Vilniaus universitetas
Filosofijos fakultetas
Filosofijos institutas

Goda Kotryna Jokubauskienė

Filosofijos studijų programa
Bakalauro darbas

Tomizmo ir egzistencializmo poleminis dialogas Antano Maceinos religijos filosofijoje

Darbo vadovas: prof. Naglis Kardelis

Vilnius 2021

Santrauka

Šiame darbe analizuojama XX a. Lietuvos mąstytojo Antano Maceinos religijos filosofija per egzistencializmo ir tomizmo santykį. Darbe ieškoma, kaip jo religijos filosofijoje dera egzistencializmas, nukreiptas į žmogaus buvimą, su tomizmu, nukreiptu į Dievo-Absoliuto buvimą. Darbe aptariama egzistencializmo ir tomizmo kritika bei įtaka. Krikščioniškasis egzistencializmas A. Maceinai padėjo apmąstyti Dievą kaip religijos Dievą, turintį tikrovinį santykį su žmogumi. Tomizmas Maceiną paskatino sukurti savitą ontologinę religijos filosofijos sistemą ir iš naujo permąstyti metafizikos keltus klausimus, tuo pačiu neatsisakant ir tomizmo įžvalgų, kurios tinkamai atskleidžia krikščioniškąjį požiūrį į tikrovę. Toks egzistencializmo ir metafizikos suderinimas padėjo A. Maceinai pasiekti savo tikslą – religiją atskleisti kaip abipusį Dievo ir žmogaus santykį. Nors Maceina neišvengė kitų krikščionių mąstytojų kritikos dėl posūkio į egzistencializmą, tai jo filosofijos nesumenkino, bet parodė Maceiną esant autentišką Lietuvos filosofą, kuris gebėjo derinti krikščioniško mąstymo tradiciją su naujomis filosofijos srovėmis, atliepdamas jo laikmečio problemas.

Summary

This bachelor thesis deals with the philosophy of religion of a 20th century Lithuanian thinker Antanas Maceina through the relationship between existentialism and Thomism. The work unfolds how in his philosophy of religion existentialism, directed at human existence, reconciles with Tomism, directed at the presence of God-Absolute. The work discusses the critique and influence of existentialism and Thomism. Christian existentialism helped A. Maceina to reflect on God as a God of religion with a real relationship with human. Tomism led Maceina to create an authentic system of ontological philosophy of religion and to rethink the issues raised by metaphysics, while not abandoning the insights of Thomism that properly reveal the Christian view of reality. This combination of existentialism and metaphysics helped A. Maceina to reveal religion as a reciprocal relation between God and man. Although Maceina did not escape the criticism of other Christian thinkers about the turn to existentialism, it did not lessen his philosophy, but showed Maceina to be an authentic Lithuanian philosopher who was able to combine the tradition of Christian thinking with the new philosophical movements responding to the problems of his time.

TURINYS

Santrauka 2
Summary 3
Įvadas 5
1.Egzistencializmas A. Maceinos religijos filosofijoje 6
1.1. Ateistinio egzistencializmo kritika 7
2. Tomizmas A. Maceinos religijos filosofijoje 19
2.1. Tomizmo kritika 20
2.2. Tomizmo įtaka 28
Išvados 34
Literatūros sąrašas 35

Įvadas

Antanas Maceina (g. 1908) – tarpukario Lietuvos ir išeivijos filosofas, žinomas kaip teistinis mąstytojas ir krikščioniškojo egzistencializmo atstovas. Vėlyvajame laikotarpyje jis sukūrė savitą religijos filosofiją, kuri laikoma brandžiausiu jo filosofiniu palikimu (Peluritis, 2014, 150). Būdamas egzistencialistu ir Heideggerio mokiniu, jis kritikuoja tomizmo Dievo sampratą, kaip neįvertinančią egzistencijos reikšmės. Tačiau būdamas tomisto Stasio Šalkauskio mokiniu ir ištikimas katalikų mokymui, A.Maceina netaiko absoliučios kritikos tomizmui, kuris po popiežiaus Leono XIII enciklikos „Aeterni Patris“ (1879) buvo paskelbtas oficialia katalikų filosofija.

Tad kyla klausimas: kaip A.Maceinos religijos filosofijoje dera egzistencializmas, nukreiptas į žmogaus buvimą, su tomizmu, nukreiptu į Dievo-Absoliuto buvimą? Ar suderinamos egzistencializmo ir tomizmo religijos sampratos? Ir jei taip, tai kaip? Bandydama atsakyti į iškeltus klausimus, šiame darbe pirmiausia stengsiuosi atskleisti, koks yra A.Maceinos požiūris į egzistencializmą, kokią kritiką jam taiko ir kaip juo grindžia savo religijos filosofiją. Taip pat sieksiu atskleisti A.Maceinos kritiką tomizmui egzistencializmo atžvilgiu bei atrasti, kokia tomizmo įtaka yra išlikusi A.Maceinos religijos filosofijoje. Galiausiai, bandysiu išsiaiškinti, ar ir kaip šių abiejų srovių įtaka formuoja religijos, kaip santykio tarp Dievo ir žmogaus, sampratą A.Maceinos religijos filosofijoje.

Šiame darbe ginama tezė, kad, nors A. Maceinos religijos filosofija negali būti griežtai priskiriama kuriai nors filosofinei krypčiai, vis tik ji yra labiau egzistencialistinė nei tomistinė ir gali būti laikoma pastanga tomizmą, kaip Dievo metafiziką, atnaujinti per krikščioniškojo egzistencializmo ir M. Heideggerio iškeltą egzistencijos klausimą, taip išryškinant religiją, kaip abipusį santykį tarp žmogaus ir Dievo.

A.Maceinos filosofinis pakilimas daugiausiai analizuotas tautiškumo, kultūros, pedagogikos klausimais, keltais ankstyvojoje jo filosofijoje. Apie A. Maceinos brandžiąją (vėlyvąją) filosofiją mokslinių darbų beveik nėra, todėl šiame darbe daugiausiai remiuosi pirminiais šaltiniais, ypač A.Maceinos vėlyvojo laikotarpio kūriniais: „Religijos filosofija“ (1976) ir „Filosofijos kilmė ir prasmė“ (1978). Jų analizę papildau ir ankstesniaisiais autoriaus veikalais, kurie, nors ir nėra tokie sistemiški ir, rodos, mintį pradeda vystyti vėl iš naujo, visgi yra verti paminėti, kaip prisidėję prie vėlyvosios filosofijos brandos.

1.Egzistencializmas A. Maceinos religijos filosofijoje

XIX a. pabaigoje Vakarų filosofijoje radosi nauja srovė – egzistencializmas. Bendros teorijos ar sistemos egzistencialistai neturėjo, tai nėra tokia srovė ar mokykla kaip neotomizmas ar fenomenologija (Kuzmickas, 2003, 187), tad verčiau reikėtų kalbėti ne apie egzistencializmą, bet apie egzistencializmus. Visgi, juos siejo bendros temos, kaip laisvė, laikiškumas, atsakomybė, prasmė, ir bendra nuostata, kad mąstymas turėtų prasidėti nuo žmogaus egzistencijos. Ji turinti būti esmine problema – ne kaip amžinoji žmogaus esmė, bet kaip laikinas ir žemiškas jo buvimas (Balčius, 2004, 7). Egzistencialistų požiūriu, egsiztencija yra konkreti ir labiausiai mums pažįstama būtis.

Egzistencializmas dažnai siejamas su mąstytojais F. Nietzsche, A. Schopenhaueriu, J. P. Sartru, A. Camus, kurie akcentavo žmogaus kančią, skurdą, gyvenimo beprasmybę, taip pat išreikšdami ir ateistinę laikyseną. Savu laiku jie turėjo daug pasekėjų. Visgi, ši srovė susilaukė atsvaros – teistinio egzistencializmo. Jis siejamas su (judeo) krikščioniškosios pasaulėžiūros mąstytojais, kurie pritarė egzistencijos iškėlimui į pirmą vietą, bet nesutiko su gyvenimo beprasmybės klausimu ir apmąstydavo tikėjimo, religijos, Dievo reikšmę žmogaus egzistencijoje. A. Maceina, būdamas krikščioniškos pasaulėžiūros mąstytojas, atstovavo šią egzistencializmo srovę. Jam įtakos padarė krikščioniškieji egzistencialistai S. Kierkegaardas, G. Marcelis, K. Jaspersas ir kiti. Taip pat didelės reikšmės jam turėjo M. Heideggeris, egzistencializmo pradininkas, pirmasis tokią didelę reikšmę teikęs egzistencijai kaip konkrečiai būčiai (Dasein, štai-būtis). B. Genzelis Heideggerio „Būtį ir laiką“ (1927) net pavadina „egzistencializmo evangelija“ (Genzelis, 2014, 23.)

Su egzistencializmu labiausiai siejamas vidurinysis, pokarinis, A.Maceinos filosofijos laikotarpis – trilogija „Cor inquietum“ („Jobo drama“, „Didysis inkvizitorius“ ir „Niekšybės paslaptis“). Visgi darau prielaidą, kad šis, vidurinysis, laikotarpis padarė didelę įtaką ir jo vėlyvajai religijos filosofijai ir yra tarytum religijos filosofijos ištakos. Tuo tarpu brandžioji A.Maceinos filosofija jau yra teorinis svarbiausių minčių apibendrinimas, jų pajungimas bendrai religijos filosofijos sistemai.

Šiame skyriuje bandysiu parodyti, kad A. Maceina išties buvo paveiktas teistinio egzistencializmo. Jo veikaluose bandysiu atrasti kelis W. Tatarkiewicziaus egzistencializmui priskirtus motyvus: tragizmą, pesimizmą, humanizmą ir infinitizmą (Tatarkiewicz, 2003, 406). Pirmame poskyryje aptarsiu egzistencialistinę filosofiją, kaip atsaką ir atsvarą ateistiniams egzistencialistams. Antrajame poskyryje aptarsiu esmines krikščioniškojo egzistencializmo temas ir pagrindinius teiginius, kurie taps svarbiais ir A.Maceinos religijos filosofijos kontekste.

1.1. Ateistinio egzistencializmo kritika

A.Maceina trilogijoje „Cor Quietum“ analizuoja neigiamą (bedievišką) žmogaus santykį su Dievu. Šių trijų veikalų sumanymas – atsverti ateistinį (taigi, bedievišką) egzistencializmą tokiu, kuris Dievo neatmeta. Tuo tarpu kiti trys to paties laikotarpio veikalai „Saulės giesmė“, „Didžioji padėjėja“ ir „Dievo avinėlis“ jau vaizduoja teigiamą (religinį) žmogaus santykį su Dievu ir yra laikomi labiau teologinės studijos, apologetikos veikalais.

Klausdami, kokia yra A.Maceinos religijos filosofijos samprata, dažniausiai remiamės jo „Religijos filosofija“. Šiame veikale A.Maceina išties aptaria esmines religijos filosofijos temas. Jo teigimu, religijos filosofijoje išeities tašku jau yra Dievo buvimas, kuriuo neabejojama ir dėl to jis neįrodinėjamas. Dievo buvimas stovi ne religijos priekyje, kaip tikslas, bet jos užnugaryje, kaip laimėjimas (Skrupskelis, 1978). Tai yra daroma brandžiausiame jo filosofijos sistemą apibendrinančiame veikale „Filosofijos kilmė ir prasmė“, kurį pats A.Maceina ragino skaityti prieš „Religijos filosofiją“, ir kuris yra metafizinio (ontologinio) pobūdžio. Visgi, religijos prieigą A.Maceina apžvelgė jau anksčiau – bene populiariausiame savo veikale „Jobo drama“. Čia transcendencija yra pateikiama kaip atsakymas į žmogaus egzistencijos (prasmės) klausimą. Veikale A.Maceina pasitelkia Karlo Jasperso „ribinės būklės“ (Grenzsituationen) sąvoką, kuri, kaip rašo B. Genzelis, išreiškia žmogaus būseną kritinėje situacijoje. Tokios kritinės situacijos (ribinės būklės) yra kančia, kaltė, mirtis. Šiose situacijose žmogus deda visas pastangas, kad iš jų išeitų, jas pergalėtų ir taip pagrįstų savo būtį iš naujo, atstatytų save ir tą realybę, kurią jos sugriovė (Genzelis, 2009, 45).

„Jobo dramos“ centre yra kenčiantis žmogus ir teodicėjos problema – Dievo pateisinimas blogio akivaizdoje. Kalbant apie kančią, stabteliu prie „Filosofijos kilmės ir prasmės“. Joje A.Maceina filosofiją, kaip filosofavimą, pristato kaip natūralią žmogaus būvio išraišką, kaip klausimą apie žmogiškosios egzistencijos prasmę, ir aptaria filosofijos kilmės šaltinius. A.Maceina randa juos tris ir aptaria nuo mažiausiai iki labiausiai reikšmingo: nuostaba, abejonė ir kančia. Filosofavimas iš nuostabos kyla dėl grožėjimosi kosmu, tačiau dar neregint blogio, jį ignoruojant. Filosofavimas iš abejonės – dėl nepasitikėjimo pasauliu, dėl „daiktų netiesos“, kas lemia bėgimą į savimonę, užsidarymą joje. Galiausiai, dėl tos pačios netiesos iškyla ir kančia. Ją A.Maceina išskiria kaip svarbiausią filosofavimo šaltinį – ši netiesa yra tiesiogiai palietusi žmogaus būvį, egzistenciją. Čia galime neskubėti teisti A.Maceinos dėl tokios gradacijos, mat jis visa tai vertina iš savos egzistencijos, įsišaknijusios savame laikmetyje: jis pabrėžia, kad „esminės pirmenybės neturi joks filosofijos pavidalas“ (Maceina, 1978, 111). Taigi, kančios filosofijos pirmenybė jo dienomis buvo istorinė, o mes, gyvendami ne šalia istorijos, o pačiame jos vidurkyje, pasak Maceinos, negalime išsiveržti iš kančios filosofijos rėmų „kaip senovės ar viduramžių žmogus negalėjo išsiveržti iš nuostabos filosofijos, o naujųjų laikų žmogus iš abejonės filosofijos rėmų“.

Akivaizdu, kad prie kančios problemos Maceina prieina jau ankstesniame kūrinyje „Jobo drama“, kuris yra konkretus kančios pavyzdys. Pasakojimą apie Jobą, pamaldų ir dorą Rytų šeichą, randame Senajame testamente, Jobo knygoje. Pradžioje Jobas buvo ištikimas Dievo tarnas, gyvenęs apsčiai, bet ir niekada nepamiršdavęs paaukoti aukų už artimuosius, šeimos narius, juk nežinai, kada kuris nors iš vaikų nusidės. Taip jis tikėjosi išvengsiąs nelaimių, Dievo rūstybės. Visgi, Dievas, susilažinęs su velniu, Jobą išbando, norėdamas, kad Jobas pakiltų virš kasdienybės, įprastos, neautentiškos būties ir sutvirtintų savo tikėjimą, atnaujintų jį. Priešingai nei Dievas, šėtonas tokia Jobo ištikimybe netiki, sakydamas, kad vos Dievas atitrauks nuo jo globojančią ranką, Jobas Dievo išsižadės. Taigi, Jobas patiria ilgą kančią, žlunga jo ūkis, žūsta vaikai, o jo paties kūnas tampa jam nepavaldus ir merdintis, visas nusėtas žaizdomis. Jobą aplanko jo draugai, bandydami racionaliai paguosti, pateisindami tokią jo būklę, bet veltui. Jam belieka skųstis tik Dievui, nei pačiam nei kitiems nerandant savo kančios prasmės. Visgi, visko netekęs Jobas galiausiai įrodo Šėtoną klydus ir neatsižada Dievo, jo neprakeikia. Laimėjęs lažybas, Dievas sugrąžina Jobui klestintį ūkį, sveikatą ir naujus palikuonis ir „Viešpats laimino vėlesnį Jobo gyvenimą labiau negu jo pradžią“ (Job 42, 12).

Laiminga Jobo istorijos pabaiga A.Maceiną mažai tedomina, nes tikroji Jobo drama – tai jo akistata su Dievu blogio ir kančios akivaizdoje, ir negebėjimas pateisinti Dievo, paaiškinti Jo veiksmų. Jobas, kaip egzistencinis mąstytojas, kenčia vienumoje ir neranda paguodos nei atsakymų į savo būties klausimus. Jobo istorijoje pavaizduota kančia pagimdo filosofiją kaip egzistencinį mąstymą, keliantį savos būties prasmės klausimą, o kenčiantį žmogų – kaip egzistencinį mąstytoją. Kančios prasmės ir išeities iš situacijos ieškantis Dievo tarnas Jobas atsakymą į klausimą randa transcendencijoje – Dieve.

Šis, pirmasis, tragizmo motyvas, filosofavimas kančios akivaizdoje yra bendras teistinių ir ateistinių egzistencialistų išeities taškas. Tragizmo motyvą, tai, kad žmogaus egzistencija yra kupina sielvarto ir mirties baimės, iškėlė dar B. Pascalis (Tatarkiewicz, 2003, 307). Taigi, kančia yra persmelkusi abiejų srovių egzistencialistų mąstymą greičiausiai ne tik dėl to, kad jie gyveno dviejų pasaulinių karų nuniokotame pasaulyje, bet ir dėl skaudžių asmeninių, kančios patirčių, dėl kurių egzistencialistų filosofija tampa ne tik išmąstyta, bet ir „iškentėta“.

Nepaisant egzistencialistus vienijančios kančios patirties, pagrindinė skirtis tarp teistų ir ateistų yra jų nuostata Dievo, transcendencijos klausimu. Pagal filologą G. Bartkų, ateistai egzistencialistai, tokie kaip kaip Camus, Sartras, „žmogaus egzistencijos problema domisi iš anksto atsiribojęs nuo klausimų apie dievą, dvasią ir panašiai. „‘Dieu est mort – dievas yra miręs‘– ši formulė lyg aksioma apibrėžia svarstymų ribą: tik žmogus ir žmogaus santykis su konkrečiu jį supančiu pasauliu“ (Bartkus, 1970, 91). Tuo tarpu teistai egzistencialistai neatsiriboja nuo Dievo, bet kreipiasi į jį, kaip į transcendenciją, kaip į žinantį atsakymus į visus klausimus, tarp jų ir kenčiančiojo buvimo prasmės.

Pagrindinę „Jobo dramos“ mintį A.Maceina nusako kaip krikščionių egzistencialistų atsakymą ateistiniams egzistencialistams: „<...> egzistencinis mąstymas iš tikro yra religinis savo problematika ir savo nuotaika, net jeigu jis Dievo ir neranda“ (Maceina, 1997, 41). A.Maceinos pagrindinis sumanymas – parodyti, kad jau pačioje žmogaus egzistencijoje slypi transcendencijos troškimas, atskleidžiantis žmogų kaip religinį savo esme. Tai jis parodo per kenčiančio Jobo skundą Dievui. Jobo neįtikina jo draugų siūlomi racionalūs svarstymai ir atsakymai į jo kančioje paskendusios egzistencijos klausimą. Skųstis savo egzistencija – tai skųstis kažkam anapus savo egzistencijos, kažkam, kas ją palaiko, grindžia, taigi transcendencijai. Anot A.Maceinos, galima netikėti Dievu, atmesti jį, bet iškilus egzistencijos prasmės klausimui, žmogus kreipiasi anapus egzistencijos, nes joje pačioje atsakymo rasti negali. Todėl A.Maceina ir daro išvadą, kad „visi pagrindiniai egzistenciniai žmogaus aktai savo esme yra religiniai aktai“ (Ten pat, 227). Jo teigimu, egzistenciškai mąstyti, reiškia klausti transcendenciją ir pasiruošti jos atsakymui; egzistenciškai skųstis, reiškia skųstis transcendencijai ir prašyti jos paguodos, o egzistenciškai bijoti – tai jausti savo nykstančią būtį ir kreiptis į transcendenciją, kad šioji sutiktų ją laikyti ir toliau. Tačiau tam, kad žmogus pasiektų, atrastų šių aktų esmę, būtina viena sąlyga – anot A.Maceinos, žmogus turi susitelkti savo viduje ir būti atviras atsakymui. Taigi neužverti durų transcendencijai, kaip tai padarė ateistai, pripažindami Dievo mirtį kaip aksiomą.

Išties, skaitant ateistinių egzistencialistų tekstus, nepavyksta rasti jokių užuominų apie transcendenciją: nei jos patvirtinimo, nei klausimo ar pasvarstymo apie ją. Analizuodamas egzistencinio teizmo ir ateizmo perskyrą, T.Kavaliauskas pateikia A.Camus absurdo žmogaus (l‘homme absurde) pavyzdį ir pažymi, kad šis net nėra suinteresuotas egzistencinį savo sielvartą (kaip skundą) nukreipti į transcendenciją, ji jam nerūpi, nes žmogus esąs čia ir dabar, šiapusybėje, tad jis tik stovi pasaulio absurdo akivaizdoje, neieškodamas paguodos. Toks žmogus verčiau svarsto, kodėl nenusižudyti. Jo atsakas į absurdą, beprasmybę, kančią – ne skundas, bet maištas. Tik dėl šio maišto jis atmeta savižudybės idėją. Taigi, pagrindinė A.Maceinos kritika ateistiniams egzistencialistams yra jų apsiribojimas žmogaus egzistencijos šiapusybe, ignoruojant galimą žmogaus santykį su transcendencija ir iš jo kylantį asmens tobulėjimą.

Panašius svarstymus galime rasti ir Juozo Girniaus „Žmoguje be Dievo“, kuriame jis analizuoja ateizmo fenomeną ir žmogaus buvimą be Dievo. Girnius teigia, kad „užmušdamas Dievą“, žmogus užmuša ir paniekina Dievą ne kaip kokį visai žmogaus neliečiantį dalyką, bet kaip esantį pačiame žmoguje. Vadinasi, skelbdamas Dievo mirtį, žmogus atmeta Dievą savyje ir paneigia jį ne tik anapusiško gyvenimo atžvilgiu, bet ir savo moralinio pašaukimo atžvilgiu. Taip jis išryškina ateistinio mąstytojo abejingumą ne tik Dievo atžvilgiu, bet ir paties žmogaus ir pasitelkia Nietzsches ironišką mintį, pašiepiančią visus, kurie atmesdami Dievą, vis dar tiki žmogaus moraline pažanga: jei nėra Dievo, tai viskas leista, vadinasi, moralės nėra taip pat, o tik jų daugybė. Girnius teigia, kad

žmogus turi dvasinę prigimtį, moralinę sąmonę ir amžinybės ilgesį, kad tai yra pagrindiniai žmogiškosios egzistencijos faktai, kurie žmogaus klausimą paverčia ir Dievo klausimu, kreipia link Jo. (Girnius, 1994, 78). Jei šie faktai teistiniams mąstytojams liudija Dievo buvimą, tai ateistiniai šiuos faktus iš principo ignoruoja ir todėl, anot Girniaus, o ir Maceinos, neįžvelgia „žmogaus klausimo savitumo“.

Anot T. Kavaliausko, A.Maceinos pasiūlytas skundo momentas kaip argumentas, pagrindžiantis žmogaus egzistencijoje slypintį ryšį su transcendencija, t.y. jo religinį matmenį, gali būti suprantamas ir kaip A.Maceinos atsakas M.Heideggeriui. M.Heideggeris apmąsto egzistencinio nerimo sąvoką – buvimą myriop, kuriam įveikti siūlo autentišką egzistavimą, tokį, kuriame žmogus įsisąmonina savo baigtinumą, turi jį priešaky, būdamas įmestas į laiką mirties link. Heideggerio atveju iš šio nerimo yra išsivaduojama „be Dievo pagalbos“ (Kavaliauskas, 2017, 93).

Galima būtų manyti, kad A.Maceina tokį nerimą laiko nepakankamai ribiniu, neturinčiu transcendentinio matmens, nes jis „nepakyla virš nerimaujančiojo“. Todėl jis renkasi mąstyti apie žmogaus skundą, kaip jo ribinio būvio išraišką, kuri atsiranda, kai žemiškoje plotmėje nesulaukiama atsakymo į savo egzistencijos, nerimo, kančios klausimus. Tad egzistencinė filosofija gali išvengti religijos tol, kol ji nekreipia dėmesio į skundą, kol į jį neatsižvelgia, jo neapmąsto. Vos tik skundas patenka į mąstymo akiratį, besiskundžiantis žmogus pereina į religinę plotmę, kurioje ieško „kažkokio tai didžiojo Signifikato, kuriame rastų atsakymą“ (Ten pat, 95). Dar daugiau, skųsdamasis žmogus ne tik ieško Dievo, bet ir jį randa, nes skundas jau yra savo egzistencinių rūpesčių pavedimas Dievui. Taigi, per skundą žmogus įeina į santykį su Dievu, o patį skundą jau galima laikyti „pirmykšte maldos forma“ (Baltinis, 1951, 112).

Apibendrinant, galima teigti, kad A.Maceina sutinka su ateistiniais egzistencialistais, kad žmogų kankina jo egzistencijos prasmės klausimas, kad tai yra jo filosofavimas, jo egzistencijos apmąstymas, ir kad vienas iš to šaltinių yra ribinės būklės, ypatingai kančia, kuri žmogaus gyvenimui suteikia nuolatinio tragizmo. Šią mintį A.Maceina išplėtoja savo brandžiojoje filosofijoje („Filosofijos kilmė ir prasmė“) ir ją pristato kaip pirmąją metafizinę įžvalgą, kad filosofijos kilmė yra žmogaus gelmė. Ateistiniai egzistencialistai tragizmą atbaigia pesimizmo motyvu, kuris kalba apie tai, kad žmogų supa nebūtis ir nėra nieko, į ką jis galėtų atsiremti. Jie tenkinasi tokiu mąstymu tik apie žmogų patį savyje ir jį supantį beprasmį pasaulį, anapus kurio nieko nėra, tik žmonių susikurti įvaizdžiai, susigalvotos „dieviškos“ vertybės.

Visgi, ateistinius mąstytojus pesimistais galime vadinti tik žvelgdami į juos iš teistinės perspektyvos, nes jie patys tokiam požiūriui prieštarauja. Kaip teigia Sartras, polemizuodamas su pesimizmo priekaištu: „Tik krikščionys, painiodami savo neviltį su mūsąja, gali mus vadinti desperatikais“ (Girnius, 1998, 61). Savo filosofijoje A. Maceina, būdamas teistas, prieštarauja pesimizmui ir žmogaus būties tragizmą atbaigia infinitizmu – kreipimusi į transcendenciją,

neribojamą žemiškumo, bet žemiškume užklausiamą. Infinitizmo motyvas čia suprantamas kaip tai, kad baigtinis žmogus savo egzistencijoje nuolat susiduria su begalybe, jis randamas dar Platono bei Augustino raštuose (Tatarkiewicz, 2003, 407).

1.2. Krikščioniškojo egzistencializmo įtaka

Bendrai aptarusi, kokia yra A. Maceinos pozicija ateistinio egzistencializmo atžvilgiu, norėčiau pereiti prie kitų jo egzistencialistinio palikimo momentų, svarbių egzistencializmo sklaidai ir religijos klausimui. Čia dėmesį kreipsiu kitiems egzistencializmo motyvams – humanizmui ir infinitizmui. Humanizmą galima rasti ir teistinių, ir ateistinių egzistencialistų mintyje, jį aptarsiu trumpiau, o antrąjį – tik teistinių, atveriančių transcendencijos galimybę.

Humanizmo motyvas – kad žmogiškoji egzistencija yra tikroji filosofijos problema. Jį iškėlė dar Sokratas (Ten pat). Anot A.Mickūno, egzistencializmas pabrėžia humanistinį idealą, teigdamas, kad žmogus yra visatos centras ta prasme, kad iš jo spinduliuoja reikšmė ir vertė. Į visatą yra žiūrima iš žmogaus perspektyvos, remiantis žmogaus poreikiais, projekcijomis, vertinimais. Šis perėjimas prie konkretaus egzistuojančio individo ima dominuoti XIX a. S. Kierkegaardo ir F. Nietzsches raštuose. Jie ir pasiūlo dvi skirtingas humanistinio idealo interpretacijas – teistinę ir ateistinę. A.Mickūnas pažymi tai, į ką dėmesio nekreipė ateistas Sartre‘as, – kad „egzistencinė filosofija nėra religijos antitezė“ (Mickūnas ir Stewart, 1994, 86), taip egzistencializmo neapribojant tik labiau išpopuliarėjusia ateistinio egzistencializmo pakraipa.

Humanizmo motyvas persmelkia visą A.Maceinos filosofiją, susitelkdamas į pasaulio prasmių apmąstymą, kylantį iš žmogaus egzistencijos, jo mąstymo, jo išgyvenimų, kurie, kaip būdinga pasaulio sąrangai, dažnai yra ribiniai, tragiški, dažnai net neracionalūs, beprasmiai, kylantys žmogui net jei jo širdis nekalta. Tiksliausią humanizmo motyvo apibendrinimą randame tik „Filosofijos kilmėje ir prasmėje“. Čia A.Maceina pateikia antrąją metafizinę įžvalgą: filosofijos esmė yra žmogaus interpretacija. Filosofija yra interpretacija pagal būdą, kuriuo ji pažįsta savo objektą, yra jo sąlygojama (Maceina, 1978, 167). Tuo ji skiriasi nuo kitų objekto pažinimo būdų. Filosofijos tikslas yra užklausti būtį. Tad jos objektu tampa būtybė, kaip būties išdava. Čia A.Maceina atskiria mokslo ir filosofijos objektus. Mokslas tyrinėja būtybę, kaip konkretų kokiai nors rūšiai priklausantį individą, kaip šiokią ar anokią, jos savybes. Jis būtybę tyrinėją kaip uždarą prasmei, kaip gamtos sąrangos dalį. Tuo tarpu filosofija interpretuoja būtybę kaip būtybę, t.y. kaip būnančią, grindžiamą būties, ir tuo būdu laisvą, įmestą į savo galimybes, atvirą interpretacijoms. Filosofija klausia, kaip ji

būna, kodėl ji būna, kiek išvis ji yra kaip būnančioji. Jai rūpi ne „kas ar kokia būtybė“, bet „kad būtybė“. Gamta interpretacijai nepasiduoda, jai pasiduoda tik prasmei atviri objektai – kūriniai (taip pat ir meno). A.Maceina išskiria ir trečią pažinimo objektą – tikėjimą, kuris savo objekto nei tiria, nei interpretuoja, bet juo tiki. Svarbu žinoti pažinimo būdus esant skirtingus, nes, anot A.Maceinos, tai leidžia mums kalbėti ne apie tiesą, bet tiesas, kaip skirtingas tiesos sąrangas: mokslo tiesą (tiesa apie daiktą), filosofijos arba meno tiesą (tiesa apie kūrinį) bei tikėjimo/ religijos tiesą (tiesa apie Dievą).

Šiai minčiai panašia galime laikyti prancūzo egzistencialisto Gabrielio Marcelio mintį veikale „Būti ir turėti“ (pranc. *Être et avoir, 1935)*, kur jis atskiria problemą nuo slėpinio. Problema yra tai, ką randu kaip visumą priešais save, ir ką galiu aprėžti, apriboti. Slėpinys – tai nežinomybė, į kurią pats esu pasinėręs, tai – sfera, kurioje nebetenka prasmės skyrimas to, kas yra manyje, ir to, kas yra priešais mane. Problema aptinkama mokslo sferoje, slėpinys – filosofijos, meno. Jie priskiriami dviems skirtingoms refleksijoms: pirminei (kasdienei) ir antrinei (nekasdienei). Ši skirtis panaši į A.Maceinos daikto (kaip problemos, kurią reikia ištirti) ir kūrinio (kaip slėpinio, kurį galiu interpretuoti) skirtį. Pirminėje refleksijoje pažinimo objektas suvokiamas kaip subjektui išoriška ir racionaliai apibrėžiama problema. G.Marceliui ontologiškai svarbesnė yra antrinė refleksija. Joje nyksta subjekto ir objekto skirtis, ir būtis išgyvenama kaip paslaptis, kurios atžvilgiu neįmanoma objektyvi pozicija ir racionalus suvokimas. Čia dera ir A.Maceinos sumanymas įvardinti skirtingų pobūdžių tiesas. Interpretacinė tiesa teikia kūriniui savo vidurkį – subjektyvų požiūrį, telkiamą aplink objektyvią kūrinio visumą. Vadinasi, jo (kūrinio) pažinime, kaip tiesoje, dalyvauja ir pats, kaip neatskiriama tiesos dalis. Antrinė refleksija – tai egzistenciškas santykis su tikrove, atsiskleidžiantis tikėjime, viltyje, meilėje, kančioje, laisvėje, ieškant prasmės. Jobas tad ir užsiėmė antrąja refleksija, priešingai nei jo draugai, kasdieniu, racionaliu protu bandydami jo situaciją „ištirti“.

Problemos ir paslapties santykis G.Marcelio yra papildomas dviejų galimybių – būti ir turėti – santykiu. Turėjimas – tai egocentriškas santykis su aplinka, leidžiantis subjektui valdyti daiktus, idėjomis naudotis kaip daiktais, jas „turėti“. Buvimo santykyje egocentriškumas nyksta, subjektas turi daiktą kaip savasties dalį ir jame dalyvauja. Tad, esant šiame santykyje, reiktų sakyti ne kad turiu viltį, bet kad aš pats esu viltis, jos nesisavinant kaip daikto, o įimant į savo paties buvimą, egzistenciją, kaip mano savasties dalį. Todėl esminės egzistencinės tiesos G.Marceliui yra ne problemos, bet paslaptys, pažinios ne objektyviai, o vidiniu išgyvenimu. Nors abi galimybės būdingos žmogaus egzistencijai, buvimas G.Marcelio įvardinamas kaip autentiškesnis, nes nors turėjimas teikia galią, užtat atitraukia žmogų nuo buvimo ir paverčia jį daiktų belaisviu (Visuotinė lietuvių enciklopedija, 2008). Taigi, A.Maceina savo filosofiją stato ant pamato – žmogaus, kaip interpretacijai laisvai pasiduodančio kūrinio, tuo filosofiją atskirdamas nuo mokslo, kuris savo objektą tiria, ir tikėjimo, kuris į savo objektą tiki. G.Marcelis tuo tarpu įveda skirtį tarp problemos ir slėpinio, didesnę reikšmę teikdamas antrajam ir jį apmąstančiai nekasdienei refleksijai.

Pereinant prie infinitizmo, kaip begalinumo siekimo motyvo, verta aptarti S. Kierkegaardo, egzistencializmo pradininko dar prieš F.Nietzchę ir M.Heideggerį, įtaką A.Maceinai, bei jų panašumus. Tragizmo motyvu į Jobo dramą panaši Senojo Testamento Abraomo istorija nagrinėjama S. Kierkegaardo veikale „Baimė ir drebėjimas“. Abu mąstytojai iškelia kančią kaip esminį filosofavimo šaltinį, reikšmingiausią žmogaus būklę ir didžiausią klausimą. Bet kartu ir nesumenkina jos, neduodami teorinio atsakymo. S.Kierkegaardas mąsto, ką reiškia savo egzistenciją nukreipti į transcendenciją, ką reiškia turėti tikėjimą ir atsiduoti visu savo buvimu Dievui, kurio prašymų racionalus protas paaiškinti negali. Jei A.Maceina apie transcendencijos problemą kalba kaip apie religiją, tai S.Kierkegaardas apie ją kalba kaip apie tikėjimą, žvelgdamas į Abraomo istoriją.

Kančia ir baimė kaip ribinės situacijos gali būti suvokiamos ir per vienatvės prizmę, juk tiek kančia, tiek baimė yra išgyvenamos vienumoje. Anot J. Ratzingerio, vienatvė yra viena iš esminių šaknų, iš kurių išauga žmogaus susitikimas su Dievu, nes žmogus, patirdamas savo vienišumą, patiria, kaip labai jo egzistencija šaukiasi kito, Tu, ir, kad žmogus nėra sukurtas būti tik savyje (Ratzinger, 2005, 83).

Prisimenant Jobo ir Abraomo istorijas, dera paminėti, kad abu personažai yra ištikimi Dievo tarnai, Senajame Testamente įprastai vadinti „teisiaisiais“, kaip Jo įsakymų besilaikantys. Maceina ir S. Kierkegaardas nagrinėjamose istorijose personažams atsiveriančią transcendenciją, kaip atsakymą, atveria ne kaip naują, ligi tol nežinotą (Dievą), bet kaip jų tikėjimo atnaujinimą, sustiprinimą. Čia galima prisiminti ir M.Heideggerį, išskyrusį autentišką (Dasein) ir neautentišką (Dasman) egzistenciją, ir jas pritaikyti Maceinos bei S.Kierkegaardo interpretuojamiems Senojo Testamento personažams. Autentiškas buvimas Heideggeriui yra tarsi tikrasis buvimas, o neautentiškas – priešingai, tarsi nebuvimas, tarsi ištirpimas visuomenėje, netenkant savojo asmens, savojo „aš“ (Genzelis, 2014, 23). S.Kierkegaardas Abraomo tikėjimą iki Dievo jam skirto išbandymo, taip pat kaip Maceina Jobo tikėjimą iki kančios patirties, sako buvus kitokiu, nei po išbandymo. Jis buvo paviršutiniškas, nevisiškas – neautentiškas. Visgi abu iš Dievo gauna tikėjimo išbandymą: Jobas – per kančią, Abraomas – per šiurpią baimę. Ir šie išbandymai jų tikėjimą, jų santykį su Dievu, sustiprina, taip žmogaus buvimą padarydami nekasdienį, autentišką.

Kaip Maceina sako, kad žmogus negali suprasti kančios prasmės, taip Kierkegaardas plėtoja, kad žmogus negali suvokti baimės, taip tikėjimą išskirdamas kaip absoliučiai nemedijuojamą sritį, neišmokstamą, neperduodamą. S.Kierkegaardas bando nusakyti Abraomo tikėjimą: tai, kaip jis sugebėjo paklusti Dievui, sutikdamas paaukoti savo sūnų, o apsireiškus angelui, paliepusiam už ištikimybę Dievui nežudyti berniuko, vėl džiaugtis sūnumi ir meilingai žvelgti jam į akis. Ir tam įvardina tris egzistencijos stadijas: estetinė ir jai priklausantis „baigtinybės vergas“, etinė ir „begalybės riteris“ ir pati aukščiausia – religinė ir „tikėjimo riteris“. Pastaruoju ir yra Abraomas. Estetinėje stadijoje žmogus didžiausią prasmę mato tame, kas imanentiška, materialu, žemiška.

Etinėje – tame, kas nežemiška, gera, moralu, teisinga, transcendentiška. Šioje stadijoje žmogus nebijo nureikšminti, atsisakyti imanencijos (rezignuoti) ir savęs paaukoti už tai, kas virš jo. Galiausiai, religinėje stadijoje žmogus prasmę mato Dieve ir jo valioje. Jau prieš tai racionaliu būdu atlikęs begalinės rezignacijos judesį, žmogus vėl sugrįžta į šį žemišką pasaulį, tad geba gyventi tiek imanencijoje, ir ją vertinti, tiek transcendencijoje, ir jai paklusti. Būtent tas paskutinis žingsnis, anot Kierkegaardo, „yra tikėjimo stadijos apogėjus ir pati esmė“ (Kierkegaard, 1995, 99).

Bibliniame pasakojime Abraomo išgyvenimai nėra aprašomi ir Abraomas praktiškai visą laiką tyli, nesiginčydamas su Dievu, nesiteisindamas šeimai, tačiau jo išgyvenimus interpretuoja pats S.Kierkegaardas. Taigi, jis elgiasi kiek kitaip nei A.Maceina, kuris analizuoja Biblijoje jau aprašytą paties Jobo apmąstymą kančioje. Abraomas paklūsta Dievo valiai ir visą laiką nuo paliepimo iki durklo išsitraukimo, skendi tyloje, išgyvena didžiulę baimę, siaubą, besiruošdamas paaukoti Izaoką. Visgi, po tokio baisaus įvykio, beveik nusikaltimo, Abraomas gali žiūrėti Izaokui į akis ir juo džiaugtis. Jis jam tebėra svarbus, nors ir ne svarbesnis už anapusinį Dievą. Vargu, sako S.Kierkegaardas, ar Abraomas būtų galėjęs pažvelgti į Izaoką, jei nebūtų tikėjimo riteriu, o tik begalybės, juk tuomet sūnaus jis būtų išsižadėjęs racionaliai.

Perėjimas iš vienos egzistencijos stadijos į kitą, pažymi S.Kierkegaardas, nėra loginis, bet realizuojamas per šuolį. Tai galioja paskutiniajai stadijai. Iš estetinės į etinę stadiją galima pereiti, vadovaujantis racionaliu protu, bet iš etinės į religinę – tik per šuolį. Protui perėjimas į religinę stadiją yra absoliučiai nepaaiškinamas, nuo jo paslėptas, nesuprantamas, protą peržengiantis. Nors S.Kierkegaardas šią stadiją apmąsto, kartu prisipažįsta, kad jos nesuvokia, nesupranta, savęs nelaiko tikėjimo riteriu, nors ir nesielgia kaip tie, kurie buvimą tikinčiu žmogumi laiko nesąmone, kvailyste. Būti tikėjimo riteriu S.Kierkegaardui yra didžiausia gyvenimo užduotis.

Gali atrodyti, kad begalybės (rezignacijos) riteris yra labai panašus į tikėjimo riterį, bet S.Kierkegaardas tikina priešingai – loginiu ryšiu jie nesusiję. Begalybės riteris protu prieina išvadą, kad kas nors, tarkime, gyvas sūnus po paaukojimo, yra neįmanoma. Jis jo atsižada, nes jam žemiškumas nerūpi. Jam rūpi tik tai, kas „anapus“, didžios idėjos. Jis mato paradoksą, kad Dievas, draudžiantis žudyti, dabar įsako paaukoti savo sūnų. Bet tuo pačiu tiki absurdu, kuriame protui vietos nėra, ir tiki būtent jo dėka. Toks proto atsisakymas ir savęs pavedimas Dievui, jo valiai, ir leidžia atlikti tikėjimo judesį. Jis tiki būtent dėl to, kad Dievu pasitiki labiau nei savimi ar kuo kitu, „dėka to, kad Dievui viskas įmanoma“ (Kierkegaard, 1995, 101). Tad galbūt ir A.Maceinos Jobas čia galėtų būti vadinamas tikėjimo riteriu. Juk jei būtų vadovavęsis racionaliu protu, tai būtų arba racionaliai radęs kančios priežastį, paaiškinimą, kaip patarinėjo jo draugai, arba būtų Dievo atsižadėjęs, nuo jo nusigręžęs, kaip kad patarė jo žmona. O Jobas nepaklausė nei vieno, nes pasitikėjo ne savo protu, bet Dievu ir jo valia. Jis tikėjo absurdu, tikėjo, kad Dievas jį myli, kad jis neskiria tos kančios už blogą jo elgesį, ir gali jį iš tos kančios kažkokiu būdu ir kada nors išvesti.

A.Maceinos ir S.Kierkegaardo aptartą racionaliai nesuvokiamą transcendencijos atsakymą į žmogaus egzistencijos klausimą galime gretinti ir su G.Marcelio vilties motyvu veikale „Homo viator“. Jame G.Marcelis dėsto, kad viltis, o šią jis supranta kaip patį Dievą, atsiranda, kuomet protas sieloje atlaisvina jai „kambarėlį“. G.Marcelis tam randa vaizdingą Šv. Augustino mintį primenantį apibūdinimą: nebėk ir neskrisk tam, kad būtum laisvas, veikiau kaskis giliai, ten kur ankšta, į save – ten rasi Dievą ir viską, nes Dievas neplūduriuoja tavo horizonte. Jis miega tavyje (Marcel, 1951, 128). Turbūt tokia mintimi seka ir A.Maceina, Dievo ieškodamas jau pačiame žmoguje ir tuo būdu filosofiją, kaip žmogaus būvio išraišką, dažnai besirandančią ribinėse situacijose, laikydamas keliu dievop. Nerandant racionalių žmogiško buvimo pasaulyje paaiškinimų, žmogus šaukiasi Dievo ir jį atradęs perkeičia savo kasdienį pasaulį, jį pavesdamas ne tam, ką žmonės laiko teisinga ir gera, kas yra tos „didžios idėjos“, bet Dievo valiai. Tokiam keliui patikimumą suteikia pati žmogaus egzistencija, jo patirtis.

Galiausiai, norisi išskirti paskutinį, vieną iš svarbesnių momentų, kurį A.Maceina perima iš egzistencialistų. Tai – laisvės klausimas. Vienas daugiausiai įtakos egzistencialistams, tame tarpe ir A.Maceinai, padariusių mąstytojų – M. Heideggeris. Jo veikiami išsivystė tiek kai kurie ateistiniai, tiek teistiniai egzistencialistai. Viena jo pagrindinių idėjų buvo, kad Dasein, kaip žmogiškas buvimas ir jo prasmė, yra laikiškumas, o jo įsisąmoninimas ir padaro žmogaus buvimą autentišką (Heidegger, 2014, 15). Dasein faktiškumas praplečiamas įmesties ir apmato sąvokomis, jas imant kartu. Žmogus laikiškame pasaulyje egzistuoja į jį įmestas, atranda save būvantį pasaulyje, būvantį tarp kitų žmonių, būvantį kažkokiomis aplinkybėmis. Tuo pačiu žmogus egzistuoja ir projektiškai, apmatas yra žmogaus buvimo galimybės (Heidegger, 1962, 184). Čia pasireiškia egzistencialistams svarbus požiūris, kad žmogus yra laisvas. Mintis, kad egzistuoti kaip asmeniui, reiškia laisvai rinktis, išplaukia iš fenomenologinio teiginio, kad „sąmonė nėra įrakinta į priežasčių grandinę“ (Mickūnas ir Stewart, 1994, 83) ir tai leidžia aiškinti laisvę ne tik kaip pasirinkimą, bet ir kaip atvirumą galimybėms.

Jau prieš tai buvo minėta, kad visa žmogaus egzistencija yra atvira interpretacijoms, tuo parodydama savo kūriniškumą, nes tik kūriniai, o ne daiktai gali būti interpretuojami. Laisvės klausimas čia svarbus ir kaip žmogaus apsisprendimas. Jis susijęs ir su prieš tai minėtu tragizmo motyvu, kuris A.Maceinai svarbus filosofijos ir religijos klausimais. Žmogus su kančia susiduria ne tik kaip su ateinančia iš pasaulio, nekaltai ir be prasmės, bet ir kaip kylančia jame pačiame. Laisvės, apsisprendimo klausimas, nors išsamiau aptariamas vėlyvajame veikale „Dievas ir laisvė“, labai ryškiai yra pradedamas gvildenti dar „Didžiajame Inkvizitoriuje“. Tai – F.Dostojevskio romane „Broliai Karamazovai“ papasakotos Didžiojo Inkvizitoriaus legendos komentaras. Ne pirmas kartas, kai A.Maceina savo filosofiją vysto, komentuodamas kitų autorių poetinius kūrinius. Anot jo, filosofija ir poezija turi gilaus išvidinio ryšio savo esmėje, nes abi interpretuoja, išreiškia žmogaus

buvimą, ir todėl puikiai gali viena kitą papildyti. A.Maceina legendoje ieško metafizinės-simbolinės prasmės.

„Didysis Inkvizitorius“ – tai pasaulio be Dievo apmąstymas. Kristus legendoje atstovauja teistinę pasaulėžiūrą, o Inkvizitorius (arba Antikristas) – ateistinę. Abiems rūpi žmogus, bet Kristus, antrąsyk atėjęs į žemę, mato, kad Inkvizitorius žmones pradėjo vesti ne link Kristaus, ir žmones kviečia tarnauti ne Dievui, jo tvarkai ir gėriui, bet pasauliui ir jo žemiškiems malonumams. Inkvizitoriaus priekaištas Kristui, jo mokymui yra tas, kad jis iš žmonių reikalauja per daug. Jis tikisi juose išskleisti dieviškumą, bet nesupranta, kad žmonės yra silpni padarai, negebantys laikytis Dievo įsakymų, tad tik nedaugeliui, tik stipriesiems (šventiesiems) tai gali pavykti. Inkvizitoriaus žodžiuose galima atpažinti F.Nietzsches retoriką, kuri taip pat skirsto žmones į silpnus ir stiprius, iš pastarųjų tikintis sulaukti naujo, antžmogio prado. Žmonėms reikia duonos, jiems reikia patirti laimę šiame gyvenime ir nesirūpinti, „kur padėti“ savo laisvę, jiems reikia šeimininko, sako Inkvizitorius. Bet Ivano perpasakota legenda, kuri prasideda Kristaus mokymo kritika, anot A.Maceinos, galiausiai tampa „Kristaus apologija” (Maceina, 1974, 35). Būtent dėl krikščioniškojo požiūrio į žmogų ir dėl laisvės svarbos.

A.Maceina žmoguje, o ir visoje žmonijos istorijoje, atskleidžia „siaučiančias žmogiškosios prigimties priešginybes“ (Ten pat, 53). Tai – kova tarp dieviško ir gyvuliško prado žmoguje, arba tarp Dievo ir velnio. Inkvizitorius, atstovaujantis Antikristą, pasaulį mato kaip laikiną, o žmogų tik gyvulišką. Kristus, priešingai, skelbia amžiną gyvenimą, nemirtingą sielą ir žmogų, ne tik gyvulišką, bet ir dievišką. Pastarąjį pradą žmoguje išskleisti ir yra Kristaus mokymo tikslas, nes žmogus yra kūrinys, iš meilės sukurtas pagal Dievo paveikslą. A.Maceina didžiausią kovą žmoguje parodo per būtinybę apsispręsti būti laisvu arba būti laimingu, nes šiedu žmogiškoje tikrovėje yra nesuderinami dalykai. Pasirinkdamas žmogiškoje tikrovėje būti laimingu, renkiesi eiti vergo keliu – atiduodi savo laisvę tam, kas gali padaryti tave laimingą. Bet jei objektyvioji laimė suprantama kaip amžina, visa ir iš karto, tai dėl laiko, erdvės ir buvimo bendruomenėje tai tampa neįmanoma pasiekti, nes laimė turi pabaigą, ji nepatiriama visa iš karto, o dėl buvimo tarp kitų ja reikia dalintis. Šios kliūtys gali išnykti tik tuomet, kai jos padaromos sąlygomis. Jei tarsi, kad žmogus yra dalinė būtybė (jo laimė galima tik dalyje), kad laikas yra suaugęs su jo esme (jo laimė turi pabaigą) ir kad nepasisekimas yra žmogaus būsena (laimė yra išimtis iš taisyklės), tada galėsi tarti, kad laimė yra pasiekiama šioje tikrovėje. Tik šiuo atveju bus kalbama apie subjektyviąją-psichologinę laimę, kai žmogus suprantamas kaip „aprėžtas, žlungantis, kitų apspręstas ir į kitus įjungtas padaras“ (Ten pat, 117), o ne apie objektyviąją.

Tuo tarpu laisvė, kuri glūdi žmogaus prigimtyje, su šia subjektyviąja laime yra nesuderinama. Jai pasiekti jis turėtų paneigti save ir išsižadėti viso to, ko ieško, siekia, kam yra atviras, nes laisvė yra jo visuotinumo, amžinumo ir asmeniškumo išraiška. Jei žmogus nori būti laisvas ir neatiduoti

savo laisvės už psichologinę laimę, jis turi jos išsižadėti tam, kad galėtų siekti amžinosios laimės, kurios kaip tikrosios, objektyvinės ir metafizinės laimės ir šaukiasi žmogaus laisvė. Toks kelias yra maištininko kelias ir jį rinktis kviečia Kristus. Taigi, čia ginama mintis, kad žmogus turi prigimtį, trokšta jos išpildymo, o ji šaukiasi amžinybės ir tobulumo. Ir tas šauksmas reiškiasi per žmogaus laisvę.

Pirmasis kelias yra paimtas iš gamtos, kur žmogaus gyvenimą, idant jis būtų laimingas, apsprendžia kolektyvas, jam yra paaukojama asmeninė laisvė ir apsisprendimas. Antrasis – iš religijos, kurios pagrindą sudaro asmenų (Dievo ir žmogaus) santykis, paremtas laisvu apsisprendimu. A.Maceina rodo, kad Kristus ir yra tas šauklys, kviečiantis žmogų atsiliepti į jo paties prigimtį, įgyvendinti savo laisvę ir siekti tos objektyviosios laimės, nukreiptos į transcendenciją. Tačiau jis nesistengia žmogaus apžavėti, papirkti ir pavergti, kaip tai daro Inkvizitorius, linkėdamas jiems gero gyvenimo. Jis nori, kad žmogus apsispręstų laisvai, sąmoningai, o ne apžavėtas žemiškų kerų, šios tikrovės laimės pažadų. Čia pasireiškia visai kitoks požiūris į žmogų, priešingas nei Inkvizitoriaus, neskirstantis žmonių į silpnus ir stiprius, nes visi yra pašaukti į „idealinį žmogiškąjį gyvenimą anoje transcendentinėje tikrovėje, nes visi yra sukurti pagal vieną ir tą patį dieviškąjį pirmavaizdį“ (Ten pat, 139). Čia matome, kad žmogus yra pakviestas į santykį su Dievu, kuriame Dievas yra ne kitas Aš, bet Manasis Tu, kuriam aš laisvai apsisprendžiu, siekdamas laisvės ir laimės, ir atsisakydamas psichologinės laimės kaip netikros, apgaulingos ir mane pavergsiančios. Taigi, laisvė yra atskleidžiama kaip religijos pagrindas. Turėti santykį su Dievu žmogus gali tik dėl to, kad jis turi galimybę apsispręsti už arba prieš jį. O žmogus nuolat turi galimybę apsispręsti ir tą kovą tarp dviejų išgyvena visuomet. Tai tęsia dar Šv. Augustino Dviejų miestų sampratą, kurioje žmogus kasdien apsisprendžia, kurio miesto (žmonių ar Dievo) piliečiu jis renkasi būti.

Neigti Dievą, pažymi A.Maceina, galima tik paneigus Dievą kaip idėją, nes tik tokį apsisprendimą gali pakelti žmogus. Jis negali pakelti minties paneigti Dievą kaip asmenį, kuris už mane iš meilės atidavė savo gyvybę. Tokio apsisprendimo prieš Kristų kaip asmenį pavyzdžiu A.Maceina pateikia Judą, niekšiškai pabučiavusį Jėzų, bet paskui atėmusį savo gyvybę. Istorija po Kristaus yra apsisprendimo istorija. Ši istorija visada yra dabarties istorija, nes paliečia ne tik žmoniją bendrai, bet ir praktiškai – kiekvieną asmeniškai.

Taigi, ieškant atsakymų įklausimą, kas yra religija, iš A.Maceinos egzistencialistinių veikalų ir kitų egzistencialistų įtakos iškyla kelios svarbios mintys. Pirma, kad filosofija, objektu turėdama būtį, turi pradėti nuo žmogaus egzistencijos ir ją interpretuoti. Antra, žmogus, kaip prasmei atvira būtybė, o tuo būdu ir kūrinys, ieško transcendencijos, kaip atsakymo į savo egzistenciją, kuri susiduria su tragizmu, tuo parodant, kad filosofija yra ne tik žmogaus interpretacija, bet ir kelias dievop. Trečia, religija, yra racionaliai nepaaiškinamas santykis tarp žmogaus ir Dievo, kurį supranta tik pats tikintysis, o ne esantys aplinkui. Ji yra laisvu apsisprendimu ir pasitikėjimu pagrįstas santykis.

Galiausiai, ketvirta, žmogus tragizmą išgyveną ne tik iš pasaulio, bet ir pačiame savyje, nuolat rinkdamasis tarp subjektyviosios laimės ir absoliučiosios, tuo parodydamas, kad yra laisvas rinktis ir apsispręsti už Dievą ar prieš jį.

2. Tomizmas A. Maceinos religijos filosofijoje

Apžvelgę egzistencializmo įtaką A.Maceinos filosofijai ir svarbiausias įžvalgas, kurios pasilieka ir vėlyvuosiuose jo veikaluose, skirtuose religijos filosofijai, pereikime prie A.Maceinos santykio su tomistine filosofija. Čia reikėtų patikslinti, kad A.Maceina taiko kritiką ne tik tomizmui, bet ir bet kokiai Dievo metafizikai, tad čia nagrinėdami tomizmo kritiką, nagrinėsime ją kaip Dievo metafizikos kritiką ir apžvelgsime, kokią išeitį siūlo A.Maceina.

Kaip ir praėjusiame skyriuje, pradėsiu nuo tomizmo kritikos dėl paties A.Maceinos sumanymo atsverti filosofavimą, kuris jo neįtikina, filosofavimu, kuris jį asmeniškai įtikina. Čia verta paminėti, kad A.Maceinai tikroji filosofija yra būtent autorinė filosofija, atskiro autoriaus asmeniškai išmąstyta ir iškentėta. Su šia mintimi tad glaudžiai siejasi ir anksčiau įvardintas filosofijos, kaip žmogaus interpretacijos, apibrėžimas. Kiekviena tikra filosofija yra konkretaus autoriaus pateikta žmogaus interpretacija, tai, kaip jis suvokia žmogų ir jo pasaulį. Tą liudija jau vien pats filosofijų daugio faktas: kiekviena jų pateikia savitą žmogaus būvio interpretaciją. Netgi pateikdamas savo filosofijos apibrėžimą, A.Maceina jo nelaiko absoliučiu, teigdamas, kad kiekvienas tikras filosofas turėtų suformuoti filosofijos apibrėžimą.

Toliau pereisiu prie tomizmo įtakos A.Maceinai, kas dabar skamba paradoksaliai, prieš tai paminėjus, kad A.Maceina bando statyti savo filosofijos sistemą, nesigretindamas prie kitų filosofijos sistemų, nekomentuodamas filosofijos kaip filosofijos istorijos ar neperaiškindamas kitų filosofų, kaip antai Tomo Akviniečio filosofijos. Visgi, žinant tai, kad A.Maceina išsaugo iš tomistinių filosofų įtakos ir dažnai jais rėmėsi (S. Šalkauskis, V. Solovjovas) ir tai, kad jis yra ištikimas Katalikų mokymui, kuris Tomo filosofiją laiko oficialia Bažnyčios filosofija, norisi daryti prielaidą, kad tomizmo įtaka jame pasilikusi ar bent, kad su tam tikrais tomizmo teiginiais A.Maceina visai nekovoja ir netgi juos palaiko. Taip pat žinant tai, kad greta krikščioniškojo egzistencializmo savu laiku atsirado ir nauja neotomizmo srovė – egzistencialistinis tomizmas, kuris, taip pat, kaip ir krikščioniškieji egzistencialistai, atkreipė dėmesį į egzistencijos svarbą, galima klausti, koks panašumas juos sieja. Ir, jei juos sieja glaudus ryšys, galbūt A.Maceinos filosofija galėtų būti laikoma ne tik krikščioniškuoju egzistencializmu, bet ir egzistencialistiniu tomizmu?

Galiausiai, šio skyriaus tikslas nėra tik pateikti A.Maceinos kritiką tomizmui ir paieškoti panašumų su juo, bet taip pat per šią kritiką atskleisti ir A.Maceinos siūlomą kitą kelią mąstyti apie religiją, Dievą ir žmogų, apie ką jau buvo šiek tiek užsiminta ankstesniame skyriuje.

2.1. Tomizmo kritika

Bene išsamiausią Viduramžių tomizmo kritiką galime rasti „Religijos filosofijos“ skyriuje, skirtame religijos filosofijos klystkeliams aptarti. Čia A.Maceina jau vysto savitą filosofijos sistemą ir aptaria religijos ir filosofijos santykį, pateikia religijos Dievo sampratą ir atskleidžia, kokiu būdu įmanomas Dievo ir žmogaus santykis, kuris ir yra pati religija. Nors šiame veikale A.Maceina Dievo buvimo neįrodo, tai nereiškia, kad jam šis klausimas nėra svarbus. Priešingai, jis kaip tik mano, kad jo laiku tiek teologijoje, tiek filosofijoje Dievo buvimo klausimo yra vengiama. Vadinasi, mąstoma su prielaida, kad Dievas yra, to nekvestionuojant ir nepaaiškinant. Arba su prielaida, kad nėra svarbu, yra Jis ar ne, šiuo klausimu užimant skeptiko poziciją. A.Maceina mano, kad religijos filosofija be Dievo yra beprasmė. Jei nesugebu parodyti, kodėl Dievo buvimas yra pagrįstas, kaip galėsiu aiškinti santykį tarp žmogaus ir Dievo? Jei mąstau srityje, kuri yra nukreipta į asmenų santykį, tai asmenų buvimo klausimas jau turi būti apmąstytas. Jam nesuprantama, kaip religijos filosofas gali būti „savo sąžinėje ramus“, apmąstydamas žmogaus santykį su Dievu, bet neatskleidęs kelio į patį Dievą. „Filosofijos kilmė ir prasmė“, išėjusi po „Religijos filosofijos“, bet turėjusi būti kaip jos įvadas, ir atlieka šią užduotį – pateikti A.Maceinos Dievo buvimo įrodymą, kuris jį patį įtikina ir nuo kurio jis gali atsispirti, apmąstydamas pačią religiją ir religijos Dievą. Prie šio įrodymo taip pat prieisime.

Taigi, skyrelyje apie klystkelius A.Maceina jų nurodo du: Dievo metafizika ir religijos fenomenologija. Juos jis pateikia kaip du kraštutinumus. A.Maceina teigia, kad visa metafizika (Aristotelio, T. Akviniečio, R. Dekarto), kuri siekia apmąstyti tai, kas už fizikos, anapus regimojo pasaulio, turi kilnų ir teisingą uždavinį, tikslą. Lygiai to paties siekia ir A.Maceina, jam filosofijos objektas taip pat yra tai, kas anapus fizikos, – būtis. Tačiau jis teigia, kad tokia metafizika yra neatlikusi savo darbo ir išvirtusi į Dievo apmąstymą arba „filosofinę teologiją“, kas reiškia, kad filosofijos (metafizikos) objektu yra Dievas. A.Maceina šiam objektui apmąstyti mato du kelius: mąstyti peržengiant būtybės plotmę ir pereinant į būties plotmę, taip metafizikai iš esmės tampant ontologija, arba mąstyti būtybės plotmės neperžengiant ir Dievą mąstyti kaip tobuliausiąją būtybę, tuo būdu pasiliekant metafizikos plotmėje. Tokia metafizika tampa Dievo metafizika ir atsistoja greta kitų metafizikų: gamtos metafizikos ir sielos metafizikos (Maceina, 1990, 42). Jis teigia, kad iki šiol filosofija, kurios objektas yra Dievas, žengia tik antruoju būdu ir todėl negali tapti religijos filosofija.

Savo kritiką A.Maceina taiko pirmiausia Aristoteliui, o paskui ir iš jo mąstymo klaidingumą perėmusiai scholastikai su T.Akviniečiu priešakyje. Kritika yra nukreipta į abiejų filosofijų Dievo buvimo įrodymus. Tad pirmiausia trumpai apie Aristotelio Dievo buvimo įrodymą, kuriame Dievas įrodomas kaip nejudantis judintojas. Aristotelis teigia, kad kiekvienas judėjimas yra paseka kito judėjimo, kad egzistuoja judėjimų eilė. Ji, anot Aristotelio, negali būti begalinė. Vadinasi, turi būti vienas vienintelis judintojas, kuris duoda pradžią kitiems judėjimams, tačiau pats nejuda, nes jau nėra,

kas jį galėtų pajudinti. Ir šis judintojas yra dievybė, mat stovi šalia visų judėjimų ir visų galimybių, ką turi tik medžiaga. Todėl jis yra ne medžiaga, bet grynoji forma, kuri yra gryna tikrenybė, ir, tokia būdama, traukia kitus link savęs, nes visa siekia virsti forma. Taip jis tampa visų siekiniu. Jei nebūtų šios dievybės, nebūtų judėjimo. Vadinasi, ji turi būti būtinai. A.Maceina pagrindinę klaidą Aristotelio Dievo metafizikoje įžvelgia tame, kad šis judintojas neturi jokio veiklaus santykio su pasauliu. Tai du atskiri ir amžini pradmenys, besiskiriantys savo tobulumu: judintojas (Dievas) yra tikrenybė, o pasaulis tikrenybe tampa. Taigi, buvimo atžvilgiu šiedu pradmenys yra vienas nuo kito nepriklausomi, jų nesieja joks būties ryšys, būties atžvilgiu jie neapsvarstyti kaip būnantys kitaip. Kadangi nėra įvedamas skirtumas būties atžvilgiu, A.Maceina taria, kad tuomet tiek Dievas, tiek pasaulis yra suprantami kaip būtybės. Jie tik skiriasi savo tobulumo laipsniu. Tai yra priekaištas, kuris persikels ir į tomizmo kritiką – tobulumu besiskiriančios būtybės skiriasi tik savo esme, bet ne egzistencija, nes „net ir be galo tobula būtybė buvoja vis dėlto kaip būtybė“ (Ten pat, 44). Ir štai, sako A.Maceina, nuo Aristotelio mes matome metafiziką kaip būtybės mokslą.

Scholastinė filosofija tęsia šią Aristotelio metafizikos idėją, ir, nors yra atnaujinta krikščionybės, visgi tampa „būtybės mokslo tęsiniu“. A.Maceina neskiria daug dėmesio atskirai Akviniečio Dievo buvimo įrodymams aptarti, nes sako juos esant Aristotelio tąsa. Tačiau jo pagrindinis dėmesys nukreipiamas į tai, kad tomizmas perėmė Aristotelio teiginį, kad Dievas (judintojas) nejudina pasaulio ir todėl neturi tikrovinio santykio su pasaulio būtybėmis. Tai šiek tiek stebina, nes skirtumas tarp Aristotelio ir Akviniečio šiuo klausimu tikrai yra. Pagrindinė kritika iš krikščionybės Aristoteliui ir yra tai, kad šis teigia pasaulį esant amžiną, o Dievą esantį šalimais jo ir jo nepalaikantį. Krikščionybė teigia priešingai, jog Dievas pasaulį ne tik sukūręs, davęs jam pradžią, bet ir kad nuolat jį palaiko. A.Maceina tikrai šią skirtį žino, tačiau tomizme būtent ir nusitaiko į tai, kad jis šios skirties neįvykdo, neatskleidžia. Ir nors formaliai skiriasi, bet realiai perima tą patį požiūrį iš Aristotelio, kad Dievas ir pasaulis stovi šalimais ir atsietai kaip du atskiri dėmenys, nesujungti bendra sąveika, ryšiu. A.Maceina tokią gana „įžūlią“ kritiką oficialiai Bažnyčios filosofijai plėtoja nusitaikydamas į Akviniečio teiginį, kad Dievas neturi tikrovinio santykio su būtybėmis, kad tokį santykį turi tik būtybės su Dievu, bet ne Dievas su jomis. Vadinasi, santykis tarp Dievo ir žmogaus gali būti tik vienpusis, tik žmogaus kreipimasis į Dievą: „Dievo santykiai su kūriniu nėra jame tikroviniai – non sunt realiter in ipso“ (Ten pat, 45). To pagrindas yra, kad Dievas yra iš savęs esanti būtybė (in Esse subsistenti), ir kadangi būna pati iš savęs, ji negali turėti jungties su aprėžtomis, ribotomis būtybėmis (žmonėmis) ir kisti, nes Dievas nekintamas. Tokį Akviniečio aiškinimą A.Maceina ima kritikuoti iš scholastiką perėmusių neotomistų, ypatingai J. Lotzo. Tai svarbu, nes čia išryškėja, kad A.Maceinai mažiau kliūna, jog Akvinietis taip savu laiku suvokė Dievą ir jo santykį su pasauliu, ir daugiau kliūna tai, kad jo mąstymas nekritiškai buvo perimtas XX amžiuje. Klasikiniai tomistai, aiškindami Tomą, Dievo problemos tarsi neatnaujina – jiems tai vis dar aukščiausio laipsnio

substancija, sau tapati būtis. J.Lotzas dėl to specialiai Dievui taiko absoliuto vardą, taip pažymėdamas, kad jis yra atsietas nuo pasaulio (ab-solutum), kad jis pasaulio atžvilgiu yra be santykio, jis buvoja tik sau pačiam ir jokiu būdu ne kitam.

Tačiau turint omenyje tai, kas pasakyta, tomizmas, kaip ir visa krikščionybė, laikosi ir kitos nuostatos, kad Dievas yra pasaulio kūrėjas. Jis jį sukūrė laisvai, iš meilės ir sukūrė visa tai iš nieko (ex nihilo). Kūrimo iš niekio idėja čia ir „pakiša koją“ prieš tai pasakytai metafizikos tiesai. Kūrimo iš niekio idėja Aristoteliui svetima, bet krikščionybėje – ji būtina, nes kyla tiek iš apreiškimo („Pradžioje Dievas sukūrė dangų ir žemę“ (Pr 1, 1)), tiek iš prigimtinio proto (turbūt net ir dabar retas mokslininkas sutiktų su amžinojo pasaulio idėja). Ir būtent dėl šios kūrimo iš nebūties idėjos, kurią, žinoma, perima ir scholastika, Dievo kaip tobuliausios būtybės, kuri dėl savo tobulumo negali turėti tikrovinio santykio su žmogumi, idėja tampa nebesuderinima, nes kūrimas yra bene labiausiai ryšį sukuriantis veiksmas – jei Dievas sukūrė žmogų, tai Jis negali neturėti su juo santykio. Krikščioniškoje filosofijoje yra būtina, kad Dievas žmogui būtų ne tik tikslas, bet ir jo paties grindėjas, taigi, Dievas turi būti ne tik pats savyje, bet ir tam, kurį jis sukūrė ir savo būtimi laiko. Kūrimas iš nebūties yra nesiliaujantis veiksmas, tai nuolatinis laikinos būtybės palaikymas, nes be būties nėra nieko, kas būtybę, kilusią iš nebūties, galėtų palaikyti. Todėl A.Maceina ir teigia, kad „nėra ir negali būti tikroviškesnės ir ankštesnės sąsajos, kaip teikti kam nors buvimą arba daryti, kad kas nors būtų“. Jei Dievas yra pasaulio kūrėjas, ir jei jis yra būtis, tai jis negali neturėti santykio su tuo, ką jis pašaukė (fiat) iš nebūties ir ką laiko buvime. Todėl A.Maceina ir teigia, kad Dievo absoliuto, neturinčio santykio su pasauliu, idėja ir kūrimo iš nebūties idėja sudaro prieštarą ir todėl scholastinį mąstymą daro suskilusį iš pagrindų. Nes reikia rinktis vieną kelią iš dviejų: arba teigti, kad Dievas yra atsieta nuo žmogaus būtybė, arba teigti, kad Dievas yra kūrėjas ir pati būtis, o žmogus yra kūrinys ir būties palaikoma būtybė. Pirmasis kelias nepagrindžia Dievo kaip kūrėjo, nors tokiu jis yra laikomas, tad yra būtina Dievą suprasti ne kaip būtybę, ne kaip substanciją, kad ir tobuliausią iš visų savo esmėje, bet kaip pačią būtį. Taigi, dabar darosi aišku, kad nors ir pats Akvinietis turėjo omenyje abi plotmes, esmės ir egzistencijos, A.Maceina teikia pirmenybę egzistencijai. Esmės jis nepaneigia, tą liudija ir jis pats, todėl negalima jo laikyti absoliučiu tomizmo kritiku, bet jam tomizmas ir visa kita Dievo metafizika yra neatliepianti jo poreikių, kol ji Dievo aiškiai nesutapatina su būtimi ir neišryškina egzistencijos pirmenybės prieš esmę.

Tomizmas A.Maceiną nuvilia tuo, kad neišsako aiškios Dievo ir būties tapatybės, o palieka juos atsietai, šalimais, tarsi būtis būtų dar kažkas atskiro, kas apimtų ir patį Dievą, tuo paverčiant jį būtybe. Kol Dievas suvokiamas kaip tobuliausioji iš visų būtybių, tol žmogus ir Dievas lieka toje pačioje ontologinėje plotmėje, nors ir įimančioje skirtingus tobulumo laipsnius. Maceinai svarbu atskirti dviejų ontologinių plotmių buvimą: žmogaus ir Dievo-būties. Jam svarbu atskirti būtį ir

būtybę, jų nesutapatinti, nesumaišyti, Dievą parodant kaip būtį, o žmogų kaip būtybę, kad išryškėtų jų ontologinis ryšys (Maceina, 1990, 31).

Religijos filosofijoje, anot A.Maceinos, žmogaus santykis su Dievu gali tapti filosofijos objektu tik tada, kai jis yra siejamas su pradiniu filosofijos objektu, o t. y. būtimi. A.Maceina tad „Filosofijos kilmėje ir prasmėje“ didžiąją dalį ir skiria būtent Dievo kaip būties apmąstymui, kad „Religijos filosofijoje“ jau būtų galima būties klausimą sklaidyti per Dievo ir žmogaus santykį. Pateiksiu trumpą A.Maceinos Dievo buvimo įrodymą, nors pats A.Maceina šiam klausimui skiria labai daug dėmesio ir aptaria jį itin išsamiai. Jo Dievo buvimo įrodymą galima pavadinti hermeneutiniu (Peluritis, 2014, 154) ir kaip A.Maceina teigia, toks įrodymas yra jau nebe metafizikos plotmėje (nebe būtybių), bet ontologijos plotmėje (būties).

Taigi pirmiausia, A.Maceina sako, kad žmogus yra būtybė, turinti gelmę. Tai parodo jau minėti filosofijos kilmės šaltiniai (kurių ryškiausias – kančia). Antra, A.Maceina teigia, kad žmogus yra kūrinys. Tai yra parodoma per filosofijos kaip filosofavimo esmę – filosofijos esmė yra interpretacija, nes ji, bandydama atsakyti į žmogaus užduodamus klausimus, kurie apima jo gyvenimo visumą, nesugeba pateikti vienareikšmių atsakymų, kaip tai sugeba mokslas, vadinasi, filosofija ne tiria, bet interpretuoja. Tai parodo ir filosofijų daugis (priešingai nei mokslų, kur yra tik viena matematika, viena fizika ir t.t.), kurių kiekviena turi asmeninio pobūdžio, nes kiekvienas filosofas pateikia savitą žmogaus interpretaciją, siekdamas apimti jam rūpimą visumą. O interpretuoti galima tik tą, kas yra atviras, į ką galima pažvelgti skirtingais aspektais. Tokią interpretavimo galimybę nulemia paties dalyko sąranga – atviras dalykas yra atviras dėl to, kad kilęs iš laisvės, o ji pasireiškia atvirybe. Filosofija interpretuoja žmogų, nes jei interpretuotų kitas atvirybes, pavyzdžiui, meno kūrinius, ji būtų menotyra, tačiau jai visada rūpėjo žmogus ir jį kankinantys klausimai. Tai, kas pasiduoda interpretacijoms, yra kūrinys, vadinasi, „gelminis būtybės matmuo yra jos kaip kūrinio atvirybė“ (Maceina, 1994, 207). Trečia, A.Maceina teigia, kad žmogus, kaip būtybė ir kūrinys, nurodo į Dievą kaip būtį ir kūrėją. Kiekvienas kūrinys nurodo į savo kūrėją, kuris jį laisvai sukūrė, vadinasi, žmogus taip pat reikalauja savo kūrėjo. Tokiu kūrėju A.Maceina laiko Dievą, nes tasai kūrimo veiksmas, kuris sieja Kūrėją su kūriniu ir yra tai, kaip grindžiama žmogaus būtis – Dievas kaip būtis nuolat ją palaiko, grindžia, per kūrimo veikmę. Būtent dėl jos yra įmanoma kalbėti apie religiją kaip santykį tarp žmogaus ir Dievo. Jei Dievas nekurtų žmogaus, šis išnyktų, pasiliktų niekyje, o mes nuolat būvame tik todėl, kad Dievas nesiliauja mūsų kūręs. Jis save apriboja kenozės būdu – aprėžia save, kaip absoliutą, savo tobulumą ir visagalybę. Taip žmogų sukuria laisvą, priešingai, nei gyvulį. Žmogų sukuria laisvą, kad jis laisvai galėtų veikti ir apsispręsti, atsiliepti į Dievo meilę ar ne.

Taip santykis kuriasi, anot A.Maceinos „abipuse auka“ (Maceina, 1990, 307). Dievas, nusižemina, save apsirėžia, kad galėtų būti gyvas, prieinamas, artimas žmogui, o t. y. aukojasi iš meilės. Juk kenozė yra aukštesnės būsenos atsisakymas žemesniosios dėlei. Santykiui sukurti

Absoliutas pirmasis turi veikti – save aprėžti, kad nusileistų iki žmogaus, nes žmogus pakilti iki Dievo negali. Kenozė – tai Dievo santykiavimo su pasauliu būdas (Ten pat, 300). Kūrinys yra dieviškos pilnybės ištara nebūtyje ir tuo pačiu – Dievo meilės ištara. Dievo meilės žmogui aktas, toliau jį plėtojant krikščionybės kontekste, turėtų apimti Dievą kaip trejybę, su nužengusiu Tėvo sūnumi Kristumi ir žemėje pasilikusiu globėju – Šv. Dvasia, bet tai išskleisti, pažymi A.Maceina, jau nebėra religijos filosofijos uždavinys. Taigi tai yra ir pagrindinis religijos filosofijos uždavinys – kūrinį atskleisti kaip Dievo meilės išraišką. O žmogus nusižemina, Dievą priimdamas. Žmogus Dievą priima, priimdamas savyje esantį dieviškumą, jam palenkdamas savo visą egzistenciją ir atsisakydamas tarnauti savo gyvuliškam pradui.

Toks hermeneutinis Dievo įrodymas, anot L. Peluričio, yra sėkmingas Dieviško (anapusinio) ir žmogiško (šiapusinio) polių (kaip religijos polių) apjungimas, nes nėra visiškai atmetami metafizikos klausimai apie galutinę tikrovę (žmogaus buvimo pagrindiną, Dievą kaip būtį), bet tuo pačiu jie yra sprendžiami „ne metafizinės spekuliacijos būdu“, o pradedant žmogaus egzistencija, šiapusine tikrove, ir iš žmogaus sąrangos kylant į anapusybę, į tą sąrangą sukūrūsį. Tačiau net ir pakilus į anapusybę, ši netampa prievartine, nes žmogus yra laisvas apsispręsti Dievo atžvilgiu, taip išlaikant deramą santykį tarp Dievo malonės ir žmogaus laisvo apsisprendimo. Laisvės problemata išsamiai jau aptarinėjama kitame vėlyvojo laikotarpio veikale „Dievas ir laisvė“, kuriame jau yra sklaidomas žmogaus atoveiksmis į Dievo meilę ir laisvės bei tikėjimo klausimai savo pagrinduose. Laisvė, į kurią ypač dėmesį atkreipia egzistencialistai, anot A.Maceinos, yra pagrindinė sąlyga rastis santykiui Tu-Tu tarp Dievo ir žmogaus. O laisvės buvimą liudija jau pats kalbėjimas apie ją, jos suvokimas. Be to, jei žmogus yra Dievo kūrinys, tai jis tikrai turi būti laisvas, nes jei meilė būtų apspręsta ne laisvės, o būtinybės, tai būtų nebe meilė, o jos „išjuoka“. Tokiu atveju žmogus būtų tik „žmogus marionetė“ arba „žmogus kompiuteris“ ir jis būtų nebe Dievo meilės kūrinys, o kokio nors „pikto demiurgo“ padaras, nežinia, dėl ko sukurtas ir pašauktas iš nebūties egzistuoti (Maceina, 1994 b, 256).

Taigi tik laisvė įgalina religiją kaip meilės santykį, kuomet žmogus yra laisvas priimti Dievo meilę, ar atmesti. Egzistencializme laisvė buvo viena svarbiausių tematikų. Maceina pažymi, kad žmogaus laisvės bruožas buvo netgi būdingiausias jai. Tačiau jos atžvilgiu buvo skirtingai nusiteikiama. Kai kurie ateistiniai egzistencialistai, kaip Sartras, laisvę mato kaip prakeiksmą, o ne palaimą. Todėl religijos filosofija čia tampa svarbi išskleisti ir teistinį požiūrį į laisvę. Jį nesudėtingai galima suprasti, nes prieš tai apmąstėme Dievo kūrimą iš niekio, kaip Jo meilės išraišką. Maceina tai ir apibendrina sakydamas, kad laisvės esmė gali būti suvokta, tik suvokus Dievą, kaip meilę, ir žmogų, kaip Dievo draugą. Plėtodamas religiją kaip Dievo ir žmogaus santykį, akivaizdu, kad Maceina čia gina ir krikščionybės religiją ir laiko ją vienintele taip tiksliai atitinkančią religijos

sampratą, nes krikščionybė pergali, anot K. Bradūno, „baisingąjį Dievą“ ir vietoje jo pastato „Dievą meilę“, kuriam žmogus jau yra nebe tarnas, bet draugas ir sūnus (Ten pat, 261).

Atrodytų, o koks skirtumas, ar aptartoji Dievo ir būties tapatybė yra išryškinama ir sureikšminama, ar ne? Kokią tai reikšmę turi žmogui, kuriam nuo to krikščionybė kaip Kristaus mokymas, nei kiek nepasikeičia? Tai yra vienas svarbesnių klausimų, atskleidžiančių A.Maceinos religijos filosofiją. Mes kalbame apie Dievą nuolatos tik analogiškai: gėris, grožis, meilė, galybė, protas, valia, laisvė ir t. t. – tai teigia ir tomizmas. Tad galima būtų teigti, kad nors tomizmas Dievą mato atsietai nuo žmogaus, galbūt tarp jų yra kažkoks ryšys būtent tų analogijų dėka, kurias paimame iš savo kasdienybės, Dievą padarydami mums bent kiek savą ir pažįstamą. Tačiau A.Maceinos tai netenkina, nes anot jo, pažinti kažką analogijomis galima tik tuomet, kai tai tam tikru būdu būvoja mūsų plotmėje. Vadinasi, ir Dievą norėdami pažinti analogijomis, turime buvoti santykyje su juo, atrasti jį savo buvime. O be to, analogijomis nupasakotas Dievas vis tiek lieka abstraktus, neturintis aiškaus ryšio su manimi, nes kada Dievas nusakomas tik tuo, kad Jis kažkaip panašus į žmogų, tik šimteriopai tobulesnis, kiekvienas gali „Dievą matuoti savu matu“ (Skrupskelis, 1978).

Ar tomizmas ir Dievo metafizika atranda Dievą žmogaus plotmėje? A.Maceina atsako neigiamai. Todėl tą pirmiau užduotą klausimą reiktų dar labiau patikslinti: kaip aš galiu tokiam mano plotmėje nesančiam Dievui melstis, kaip jį galiu garbinti, šlovinti? Kaip pažymi M.Heideggeris, metafizikos Dievui žmogus negali nei melstis, nei aukoti (Maceina, 1990, 47). Tai siejasi tiek su Leibnico, tiek su M.Heideggerio užduotu klausimu: „kodėl yra kažkas, o ne niekas?“ Todėl A.Maceina ir neranda ramybės tomizme, nes šis kalba apie tai, kokia būtybė yra, bet nesistebi, kad ji apskritai yra. A.Maceina akcentuoja, kad tik žmogui atsakius į klausimą, kodėl būna šis tas, o ne niekas, arba gal net dar konkrečiau – kodėl aš esu, kai manęs gali ir nebūti, atsiveria atsakymai į jo būties klausimą, į jo būties grindimą. Juk žmogus rūpinasi ne savo, kaip individo, esme, kuri būdinga ir visiems kitiems žmonėms, bet savo buvimo priežastimi, savo „nepakartojamai vieninteliu būviu“. O Dievas, kuris nėra būtis, kuris nėra mano būties grindėjas, negali tapti man esmingai svarbiu, nes jis klausimą apie mano buvimo grindimą paliktų neatsakytą. Maceinos svarbiausia mintis yra tai, kad religija yra žmogaus ir Dievo santykis, vadinasi, santykis, apimantis dvi puses: antropologinę ir ontologinę. Tomizmas, kaip matėme, apima tik ontologinę, todėl Tomo filosofija ir nėra Maceinai tinkama apmąstyti religiją kaip santykį tarp Dievo ir žmogaus.

Čia ir išryškėja skirtumas tarp metafizikos Dievo ir religijos Dievo. Metafizikos Dievas yra Dievas anapus, atsietai nuo manęs, man nepažįstamas, o religijos Dievas yra manasis Dievas, gyvasis Dievas, veikiąs mano gyvenime, turintis santykį su manimi, Jis yra „mano Viešpats ir mano Dievas“ (Jn 20, 28). Metafizikos Dievas apima tik tolybės matmenį ir Dievą mąsto atsietai nuo žmogaus. Religijos Dievas apima du matmenis: „manasis“ nurodo į artybę, o „Dievas“ – į tolybę. Vadinasi, kad, nors Dievas ir yra būtis, kitoje, nei aš, ontologinėje plotmėje, tobulas ir nepažinus, jis tuo pačiu

yra ir man artimas ir pažinus, nes per kūrimo veikmę, per kenozę, savęs apsiribojimą, jis nusileidžia prie manęs. Todėl A.Maceina pirmiausiai ir mąsto ne apie Dievo didingą ir tobuliausiąją esmę, bet apie tai, kad jis yra mano buvimo priežastis, ir tuo būdu turintis santykį su manimi. A.Maceina pažymi, kad ši problema, jog nėra sąsajos tarp Absoliuto Dievo ir Gyvojo Dievo, tarp Dievo, pažįstamo analogijomis ir Dievo, gyvo manyje, yra pastebėta ne vieno filosofo ir ypač pradėta aštrinti nuo Blaiso Pascalio laikų, kuomet vis labiau buvo daroma skirtis tarp metafizikos Dievo ir religijos Dievo. „Abraomo, Jokūbo, Izaoko Dievas, bet ne filosofų ir mokytojų Dievas“ (Pascal, 1997, 9) — šis įrašas B.Pascalio „Memorial'e“ (1654) yra virtęs gaire pastarajam mąstymui Dievo atžvilgiu. Vadinasi, kad Judintojas, kaip filosofų Dievas, nėra religijos Dievas.

Tai mąstymas, pradėtas Augustino, ėjęs per Bonaventūrą, Malebranche ir Pascalį, o Kierkegaard'o, Newmano ir Schelerio mintimi pasiekęs ir mūsų dienas. Šis klausimas, ši problema ir yra religijos filosofijos šaltinis, nes „kol buvo atsidedama skirtinai metafizikos šakai, kurios tiesioginis objektas yra Dievo esmė bei buvimas, tol apie religijos filosofiją nebuvo nė kalbos“ (Maceina, 1990, 48). Dievo metafizika yra kliūtis religijos filosofijai ta prasme, kad ji neįstengia suvesti Dievo į santykį su žmogumi ir tuo nutiesti pagrindus apmąstyti šio santykio esmei bei jo apraiškoms.

Taigi, prieš tai tomizmas, kaip Dievo metafizika, buvo kritikuotas kaip religijos filosofija, kuri mąsto tik Dievą anapus žmogiškojo buvimo. O tai reiškia, kad religijos kaip tokios net ir neapmąsto. Čia tad galime įterpti ir antrąjį klystkelį, kuris galbūt padės išryškinti santykio svarbą religijos filosofijoje ir padės išvengti nesusipratimų, kurie galėtų išplaukti iš to, kas buvo pasakyta prieš tai apie Dievą kaip „mano Dievą“, priartinus jį prie pasaulio ir žmogaus gyvenimo. Taigi, antruoju klystkeliu A.Maceina laiko religijos fenomenologiją. Jau žinome, kad fenomenologija A.Maceinai yra padariusi įtakos, privertusi į pasaulį pažiūrėti kaip į žmogaus buvojimo aplinką, kaip į prasmių visumą. Visgi, religijos fenomenologiją A.Maceina mato kaip kitą kraštutinumą, t.y. nuo mąstymo tik apie Dievą nusigręžti prie mąstymo tik apie žmogų, taip susiaurinant religijos sampratą. Taigi, antrasis kraštutinumas yra mąstyti religiją tik iš žmogiškojo patyrimo.

Galima sakyti, kad religijos filosofija, nusigręžusi nuo Dievo metafizikos ir pradėjusi į religiją pažvelgti kitaip, įtraukiant į ją ir žmogaus dalyvavimą, prasidėjo religijos fenomenologijos įvairių istorinių, archeologinių atradimų dėka ir susidomėjimu kitomis, nei tik krikščionybė, religijomis. Religijos fenomenologija religiją tiria kaip kultūros fenomeną, kaip žmogiškąjį kūrinį, neklausdama, ar turi kokį nors tikrovinį matmenį tai, kuo yra tikima. Religijos fenomenologijos metodas yra visiškai priešingas tomizmui – nuo apraiškų (fenomenų) sklaidos eiti prie esmės sampratos. Fenomenologijos pradininkas Husserlis, nustatė fenomenologijos tikslą tapti gamtinio pažinimo kritika (Kantiška prasme) ir tapti visų mokslų sąsaja, nustačiusia jiems bendrą metodą. Fenomenologija todėl neapeina ir religijos. Vystantis mokslo pažangai, į religiją imta vis labiau žvelgti kaip į fenomeną, kaip į tyrimo

sritį, tad religijos apmąstymas vis labiau virto religijotyra, kaip skirtingų religijų tyrimu, jų aprašymu, bet ne pačios religijos esmės apmąstymu. A.Maceina to priežastį įžvelgė ateizme – juo labiau plito ateizmas, juo labiau buvo abejojama Dievo buvimu ir juo labiau religija virto mokslinio tyrimo objektu (Ten pat, 1990, 51). A.Maceina tokį kelią nuo religinių reiškinių pereiti prie religijos esmės mato nevaisingą, nes Dievas yra religinių apraiškų pagrindas ir dalyvis, o jis kaip reiškinys tiriamas būti negali, todėl turi būti „išjungiamas“. Tad jei vadovaujamės nuostata, kad religija – žmogaus ir Dievo santykis, tai religijos filosofija bus nepajėgi atskleisti religijos esmės ir, nors bus vaisinga kai kuriais nuopelnais, ji tegalės būti religijos mokslu, o ne filosofija.

Apibendrinant galima teigti, kad A.Maceina, kurdamas savo religijos filosofiją, kritikuoja visas religijos sampratas, kurios neapmąsto religijos kaip santykio tarp žmogaus ir Dievo. Todėl tomizmą jis kritikuoja kaip Dievo metafiziką, nieko nepasakančią apie žmogų religijoje, o religijos fenomenologiją – kaip nieko nepasakančią apie Dievą religijoje. Vienas kraštutinumas, viena religijos samprata, yra transcendentinė ir virsta teologija, o kita yra imanentinė ir virsta psichologija bei sociologija. Todėl A.Maceina į religijos filosofiją žvelgia nei kaip į metafiziką, nei kaip į religijotyrą, bet kaip į ontologiją, kurioje Dievo ir žmogaus santykis yra pagrindžiamas per kūrimo veikmę.

2.2. Tomizmo įtaka

Pereinant prie tomistinės viduramžių filosofijos įtakos A.Maceinai, verta paminėti, kaip vystėsi jo santykis su tomizmu istoriškai. Dar iki tampant filosofijos profesoriumi, A.Maceinos kelias pradžioje buvo pakrypęs į kunigų seminariją. Ten jis, akivaizdu, mokėsi teologijos, o kas liečia filosofiją, A.Maceina pasakoja, kad ji buvo griežtai tomistinė, pažinties su kitomis filosofijomis tiesiog nebuvo. A.Maceina seminarijoje išsiskyrė kaip smalsus jaunuolis, labiau mėgęs klausti, nei atsakyti, tad buvo įvertintas kaip netinkamas tapti dvasininku ir iš kunigystės mokslo pasitraukė, nes dvasininko užduotis esą yra pateikti atsakymą, o ne užduoti klausimą ir kelti abejonę. Pastaruoju veiksmu užsiima filosofas. Seminariją jis paliko su dėstytojų įdiegtu įspūdžiu, kad žmonijos mąstymo istorijoje nebuvo išmintingesnio už Akvinietį ir kvailesnio už Kantą (insipiens Cantius – kvailys Kantas, buvo rašoma vadovėliuose) (Maceina, 1994 a, 394). Taigi, A.Maceina su Tomo Akviniečio filosofija buvo susipažinęs gerai. Bet galbūt toks vienos filosofinės mokyklos suabsoliutinimas galėjo būti viena iš pasipriešinimo jai priežasčių, greta tų, kurias įvardinome praeitame poskyryje.

Paskui, jau besimokant filosofijos, A.Maceinos mokytoju tapo Stasys Šalkauskis. Šis buvo tomistas, tad pradžioje A.Maceina, rašydamas kultūros filosofijai skirtus veikalus, išties buvo arčiau tomizmo. Nors atskirų darbų, skirtų nagrinėti A.Maceinos tomistinei filosofijai, rasti nepavyko, visgi kai kurie autoriai užsimena apie tomizmo įtaką. Tomas Kačerauskas, bandydamas atskleisti A.Maceinos požiūrį į kultūrą, teigia, kad „Kultūros filosofijoje“ jis derina tomizmą su hermeneutika ir fenomenologija. A.Maceina plėtoja mintį, kad žmogiškosios kūrybos laukas yra toks platus, kad apima visą tikrovę, taigi, kad tikrovė iškyla žmogiškosios kūrybos metu, ir kad tikrovė ir yra kūrybinė žmogaus erdvė. Ieškodamas pasaulio vienovės (kai subjektas nėra atsietas nuo objekto) pamato, jis jį įžvelgia žmogiškojoje kūryboje – be žmogiškosios kūrybos tikrovės nėra. Nors kol kas tokia mintis nestebina ir išsyk neprimena tomizmo, T.Kačerauskas čia įžvelgia tomizmo įtaką šios minties paaiškinime. A.Maceina aiškina, kad pasaulio be žmogaus nėra, nes žmogus savo prasmingu gyvenimu „atbaigia“ Dievo sukurtą kūriniją – žmogus pasinaudodamas Dievo jam suteikta kūrybos galia ją realizuoja, taip išpildydamas jo planą ir savo prigimtį, nes Dievas kaip pirmavaizdis ar idėja glūdi mumyse. Tokiu būdu žmogus įveikia prarają tarp žmogaus ir Dievo. Panašų mąstymą jau girdime ne pirmąsyk – apie Dievą kaip kūrėją ir žmogų kaip kūrinį ir juos siejančią kūrimo veikmę A.Maceina, kaip minėjome, kalba „Religijos filosofijoje“ bei „Filosofijos kilmėje ir prasmėje“. „Kultūros filosofijoje“, kaip ankstyvojoje jo filosofijoje, ši mintis dar nėra išplėtota. Visgi, T. Kačerauskas teigia čia esant tomizmo įtakos – yra teigiama objektyvi tikrovė, žmogaus dieviška prigimtis ir jos išpildymas kaip Dievo-kūrėjo planas (Kačerauskas, 2005, 35). Galėtume sakyti, kad tai yra tomizmo įtaka, bet kuo tai skirtųsi nuo pasakymo, kad tai tiesiog krikščioniškas mąstymas? Juk tokie teiginiai ateina visų pirma iš Šv. Rašto. Kad apie tai filosofiškai kalba Akvinietis dar

nereiškia, jog tai yra tik jo atneštos mintys. Taigi, galime ginčytis, bet jei tarsime, kad tomizmo įtaka ir krikščionybės įtaka arba Bažnyčios mokymo įtaka vienas nuo kito nelabai skiriasi, tuomet tikrai galėsime sutikti, kad A.Maceina, ypatingai ankstyvajame laikotarpyje, yra tomistas, ypač turint omeny tai, kad pačiam katalikų Bažnyčios mokymui susiformuoti tomizmas turėjo įtakos. Priešingu atveju, jei tarsime kad krikščionybės įtaka ir tomizmo įtaka yra pakankamai skirtingi dalykai, kurių nevalia maišyti, tuomet A.Maceinos tomiškumui įrodyti prireiks daugiau argumentų.

Nors iš tiesų Tomo vardą A.Maceinos vėlyvojoje filosofijoje, skirtoje religijos klausimui, galime atrasti daugiausiai vietose, kur jis pateikia kritiką ir savo atsvarą jam, visgi vietomis galime rasti, kad A.Maceina Tomu pasiremia visai kituose kontekstuose, galbūt aiškinant ne pačius pagrindinius teiginius, kaip svaria figūra, kaip autoritetu. Tačiau mano pagrindinė įžvalga yra ta, kad A.Maceina tomizmą kritikuoja tiek, kiek jis Dievą atskleidžia metafiziškai, o ne ontologiškai, ir pritaria jam tiek, kiek jis atitinka krikščionybės tiesas ir tinkamai, įtikinamai jas atskleidžia. Kitaip tariant, dėl to, kas išplaukia iš krikščionybės, A.Maceina tomizmui priekaištų nekelia. Vienas tokių klausimų, jau anksčiau kiek minėtas, yra esmės ir egzistencijos klausimas. Nors A.Maceina pirmenybę teikia egzistencijai, esmės jis nepaneigia. Jis, kaip ir Tomas, teigia, kad egzistuoja objektyvi tikrovė ir kad ją, jos tvarką savo proto ir juslių pagalba mes galime pažinti. Jis kaip tik kritikuoja ateistinius egzistencialistus, kad jų filosofiją įgavo nihilistinį atspalvį. Ne ta prasme, kaip tai per „aukščiausių vertybių“ nuvertėjimą suprato F. Nietzsche, bet ta prasme, kad niekis stojo filosofijos centre, esmės pastovumą pakeičiant buvimo praeinamumu, taip nusigręžiant nuo žmogaus, kuris būtent ir turėtų būti egzistencinės filosofijos centre (Maceina, 1994 b, 261).

Tokį patį priekaištą, neigti esmę, nors ir nestatant jos pirmiau egzistencijos, pateikia ir egzistencialistinis tomistas J. Maritainas, kuris ateistinį egzistencializmą, ypatingai Sartro, pavadina „apokrifiniu egzistencializmu“. Apokrifas nusako kažką paslėptą, užslaptintą, tarsi nutylintį dalį tiesos. Maritainas sako, kad toks esmę neigiantis egzistencializmas, esmės buvimą matantis kaip nesuderinamą su žmogaus laisve ir kismu, yra savidestruktyvus, nes būtybė turi egzistuoti tik kaip specifinė būtybė, turinti inteligibilią struktūrą – egzistencija be esmės būtų tiesiog nepamąstoma. Maritainas, nors būdamas egzistenciniu mąstytoju, save vis tik laiko tomistu ir net patį tomizmą pavadina „autentišku egzistencializmu“. Žinoma, dėl pastarojo teiginio, ar tomizmas gali būti laikomas autentišku egzistencializmu, ar vis tik tokia gali būti laikoma tik pastanga jį atnaujinti, suaktualinti, galima ginčytis (Dennehy, 1975, 542).

Tomas taip pat pasitarnauja A.Maceinai išreškiant savo asmeninę poziciją filosofijos mokslo atžvilgiu. Kaip žinia, A.Maceinai buvo labai svarbu atskirti filosofiją kaip būtybės interpretaciją nuo mokslo kaip daikto tyrimo, todėl jis labai nepalankiai žiūrėjo į kai kurių filosofų, tokių kaip Husserlis, ketinimą filosofiją paversti mokslu, leisti jai kurti mokslo metodus arba pačiai būti svarstomai metodiškai. Todėl jis ir filosofijos mokslo (kaip filosofijos istorijos) nelaikė tikrąja filosofija. Mat ši

turinti būti visada dabartinė. Tuo tarpu filosofijos mokslas visada kalba tik apie tai, kas buvo, tik apie tai, ką žmonės „manė bei skelbė“ (Maceina, 1978, 25). Filosofijos esmei pagrįsti tad jis pasitelkia ir tomizmą, anot kurio filosofija turi mąstyti, „kaip yra su daiktų tiesa – qualiter se habeat veritas rerum“, kai tuo tarpu filosofijos istorija daiktų tiesos atžvilgiu „laikosi abuojai“. Taigi, požiūris, jog tikrovę, daiktų tiesą galima pažinti, galima sakyti, yra perimtas iš Tomo.

Taip pat ir minėtas Dievo ir būties sutapatinimas formaliai pas Tomą ir A.Maceiną yra toks pats. Vienintelis skirtumas, kad A.Maceina Tomo filosofijoje randa neveiklų Dievą, kadangi jis yra „actus purus“. Actus nurodo į tikrenybę kaip į galimybės priešingybę, tuo pačiu nurodant į veikmės negalimybę, nes ten, kur nėra galimybės, nėra ir veikmės. Todėl tikrovinis santykis tarp Dievo ir pasaulio gali būti tik pasaulyje, bet ne Dievuje, kas jau neleidžia atsirasti religijos filosofijai, kurios Dievas – religinis, turintis santykį su žmogumi ir nuolat palaikantis jo buvimą. Religijos Dievas turi tenkinti artybės ir tolybės dialektiką: būti ir Absoliutas Dievas ir Manasis Dievas. Tomizmas patenkina tik tolybės matmenį ir Dievą išreiškia tik kaip „anapus“ (Maceina, 1978, 261).

Taip pat A.Maceina pritaria ir Tomo minčiai, kad pasaulis buvo sukurtas. Nes platonikų mėgstamas posakis, jog pasaulis ir sukurtas, bet ir buvo visada (Akvinietis, 2009, 48) Tomo buvo įrodytas kaip prieštaravimas. A.Maceina tik nepritarė tam, kaip tas kūrimas pateikiamas, kad jame nėra akcentuojamas kūrinio ir kūrėjo ryšys, esmingai lemiantis kūrinio egzistenciją.

Galiausiai, nors A.Maceina ir kritikuoja Tomo Dievo buvimo įrodymus, kaip neįrodančius religijos Dievo, su kuriuo žmogus galėtų turėti santykį ir jį garbinti, pati Dievo įrodymo idėja, panašu, kad A.Maceinai nėra nepriimtina, nes jis pats pateikia hermeneutinį Dievo buvimo įrodymą. Tai jis aiškina tikėjimo ir žinojimo skirtimi: tikėti galima tik tuo, kas yra, nes kaskart išpažįstant, ką tu tiki, kokį Dievą (kas yra tai, kuo tiki), visuomet turi laikytis nuostatos, kad tai yra, nes tikėti nesančiu Dievu neįmanoma. Todėl, nors pats tikėjimas Dievo buvimo neatskleidžia, jis visada a priori juo remiasi. Tačiau tikėjimas visada bus platesnis nei žinojimas, nes ir tai, kas yra žinoma, jau nebegali būti tikima, paties Akviniečio žodžiais tariant. Filosofija esanti vienintelė, kuri teikia tokį žinojimą, kuris nei yra absoliutus žinojimas, nei yra absoliutus tikėjimas, bet kažkas tarp jų. Tad čia darkart pasitvirtina A.Maceiną ir Tomą turint panašų požiūrį į filosofiją. Filosofija neturinti užimti nei proto, nei tikėjimo vietos, ji neturinti tapti nei mokslu, nei teologija. Filosofijos ir teologijos skirtį aiškiai padaro ir pats Akvinietis. Tokiu tad filosofijos vaidmeniu gali adekvačiau atsiskleisti ir pati „Dievo įrodymo“ idėja. Žodis „įrodymas“ čia kelia kiek nesklandumų, kadangi žinoma, jog Dievo neįmanoma nei įrodyti, nei paneigti, antraip, tikėjimas nebūtų tikėjimas, o žinojimas. Tad neveltui neotomistas J. Maritainas siūlo žodį „įrodymas“ pakeisti žodžiu „kelias“ (Maritain, 1954, 6) ir įrodymus laikyti kaip kelius, kaip nuorodas ar prieigas prie Dievo.

Dar gi, norėtųsi trumpai grįžti prie A.Maceinos „Didžiajame Inkvizitoriuje“ analizuojamos kovos tarp Kristaus ir Antikristo karalystės žemėje, ir tarp gėrio ir blogio kovos žmogaus širdyje, jam

apsisprendžiant už Dievą (pasirenkant laisvės kelią) arba prieš Dievą (pasirenkant subjektyvios laimės kelią). Čia A.Maceina išryškina žmogaus prigimtinį troškimą patirti laimę, kuri betgi žemiškoje tikrovėje nepasiekiama. Tad šioje vietoje A.Maceina taip pat remiasi Tomo samprata, kad žmogus yra sielos ir kūno vienovė ir tuo būdu kaip visuma, iš prigimties trokšta visumos (pilnos, absoliučios, amžinos laimės), kuri galėtų jį pripildyti – omnium bonorum (trokšti visumos) (Maceina, 1974, 113). Tą patį tvirtina ir prof. Naglis Kardelis, akcentuodamas, kad negalima reikalauti „faktinių Dievo buvimo įrodymų“, kurie Dievą įrodytų kaip faktą, nes kaip apie faktus galima kalbėti tik apie kūrinius, kurie sukurti, bet patys nėra Kūrėjas. Kalbėti apie Dievą galima ne kaip apie „factum“ (padarytas), bet kaip apie „faciens“ (darantysis“) (Kardelis, 2008, 140). Todėl kosmologiniai ar kiti filosofiniai įrodymai nėra tokie patys įrodymai kaip moksle, kurie reikalauja faktų, o ne loginio išprotavimo.

Taip pat, artėjant prie pabaigos, norisi klausti, kiek labai A.Maceina yra atitolęs nuo Tomo filosofijos, lyginant su kitais jo laikotarpio krikščioniškaisiais filosofais. Ar tik jis vienas iš nedaugelio savu laiku maištavo prieš tomizmą, o gal tuo metu buvo tokia mada? Visgi, žvelgiant į tomizmo raidą, panašu, kad išties labai ilgą laiką, praktiškai iki pat „Aeterni Patris“ enciklikos paskelbimo, tomizmas buvo tik seminarijose dėstoma filosofija, kaip teologijos įrankis, nesusilaukusi didelio susidomėjimo pasauliečių tarpe. Po encklikos tomizmo autoritetas vaizdžiai išaugo, tačiau jo išaugimas yra susijęs ir su neotomizmo iškilimu, su Tomo filosofijos atnaujinimu, kuris turėjo būti šiuolaikinis, o ne viduramžiškas Tomo filosofijos perskaitymas. Viena iš neotomizmo krypčių buvo egzistencinis neotomizmas. Du garsiausi jo atstovai – E. Gilsonas ir J. Maritainas. Nors jų viena pirminių intencijų buvo atnaujinti, suaktualinti tomizmą, iškelti jį į šviesą, padaryti suprantamą paprastam žmogui, o ne tik dvasininkui, visgi, ypatingai J. Maritaino intencija yra panaši į A.Maceinos. Tai – krikščionio reakcija į egzistencializmą ir naujai iškilusį žmogaus egzistencijos, kaip filosofijos išeities, klausimą. J.Maritainas, svarstydamas Tomo filosofiją, iš principo padaro tą patį, ką A.Maceina, – egzistenciją iškelia pirmiau esmės, pastarosios nepaneigdamas, ir metafizikos objektu laiko būtį kaip būtį. Tam jis skiria savo veikalą „Trumpas traktatas apie egzistenciją ir egzistuojantįjį“ (Court Traité de l’existence et de l’existant). Taip pat jis pabrėžė tai, kad Tomo Dievo buvimo įrodymus reikėtų pakeisti į šiuolaikinę kalbą bei pasiūlė pridėti dar vieną įrodymą – intuityvumo, kuris, galimai siejasi su tuo, ką norėjo pasakyti A.Maceina, kritikuodamas Tomizmą. Įrodymas per intuityvumą kalba apie intuiciją, apie mano paties, o ir kitų daiktų aplink mane, egzistavimą. Pradžioje aš aptinku daiktų egzistavimą, kuris yra nepriklausomas nuo mano egzistavimo, nuo manęs, kuris sau pats esu totalus ir nepajudinamas. Paskui suvokiu ir kad pats esu, egzistuoju. Aš esu trapus ir silpnas, kitiems daiktams esu niekas – aš jiems nieko nereiškiu, jie gali egzistuoti ir be mano egzistavimo. Tokiame susidūrime su kitais pasijuntu trapus ir esantis (nebūties) pavojuje. Taip aš patiriu egzistencijos tvirtumo ir nenumaldomumo pirmykštę intuiciją, tuo pačiu

patirdamas ir savo mirties bei niekio intuiciją, kuri man yra galima. Galiausiai, intuityviai suvokiu tos tvirtos, nepajudinamos būties tikrumą, kad yra kažkoks absoliutas, kuris yra visiškai laisvas nuo niekio ir mirties, jo negrasomas, kuris yra anapus šios visatos, kurios gali ir nebūti, ir kad šis absoliutas yra Dievas. Jis yra tai, kas aktyvuoja (įveiklina) visas būtybes (Maritain, 1954, 8). Ši įžvalga yra iš esmės ta pati intencija kaip ir A.Maceinos – į mąstymą apie Dievą grąžinti būties klausimą, tiesiogiai susijusį su mano paties egzistencija.

Visgi, jei paties A.Maceinos paklaustume, ar jis sutiktų būti pavadintas tomistu arba neotomistu arba krikščioniškuoju neotomistu, panašu, kad jo atsakymas būtų neigiamas. Bent jau svarstant šią jo mintį: „Filosofija yra gyva tik tol, kol ji laikosi asmeniniu jos kūrėju; atitrūkusi nuo asmens ir virtusi „mokykla“, ji sustabarėja. Todėl visi neo-(tomistai, kantistai, hegelistai, marksistai...) yra beveidžiai kartotojai. Ir juo labiau jie savo mokytoju seka, juo labiau jų mąstymas lėkštėja“ (Maceina, 2008, 507). Bet kitoje vietoje jis šią tiesmuką mintį pratęsia, teigdamas, kad jei kokio nors filosofo darbuose yra bent kiek kūrybiškumo, tai jau yra asmeniniu kūrėju pagrįsta filosofija, kaip savita žmogaus interpretacija. Tad tomistu jis nesutiktų būti pavadintas vien iš principo, nes nenorėtų būti tapatinamas su kokia nors filosofine mokykla kaip „štampu“. J. Girnius apie J. Maritainą, kaip vieną iš savo didesnių įkvepėjų, atsiliepia, kad J.Maritaino tomizmas nėra „vadovėliškas Tomo doktrinų perteikimas, bet pirmiausia kūrybiškas jų plėtojimas visose filosofijos srityse“ (Girnius, 1991, 438). Tad šia mintimi pasikliaujant, mažai tikėtina, kad A.Maceina J.Maritainą, kaip priskiriantį save tomizmui, laikytų tik „beveidžiu kartotoju“. Galbūt priešingai – pagirtų jį, sukūrusį savitą filosofiją ir paragintų neapsiriboti sau taikoma „tomizmo“ etikete.

Taigi, negalima būtų teigti, kad nors A.Maceina kritikuoja tomistinę religijos sampratą, jo filosofija yra nukreipta prieš jį. Priešingai, A.Maceinos filosofija pirmiausia yra pasipriešinimas ateistinei filosofijai, pasireiškusiai egzistencializmu, o kritika tomizmui yra svarbi tik tiek, kiek ji tampa nepajėgi pateikti atsvaros ateistiniam egzistencializmui, į pirmą vietą iškėlusiam žmogaus egzistencijos, buvimo prasmės klausimą. Juk ir pats A.Maceinos sumanymas užsiimti egzistencine filosofija kilo iš potencialo, kurį egzistencializme A.Maceina rado, ir iš įžvalgos, kad egzistencializmas be Dievo yra neišbaigtas, ne pilnai atskleidžiantis egzistencijos klausimą. Tad, greičiausiai, kritikuodamas tomizmą, Maceina tai daro tik jau radęs kai kurioms jo įžvalgoms alternatyvą, geresnį kelią.

Tai jis plėtoja atsakomajame į jo egzistencialistinės filosofijos kritiką straipsnyje. Jam buvo pareikšta kritika, kad veltui veliasi į egzistencializmą, kai yra tobula krikščioniui filosofija – tomizmas. A.Maceina į tai pateikia kelis argumentus. Viena, kad tomizmas lygiai taip pat buvo „paraštės“ filosofija, kai krikščionys labiausiai rėmėsi Augustino raštais ir lygiai taip pat kai kurių buvo apšauktas erezija. Antra, A.Maceina akcentuoja, kad tomizmas yra tik vienas tiesos atžvilgis, viena jos išraiška, o ne pati Tiesa, nes pati Tiesa jam, kaip krikščioniui, yra tik Kristus. O sakyti, kad

tomizmas jau išreiškė Kristų (o su juo ir visą būtį), kad nebūtų galima nieko pridėti, yra tikra kvailybė, kurios juk nei patys tomistai negalėtų pasakyti. Ar ne pats Tomas Akvinietis po vienos mistinės patirties sakė, kad palyginus su Tiesa, jo iškiliausias veikalas „Teologijos Suma“ yra tik pelai ir šiaudai?

Toks A.Maceinos žvilgsnis į filosofiją darsyk pasitvirtina kaip žmogaus interpretacija, o ne vienintelė, tobula ir galutinė mokslo ar religijos tiesa. Jo giliausia intencija imtis egzistencializmo yra pagrįsta ne nepaklusnumu tomizmui, bet krikščioniškumo bruožu eiti į visą pasaulį ir egzistencializmą pabandyti „atvesti“ į Bažnyčią (kaip krikščionių bendruomenę), lygiai taip pat, kaip kadaise į ją buvo „atvestas“ platonizmas ir aristotelizmas (Maceina, 1952). Taip pat būtų galima teigti, kad tomistinė filosofija, nepaimanti domėn egzistencijos klausimų, yra nulemta istorijos. Jau prieš tai minėjau, kad A.Maceina, išskirdamas filosofijos šaltinius, svarbiausiu laiko kančią, tuo pačiu pabrėždamas, kad ji nėra iš esmės svarbiausias šaltinis, bet nulemtas jo gyvenamojo laikmečio. Todėl, kai A.Maceina aptaria filosofiją, kylančią iš nuostabos, ir nurodo tomizmą kaip pavyzdį, jis tokią filosofiją tiesiog mato kaip neatliepiančią šiandienos žmogui. Nes tuometinis, Viduramžių žmogus visą telkė aplink kosmosą (čia jis naudojasi Tomo žodžiais, kad žmogumi stebimės kaip „mažuoju kosmu“), kad krikščionybė, nors iš pažiūros visada telkė dėmesį į individą ir pabrėžė „individualybės vertę kaip tiesioginį santykį su Dievu“, Viduramžiais negalėjo „išsivaduoti iš kosmologinio pobūdžio“ (Maceina, 1978, 69), išskyrus kelias išimtis. Ir tai nėra tik Tomo filosofijos problema. Ypatingai iš Rusijos filosofų egzistencialistų A.Maceina perėmė kančios motyvą, dėl kurio jam tampa suprantami ir artimi Rytų filosofų įspūdžiai apie kai kuriuos Vakarų filosofus, kad „jų mintys nėra iškentėtos“ (Ten pat, 98). Mat filosofija, kad atlieptų esminius žmogui kylančius klausimus, turi būti iškentėta, patirta, išgyventa savu kailiu, kas ją priartina prie filosofijos kaip meilės išminčiai. Toks požiūris Tomui nėra suprantamas, nes jam protas „negalįs kęsti“. Skirtingų laikotarpių filosofai į išmintį tiesia skirtingus kelius – vieni nuostabos, kiti abejonės, kiti kančios.

Tad apibendrinant tomizmo įtaką A.Maceinos filosofijoje, būtų galima teigti, kad A.Maceina yra tiek tomistas, kiek tomizmas jam padeda atskleisti krikščionišką pasaulėžiūrą taip, kad įtikintų A.Maceiną. Kiek tomizmas A.Maceinos neįtikina, o jis jo neįtikina Dievą atskleisdamas kosmologiškai, kaip būtybę, o ne ontologiškai, kaip būtį, tiek A.Maceina nėra tomistas. Trumpai apžvelgus A.Maceinos religijos filosofijos panašumus su egzistenciniu tomizmu, taip pat peršasi išvada, kad A.Maceinos taikoma kritika tomizmui yra skirtinai taikoma tik Viduramžių tomizmui, o ne atgimusiam XX a. ir pradėjusiam Tomo filosofiją apmąstyti naujai ir kūrybiškai. Be to, vienas pagrindinių A.Maceinos taikomų kriterijų filosofijai yra gebėjimas įtikinti, tad nors Tomo filosofija yra viena analitiškiausių, logiškai pagrįsčiausių, šaltas protas, jei jis nepaliečia kasdienio žmogaus buvimo, A.Maceinai yra tuščias.

Išvados

Šiame darbe siekiau įrodyti, kad Antano Maceinos religijos filosofija, apmąstydama religiją kaip Dievo ir žmogaus santykį, negali būti griežtai priskiriama kuriai nors vienai filosofinei krypčiai. Parodžiau, kad jei egzistencializmą suvoksime tik kaip ateistinį, siedami jį su garsiausiais jo atstovais, tuomet A.Maceinos negalėsime laikyti egzistencialistu. Lygia greta, jei tomistu ar neotomistu laikysime tik Tomo Akviniečio filosofijos komentatorius ir interpretuotojus, tuomet A.Maceinos negalėsime laikyti nė tomistu, nors daugeliu klausimu jis su Tomu sutinka. Visgi, šiame darbe laikiausi nuostatos, kad egzistencializmas apima ne tik ateistinį, bet ir teistinį egzistencializmą, kuris taip pat sėkmingai apmąsto žmogaus egzistencijos klausimą, ribinių būklių išgyvenimą, ir pateikia žmogui atsakymą, slypintį jame pačiame – skundo veiksme, kaip kreipimęsi anapus savo egzistencijos. Todėl šiuo atveju A.Maceinos filosofija galėtų būti laikoma egzistencialistine. Tačiau tomistu jį pavadinti būtų sunkiau dėl kritikos Tomui, kaip, anot Maceinos, suskilusiam iš pagrindų, tad geriau jį būtų laikyti tomistiniu egzistencialistu, nei egzistencialistiniu tomistu.

A.Maceinos religijos filosofija buvo parodyta kaip atsvara ir kritika ateistiniams egzistencialistams, atsispirianti nuo to paties taško – žmogaus egzistencijos, tačiau neapsiribojanti tik žemiška tikrove ir atrandanti Dievą, kaip žmogaus egzistencijos grindėją. Taip pat A.Maceinos filosofija buvo parodyta kaip tomizmo kritika tik tiek, kiek ji yra Dievo metafizika ir neleidžianti Dievo apmąstyti kaip religijos Dievo. Tad galiu teigti, kad egzistencializmas A.Maceinai padėjo apmąstyti Dievą kaip religijos Dievą, turintį tikrovinį santykį su žmogumi, taip Dievo klausimą priartindamas prie šiuolaikinio, savo asmenine egzistencija susirūpinusio, žmogaus, o tomizmas A.Maceiną paskatino sukurti savitą religijos filosofijos sistemą, iš naujo permąstant metafizikos keltus klausimus per M.Heideggerio atgaivintą ontologiją, bet tuo pačiu ir išlaikant pagarbų santykį su tomizmo įžvalgomis, kurios tinkamai atskleidžia krikščioniškąjį požiūrį į tikrovę. Toks egzistencializmo ir metafizikos (arba ontologijos kaip naujosios metafizikos) suderinimas, nelinkstant tik į vieną kurią nors pusę, padėjo A.Maceinai pasiekti savo tikslą – religiją atskleisti kaip abipusį Dievo ir žmogaus santykį.

Galiausiai, nors A.Maceina susilaukė kritikos dėl nusigręžimo nuo „oficialios Bažnyčios filosofijos“ prie ateizmu pagarsėjusio egzistencializmo, tai jo brandžiosios filosofijos palikimo nei kiek nesumenkino, o atskleidė jį kaip savą ir autentišką žmogaus interpretaciją kūrusį Lietuvos filosofą, gebėjusį išlaikyti dermę tarp autoritetų, tradicijos ir filosofijos aktualijų.

Literatūros sąrašas

1. Abbagnano, N., 2020. *Existentialism.* Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/topic/existentialism>.[žiūrėta 2020-12-01]
2. Akvinietis, T., 2009. *Filosofijos traktatų rinktinė.* Vilnius: Margi raštai.
3. Balčius, J., 2004. *Antanas Maceina - Krikščioniškojo Egzistencializmo Lietuvoje Pradininkas, Logos,* 36, p. 6-19.
4. Dennehy, R., 1975. Maritain's Theory of Subsistence: The Basis of his "Existentialism".
5. Baltinis, A., 1951. *A. Maceinos „Jobo drama“ krikščioniškosios egzistencijos šviesoje, Aidai*, 8. <https://www.aidai.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=5069:kn&catid=314:8-spalis&Itemid=347>. [žiūrėta 2021-05-25]
6. Bartkus, G., 1970. *Alberas Kamiu: Sizifo mitas, Problemos*, 60, p. 89-97. <https://doi.org/10.15388/Problemos.1970.6.5800>.[žiūrėta 2020-12-01]
7. Genzelis, B., 2009. *Existentialism in Lithuania, Stud East Eur Thought*, 61, p. 43–52. <https://doi.org/10.1007/s11212-008-9070-y>. [žiūrėta 2020-12-01]
8. Genzelis, B., 2014. *Prie lietuviškojo egzistencializmo ištakų, Problemos*, 390, p. 23-29. https://doi.org/10.15388/Problemos.1988.39.7148. [žiūrėta 2021-06-03]
9. Girnius, J., 1991. *Studijos ir straipsniai, Raštai T. 1.* Vilnius: Mintis
10. Girnius, J., 1994. *Žmogus be Dievo, Raštai T. 2.* Vilnius: Mintis.
11. Girnius, J., 1998. *Žmogaus problema technikos amžiuje*. Vilnius: Aidai.
12. Heidegger, M., 2014. *Būtis ir laikas*, Vertė Tomas Kačerauskas, VGTU leidykla TECHNIKA.
13. Heidegger, M., 1962. *Being and Time,* Translated by Macquarrie, J. & Robinson, E. Oxford: Blackwell.
14. Kačerauskas, T., 2005. *Kultūros filosofija ir egzistencinė fenomenologija, Problemos,* 680, p. 32-40. https://doi.org/10.15388/Problemos.2005. 4076. [žiūrėta 2021-05-25]
15. Kardelis, N., 2008. *Pažinti ar suprasti? Humanistikos ir gamtotyros akiračiai*. Vilnius: Aidai.
16. Kavaliauskas, T., 2017. *Egzistencinio teizmo ir ateizmo tiesos perskyra: J. Girniaus ir A. Maceinos perspektyva*, Logos, 93, p. 85-97. <https://doi.org/10.24101/logos.2017.71>. [žiūrėta 2021-05-25]
17. Kierkegaard, S., 1995. *Baimė Ir Drebėjimas*. Vilnius: Aidai.
18. Kuzmickas, B., 2003. *Katalikiškoji filosofija: XIXa. ir XXa. Monografija*. Vilnius: Lietuvos teisės universiteto leidybos centras.

19. Maceina, A., 1952. *Egzistencializmas ir krikščionybė.* Aidai. https://www.aidai.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=5328:mi&catid=335:4-balandis&Itemid=368. [žiūrėta 2021-05-27]
20. Maceina, A., 1974. *Didysis Inkvizitorius.* Chicago: Ateitininkų sendraugių skyrius.
21. Maceina, A., 1978. *Filosofijos Kilmė Ir Prasmė.* Roma: Lietuvių Katalikų Mokslo Akademija.
22. Maceina, A., 1990. *Religijos filosofija*. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai.
23. Maceina, A., 1994. *Filosofijos keliu, Raštai, T. 6.* Vilnius: Mintis.
24. Maceina, A., 1994. *Dievas ir laisvė, Raštai, T. 6.* Vilnius: Mintis.
25. Maceina, A., 1997. *Jobo drama*. Vilnius: Vyturys.
26. Maceina, A., 2008. *Dienoraštis interviu, Raštai T. 14*. Vilnius: Margi raštai.
27. Marcel, G., 1951. *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, Translated by Graufurd, E. Chicago: Henry Regnery Company.
28. Maritain, J., 1954. *Approaches to God*, translated by P. O'Reilly. New York: Harper & Brothers.
29. Mickūnas, A. ir Stewart, D., 1994. *Fenomenologinė filosofija*. Vilnius: Baltos lankos.
30. Pascal B., 1997. *Mintys.* Vilnius: Aidai.
31. Peluritis, L., 2014. *Ontologiniai laisvės pagrindai brandžiojoje Antano Maceinos religijos filosofijoje, Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*, *t. 38*, p. 149-164.
32. Ratzinger, J., 2005. *Krikščionybės įvadas.* Katalikų pasaulio leidiniai.
33. O'Meara, T. F., 2020. *Thomism*. Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/topic/Thomism>. [žiūrėta 2021-05-27]
34. Skrupskelis, K., 1978. *Maceinos religijos filosofija, Aidai,* 2. <https://www.aidai.eu/index.php?option=com_content&task=view&id=2283&Itemid=208>. [žiūrėta 2021-05-25]
35. Tatarkiewicz, W., 2003. *Filosofijos istorija*, III tomas. Vilnius: Alma littera.