokios ideologijos mąstymas.

esmės aptariamas nebuvo, o filosofinė refleksija buvo subordinuota apreiškimo aiškinimo keblumams spręsti. Kritinės religijos filosofijos apraiškos gerokai dažniau kildavo disputuose tarp krikščioniškų konfesijų, nei bešališkai reflektuojant religijos ir tikėjimo fenomenus. Todėl gerokai dažniau buvo analizuojami Dievo prigimtį, Kristologinį įvykį, Trejybės dogmą ir kitus pamatinius krikščionybės elementus liečiantys argumentai, nei keliamos radikalios abejonės tradicinių postulatų atžvilgiu ar kviečiama juos kritiškai reinterpretuoti. Aštrūs teologiniai nesutarimai dažniau kildavo tarp tos pačios konfesijos atstovų, nei tarp atskirų konfesijų ar teologų ir pasauliečių, o tai liudija jau nusistovėjusių teologinių įrankių tekinimą.

Tačiau jau nuo XIX a. vidurio (o šis laikas dažnai ir Europoje laikomas „šiuolaikinės filosofijos“ pradžia) tikėjimo ir netikėjimo kolizija Lietuvoje tampa vedamąja filosofine tema. Tai, viena vertus, buvo Lietuvos tautinės tapatybės dezintegracijos pasekmė. Antra, tai liudijo Lietuvos mąstytojų gebėjimą savarankiškai ir kritiškai absorbuoti bei reflektuoti Vakarų (o retsykais ir Rytų) Europoje suformuluotas bendriausias religijos filosofijos idėjas. Nuo tada iki šiandien jau galime kalbėti ir analizuoti gana platų, autonomišką, profesionalų, kompetentingą šiuolaikinį Lietuvos religijos filosofijos diskursą.

## PAGRINDINĖS RELIGIJOS FILOSOFIJOS KONTROVERSIJOS LIETUVOJE

Viena pirmųjų šios intelektualinės nepriklausomybės apraiškų laikytina bręstanti kritiška materialistų bei pozityvistų pozicija bažnyčios atžvilgiu. Remdamasis Apšvietos idėjomis Jonas Šliūpas (1861–1944) teigė, kad išsilavinimas ir etika yra brandaus asmens būviai, o religija tėra įrankis nenuspėjamiems minios impulsams apvaldyti. Būtent destruktiviausių emocijų amalgama ir pagimdo antropomorfinį Dievą. Kita vertus, Dievui priskiriamas pamatinis atributas – valia galiai yra tikras įžeidimas žmonijai.

Marksistinė religijos traktuotė atrado savo apologetų Lietuvoje dar iki marksistinei doktrinai galutinai įsitvirtinant kaip oficialiai Sovietų Sąjungos ideologijai. Sovietinis filosofas Irmija Zaksas (1919–1965) skelbė, kad atgamtinis religijos charakteris yra fantastinis, iliuzinis ir todėl žalingas. Anot šio teoretiko, žvelgiant iš ateisto perspektyvos, religingo žmogaus pasaulis yra tarsi sudvejintas, o šis dualizmas yra kiekvienos religijos *conditio sine qua non*, vedanti žmogų į patį giliausią susvetimėjimą su „šiuo“ (jutiminiu) pasauliu ir tikrąja (visuomene) žmogaus paskirtimi. Pagal marksistus, pamatinis religijos dualumas, kaip egzistencinio nerimo ir socialinio neveiksnumo prielaida, gali būti dekonstruotas, jei parodytume ideologinį jo pobūdį, o susvetimėjimą įveiktume kūrybišku produktyvumu.

Atsakymu į tokį tikėjimo ir religijos fenomenų redukavimą laikytina Stasio Šalkauskio (1886–1941) pozicija, pagal kurią religinių tiesų (ypač katalikiškų) supratimui būtinas ypatingas, „vidinis“ nusistatymas ir apsisprendimas, interiorizuojantis religinį žinojimą, paremtą subjektyvia patirtimi. Nesant tokio nusiteikimo, religinis žinojimas nėra galimas, o jo objektyvus „vertimas“ jau yra antrinė, techninė teologinė problema.

Greta šių pamatinių religijos filosofijos kontroversijų (disputo tarp redukcionistų ir filosofinės teologijos šalininkų), virė ir intriguojantys debatai, sutelkti apie konkrečias, specifines, tačiau fundamentalias krikščionybės problemas. Tam pavyzdžiu gali praversti dviejų profesorių – Vinco Čepinskio (1871–1940) ir Adomo Jakšto (1860–1938) diskusija apie pačią religijos filosofijos pradžią (ir pabaigą) – sąvokos „Dievas“ apibrėžimą.

V. Čepinskis pažymėjo, kad šiai fundamentaliai sąvokai būtina ir galima rasti teorinį suplementą. Adekvaciausias, anot jo, būtų terminas „tikrovė“, nes pastarasis nenumato antropomorfinių kokybių, kurios, be kita ko, visada yra perpildytos žmogiškųjų sąlygotumų. A. Jakštas paprieštaravo, pabrėždamas, kad biblinis personalizmas arba asmeninis biblinio

Dievo charakteris nelygintinas su antropomorfizmu. Senajame Testamente aprašytas Dievo ir istorijos sąryšis neturi jokios prasmės be Naujajame Testamente paliudytos kosminės meilės ir tai, pagal Jakštą, yra tiesus kelias filosofiskai kalbėti apie teologinius dalykus, tuo tarpu Čepinskis pabrėžė, kad vienintelis absoliuto atributas, prieinamas žmogaus protui, yra „nenusakomumas“. Į tai Jakštas atsakė, kad jei ši „didžioji realybė“ būtų absoliučiai nenusakoma, o tai reiškia – nebyli, ji niekuo nesiskirtų nuo „didžiojo Niekio“. Tuo tarpu krikščioniškoji tradicija kaip tik ir aptinka bei įkalbina „netylintą“ absoliutą, dėka Kristologinio įvykio, kuris parodo, kad religijos manifestuojama tikrovė iš tiesų yra žmogaus sielos topologija, kreipianti atsiliepti į transcendentinį šauksmą. Todėl religija nėra nei identiška, nei komplementari mokslui. Anot Jakšto, žmonės žino pakankamai apie teisingo gyvenimo principus iš pasaulietinių šaltinių, tad neturėtų naudoti religijos elgesio reguliavimo ar „terapiniais“ sumetimais, o verčiau priešingai – siekti apvalyti save, idant būtų verti įžengti į naująją būtį, atvertą Jėzaus Kristaus.

Bene žymiausias mąstytojas Lietuvos filosofijos istorijoje Antanas Maceina (1908–1987) sukūrė tvirtą atsvarą redukcionistiniam religijos traktavimui. Jis originaliai sugretino egzistencialistinės filosofijos idėjas su krikščioniška tradicija. Maceinai, kaip ir Šalkauskiui, pirmas žingsnis link Šventybės supratimo, nesvarbu tradiciniame ar asmeniniame atverties moduse, yra distinkcijos tarp loginio pažinumo ir egzistencinio susidūrimo steigtis. Žinoma, logika neišvengiama kaip techninė samprotavimo parama, tačiau abstrakti argumentacija tėra kognityvinio *hybris* manifestacija. Visai kita yra kalbėti apie *susitikimą* (numatantį dalyvavimą ir partnerystę) religijos fenomenologijos sąvokomis, kurios pateikia tradicinę krikščionybę naujoje šviesoje.

Derindamas religijos fenomenologiją (labai paveiktą R. Otto) ir tradicinę krikščionybę, vėliau Maceina imasi derinti tomizmo ir šv. Augustino interpretuotos krikščionybės idėjas. Maceinos požiūriu, Tomas Akvinielis parodo, kad pasaulis nėra sau pakankamas visetas, taigi neišvengiamai reikalingas Kito. Ši išvada prieinama logikos priemonėmis ir jai pakanka *lumine naturali*, t. y. apsieinama be Apreiškimo. Tačiau toks „išvestinis“ Dievo žinojimas išlieka abstraktus analitinis produktas anapus garbinimo poreikio ar kvietimo radikaliai gyvenimo transformacijai apsisprendime tikėti. Galima sakyti, kad prie Akviničio „proto“ Maceina prijungia Augustino „širdį“. Nors metafizika gali ir turi pasitarnauti Gilesniam tikėjimo supratimui ir pasišventimui, vienintelis žmogų su transcendencija sujungiantis saitas išlieka tikėjimas. Kitaip tariant, loginės operacijos gali pademonstruoti ir numanyti Dievą, tačiau neteikia sąlygų susitikimui, o tai reiškia, be tikėjimo esame nepasirengę tokiam susitikime susieti savo egzistenciją su absoliučia Būtimi.

Kita vertus, Maceinos požiūriu, logika nepajėgi išreikšti dialoginį religijos charakterį. Dievo kaip amžinojo „Tu“ samprata negali būti visiškai aprėpta psichologiniais ir / ar moraliniais terminais. Pirmiausia tai yra ontologinis polius, o pats dialoginis tikrovės charakteris ir leidžia žmogui būti. Taigi pilnai žmogus gyvena tik „sutikęs“ Dievą. Pagal Maceiną, Dieviškais „Tu“ yra originalus, pirmapradis, o žmogaus „Aš“ – išvestinis, tad žmogaus egzistencija yra visiškai įsišaknijusi ir todėl ontologiškai „skolinga“ Kitam.

Pereidamas nuo egzistencializmo ir dialogo filosofijos prie krikščionybės doktrinų, Maceina spekuliuoja, kad susitikimo akimirka Dievas teikia, dovanoja save žmogui kaip būties pilnatvę, kaip tikrovės visumą. Būtis yra tas pagrindas, kuris leidžia Dievui ir žmogui susitikti, tačiau Dievui Būtis yra nuosavybė, o žmogui – dovana. Tai, pagal Maceiną, yra krikščioniškosios ontologijos esmė ir todėl žmogus vadinamas ne Būtimi – savaime, o būtybe. Maceina pabrėžia, kad nėra žmogaus tikrąja prasme iki tokio (Dievo-žmogaus) susitikimo, iki šio atsidavimo akto. Pats dovanojimo aktas yra tos konkrečios būties, kurią vadiname „žmogaus būtimi“, gimimas iš pirmapradės Būties.

Paskutinis Maceinos religijos filosofijos žingsnis yra religijos ir kultūros fenomenologijos suliejimas. Pasak Maceinos, veikla, kurios dėka atsiranda tai, ko dar nebuvo, vadintina kūryba. Taip apibūdinamas ir Dievo veikimas kaip dovanojimas, atsidavimas, kuris savo esmėje yra kūrybiškas. Taigi Dievas sutinka žmogų jį kurdamas. Šis tvėrimas atsiduodant yra Senojo Testamento pasaulio pradžia ir Naujojo Testamento Kristaus kančia todėl, kad meilės esmė yra šis galutinai save paneigiantis ir peržengiantis atsidavimas (*kenosis*).

Kūrimas aukojant save (auka ne kaip atsisakymas, o pasišventimas), tai kelionė į Kitą, tarsi įkeliant savo paties būklę į kitos savasties buvimo būdą. Todėl kūryba yra ne objektyvi kūrėjo ir kūrinio subordinacija, o meilės aktas, peržengiantis subjektinę–objektinę schemą ekstatiniame viename. Pasak Maceinos, tvėrimo aktas krikščionybei toks reikšmingas ne todėl, kad tai dieviškos galios ar net geros valios manifestacija, o todėl, kad tai yra meilės emanacija, įgaunanti būties formą, kai būties forma, kurioje visi būties lygmenys suvienyti, yra žmogus. Dievo galia ir gera valia reiškiasi per meilę kaip kūrybą ir jokia metafizika negali visiškai išreikšti šio lemtingo pasimatymo, nes stokoja asmeninio charakterio. Maceinos supratimu, filosofinės teologijos (kuri derinama su technine, kritine religijos filosofija) užduotis yra patvirtinti ir sistemingai išskleisti šį meilės aktą, išryškinti asmeninį Šventybės charakterį bei dialoginę tikrovės struktūrą. Tai yra būtinos sąlygos dieviškojo „Tu“ patyrimui, kuris savo ruožtu yra paties žmogaus „Aš“ ontologinis pagrindas. Dievo kaip kūrėjo vardan meilės samprata, pagal Maceiną, yra priimtinausias fundamentalių antropologinių svarstymų būdas.

Kūrybiškų galių nestokoja ir žmogus, ir tai įrodo begalinė kultūrinė įvairovė. Tačiau sekuliarizuotame pasaulyje primiršta, kad kultūra kaip kūryba gali nutiesti žmogui galimybę susitikimui su Dievu, žinoma, jei kūrybinės jėgos nesuvedamos į kontrolės ir dominavimo aplinkos atžvilgiu mechanizmus (vartojimą), o liudija rūpestį kitais ir savimi. Anot Maceinos, žmogiškos egzistencijos vertė manifestuoja save ir gali būti įvertinta stebint kultūrinės ir individualias pastangas suvokti ir nukreipti kūrybinį potencialą. Tam tikri ypatingi asmeniniai ir istoriniai įvykiai įtikina, kad pats žmogus gali tapti apreiškimu, o ne vien objektu „valios galiai“ strategijų konfigūracijoje ar redukuotu epistemologiniu subjektu.

Pasak Maceinos, gyvybės esmė yra tapati prasmei, kuri ne išsitenka išgyvenimo strategijoje, o siekia dalyvauti kūryboje. Šis dalyvavimas yra dvejopas – religinis ir kultūrinis. „Kultūrinis“ Maceinai reiškia gebėjimą ugdyti ir keisti žmogiškojo supratimo bei veikimo formas, „religinis“ – visiškai pripažinti Absoliutą ir taip nustatyti korektišką santykį su juo, o tai reiškia dalyvauti Absoliute kūrybiškumo dėka. Tokiu būdu žmogaus gyvenimo prasmingumas glūdi gebėjime išgirsti (religija) ir atsiliepti (kultūra) transcendencijos šauksmui. Be šio dialogiškumo žmogus tik yra, o kai jis kuria, jis *leidžia būti*, o tai viena pamatinių dieviškumo savybių. Paradoksaliai išeina, kad žmogus tikrai gyvena tik, kai atsiliepia transcendencijos šauksmui ir kūrybos bei rūpesčio dėka išeina anapus savęs.

Netrukus po to, kai Maceina parašė fundamentaliausius darbus ir buvo pripažintas Europos intelektualų, Lietuvos filosofijai atėjo tamsūs laikai. Sovietų Sąjungos epochoje bet kuri autonominė, kritinė filosofinė veikla buvo persekiojama, o pati filosofija buvo paversta ideologijos instrumentu. Oficialiąja „filosofine“ sovietinio Lietuvos periodo mokykla tapo marksizmas kartu su itin destruktviu požiūriu į religiją. Taip religijos filosofija buvo beveik visiškai eliminuota iš intelektualaus diskurso, išskyrus tuos retus atvejus, kai religija buvo apmąstoma greta kitų įtakingų klasinės kovos figūrų.

Kaip jau minėta, marksizmas traktavo religiją kaip radikaliausią iliuzinio mąstymo atvejį, pasireiškiantį radikaliais dualizmais, kur iliuzinė tikrovė (pavyzdžiui, „siela“) skelbiama ne tik esanti tam tikra substancija, bet ir „tikresne“ ir vertingesne už socialinę žmogaus prigimtį.

Tokia padėtis, pagal marksistus, yra itin kenksminga žmogaus integralumui, t. y. jo gebėjimui vertingai funkcionuoti šiuolaikinėje visuomenėje. Religinės kalbos, vaizdinių ir moralinio kodo naivumas tėra tuščios pretenzijos atspindėti žmogaus „esmę“, jos ardo socialinę tvarką ir pavergia individus visapusiškai kontrolei („opiumas liaudžiai“).

Jei religija yra žmogaus susvetimėjimo su trikove kulminacija, būtent religijos dekonstrukcija yra geriausias būdas egzistenciniam susvetimėjimui pergalėti. Marxas, anot jo sekėjų, negrįžtamai paneigė religijos iliuziškumą. Kita vertus, marksistinės religijos kritikos radikalumas pareina ir nuo griežto teorijos ir praktikos demarkavimo, revoliucinio bei kritinio mąstymo, atidengiančio skirtingas interesų grupes anapus įvairių religijos formų, kurių idėjos turėtų pagrįsti savo vertę socialinėje praktikoje, tačiau nėra pajėgios tai padaryti.

Atsižvelgiant į taip susiklosčiusias istorijos aplinkybes, suprantama, kodėl pagrindinės originaliųjų sovietinio laikotarpio lietuvių mąstytojų pajėgos susitelkė išėivijoje. Vienas žymesnių to meto emigracijos filosofų yra Juozas Girnius (1915–1994), savotiškai pratęsęs ir papildęs Maceinos nužymėtą idėjinę trajektoriją, tačiau atsakęs esminės krikščioniškųjų simbolių hermeneutikos, vietoje to dar labiau išryškinęs M. Heideggerio egzistencinės hermeneutikos svarbą krikščioniškai antropologijai.

Kaip žinia, Heideggeris savo fenomenologinį projektą pradėjo nuo būties, kurią vadiname žmogiškąja (*Dasein*), analizės. Pasak J. Girniaus, teologinės Heideggerio mąstymo intonacijos pernelyg dažnai pražiūrimos dėl paties Heideggerio sąmoningo atsiribojimo nuo krikščioniškosios tradicijos. Metodologiškai jas galima išryškinti tokiose Heideggerio plėtotose temose, kaip mąstymo pamaldumas, klausimo prigimtis, egzistencialų teorija, susvetimėjimo ir faktiškumo sąvokos, kurios savo ruožtu kreipia prie radikalaus teologijos permąstymo, iškeliant desubstancializuotas savasties bei Dievo sampratas. Kita vertus, vėl gi kalbant metodologiškai, jei filosofija įgauna radikaliųjų klausimų pavidalus, atsakymų verta ieškoti religijos filosofijoje arba post-dogmatinėje teologijoje. Girniaus požiūriu, net ateistiškiausios filosofijos atšakos negali prasilenkti su religija kaip ultimatyviu labiau specifinių problemų pagrindu, panašiai kaip cinikas neretai kaunasi už tiesą arčiau nei tradicinės moralės sergėtojas. Visos nereliginės žmogaus traktuotės tėra preliminaros, todėl tik teologija, tiesa, būtinai pasitelkusi tam tikrą filosofavimą (filosofiją kaip ontologiją ir kultūros kritiką), geba ultimatyviai peržiūrėti žmogaus būtį. Tezė, kad antropologiniai klausimai numato teologinius, sugretina Girnių su garsiaisiais krikščioniškaisiais to meto Europos bei Jungtinių Amerikos Valstijų egzistencialistais, kurie savo doktrinoms formuluoti taip pat pasitelkė Heideggerio interpretacijas (R. Bultmann, P. Tillich ir t. t.). Nepaisant to, Girniaus atlikta Heideggerio filosofijos ir krikščionybės sintezė laikytina originalia.

Atsispirdamas nuo Heideggerio postulatų apie žmogaus būties faktiškumą, toliau Girnius mąsto „teologiškai“. Jei žmogiškoji būtis negebėtų atidengti nieko apie Būtį savaime, teologinis klausimas (klausimas apie Dievą) net neiškiltų. Kita vertus, kalbant kantiškos filosofijos terminais, žmogaus būtis akivaizdžiai neišsitenka gamtinių procesų dėsningumuose. Kalbos fenomenas, egzistencinės patirtys, pamatiniai moralinio mąstymo dėsningumai rodo, kad žmogus taip pat (ir pirmiausia) yra „dvasinė būtybė“. Pratęsdamas savo argumentaciją, Girnius klausia, ar ši dvasinga būtybė, tiksliau šios būties dvasingumas, yra tikroviškas, o ne iliuziškas, jei daugiau jokiamo tikrovės segmente nieko panašaus užtikti negalime? „Teologiškai“ tariant – kur yra žmogaus kaip atvaizdo originalas?

Bet kaip apskritai žmogus supranta, kad jis nėra originalas (kaip manė marksistai), kaip supranta, kad kažkas yra jo gyvenime iš *tikrųjų* negerai? Anot Girniaus, dvasingumas pirmiausia reiškiasi kaip laisvė, kuri tuojau pat užtikrina kaltę („tuojau pat“ todėl, kad kal-

tė egzistencialistų gerokai dažniau susiejama ne su padarytais veiksmais, o su neatliktais). Kadangi negali išvengti savo laisvės (nes yra laisvas, net bandyti vengti jos), žmogus negali išvengti egzistencinės kaltės. Šio argumento išvada teigia, kad kaltė produkuoja tyrumo, nekaltumo ilgesį ir tai negali būti redukuota vien į kaltės refleksiją. Tai amžinybės ilgesys, kurį atidengęs Girnius pastebi, kad žmogus iš esmės stengiasi ne palikti pėdsaką šiame gyvenime (o tai taip pat yra vertinga), o iš tiesų ilgisi *būti*, jau išgyvena būties po natūralios mirties stoką. Dievas pasirodo kaip tokios būties viltis (pati viltis, o ne jos išraiška), kurią įkalbina ir išpildo Kristus, dovanodamas radikaliai naują žmogaus buvimo būdą arba, tiksliau sakyti, pačią žmogaus esmę. Taip Girnius transformuoja antropologinį klausimą į teologinę fundamentalių žmogaus egzistencijos faktų („teologinių egzistencialų“), tokių kaip dvasinė prigimtis, moralinė savimonė, amžinumo ilgesys ir t. t., refleksiją.

Apmąstydamas kentėjimą, Girnius pažymi, kad juo būtybė yra psichologiškai sudėtingesnė (pavyzdžiui, pasižymi moraline bešališkumo ir hipotetinių situacijų vaizduote), juo sunkiau jai pasiekti pasitenkinimą. Tačiau tai jokiū būdu nereiškia, kad ši sutiktų „leistas žemyn“ į žemesnio psichologinio sudėtingumo lygmenį (atsiminkime Kanto avį). Ši schema puikiai nusako situaciją tikinčiojo, kuriam kančia tenka kaip kaina, kurią tenka mokėti už žmogiškumo atgavimą. Pasak Girniaus, kentėjimas atveria pamatinę ontologinę tikrovės struktūrą ir tam tikros būtybės (pirmiausia žmogaus) vietą šioje struktūroje.

Tikrovėje tobulybė negali būti atskirta nuo savo priešybės – ribotumo. Kopdama moralinės ar kognityvinės brandos laiptais, būtybė juo skaudžiau išgyvena savąjį „faktiškumą“. Ši evoliucija neišlaisvina žmogaus nuo kentėjimo, t. y. skausmingo priminimo, kad jo kilmė ir dalis troškimų vis dar išsiskiria žemesnėje pakopoje. Kaip tik, tokia situacija numato skausmingą priklausomybės nuo žemesnių būties sferų suvokimą. Todėl moralinė branda, buvimo prasmė, religinė ekstazė nuolat yra įtampoje su nebūties galimybe („nebūtis“ gali įgauti net ir būties žemesnėje dvasinės būties pakopoje pavidalą).

„Grįždami“ iš emigracijos į sovietinę Lietuvą paminėsime vieną originaliausių ir laisviausių to meto ir dabartinių Lietuvos mąstytojų – Arvydą Šliogerį (g. 1944). Šis filosofas ne tik išlieka vienu savarankiškiausių Rytų Europos teoretikų, tačiau gali būti laikomas vienu originaliausių M. Heideggerio sekėjų pasaulyje. Nors Šliogeris griežtai oponuoja bet kokiems bandymams „pakrikštyti“ Heideggerį, pats nuolat apmąsto religijos, tikėjimo, teologijos vaidmenį ir su juo susijusias problemas individualioje ir kultūrinėje tikrovėje, pasitelkdamas Maecainai ir Girniui būdingus mąstymo būdus, tačiau prieidamas gana skirtingas išvadas.

Šliogeris perteikia Heideggerio idėjas pats susitelkdamas į būtiškumo konkretumą, efemerišką buvimo charakterį bei nebūtį kaip tikrąjį būties „buvimo“ būdą. Tai, ką tradiciniai (Heideggerio atidengtos užmaršumo tradicijos) atstovai vadino „Dievu“, pagal Šliogerį, gali būti pavadinta „paradigminiu Būties fenomenu“. Tuo tarpu „neparadigminis“, „įprastas“, „kasdienis“ būties fenomenas yra *pamatomas* ir *pamąstomas*, „paradigminis“ fenomenas tėra *pamąstomas*, o tai, kad nėra pamatomas, daro jį tikėtinu arba „tikėjimo objektu“. Taip Dievo vertikalėje matomumo suplementu tampa tikėjimas.

Pagal Šliogerį, tikėjimas yra fundamentali atvertis Būties akivaizdoje. Tai tarsi *porousia*, kuris, pagal Heideggerį, lygintinas su pirmųjų krikščionių išgyventomis įtampomis, belaukiant Kristaus atėjimo. Tačiau, pasak Šliogerio, pati šios įtamos galimybė<sup>3</sup>, yra visiškai užgožta Vakarų teologinės (kuri nebūtinai sutampa su tikėjimo) tradicijos. Pastaroji, sekant Heideggeriu, tėra „ontinis mokslas“ („parodomas“ būties mokslas). Ši tradicija negali su derama rimtimi

<sup>3</sup> Paryškinta ir S. Kierkegaard, kuris itin svarbus A. Šliogerio intelektualiniame kelyje.

suvokti paskiro fenomeno konkretumo (esinio būties) todėl, kad yra nuolat susitelkusi į paradigminį esinį arba fenomeną.

Minėjau, kad Šliogerio prieiga prie teologinio (Dievo) klausimo susišaukia su Maceinos ir Girniaus idėjomis. Šliogeriu geriausias Dievo buvimo „įrodymas“ (kabutės šiuo atveju reiškia, kad tikrai įrodyti galima tik tai, kas parodoma) yra pati žmogaus egzistencija: jei nėra Dievo kaip kažko, kas *nėra* (kaip kažkas), tai negali būti kažko kaip kažko kito. Pati Būtis ir Dievas sutampa, yra tas pats<sup>4</sup>.

Žmogus suvokia tik apmąstytą panoramą arba vizualią mintį ir tai yra terpė, kur galima aptikti Dievą – ne argumentu, bet pagarbiu išiklausymu (atsakymu), kuris, kaip ir Heideggeriui, Šliogeriu yra gana pasyvus buvimas Būties akivaizdoje. Tačiau šioje vietoje Šliogeris atlieka priešingą minėtiems Lietuvos filosofijos korifėjams ėjimą, teigdamas, kad šis pasyvusis (o gal aktyviausias tikrąja prasme) mąstymas atveria ir pastato žmogų Dievo kaip grynosios Būties dabarčiai, t. y. buvimui be *jokio* santykio priemaišų ir iškreipimų. Paradoksaliai tai reiškia, kad iš tiesų žmogus gali pamąstyti tik Dievą ir tik apie Dievą, nes mąstymas yra identiškas Dievui kaip matymas tikėjimui.

Pasak Šliogerio, tikėjimas nėra santykis todėl, kad (vėlgi paradoksaliai) tai yra *absoliutus* santykis, tai yra toks, kuris neigia, paneigia save patį (*kenosis*), nes kreipia(si) į tai, kas nėra santykina – į Absoliutą. Todėl Dievas negali būti įrodytas, nebent jis klaidingai įsteigiamas kaip dialogo partneris, o tai reiškia – objektyvuojamas. Dievas gali būti apsakomas tik kaip apriorinė kiekvieno santykio sąlyga. Todėl, pasak Šliogerio, tradicinis teizmas stokoja autentiško Šventybės supratimo, nes ši tradicija apkrauna Dievo sąvoką santykiniais predikatais, tuo tarpu tikroji Būtis (tikrasis tikėjimo „objektas“) yra anapus bet kokio santykiškumo, todėl ir lieka netematizuotas (užmarštyje). Iš to, kas pasakyta, galime (kaip ir Girniaus atveju) suformuluoti paties Šliogerio ontologinio argumento versiją:

1. Būtis ir mąstymas yra neatsiejami.

2. Aš mąstau, todėl yra būtis, tačiau tik kaip „ši būtis“.

Todėl būtinai turi egzistuoti „substancinis individas“, kuris palaiko šią „kažko būtį“, kalbant teologiškai, „leidžia būti“. Jei galiu mąstyti kažką kaip kažką, Dievas yra, arba tiksliau – *ten* yra Dievas.

Ši ontologinio argumento modifikacija išveda Dievo egzistavimą ne iš sąvokos (kaip Anzelmo ir Descartes'o atveju), o iš paties mąstymo vyksmo, kuris, tariant fenomenologiškai, visada yra intencionalus. Dievo Būtis pareina iš fenomenalios būties. Tačiau, kitaip nei analitinis požiūris, būtina šio „įrodymo“ prielaida yra tikėjimas atskirybe – konkretaus daikto egzistavimu. Pagal Šliogerį, jei būtis egzistuočių grynioju pavidalu, ne individualiai, ne kaip „kažkas“, ne kaip tam tikro santykio dalyvis, negalėtume net iškelti teologinio klausimo. Tačiau juslinių pavidalų netobulumas, kaip būties ir nebūties mišinys, numato „religini“ mąstymą. Vis dėlto samprotavimų pabaigoje Šliogeris mus įspėja, kad visa tai (religijos filosofija) tėra hipotetinio mąstymo atvejis, ir nors egzistuoja praktinė maksima gyventi taip tarsi Dievas egzistuočių, teoriškai to niekada tikrai nežinome.

Šią trumpą religijos filosofijos Lietuvoje apžvalgą pabaigsiu pateikdamas šiandien bene aktyviausio ir originaliausio šio probleminio lauko žaidėjo profesoriaus Tomo Sodeikos (g. 1949) požiūrį. Šio teoretiko tyrinėjimų laukas itin platus, tarsi rezonuojantis su šiuolaikinės

<sup>4</sup> Šliogeriu šis teiginys *vice versa* neturėtų būti priimtinas todėl, kad, nors jis negali būti laikomas ateistu, tikrai pasisako kaip antiteistas.

religijos filosofijos įvairove, ir aprėpia tokius filosofinius interesus kaip hermeneutika, fenomenologija, vokiečių misticizmas, dialogo filosofija ir pan. Toks platus Sodeikos požiūris atspindi ir originalioje tikėjimo bei religijos refleksijoje.

Pradėdamas savo tyrinėjimus, Sodeika su beveik analitine aistra iškelia fundamentalų religijos filosofijai klausimą – „ką reiškia tikėti?“. Jo teigimu, išvardami „aš tavimi tikiu“ iš esmės mes patvirtiname, kad tikime kitu žmogumi kaip originalia tikrove, t. y. mus iš tiesų domina ne pirminis propozicijų kiekis ir jų teisingumo sąlygos, o asmens, į kurį kreipiamasi, visuma. Šitaip kitas asmuo tikėjimo akte pasirodo kaip *esanti* tikrovė priešais mane. Dar daugiau, tai reiškia, kad tikėjimas yra tas aktas, kuriuo aš įgaunu ar atgaunu savo paties asmenybiškumą, tad tikėjimas yra personalinės tikrovės dimensijos indikatorius ir pagrindas. Tik tikėjimo aktu žmogus gali peržengti anonimiškumo (daiktiškumo) sferą ir tapti asmeniu kito (asmens) aki-vaizdoje.

Taigi tikėjimas yra tokio tipo santykis, kuriame interesus, nukreiptas į santykio objektą, pasiekia maksimalų lygmenį – egzistencinę įtampą. Todėl tikėjimas nėra nei doktrina, nei intelektualinis veiksmas. Tai laukimo įtampa, kažkas, ko negali turėti sekdamas nustatytomis procedūromis. Tikrasis tikėjimo objektas yra pati tikrovė arba, tiksliau, tikroviškumas (tiesos, pranašo, mokytojo, įvykio ir t. t.) ir būtent tai yra numatoma besąlygiškame Kierkegaardo reikalavime – „Arba / arba“<sup>5</sup>. Todėl tikėjimas ne išsitenka teisingumo / klaidingumo zonoje, o pasirodo kaip ultimatyvus fakto reikalavimas – aptikti drąsą savyje teigti tikrovę įvairiuose *kito* pavidaluose ir atsakyti Jam su begaline aistra. Šis teigimas leidžia patirti bendrumo su kitu jausmą ir taip keičia mano paties buvimo būdą, jį tarsi išplėsdamas. Taigi paprasta tiesa, kad žmogaus gyvenimas įgauna prasmę tik esant tikslui, reiškia, kad mes esame neišvengiamai su/pajungti platesniam, pirmapradiškai duotam kontekstui, kurio dokumentavimas ir analizė gali įgyti konkrečių religinių ir filosofinių doktrinų pavidalą. Po tokios priklausomybės suvokimo ir patvirtinimo egzistencija įgauna naują būtį kaip naują pradžią.

Galima teigti, kad egzistuoja tam tikra vidinė logika, siejanti daugelį Lietuvos religijos filosofų. Tai tradicinio teologinio mąstymo kritika, savitos ontologinio argumento interpretacijos, religijos ir kūrybos santalkos, personalinės tikėjimo dimensijos išryškinimas. Šias ir kitas temas originaliai gvildena ir kiti, dėl erdvės stokos čia atskirai neišskirti, Lietuvos teoretikai. Tai Rita Šerpytytė, apmąščiusi nihilizmo filosofijos ir religijos santykį (Šerpytytė 2004, 2007), pateikusi sistemingą religijos filosofijos vaizdą (Šerpytytė 2003), taip pat iš italų kalbos išvertusi religijos filosofijos studijoms itin naudingus tekstus. Paminėtinas Audriaus Beinoriaus indėlis į filosofinius religijos tyrinėjimus Lietuvoje. Šio teoretiko pateikiama Rytų religijų filosofinė refleksija, Azijos kultūrų, tradicijų, mąstymo sistemų ar religinių fenomenų šiuolaikinė analizė (neretai anglų kalba) – veikiau išimtis, nei taisyklė Lietuvos religijos filosofijos kontekste (Beinorius 2005, 2006).

Katalikų filosofų požiūrį plačiai nušviečia Broniaus Kuzmicko monografija (Kuzmickas 2003). Dalia Marija Stančienė nuolat supažindina su scholastinės filosofijos autoritetais (Stančienė 2006b, 2007), taip pat sistemingai analizuoja Tomo Akviniečio moralės filosofiją (Stančienė 2006a). Katalikiškos filosofijos ir sociologijos tyrinėtojas Valdas Pruskus nagrinėja lietuvių katalikų intelektualų teorinį palikimą (Pruskus 1995, 2008b). Paminėtina A. Paškaus monografija tikėjimo tema (Paškus 1998). Taip pat verta išskirti įsimintiną ir savarankišką tekstą tapusį Tomo Sodeikos įvadą į Buberio religijos filosofiją (Sodeika 1998).

<sup>5</sup> Kierkegaardas neabejotinai gali būti vadinamas bene populiariausiu mąstytoju tarp Lietuvos religijos filosofų.

Atskiros religijos filosofijos problemos apmąstomos Juozo Žilionio (2007), Gintauto Vyšniausko (2008), Arvydo Ramono (2007), Jono Balčiaus (2007), Tomo Kačerausko (2007, 2008), Mindaugo Briedžio (2006, 2007), Tomo Kiaukos (2006), Skirmanto Jankausko (2004), Arūno Sverdiolo (1986, 1995), Kęstučio Dubniko (2003) ir kitų Lietuvos filosofų moksliniuose straipsniuose įvairiuose mokslo darbų žurnaluose.

Religijos filosofijai skirti tekstai Lietuvoje pasirodo prestižiniame mokslo darbų žurnale *Problemos*, religijos mokslo žurnale *Soter* bei religijai, filosofijai, komparatyvistikai ir menui skirtame žurnale *Logos*. Pastarasis taip pat skelbia nemažai klasikinių Vakarų religijos filosofijos tekstų vertimų.

## IŠVADOS

1. Lietuvos kultūrinis progresas pirmiausia buvo sąlygotas krikščioniškos intelektualinės kultūros perėmimo. Tai ir Lietuvos filosofijos apskritai bei religijos filosofijos Lietuvoje konkrečiai pradžia.

2. Religijos filosofija buvo bene gyvybingiausia bei kontroversiškausia srovė bendrame Lietuvos filosofiniame gyvenime. Daugelis žymiausių Lietuvos mąstytojų daugiau ar mažiau domėjosi šia problematika.

3. Religijos filosofija Lietuvoje ilgą laiką buvo siejama su tautinio tapatumo paieškomis bei pastangomis pateikti visuomenės reformavimo viziją. Būtent debatai religijos filosofijos srityje padėjo Lietuvos visuomenei pasiruošti priimti Apšvietos epochos pasaulėžiūrą, tad šis periodas buvo lemtingas Lietuvos integracijai į europinę kultūrą ir gali būti vadinamas šiuolaikinės religijos filosofijos pradžia.

4. Šiuolaikinė Lietuvos religijos filosofija, išskyrus marksistinės ideologijos erą, paprastai yra koreliuojama su kultūros filosofija ir plėtojama krikščioniškojo egzistencializmo, hermeneutinės teologijos, religijos fenomenologijos, dialogo filosofijos kryptimis.

5. Galima teigti, kad egzistuoja tam tikra vidinė logika, siejanti daugelį Lietuvos religijos filosofų. Tai atsisakymas redukuoti tikėjimą į socialinius ir psichologinius reiškinius, tradicinio teologinio mąstymo kritika, savitos ontologinio argumento interpretacijos, religijos ir kūrybos santalkos, personalinės tikėjimo dimensijos išryškėjimas.

6. Pasaulinių globalizacijos bei glocalizacijos procesų dialektikos akivaizdoje religijos filosofija gali tapti reikšmingu Lietuvos reintegracijos į europinę kultūrą instrumentu.

Gauta 2008 12 05  
Priimta 2009 01 09

## Pagrindiniai Lietuvos religijos filosofijos darbai

1. Balčius, J. 2007. „Dorovinė ir soterologinė kančios prasmė Antano Maceinos filosofijoje“, *Logos* 52: 6–27.
2. Beinorius, A. 2005. „Approach to the Epistemology of Mysticism“, in *Contemporary Philosophical Discourse in Lithuania*, ed. J. Baranova. Washington: The Council of Research in Values and Philosophy 219–248.
3. Beinorius, A. 2006. *Imagining Otherness: Postcolonial Perspective to Indian Religious Culture*. Vilnius: Kronta.
4. Briedis, M. 2006. „Atmintis religijos filosofijoje: dekartiškojo demono gundymai epistemologijoje ir teodicėje“, *Filosofija. Sociologija* 1: 32–37.
5. Briedis, M. 2007a. „Dievo refleksija M. Heideggerio filosofijos sąvokomis XX amžiaus protestantų teologijoje“, *Problemos* 72: 75–86.

6. Briedis, M. 2007b. „Theological hermeneutics: interpreting ‚The Lost Garden of Immediacy‘”, *Santalka* 1: 25–36.
7. Čepinskis, V. 1928. „Religija ir mokslas“, *Kultūra* 5–8.
8. Dubnikas, K. 2003. „Religinis interesas ir tikėjimas“, *Problemos* 64: 1–9.
9. Girmius, J. 1991–1995. *Raštai*. T. 1–3. Vilnius: Mintis.
10. Jakštas, A. 1995–1996. *Raštai*. T. 1–2. Vilnius: Mintis.
11. Jankauskas, S. 2004. „Dekartiškasis Dievo įrodymas: prielaidos ir intencijos“, *Problemos* 65: 1–25.
12. Kačerauskas, T. 2007. „Dievo įvardijimas kūrybos fenomenologijoje“, *Logos* 51: 36–47.
13. Kačerauskas, T. 2008. *Tikrovė ir kūryba. Kultūros fenomenologijos metmenys*. Vilnius: Technika.
14. Kiauka, T. 2006. „Teologija ir sekuliarizacija. Apie teologijos prasmę ir vietą šiuolaikinėje visuomenėje“, *Logos* 48: 75–85.
15. Kuzmickas, B. 2003. *Katalikiškoji filosofija: XIX ir XX amžiai*. Vilnius: Lietuvos teisės universitetas.
16. Maceina, A. 1990–1994. *Raštai*. T. 1–7. Vilnius: Mintis.
17. Paškus, A. 1998. *Tikėjimo ir netikėjimo sąlytis šiandien*. Lietuvos katechetų centro leidykla.
18. Plečkaitis, R. 2004. *Lietuvos filosofijos istorija*. T. 1. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas.
19. Pruskus, V. 2008a. „Klonavimo etiniai aspektai Katalikų Bažnyčios mokyimo šviesoje“, *Logos* 55: 12–23.
20. Pruskus, V. 1995. *Katalikų socialinė mintis Lietuvoje: XIX a. antroji pusė – XX a. pradžia*. Vilnius: Lietuvių katalikų mokslo akademija.
21. Pruskus, V. 2008b. *Socialinė katalikybė Lietuvoje*. Vilnius: Technika.
22. Ramonas, A. 2007. „Humanistinio ateizmo drama: Ludwigas Feuerbachas ir Friedrichas Nietzsche“, *Logos* 53: 22–33.
23. Sodeika, T. 1993. „Apie tikėjimo prasmę“, *Naujasis Židinys – Aidai* 1.
24. Sodeika, T. 1998. „Martinus Buberis ir žydiškoji „graikiško mąstymo“ alternatyva“, in Buber, M. *Dialogo Principas I: Aš ir Tu*. Vilnius: Katalikų pasaulis, 7–66.
25. Stančienė, D. M. 2006a. *Gėrio ženklai būtyje*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas.
26. Stančienė, D. M. 2006b. „*Kalno pamokslas* Aurelijaus Augustino ir Tomo Akviniečio etikoje“, *Logos* 49: 65–71.
27. Stančienė, D. M. 2007. „*Paideia* pagal Anzelmą Kenterberietį: tikiu, kad suprasčiau“, *Logos* 51: 66–72.
28. Sverdiolas, A. 1995. „Kaltės akivaizdoje. Apaštalo Pauliaus nuodėmės samprata“, *Baltos lankos* 6.
29. Sverdiolas, A. 1986. „Katalikybė ir hermeneutinė filosofija“, in *Katalikybės filosofinės koncepcijos*. Vilnius.
30. Šerpytytė, R. 2004. „G. Vattimo hermeneutinis nihilizmas“, *Problemos* 65: 1–9.
31. Šerpytytė, R. 2007. *Nihilizmas ir Vakarų filosofija*. Vilniaus universiteto leidykla.
32. Šerpytytė, R. 2003. *Religija ir filosofija*. Vilnius: Tyto alba.
33. Šliogeris, A. 1992. „Apie tikėjimą“, in Šliogeris, A. *Sietuvos*. Vilnius: Mintis 247–255.
34. Šliogeris, A. 1996. *Transcendencijos tyla*. Vilnius: Pradai.
35. Šliūpas, J. 1931. „Materializmas ir jo laimėjimai“, *Vaga* 2–3.
36. Vyšniauskas, G. 2008. „Akviniečio ir Avicebrono disputo dėl paprastųjų substancijų sandaros teo-filosofinis pamatas“, *Logos* 55: 34–43.
37. Žilionis, J. 2007. „Dialogo slėpiniai: nuo mistikos link tikrovės“, *Logos* 51: 59–65.

MINDAUGAS BRIEDIS

## Reception of the ideas of Western philosophy in contemporary Lithuanian philosophy of religion

### *Summary*

The article examines the amount and degree of reception of ideas of Western philosophy in Lithuanian philosophy of religion. The goal of the article is to show how the discourse of contemporary philosophy of religion has been developing in Lithuania. This branch of philosophy was not only one of those most important in Lithuania for its cultural and social implications and significant for the formation and maintenance of national identity; also, it was best developed and controversial theoretically. The article uncovers the genesis of autonomous Lithuanian philosophy of religion strongly influenced by transformations in the general European philosophy. For that reason, it is necessary to present the ideas of the most prominent Lithuanian thinkers of the field who have successfully adopted and adapted the most vital trends of Western philosophy to the Lithuanian cultural and intellectual context. The article is rather problematic than historical as it deals with specific issues concerning faith, God, anthropological problems as reflected in the works of representatives of the contemporary Lithuanian philosophy of religion. Only upon exploring some affiliations of Lithuanian philosophy of religion with western thought we may state that although the latter was the necessarily condition for the former, Lithuanian philosophy of religion substantiates its sovereign status while originally correlating major cultural transformations with changes in the theoretical context according to the specific concerns of Lithuanian society. Also, this historical and philosophical examination aims to look at the formation of Lithuanian identity, mentality, values and its origination from Christian tradition and ability to respond to critical historical moments.

**Key words:** philosophy of religion, Lithuanian philosophy, theology, Christianity, philosophical anthropology, theological question