

RELIGINIS INTERESAS IR TIKĖJIMAS

Kęstutis Dubnikas

Vilniaus universiteto
Filosofijos istorijos ir logikos katedra
Didlaukio g. 47, LT-2057 Vilnius
Tel. 267 52 24
El. paštas: Kestutis.Dubnikas@fsf.vu.lt

Straipsnis skiriamas ontologinių religijos prielaidų analizei. Remiantis egzistencine fenomenologija tvirtinama, kad kasdienėje bendražmogiškoje patirtyje galima nurodyti į religinę dimensiją kaip ribinį santykį su pasauliu, įgaunantį pamatinio rūpesčio būties prasmingumu klausimą arba, kitaip tariant, religinio intereso išraišką. Tikėjimas analizuojamas kaip dalyvaujančiojo tikrovėje tiesioginis būties priėmimas. Tačiau ribiniame tikėjimo santykyje pasaulis nėra pažintas ir užbaigtas, o veikiau tampantis, dar ne-esantis pasaulis. Remiantis D. Tracy ribinės patirties analize, nagrinėjamas religinės kalbos prasmės klausimas ir religijos bei pasaulietinės kultūros koreliacija.

Prasminiai žodžiai: religinis interesas, pamatinis tikėjimas, ribinis patyrimas ir ribinė kalba, Niekas.

Intereso sąvoka paprastai nurodo į susidomėjimą ir poreikį. Būti suinteresuotam reiškia siekti tam tikro rezultato, o sąmoningas siekimas yra kuo nors motyvuojamas. Religijos filosofijoje apie interesus dažniausiai kalbama tik tada, kai keliamos religijos santykių su kitomis kultūros ir visuomeninio gyvenimo formomis problemos. Vengimas formuluoti tiesioginį religinio intereso egzistavimo klausimą yra lengvai paaiškinamas. Tikėjimo keliami siekiai – išganymas, pomirtinis gyvenimas ir pan. – yra motyvuojami tuo pačiu tikėjimo autoritetu, o empiriškas jų įgyvendinimo patikrinimas yra nerizultatyvus. Tačiau jei religinis santykis su tikrove turi kokią nors prasmę, tai akivaizdu, kad tikėjimo subjektas yra suinteresuotas jo palaikymu. Tikėjimo ir intereso sąvokų koreliacijos problema tampa neišvengiama.

Galima teigti ir net metodiškai įrodinėti, kad specifinio religinio intereso nėra, o juo įvardijami kiti dalykai. Visiškai tikėtina, kad žmogus kreipiasi į religinius autoritetus ar praktiką, turėdamas ganėtinai aiškius psichologinio ar socialinio pobūdžio motyvus. Tarkim, religijoje ieškoma atsvaros mirties baimei, tikėjimo doktrinomis siekiama pateisinti egzistuojantį blogį, religinėmis idėjomis – grįsti politinius tikslus. Pagaliau religijoje galima siekti socialinio saugumo, kai suvokdamas save bendruomenės dalimi, patirdamas bendraminčių solidarumą žmogus įgyja pasitikėjimo ir jėgų kovoti su asmeninėmis ar socialinėmis problemomis. Tokių interesų identifikacija bei motyvacijos analizė turėtų nurodyti jų socialinį pobūdį ir atsidurti sociologijos ir psichologijos mokslų akiratyje. Religinis šių interesų pobūdis parodo

veikiau problemų sprendimo priemonės, o ne ypatingo poreikio egzistavimą. Socialinių ar psichologinių funkcijų buvimas religijoje yra neginčijamas faktas. Antai JAV sociologas Philipas Rieffas pateikia portretą psichologinio žmogaus, itin suinteresuoto religija kaip terapijos priemone. Anot A. Paškaus, „psichologinės kultūros žmogus asmeniniu Dievu netiki, bet religijos neatsisako... Religija privalo tapti terapijos įrankiu... Jis net ir Jėzų paverčia terapeutu“ (Paškus 1998: 199–200). Religijoje ieškoma to, ko stokojama kasdienybėje: dvasinės pusiausvyros, ramybės, pastovumo ir t. t. Psichologinio žmogaus esminis rūpestis yra jis pats, o religija traktuojama kaip priemonė kitiems tikslams pasiekti. Jei religija yra įrankis, kyla visiškai teisėtas klausimas dėl šio įrankio funkcionalumo ir galimo naudojimo efektyvumo arba pakeitimo kitomis, ne religinio pobūdžio priemonėmis. Bet kokiu atveju čia kalbama apie požiūrį į konkrečias religines doktrinas arba institucijas, kai kasdienio gyvenimo psichologinės ir socialinės situacijos „provokuoja“ santykių su egzistuojančia religija, reikalaudamos įvertinti jos veiksmingumą sprendžiant iškilusias problemas.

Šio straipsnio keliamą problemą – ne ta, kaip religija gali atliepti žmogaus poreikius, ne kaip ir kodėl tikėjimas gali būti naudingas, o veikiau – kaip atpažinti tokį interesą, kuris galėtų būti įvardytas religiniu, skirtingai nuo vitalinių, pažintinių ar, tarkim, estetinių interesų. Paminėta problema, reikalaujanti filosofinės šio klausimo analizės, yra religinė dimensija žmogaus egzistencinėje situacijoje. Egzistencijos sąvoką vartosime ta prasme, kurią Heideggeris nusakė „čia-būtimi“, suteikdamas jai ontologinio rūpesčio prigimtį ir priskirdamas ją vieninteliui esiniui – žmogui. Paprastai tariant, teiginys „tik žmogus egzistuoja“ reiškia, kad jis ne tik yra, bet ir suvokia, kad yra. „Žmogaus egzistenciali-

nė prigimtis lemia tai, kad žmogus gali priešinti esinį kaip tokį ir sąmonė suponuoja ekstatiškai maštomą egzistenciją kaip žmogaus *essencia*, kur *essencia* reiškia tai, kaip žmogus esti, kiek jis yra žmogus“ (Heideggeris 1992: 105). Šią sudėtingą Heideggerio filosofinę analizę galima perteikti kur kas paprasčiau ir net iliustruoti nuotaikingai. Jaspersas, teigdamas, kad žmogaus unikalios prigimties negalima išvesti iš ko nors kito, kaip tik jo paties egzistencijos, juolab kad jis yra visada daugiau, nei pats apie save žino, primena garsų anekdotą apie dviejų Bavarijos valstiečių pokalbį: „Apmaudu, – sako vienas, – tačiau, atrodo, Darvinas bus teisus teigdamas, kad mes kilę iš beždžionės.“ „Taigi kad apmaudu, – atsako kitas, – tačiau aš norėčiau pamatyti tą beždžionę, kuri pirmą kartą pastebėjo, kad ji jau nebe beždžionė“ (Яценец 1991: 448).

Išskirtinis metafizinis klausimas apie egzistenciją kaip būties būdą transcenduoja sąmonei atsiveriantį esinių kaip objektų pažinimą, kuris teikia galimybę orientuotis tikrovėje ir išreiškia interesą nustatyti savo egzistencijos koordinates. Nors paprastai egzistencijos vietą vadiname pasauliu, griežtai tariant, pasaulis nėra vietos apibrėžtis, jis neegzistuoja, o yra tik idėja, nusakanti viską, kas tik gali atsiverti suinteresuotai sąmonei: tiek esinius, tiek egzistencinę būtį. Heideggerio būtis yra visad būtis-pasaulyje, egzistencija vidupasauliška, o esiniai pasitaiko tik pačiame pasaulyje. Tačiau skirtingo pobūdžio santykiai atsiveriančioje pasaulio vidujybėje suponuoja nevienareikšmius žmogaus interesus. Esinių arba daiktų atžvilgiu vyrauja įrankiškumo interesas, o pažintinis santykis su jais įgauna prievartinį pobūdį. Pažintas daiktas tampa priemone kaip įrankiu arba objektu tolesniam pažinimui. Santykiuose su kitomis egzistencijomis arba intersubjektyvumo sferoje yra kitaip. Abu ar keli santykių dalyviai esti aktyvūs ir todėl turi lygias teises vienas kito atžvilgiu. Nors lygios

teisės negarantuoja lygių galimybių ir neeliminuoja prievartos socialiniame gyvenime, lygia-teisiškumas užtikrinamas šių santykių žaidybinio pobūdžiu. Bendriausias žaidimo variantas, kuriame įsibūtinama jo dalyviai veikdami bet kokiame srityje, yra kalba. Tik kalboje atsiranda visi kiti žaidimai, nustatantys etinius, socialinius, politinius ir kt. santykius, besiremiančius normomis ir taisyklėmis. Vis dėlto nepaisant daiktinės ir socialinės tikrovės skirtumų, motyvuojančių skirtingą žmonių aktyvumą¹, galime įžvelgti bendrą pragmatinį (įrankinį) interesą. Šį bendrumą lemia pažintinis racionalumo kriterijus. Būdamas „susirūpinęs“ daikto verte ir jo teikiama nauda ar siekdamas teisingumo, žmogus tam tikrą sėkmę gali užsitikrinti tik praskleisdamas nežinojimo šydą, nustatydamas pasaulio esinių ir santykių objektyvumą. Racionalus ir metodinis pasaulio įvaldymas neišvengiamai koreliuoja su pažinimo teikiama ar bent jau įsivaizduojama nauda. *Scientia* pragmatizmą galima taikyti ne tik moksle, bet ir moralės bei estetinio išgyvenimo srityse. Žinomas situacinės etikos atstovas J. Fletcheris teigia, kad didžiosios moralės normos yra statistiškai vyraujančios generalizacijos, besiremiančios bendraja žmonių patirtimi, kokie veiksmai paprastai teikia gerus ar blogus padarinius (Fletcher 1966). Estetinėje srityje iš pirmo žvilgsnio iracionalūs vadinamieji dvasinio pobūdžio santykiai taip pat gali būti racionalizuojami įrodinėjant, kaip grožio kriterijai tiesiogiai priklauso nuo kintančio jo suvokėjų skonio. Galiausiai estetiški interesai esą skleidžiasi jusliniame pasaulyje ir turtina emocijas ir vaizduotę, tai, ką kitaip dar vadiname dvasiniu pasauliu. Labai ra-

¹ J. Rawlsas pasiūlė „aukštesniųjų interesų“ terminą, kalbėdamas apie moralinius ir politinius siekius. Palyginti su fiziologiniais poreikiais arba tiesioginės ekonominės naudos interesais, teisingumo siekis galimas tik suvokiant visuomeniškuosius interesus (Rawls 1993).

cionalūs ir pragmatiški santykiai galimi su religinėmis institucijomis bei tikėjimo mokymais. Apie suinteresuotumo pobūdį tikėjimo teikiama nauda jau minėjome kalbėdami apie P. Riefo psichologinį žmogų.

Tačiau Heideggeris tvirtina, kad į pasaulį orientuotassantykis su pačiu esiniu yra tam tikra egzistencinė laikysena, kuri esmiškai skiriasi nuo neieškančio atramos esinyje būties mąstymo, taigi ir nuo egzistencinio intereso būties tiesai. Nors Heideggeris tiesiogiai netapatina egzistencinio rūpesčio su religija, jo „esmingasis“ mąstymas apie metafizinį klausimą veikia sietinas su tikėjimu nei pažinimu. A. Šliogeris esė „Apie tikėjimą“, neabejotinai paveiktas Heideggerio mąstymo, nedviprasmiškai teigia: „mąstyti ir tikėti yra tas pat“ (Šliogeris 1992: 254). Tik ar būties klausime išskylanti tikėjimo aptartis yra religinio pobūdžio? Žinoma, jei turėsime galvoje religinius mokymus, kurie vadinami tikėjimo tiesomis, tai egzistencinis interesas neišvengiamai bus redukuojamas į esinių pasaulį, pasiduodantį pažintinio mokslo (teologijos, religijos filosofijos, istorijos ir t. t.) galiai. Tačiau jei, anot Jasperso, „filosofinis tikėjimas“ išreiškia pamatinį egzistencinį prasmės klausimą, o religinė kalba perteikia galimus atsakymus, religinio intereso siejimas su heidegeriškuoju būties mąstymu yra pakankamai motyvuotas. Šį teiginį patvirtina ir faktas, kad iš esmės visa neoortodoksinė XX amžiaus protestantiškoji filosofinė teologija bei ženkli dalis katalikiškosios filosofijos rėmėsi Heideggerio ontologija ar bent jau buvo smarkiai paveikta „Būties ir laiko“ autoriaus.

Kitaip nei santykiyje su esinija, suponuojančiame pasaulio suobjektinimą, „nesuinteresuotas“ būties mąstymas egzistencinėje filosofijoje apima Nieką kaip Kitą esinio atžvilgiu. Empiriškai mąstant, Niekas absoliučia prasme yra bet ko neigimas, todėl nuosekliai reikėtų pripažinti

ir bet kokį Nieko mąstymo negalimumą. Heideggeriui, kaip ir Kierkegaardui, nihilizmo problemos nekyla tik dėl to, kad šį klausimą iš loginio mąstymo konteksto perkelia į egzistencinio patyrimo sritį. Tai visiškai kito pobūdžio santykis su tikrove, nei išreikštas interesu įvaldyti suaptą pasaulį. Niekas neredukuojamas į jokią sąvoką, nes tai jau būtų Kažkas. Jis gali tik atskleisti fundamentalią žmogaus egzistencijos charakteristiką – būties prarasties potyrį, radikalią savasties ir pasaulio atskirtį, išryškėjančią rūpesčio ir baimės nuotaikomis. Tačiau, „anot Heideggerio, baimė, nepaisant savo vardo, nėra skaudus ar keliantis sielvartą patyrimas (...) Ji kelia nerimą tik tuo, kad priverčia suabejoti mus trumparegišku susidomėjimu daiktais, tačiau ji atveria vartus dviem svarbiausioms egzistencijos ypatybėms – transcendencijai ir laisvei (Hendry 1982: 278).

Aptardamas žmogaus interesus Tillichas nurodo vitalinių ir dvasinių poreikių skirtumus. Kierkegardas analizuoja estetinių ir etinių santykių su tikrove tipus. Tačiau Tillichio „pamatinis rūpestis“ bei Kierkegaardo religinė stadija, kaip tikėjimo santykis su tikrove, egzistenciją teigia kaip „projekciją į nieką“, transcenduojančią save ir pasaulį bei kartu iš anapus išsiūrinčią į save. Metafizinė laisvės prigimtis galima tik pripažįstant egzistencijos ant-gamtišką dimensiją ir ją išreiškiantį atitinkamą interesą. Juk rūpesčiu ir tikėjimu grindžiamas santykis, apie kurį kalba abu mąstytojai, nėra nei prievartinis, nei „lygių teisių“. Kaip parodysime toliau, tikėjimo santykis galėtų būti pavadintas būties-pasaulyje priėmimo santykiu, o tai niekaip neat-skleidžiama objektyviojoje tikrovėje. Kasdienio pasaulio ir dieviškojo „anapus“ skirtis nesupo-nuoja nei dualistinės tikrovės sampratos, nei religinių interesų ant-pasaulietiškumo. Jeigu pasaulis yra visybę nusakanti sąvoka, tai ant-pasaulis yra ribinis šios visybės matmuo. Pasaulis

yra vienaskaita, nes kitaip jis būtų dalinis, todėl nebe pasaulis.

Skirtingai nei Heideggerio *Sorge*, Tillichio teologijoje egzistencinis *ultimate concern* yra neabejotinai religinis rūpestis. Jis yra kildinamas iš ribinio ontologinio nerimo: likimo ir mirties, tuštumos ir beprasmybės, kaltės ir pasmerkimo grėsmės. Nebūtis yra patirtinio rūpesčio šaltinis ir pamatas. Nors Tillichio Nebūtis (*non-being*) turi savitą ontologinį pagrindimą, vis dėlto siejasi su Heideggerio Nieku (*Nicht*). Tad religinis interesas yra motyvuotas egzistencine prasingumo problema, išskylančia ribinėje pasaulyje patirtyje. Ribinis santykis negali būti traktuojamas nei kaip įveika, nei kaip „susitarimas“, nes nebūtis negalima nei pašalinti, nei su ja nustatyti „lygias teises“. Tillichio atsakas į grėsmę – draša būti kaip tikėjimo teigimas nepaisant nebūties – yra akivaizdus priėmimo santykio pavyzdys. Būties esmingasis mąstymas Tillichio ontologijoje įgyja tikėjimo išraišką. „Tikėjimas nėra teorinis kažko neaiškus teigimas, tai egzistencinis priėmimas to, kas pranoksta įprastą patirtį. Tikėjimas nėra nuomonė, o būseną“ (Tillich 1999: 127). Tad pamatinio rūpesčio kildinamas santykis su pasauliu neneigia jokio imanentinio santykio ir nekvestionuoja jo savaiminės vertės. Jis kaip tikėjimo būseną tiesiog yra kitoks santykis, anot Tillichio, transcenduojantis bet kokį pažinimą, bet kokį santykį, net santykį su teistine transcendencija. Tikėjimas, kaip santykis su pasaulio riba, atveria kelią link absoliučios transcendencijos, nes pats „yra ta riba“. Kaip ir Heideggerio filosofijoje, tikėjimo transcendencija nesusijusi su jokiū esiniu, ji yra ne-būtis tam, kas yra, net ir Dievui. Pati Būtis, anot Tillichio, būdama absoliučiai kita bet kam, kas tik gali būti suvokiama kaip esatis, neatsiveria abstrakčiam protui. Ji pasirodo kaip dalyvavimas per autentišką pamatinį rūpestį. Paradoksalus būties atvėrimas per ne-būtį Tillichio koncepcijoje

įgyja religinį pobūdį ne tik ir ne tiek tada, kai jis absoliučią transcendenciją pavadina Dievu viršum teistinio Dievo, bet kai šį Dievą pavadina pagrindiniu pamatinio rūpesčio simboliu. Mąstymo kalba yra sąvoka, o tikėjimo – simbolis, kadangi ten, kur yra tikrai ribinis klausimas, ir atsakymas yra ribinis. Sąvoka nustato, kokia yra dalykų padėtis tikrovėje, o simbolis reprezentuoja dalyvavimą būtyje. Transcendentinė tikrovė išreiškiama tik simboliškai, o religinė kalba, nors ir neatskleisdama Dievo prigimties esmės, netiesiogiai, tačiau autentiškai perteikia jo realumą, atsiliepdama į tikėjimo ontologinę būseną. Antra vertus, būtina nepamiršti, kad tikėjimas galimas tik po pasaulio idėjos, taigi po racionalumo, todėl jis nėra įkurdintinas uždarame mistikos religiniame potyryje arba kaip Schleiermacheriui – begalybės intuicijoje. Garšasis Tilicho koreliacijos metodas religijos refleksijai suteikia išskirtinę reikšmę. Tikėjimas, transcenduojantis bet kokio objekto, taip pat ir Dievo, pažintinį turinį, tuo pat metu yra universalī ontologinė situacija, apimanti visas žmogaus egzistencijos dimensijas, taigi ir racionalumą (Tillich 1958: 105). Protas užduoda klausimus išlaikydamas tikėjimo įtampą, nes autentiška religinė patirtis įmanoma tik suabejojus jos pačios religiniu (ribiniu) statusu. Baigtinės būtybės santykis su transcendencija kaip pačia būtimi, nors ir išreiškiamas tik religinio simbolio kalba, anot Tilicho, yra nulemtas visos kultūros būklės, nes simbolio ir mito kalba yra gyva tik konkrečioje istorinėje bendruomenėje. Jos gebėjimas reflektuoti pamatinį rūpestį ir bendriausioji šios refleksijos forma – filosofinė ontologija veikia, o dažnai ir lemia tikėjimo simbolių priėmimo pavidalus. Paprasčiau sakant, nors religija išreiškia universaliausią žmogaus gyvenimo interesą, ji siejasi su visomis kitomis kultūros formomis, taigi ir su partikuliariais žmogaus interesais. Ontologinis tikėjimo aktas

yra kultūrą integruojantis pradmuo ir yra besąlygiškas pamatinis rūpestis, atveriantis šventybės patirtį bei formuojantis teonominę kultūrą. Ši kaita yra nulemta nuolatinės įtampos tarp tikėjimo, autonominio proto bei heteronominio autoriteto (Tillich 1967: 93–96).

Tilicho kultūros hermeneutikoje galima įžvelgti analogijų su Kierkegaardio filosofijos individo gyvenimo stadijomis. Šiuolaikinio technologinio proto sukurta autonominė kultūra, prarandanti gilesnes metafizines įžvalgas, gali būti palyginama su tuo, ką danų mąstytojas vadiną estetinė individo būkle. Juk filosofinė estetiko apibrėžtis – kasdienybės žmogus, paniręs į laikinumo, juslinio pasaulio lauką. Jis, kaip ir instrumentinis mąstytojas, vadovaujasi pragmatiniais arba hedonistiniais interesais. Tiek „racionalus pasirinkimas“ rinkoje, tiek Kierkegaardio estetinis pasirinkimas yra sąlygoti to paties kasdienio, situacinio intereso.

Etinė tikrovė Kierkegaardui – įsipareigojimas išoriniam autoritetui. Etikas yra estetikas kaip bendruomenės narys, paklūstantis jos nustatytoms moralės normoms. Ironija įveikia grynąjį jusliškumą ir formuoja transcendentinę visuotinybę. Vardan bendruomenės, vardan to, kas visuotina, etinis subjektas aukoja atskirybę. Jis iškelia esmę ir normą virš egzistencijos ir įvykio, nes pasaulis yra toks, koks nustatytas. Išgyvendindamas savo interesų privatumą, etikas galiausiai tampa normatyviniu belaisviu. Kadangi pasaulis yra toks, koks nustatytas, gyvenimo tikrovė yra visuotinių principų atitiktis. Tilichas tai galėtų pavadinti heteronomine kultūra, grynąja forma besireiškiančia įvairiais ortodoksinio absoliutizmo ir fundamentalizmo pavidalais.

Teonomija, jei tik ji yra tikrai Dievo įstatymas, yra visuotinė, tačiau veikia tik per egzistencinę patirtį. Teonominė kultūra grindžiama neredukuojamu santykiu su šventenybe, vieninteliu būdu, leidžiančiu prasmingai priimti reli-

ginius simbolius kaip vertybines kultūros koordinates. Kultūra, kuri atvira šventenybei, įgyja laisvę aktualaus racionalumo nubrėžtų ribų atžvilgiu. Protas privalo nustatyti tikrovę ir trokšta tiesos, kurios valdžioje yra visos „būtinybės“, tačiau protas, kaip gebėjimas, yra pajungtas egzistencijai ir sukyla prieš savo nustatytas laisvės ir galimybių ribas, leisdamas tikėjimui kalbėti apie beribiškumą. Ir Kierkegaardo tikėjimo riteris tvirtina atskirybę ir egzistenciją, tačiau po visuotinybės ir po esmės, taigi ir po racionalumo. Religinė stadija atskleidžia tai, kas yra „po tikrovės“. O už jos Niekas, nes viskas, kas yra, yra tikra. Tačiau Niekas nemąstomas ir neobjektyvuojamas. Anot Kierkegaardo, tik žmogaus ribotumas ir baimė paverčia jį Kažkuo. Tas Niekas tampa Amžinybe, Būtinybe, Galia ir Valdžia, priversdamas žmogų susitaikyti su bet kuo, kad tik įveiktų prieštaravimą, paradoksą ir absurda. Tada „tikrovė“ (taip yra, ir nieko nepadarysi) atiduodama Nieko valdžion ir tampa tobula. Šis racionalumas neigia laisvę, nes Niekas tapo Būtinybe tik todėl, kad jo įveikti negalima. Etinėje tikrovėje moralinių imperatyvų šaltinis yra ne laisvė, o būtinybė, ir nesvarbu, ar etinės normos kildintinos iš visuomenės sutarimo, ar pagrįstos religiniu autoritetu. Siekdamas pabrėžti religinio santykio unikalumą, egzistencinės teologijos korifėjus R. Bultmannas nedviprasmiškai teigė, kad „Jėzaus mokymas neturi jokios etikos, jokios normatyvinės vertybių sistemos“ (Бультман 1992: 50). Nėra jokių galutinai nustatytų taisyklių ir Dievo pažinimo technikos, kad sužinotum, kaip reikia mylėti savo artimą.

Tikėjimo arba pamatinio rūpesčio patyrimas, apimdamas neredukuojamą Nieką (Nebūtį), rodo ne į substancinę tikrovę, bet į procesą. Kierkegaardo religinė stadija yra naujos situacijos pasaulyje apibūdinimas. Tikėjimo atveriamas pasaulis – tai ne užbaigtas, pažinimui duotas pa-

saulis. Čia pasaulis yra tuo, kuo jis dar nėra, – jis yra tampantis, galimas pasaulis. Kartu tikėjimo tiesa apima platesnį „lauką“, peržengdama ribas, kurias nustato mokslinis žinojimas. Jei *sciencia* yra funkcionali, tai tikėjimo išmintis (*sapientia*) – kurianti galimą gyvenamąjį pasaulį. Pažinimas turi objektą, o tikėjimas – gryną galimybę. Ribinio santykio pasaulio atžvilgiu galia yra paradoksali, kadangi remiasi į Nieką, t. y. tą, ko dar nėra. Absoliučia prasme ir niekad nebus, nes tai, kas bus, taps „tikrove“ ir atsiduos *sciencia* – dėsningumus nustatančiai jėgai. Išminties paradoksalmą gerai iliustruoja Laozi žodžiai: „Išmintingas žmogus, išgirdęs apie Dao, nedvejojamas seka juo, ...[tačiau] kas supranta Dao, atrodo neprotingas“ (Lao Dze I, 41). Tas pat pasakytina ir apie Kierkegaardo tikėjimo „viltį be vilties“, rodančią į nepabaigiamą savitranscendenciją. Žmogus yra tampantis žmogumi. Tiek, kiek jis jau yra, jis praranda laisvę, paklūsta tikrovei ir Būtinumui. Tačiau dėl to, kad jis negali nustoti tapti, jo viltis būti savimi yra beviltiška. Kitaip tariant, Heideggerio konstatuota neautentiškoji žmogaus egzistencinė lemtis tikėjimo aktu nėra ir negali būti įveikiama, nes susinaikintų pats tikėjimo santykis su būtimi kaip absoliučia transcendencija.

Tačiau nepaisant tikėjimo paradoksalmumo, o veikiau jo dėka būtent egzistencijos autentiškumas ir yra tas žmogaus interesas, kurį galima pavadinti religiniu. Žymus teologas ir filosofas Davidas Tracy's teigia, kad „religijos“ sąvoka „nurodo į svarbiausią universalų ir pamatinį žmogaus egzistencijos interesą – laisvės ir autentiškos būties troškimą“ (Tracy 1975: 93). Kadangi autentiškumas yra tikėjimu transcenduojama esama tikrovė kaip vis dar netikra būtis, jis visad lieka potencialiu siekiu galimo kito būties-pasaulyje moduso. Anot Tracy'o, „religiniai klausimai yra fundamentalūs egzistenciniai prasmės ir tiesos klausimai, kuriuos kelia indivi-

das, bendruomenė ir istorinė būtis, dalyvaujantys tikrovėje ir kartu ją, kaip visumą, reflektuojantys“ (Tracy 1981: 158). Kaip ir Tillich'o atveju, Tracy'o pateikta nuoroda į dalyvavimą (*participating*) atskleidžia esminį religinio ir filosofinio klausimo skirtumą. Klasikinės metafizikos objektas yra būtis „anapus“ empirinės tikrovės, jos klausimas yra toli nuo kasdienio žmogaus gyvenimo, o religiniame žmogaus santykiyje su pasauliu dalyvavimas jame kaip kasdienės veiklos prasmė bei eschatologinis gyvenimo suvokimas ir įtvirtinimas yra nelygstamos svarbos. Tačiau Heideggerio įvykdyta metafizikos kaip onto-teo-logikos „revizija“, į būties klausimą įtraukdama klausiančiojo čia-būtį, paradoksaliai, tačiau neabejotinai vėl priartino ją prie religinio klausimo: „...be-dieviškas mąstymas, kuris turi atsakyti filosofinio Dievo, Dievo kaip *causa sui*, galbūt yra arčiau dieviškojo Dievo“ (Heideggeris 1992: 361).

Religinis klausimas kyla dalyvaujančiojo „Aš“ dabarties situacijoje. Visa dabarties situacija, anot Tillich'o, nepaisant savo konkretumo, nuolat kartojasi ir visada yra ta pati egzistencinė situacija, provokuojanti įvairiais pavidalais tą patį klausimą: ką reiškia būti ir ką reiškia nebūti? Tai ne abstraktus proto klausimas, kas yra būtis, o „susirūpinusio“ žmogaus santykis su tikrove, apimančia ir savąjį „Aš“. Šį santykį Tracy's vadina pamatiniu tikėjimu (*basic faith*). Tiksliau sakant, tai nėra bipolis santykis, nes subjekto ir tikrovės skirtis dalyvavime nėra įmanoma. *Faith* yra kertinis akmuo Tracy'o filosofijoje, pirmą kartą pasitikėjimu įprasminantis radikalų susietumą su pasauliu, jo priėmimą kaip egzistencinę vertę. Tracy's atkakliai kartoja, kad tikėjimas nesupriešina religinės ir pasaulietinės pasaulėžiūros. Būdamas universalus galutinės gyvenimo vertės įprasminimas, jis priima visą pasaulio pilnatvę. Priėmimas suponuoja savasties patyrimą, kuris yra pati autentiškiausia

bendražmogiškosios patirties struktūra. Patyrimo sąvoka čia akivaizdžiai vartojama ne įprasta sensualistine prasme. „Mes aptinkame, kad galutinis kreipimasis į patirtį yra ne tai, ką mes galime patikrinti savo pojūčiais, bet tai, ką galime pripažinti esant prasmingą savęs, kaip autentiško „Aš“, patyrimo, tame, ką fenomenologi vadina 'išgyventu patyrimu'“ (Tracy 1975: 66). Nesensualus patyrimas neturi objekto, nes „išgyvena“ ne esinį, bet Viseto (*Whole*) tikrovę. Tačiau, antra vertus, išgyvena per esinį, per Kitą, per pasaulį, kol atsiremama į Nieką, į ne-esinį, daugiausia dar-tik-galimybę. Visa yra Niekas, Visa yra riba. Tracy'o patyrimas ir tikėjimas yra ontologinis, jis veda link būties pasaulyje apibrėžtumo (baigtinumo, kontingencijos) bei atveria ribą (*limit*) kaip pagrindą tos pačios savasties patirčiai nusakyti. Ribos sąvoka tampa raktu religinio intereso hermeneutikai. Dabar pamatinis tikėjimas vadinamas ribiniu tikėjimu, savasties patyrimas – ribiniu patyrimu, o ribiniai – kvestionuojantys pažinimo kaip tikrumo galimybes, moralinio veiksmo pagrindimo, „racionalaus pasirinkimo“ racionalumą ir kt. – klausimai moksle, etikoje ir kasdienio pasaulio situacijose atskleidžia bendražmogiškojo pasaulietinio patyrimo religinę dimensiją (Tracy 1975: 92–118).

Jeigu egzistencinis ribotumas, ribiniai klausimai yra pagrindas kalbėti apie religinio intereso kilmę, tai turėtume pripažinti, kad jis nėra vienas iš daugelio interesų, kuriuos galima pasirinkti bei eventualiai analizuoti pasirinkimo motyvaciją; o religinis (ribinis) patyrimas nėra joks specialus, ekstraordinarinis, mistiko kriauklėje hedonistiškai besimėgaujantis tikėjimas. Mistikas praranda orientaciją į bet ką kitą, kad ir kas jis būtų pats. Religinė dimensija apima visą pasaulietinį gyvenimą – pažinimą, moralę, politiką ir t. t., ji reprezentuojama visoje kultūroje, tačiau neturi prieglobsčio nė vienoje jos srityje.

Religinis interesas motyvuojamas tik pamatiniu tikėjimu, kuris yra tikėjimas pasauliu, tačiau ne jo partikuliarumu, ne vidujybės lytimis, bet laisvės galimybe, galimu-būties-pasaulyje modusu. Pamatinis tikėjimas yra sekuliarinis, nes teigia mūsų gyvenimo ultimatyvią svarbą ir vertę. Tuo pat metu jis yra santykis su *absoliučia* transcendencija, su pasaulio Nebūtimi, su *sacrum*, sergsintis nuo scientistinio, etinio, politinio ir net religinio absoliutizmo grėsmės.

Ribinė patirtis arba, anot R. Otto, numinoziniis šventenybės galios patyrimas yra egzistencijos susitikimas su transcendencija. Tačiau ši patirtis, kitaip nei būties mąstymas, nesileidžia perteikiama logo. Kreipiantis į tikėjimo tikrovę susiduriama su už-kalbine situacija – nuorodos, kaip implikuojamos diskurso reikšmės, stoka. Jeigu būtų kalbama apie kokią nors esatį, kokią nors situaciją, apie Kažką, tai turėtų reikalą su tam tikrais, šiuo atveju – religiniais fenomenais kaip šventenybės manifestacija, bet ne su absoliučia transcendencija. Todėl religinės komunikacijos pagrindas – ritualas. Mito kalba taip pat įgyja tiesos statusą tik ritualizuotame gyvenime, be kurio ji tampa tik prasimanymu. Ritualas – funkcinė prasme nerezultatyvus veiksmas, tačiau jis yra pasikartojantis imitacinis dalyvavimas pavyzdinėje, nekasdienėje ir nelaikinėje tikrovėje; jis yra jungtis – Simbolis, reprezentuojantis neišsakomą patirtį bei reaktualizuojantis archetipinį laiką bei įvykį. Pastarieji savo ruožtu yra mitiškai išreikšta šventenybės (transcendencijos) manifestacija, simbolinė struktūra, įprasminanti ribos patirtį. O simbolis, kaip teigia Ricoeuras, sujungia dvi diskurso plotmes, du pasaulius, iš kurių vienas yra kalbinės, o ant-rasis nekalbinės prigimties (Ricoeur 2000: 67). Tracy's religinį simbolizmą vadina pirmine (*first-order*) kalba, nes patirtis ir kalba eina greta, patirtis įsibūtina kalboje. Ribinis patyrimas turi prasmingą ribinę (religinę) kalbą. Anot ana-

litiko J. Downey'o, tai reiškia, kad kai kalba vartojama religiškai, ji tampa ribine (nors nebūtinai *tik* tokia), nes galutinis joje glūdintis referentas yra pamatinis tikėjimas, pasitikėjimu priimtas būties-pasaulyje-būdas (Downey 1986: 47). Vadinasi, tiesioginė religinė kalba – mitai bei visi šventieji raštai nurodo į tą pačią ribos situaciją, kuri glūdi kasdienėje bendražmogiškoje patirtyje. Kasdienybė, pasaulietiškumas ir religija jau yra susieti bendruoju tikėjimo rūpesčiu, tik pastaroji jį aktualizuoja, sergsti tikėjimo patirtį bei ją išreiškiančius komunikacijos būdus.

Galiausiai būtina pasakyti, kad simboliai reikalauja bent minimalios hermeneutikos, kuri įkūnytų juos racionaliai suvokiama arba, Tracy'o žodžiais, antrine (*second-order*) religine kalba. Taip formuojasi istorinės ir kultūrinės patirties medijuota religinių tikėjimų (*beliefs*), doktrinų bei teologijų tradicija, susiedama pirminį religinį interesą, kaip egzistencinį rūpestį, su įvairiausiomis kultūros formomis. Dabar jau tikėjimas sąmoningai suinteresuotas visuomenės moraliniais ir pasaulėžiūriniais pagrindais. Tokia padėtis funkcionalistinių srovių atstovams tampa įrodymu, jog asmeniniai, politiniai ir apskritai ideologiniai interesai valdo religinę sąmonę. Tačiau jei iš tiesų religiniai tekstai ir simboliai tampa *tik* ideologinėmis priemonėmis, kodėl ši sąmonė turėtų būti vadinama religine? Atlikta analizė parodė, kad autentiško simbolio negalima redukuoti į sąvoką, ribinės nebūties patirties – į esinių fenomenus, kad ir kiek mums reikštų kalbėjimas ir jų reikšmės perteikimas. Be transcendentinio intereso, be įtampos tarp *faith* ir *belief*, be ribinių klausimų net Dievo vardui religinis protas sekuliarizuojasi, susitapatina su pasauliu.

Jei *homo religiosus* archetipinis pasaulėvaizdis yra formuojamas pačios egzistencijos statuso, aptinkant ribinę dimensiją savo patirtyje, tai galima drąsiai daryti išvadą, kad religinis tikėjimas

mas negali turėti jokių interesų konfliktų, jis negali būti įtrauktas ir į racionalaus pasirinkimo situaciją. *Faith* yra lemtis save suvokusios beždžionės. Tikėjimas neatsiranda dėl kokios nors priežasties, jis yra arba aktualizuojamas, arba ne. Religiniame arba, anot Tracy'o, ribiniame tikėjime nėra nieko, ką galėtų analizuoti psicho-

logai ar aprašyti istorikai. Visai kas kita yra aktualūs tikėjimo fenomenai, istorinės jo manifestacijos. Tiriančiųjų, aiškinančiųjų ir net demaskuojančiųjų niekad nebus per daug. Tačiau jei religinė sąmonė tikrai suvokia save kildinantįjį interesą, tai ji turėtų būti dėkinga net ir griežčiausiems vertintojams.

LITERATŪRA

1. Downey, J. 1986. *Beginning at the Beginning. Wittgenstein and Theological Conversation*. New York: University Press of America.
2. Fletcher, J. 1966. *Situation Ethics*. Philadelphia: The Westminster Press.
3. Heideggeris, M. 1992. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
4. Hendry, G. 1982. „Nothing“, *Theology Today* 39(2): 274–289.
5. Lao Dze. 1991. „Dao De Dzing“, *Metai* 1: 97–115.
6. Paškus, A. 1998. *Tikėjimo ir netikėjimo sąlytis šiandien*. Kaunas: Lietuvos katechetikos centro leidykla.
7. Rawls, J. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
8. Ricoeur, P. 2000. *Interpretacijos teorija*. Vilnius: Baltos lankos.
9. Šliogeris, A. 1992. *Sietuvos*. Vilnius: Mintis.
10. Tillich, P. 1958. *Dynamics of Faith*. New York: Harper and Brother.
11. Tillich, P. 1967. *Systematic Theology*. Three vol. in one. Chicago: The University of Chicago Press.
12. Tillich, P. 1999. *Drąsa būti*. Vilnius: Vaga.
13. Tracy, D. 1975. *Blessed Rage for Order*. New York: The Seabury Press.
14. Tracy, D. 1981. *The Analogical Imagination*. New York: The Seabury Press.
15. Бульман, Р. 1992. „Иисус“, in *Путь* 2: 3–136.
16. Ясперс, К. 1991. *Смысла и назначение истории*. Москва: Политиздат.

RELIGIOUS INTEREST AND FAITH

Kęstutis Dubnikas

Summary

The article is devoted to the analysis of the ontological justification of religion. Existential phenomenology serves as a basis to claim about the religious dimension in the common human experience which is limit relationship to the world. This limit experience becomes an issue of ultimate concern as existential significance, or, in other words, as an expression of religious interest. Faith is analysed as an immediate acceptance of existence by participating in the

reality. However, the world in a limit faith does not lend itself to cognition and is not complete, but rather is perceived in a process as not-yet-being. Following Tracy's analysis of limit experience, the article investigates the issue of the meaning of religious language as well as the correlation of secularity and religion.

Keywords: religious interest, ultimate concern, limit experience and language, Nothing.

Įteikta 2003 03 26