

SOCIALINIŲ MOKSLŲ STUDIJOS

Mokslo darbai · Research Papers

SOCIETAL STUDIES

13(1)
2024

ISSN 2029-2236 PRINT

ISSN 2029-2244 ONLINE



Mykolas Romeris
universitetas

ISSN 2029-2236 (print)
ISSN 2029-2244 (online)
doi:10.13165/JUR

MYKOLO ROMERIO UNIVERSITETAS
MYKOLAS ROMERIS UNIVERSITY

SOCIALINIŲ MOKSLŲ STUDIJOS

Mokslo darbai
2024, 13(1)

SOCIETAL STUDIES

Research Papers
2024, 13(1)

Vilnius

2024

REDAKTORIŲ KOLEGIJA:

Redaktorių kolegijos pirmininkas

Prof. dr. **Povilas Aleksandravičius**
Mykolo Romerio universitetas
Ateities g. 20, LT-08303 Vilnius,
Lietuva

Atsakingosios redaktorės:

Doc. dr. **Lora Tamošiūnienė**
Mykolo Romerio universitetas
Ateities g. 20, LT-08303 Vilnius,
Lietuva

Prof. dr. **Giedrė Valūnaitė-
Oleškevičienė**
Mykolo Romerio universitetas
Ateities g. 20, LT-08303 Vilnius,
Lietuva

Redaktorių kolegijos nariai:

Prof. dr. **Gintaras Aleknonis**
Mykolo Romerio universitetas
Ateities g. 20, LT-08303 Vilnius,
Lietuva

Prof. habil. dr. **Marek Bojarski**
Wroclavo universitetas
pl. Uniwersytecki 1, 50-137
Wroclavas, Lenkija

Prof. dr. **Philippe Capelle-Dumont**
Strasbūro universitetas
4 rue Blaise Pascal – CS 90032
F-67081 Strasbūras, Prancūzija

Doc. dr. **Iļona Čēsniē**
Vilniaus universitetas
Universiteto g. 9/1, LT-01513
Vilnius, Lietuva

Prof. dr. habil. **Adam Chmielewski**
Wroclavo universitetas
Socialinių mokslų fakultetas,
Filosofijos institutas
Koszarova 3/20
51-149 Wroclavas, Lenkija

Prof. dr. **Leta Dromantienė**
Klaipėdos universitetas
H. Manto g. 84, Klaipėda 92294,
Lietuva

Prof. dr. **Jaan Ginter**
Tartu universitetas
Naituse 20, 50409 Tartu, Estija

Prof. dr. **Jan Gluchowski**
Torunės aukštoji bankų mokykla
Młodzieżowa 31a, 87-100 Torunė,
Lenkija

Prof. dr. **Neil Gordon**
Paryžiaus Amerikos universitetas
6, rue du Colonel Combes 75007,
Paryžius, Prancūzija

Prof. dr. **Giles Gunn**
Kalifornijos Santa Barbaros
universitetas
Santa Barbara, CA 93106
Jungtinės Amerikos Valstijos

Dr. **Thorsten Huller**
Bremeno universitetas
Bibliothekstrasse 1-28359
Bremen, Vokietija

Prof. dr. **Robin Humphrey**
Niukaslo universitetas
Newcastle University NE1 7RU,
Jungtinė Karalystė

Prof. dr. **Haluk Kabaalioglu**
Yeditapo universitetas
26 Ağustos Perleşsimi, Kayışdağı
Cad. 34755 Istanbul, Turkija

Prof. dr. **Vida Kanopienė**
Mykolo Romerio universitetas
Ateities g. 20, LT-08303 Vilnius,
Lietuva

Prof. dr. **Julija Kiršienė**
Vytauto Didžiojo universitetas
K. Donelaičio g. 58, LT-44248
Kaunas, Lietuva

Prof. dr. **Heribert Franz Koeck**
Linco Johano Keplerio
universitetas
Altenbergerstraße 69, A-4040
Linz, Austrija

Prof. dr. **Šarūnas Liekis**
Vytauto Didžiojo universitetas
K. Donelaičio g. 58, LT-44248
Kaunas, Lietuva

Prof. habil. dr. **Zigmas Lydeka**
Vytauto Didžiojo universitetas
K. Donelaičio g. 58, LT-44248
Kaunas, Lietuva

Prof. habil. dr. **Mindaugas Maksimaitis**
Mykolo Romerio universitetas
Ateities g. 20, LT-08303 Vilnius,
Lietuva

Prof. dr. **Kazimieras Meilius**
Mykolo Romerio universitetas
Ateities g. 20, LT-08303 Vilnius,
Lietuva

Prof. dr. **Gediminas Mesonis**
Vytauto Didžiojo universitetas
E. Ožėskienės g. 18, LT-44254
Kaunas, Lietuva
Lietuvos Respublikos Konstitucinis
Teismas

Gedimino pr. 36, LT-01104
Vilnius, Lietuva

Prof. dr. **Algis Mickūnas**
Filosofijos institutas, Ohajo
universitetas
Athens, OH 45701, JAV

Doc. dr. **Petr Mrkyvka**
Masaryko universitetas
Žerotinovo nam. 9, 601 77 Brno,
Čekijos Respublika

Prof. dr. **Joseph J. Pilotta**
Kommunikacijos mokykla, Ohajo
universitetas
Athens, OH 45701, JAV

Prof. dr. **Massimiliano Piras**
Kaljario universitetas
Viale Sant'Ignazio 17, 09123
Cagliari, Italija

Dr. **Christine Quittkat**
Heidelbergo universitetas
Grabengasse 1, D-69117
Heidelberg, Vokietija

Prof. dr. **Vitalija Rudzkienė**
Mykolo Romerio universitetas
Ateities g. 20, LT-08303 Vilnius,
Lietuva

Prof. dr. **David Shultz**
Hamline universitetas
1536 Hewitt Avenue
Saint Paul, MN 55104-1284, JAV

Prof. dr. **Asbjørn Strandbakken**
Bergeno universitetas
Dragefjellet, Magnus Lagabotes
plass 1, N-5010 Bergen, Norvegija

Prof. dr. **Tadas Sudnickas**
Mykolo Romerio universitetas
Ateities g. 20, LT-08303 Vilnius,
Lietuva

Prof. habil. dr. **Kalvis Torgāns**
Latvijos universitetas
Raina bulvaris 19, Rīga, LV-1050,
Latvija

Prof. dr. **Manuela Tvaronavičienė**
Vilniaus Gedimino technikos
universitetas
Saulėtekio al. 11, LT-10223
Vilnius, Lietuva

Prof. dr. **Rūta Marija Vabalaitė**
Mykolo Romerio universitetas
Ateities g. 20, LT-08303 Vilnius,
Lietuva

Doc. dr. **Dalia Vasarienė**
Mykolo Romerio universitetas
Ateities g. 20, LT-08303 Vilnius,
Lietuva

Doc. dr. **Giedrius Viliūnas**
Mykolo Romerio universitetas
Ateities g. 20, LT-08303 Vilnius,
Lietuva

Prof. habil. dr. **Zenon Wiśniewski**
Mikalojaus Koperniko
universitetas
Gagarina 11, 87-100 Toruń,
Lenkija

Prof. dr. **Gillian H. Wright**
Mančesterio metropolitenų
universitetas
All Saints Building, All Saints,
Manchester, M15 6BH,
Jungtinė Karalystė

Prof. dr. **Inga Žalėnienė**
Mykolo Romerio universitetas
Ateities g. 20, LT-08303 Vilnius,
Lietuva

Prof. dr. **Irena Žemaitaitytė**
Mykolo Romerio universitetas
Ateities g. 20, LT-08303 Vilnius,
Lietuva

Prof. dr. **Rita Žukauskienė**
Mykolo Romerio universitetas
Ateities g. 20, LT-08303 Vilnius,
Lietuva

EDITORIAL BOARD:

Editor-in-Chief

Prof. dr. **Povilas Aleksandravičius**
Mykolas Romeris University
Ateities 20, LT-08303 Vilnius,
Lithuania

Executive Editors:

Assoc. Prof. **Dr. Lora Tamošiūnienė**
Mykolas Romeris University
Ateities 20, LT-08303 Vilnius,
Lithuania

Prof. Dr. **Giedrė Valūnaitė-
Oleškevičienė**
Mykolas Romeris University
Ateities 20, LT-08303 Vilnius,
Lithuania

Editors:

Prof. Dr. **Gintaras Aleknonis**
Mykolas Romeris University
Ateities 20, LT-08303 Vilnius,
Lithuania

Prof. Habil. **Dr. Marek Bojarski**
University of Wrocław
pl. Uniwersytecki 1, 50-137
Wrocław, Poland

Prof. Dr. **Philippe Capelle-Dumont**
Université de Strasbourg
4 rue Blaise Pascal – CS 90032
F-67081 Strasbourg cedex, France

Prof. Dr. **Habil. Adam Chmielewski**
Institute of Philosophy,
Institute of Social Sciences
Wrocław University
Koszarowa 3/20, 51-149 Wrocław,
Poland

Assoc. **Prof. Dr. Ilona Čėsniienė**
Vilnius University
Universiteto 9/1, LT-01513 Vilnius,
Lithuania

Prof. Dr. **Leta Dromantienė**
Klaipėda University
H. Manto str. 84, Klaipėda 92294,
Lithuania

Prof. Dr. **Jaana Ginter**
University of Tartu
Näituse 20, 50409 Tartu, Estonia

Prof. Dr. **Jan Gluchowski**
Torun School of Banking
Młodziejowa st. 31a, 87-100
Torun, Poland

Prof. Dr. **Neil Gordon**
The American University of Paris
6, rue du Colonel Combes 75007,
Paris, France

Prof. Dr. **Giles Gunn**
University of California,
Santa Barbara, CA 93106
United States of America

Dr. **Thorsten Huller**
Bremen University
Bibliothekstraße 1-28359
Bremen, Germany

Prof. Dr. **Robin Humphrey**
Newcastle University
Newcastle University NE1 7RU,
United Kingdom

Prof. Dr. **Haluk Kabaalioglu**
Yeditepe University
26 Ağustos Perleşimi, Kayışdağı
Cad. 34755 Istanbul, Turkey

Prof. Dr. **Vida Kanopienė**
Mykolas Romeris University
Ateities 20, LT-08303 Vilnius,
Lithuania

Prof. Dr. **Julija Kiršienė**
Vytautas Magnus University
Donelaičio 58, LT-44248 Kaunas,
Lithuania

Prof. Dr. **Heribert Franz Koeck**
Johan Kepler Linz University
Altenbergerstraße 69, A-4040
Linz, Austria

Prof. Dr. **Sarūnas Liekis**
Vytautas Magnus University
Donelaičio 58, LT-44248 Kaunas,
Lithuania

Prof. Habil. Dr. **Zigmas Lydeka**
Vytautas Magnus University
Donelaičio 58, LT-44248 Kaunas,
Lithuania

Prof. Habil. Dr. **Mindaugas Maksimaitis**
Mykolas Romeris University
Ateities 20, LT-08303 Vilnius,
Lithuania

Prof. Dr. **Kazimieras Meilius**
Mykolas Romeris University
Ateities 20, LT-08303 Vilnius,
Lithuania

Prof. Dr. **Gediminas Mesonis**
Vytautas Magnus University
E. Ožeskiens 18, LT-44254
Kaunas, Lithuania
Constitutional Court of the
Republic of Lithuania
Gedimino pr. 36, LT-01104
Vilnius, Lithuania

Prof. Dr. **Algis Mickunas**
Department of Philosophy, Ohio
University, Athens,
OH 45701, USA

Assoc. Prof. Dr. **Petr Mrkyvka**
Masaryk University
Žerotínovo nám. 9, 601 77 Brno,
Czech Republic

Prof. Dr. **Joseph J. Pilotta**
School of Communication, Ohio
University,
Athens, OH 45701, USA

Prof. Dr. **Massimiliano Piras**
University of Cagliari
Viale Sant'Ignazio 17, 09123
Cagliari, Italy

Dr. **Christine Quittkat**
Heidelberg University
Grabengasse 1, D-69117
Heidelberg, Germany

Prof. Dr. **Vitalija Rudzkienė**
Mykolas Romeris University
Ateities 20, LT-08303 Vilnius,
Lithuania

Prof. Dr. **David Shultz**
Hamlin University
1536 Hewitt Avenue
Saint Paul, MN 55104-1284, USA

Prof. Dr. **Asbjørn Strandbakken**
Bergen University
Dragefjellet, Magnus Lagabøtes
plass 1, N-5010 Bergen, Norway

Prof. Dr. **Tadas Sudnickas**
Mykolas Romeris University
Ateities 20, LT-08303 Vilnius,
Lithuania

Prof. Habil. Dr. **Kalvis Torgans**
University of Latvia
Raina bulvaris 19, Riga, LV-1050,
Latvia

Prof. Dr. **Manuela Tvaronavičienė**
Vilnius Gediminas Technical
University
Saulėtekio 11, LT-10223 Vilnius,
Lithuania

Prof. Dr. **Rūta Marija Vabalaitė**
Mykolas Romeris University
Ateities 20, LT-08303 Vilnius,
Lithuania

Assoc. Prof. Dr. **Dalia Vasarienė**
Mykolas Romeris University
Ateities 20, LT-08303 Vilnius,
Lithuania

Assoc. Prof. Dr. **Giedrius Viliūnas**
Mykolas Romeris University
Ateities 20, LT-08303 Vilnius,
Lithuania

Prof. Habil. Dr. **Zenon Wisniewski**
Nicolaus Copernicus University
Pagarina 11, 87-100 Torun,
Poland

Prof. Dr. **Gillian H. Wright**
Manchester Metropolitan
University
All Saints Building, All Saints,
Manchester, M15 6BH, United
Kingdom

Prof. Dr. **Inga Žalėnienė**
Mykolas Romeris University
Ateities 20, LT-08303 Vilnius,
Lithuania

Prof. Dr. **Irena Žemaitaitytė**
Mykolas Romeris University
Ateities 20, LT-08303 Vilnius,
Lithuania

Prof. Dr. **Rita Žukauskienė**
Mykolas Romeris University
Ateities 20, LT-08303 Vilnius,
Lithuania

TURINYS

Aleksandravičius, Povilas

DARNUS VYSTYMASIS IR PILNUTINĖ DEMOKRATIJA8

Labanauskas, Ramūnas

PIERRE TEILHARDO DE CHARDINO GYVENIMAS IR IDĖJOS ATVIROSIOS
KATALIKYBĖS KONTEKSTE 26

Vabalaitė, Rūta Marija

DISKUSIJOS APIE PIERRE TEILHARD DE CHARDIN  VOLIUCIJOS
SAMPRATĄ SEPTINTOJO XX AMŽIAUS DEŠIMTMEČIO IŠEIVIJOS
SPAUDOJE..... 56

Vaičiūnienė, Vilhelmina

TEORINĖS IR PRAKTINĖS VERTĖJŲ RENGIMO PERSPEKTYVOS 87

Olabimpe, Adeyemi Roheemat

REPREZENTACINĖS KALBOS RAIŠKA ALÁÀFIN OF ÒYÓ'S
ŠLOVINANČIOJE POEZIJOJE..... 94

CONTENTS

Aleksandravičius, Povilas

SUSTAINABLE DEVELOPMENT AND HOLISTIC DEMOCRACY 25

Labanauskas, Ramūnas

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN'S LIFE AND THOUGHTS IN THE
CONTEXT OF OPEN CATHOLICISM 55

Vabalaitė, Rūta Marija

DISCUSSIONS ON PIERRE TEILHARD DE CHARDIN'S CONCEPT OF
EVOLUTION IN THE PRESS OF LITHUANIAN EMMIGRANTS IN THE
SIXTIES OF THE 20TH CENTURY 70

Vaičiūnienė, Vilhelmina

THEORETICAL AND PRACTICAL PERSPECTIVES OF THE TRANSLATOR
TRAINING 72

Olabimpe, Adeyemi Roheemat

AN ANALYSIS OF REPRESENTATIVE ACTS IN THE ALÁÀFIN OF ÒYÓ'S
PRAISE POETRY..... 88

DARNUS VYSTYMASIS IR PILNUTINĖ DEMOKRATIJA¹

Povilas Aleksandravičius

Mykolo Romerio universitetas

Žmogaus ir visuomenės studijų fakultetas

Humanitarinių mokslų institutas

Ateities g. 20, LT-08303 Vilnius

Elektroninis paštas: povilasal@mruni.eu

Telefonas: +370 5 271 4530

Pateikta: 2022 m. gruodžio 2 d.; priimta spausdinti 2024 m. lapkričio 27 d.

DOI: 10.13165/SMS-24-13-1-01

Santrauka. Straipsnyje gretinamos darnaus vystymosi ir pilnutinės demokratijos koncepcijos. Darnaus vystymosi doktrina yra vienas solidžiausių ir kompleksiausių šiuolaikinio pasaulio vystymosi projektų, apimantis ne tik ekonominę, socialinę ir ekologinę visuomenės gyvenimo sferą, bet ir technologinį progresą, kultūrinę žmonijos transformaciją bei tarptautinio bendradarbiavimo paradigmos kaitą. Straipsnyje yra pristatoma šios doktrinos filosofija, integruojanti politiką ir antropologiją. Nors pilnutinės demokratijos koncepcija išeivijos lietuvių mąstytojų buvo sukurta anksčiau, nors joje nėra ekologinės dimensijos, jos kiti esminiai konceptualieji elementai iš esmės siejasi su darnaus vystymosi doktrinos siekiniais. Tai aiškėja, nagrinėjant A. Maceinos asmens vertingumo, asmens pirmumo bei tarptautinės politinės bendruomenės principus. Abi doktrinos vienija tas pats rūpestis socialiniu teisingumu, integruojantis subjektyviąją žmogaus sąmonės dalį ir sugeriantis ją paversti objektyvių socialinių normų šaltiniu.

Reikšminiai žodžiai: darnus vystymasis, pilnutinė demokratija, Jonas, Bergsonas, Ma-ceina, asmuo, empatiška visuomenė.

¹ Tyrimą finansuoja Lietuvos mokslo taryba (sutarties Nr. S-LIP-20-22).

Įvadas

Darnausr vystymosi doktrina šiuo metu yra vienas populiariausių pasaulio vystymosi projektų, teoriškai puoselėjamų ir daugiau ar mažiau sėkmingai įgyvendinamų demokratinėse valstybėse. Šiame straipsnyje pristatysime ne tik akivaizdžius šios doktrinos elementus, bet ir populiariame jos įvaizdyje neakcentuojamas, bet esmines dimensijas – tam tikrą technologijų tikslingumo ir ekonominio modelio kaitą, kultūros transformaciją, tarptautinio bendradarbiavimo pobūdžio pasikeitimą. Dar svarbesnis mūsų uždavinys – išryškinti darnausr vystymosi doktrinos filosofinius pagrindus. Ši filosofija yra sudėtinga, apimanti politinę, antropologinę, metafizinę grandį. Jos pagrindinis imperatyvas – teisingumo suvokimo atnaujinimas, įtraukiantis iki šiol per mažai politiškai aktualizuotą subjektyviąją žmogaus sąmonės pusę (empatiškumą) ir taip transformuojantis ne tik socialinių ryšių, bet žmonijos santykio su gamta paradigmą.

Vis dėlto pagrindinis šio straipsnio tikslas – atskleisti lietuviškosios politinės filosofijos potencialą, gretinant darnausr vystymosi doktriną ir pilnutinės demokratijos koncepciją. 1944 m. pasitraukusieji į Vakarus lietuvių mąstytojai (A. Maceina, J. Girnius ir kt.) dešimtį metų brandino būsimos, laisvę atgavusios Lietuvos valstybės viziją ir jos politinio organizavimosi teoriją. Jie mokėsi iš klaidų, padarytų pirmosios Lietuvos Respublikos laikotarpiu, bei rėmėsi „organiškos valstybės“ koncepcija, kurios kūrime tuo metu patys aktyviai dalyvavo. Šio brandinimo rezultatas – 1954 m. paskelbta plačios apimties studija „Į pilnutinę demokratiją“². Vis dėlto šiame straipsnyje remsimės ne tiek ja, kiek A. Maceinos išdėstytu filosofiniu jos pagrindu, nes nagrinėjant darnausr vystymosi doktriną mums taip pat labiausiai rūpėjo jos filosofija. Asmens vertingumo ir pirmumo, tarptautinio bendradarbiavimo principų, formuluojamų A. Maceinos, analizė parodys, kad nepaisant chronologijos skirtumų, pilnutinės demokratijos kūrėjai puoselėjo tą pačią inspiraciją, kuri vėliau įkvėps gausius pasaulio mąstytojus pasiūlyti darnausr vystymosi koncepciją.

1. Darnausr vystymosi doktrina: populiarius įvaizdis ir neakcentuojami elementai

Darnausr vystymosi doktriną gaubia populiarius įvaizdis, kartojamas visų tuo besidominčių žmonių: doktrinos esmė – viena kitą moderuojančios ekonominė, ekologinė ir socialinė politikos, kurių sėkmei sudaro sąlygas demokratiniais principais grįstas tarptautinis bendradarbiavimas. Populiarius įvaizdis pagrindinį akcentą deda ant ekologinės žmonijos situacijos, ir visa darnausr vystymosi doktrina dažniausiai suvedama į kovos su klimato šiltėjimu procesą.

Nė vienas iš šio įvaizdžio elementų nėra klaidingas, ir netgi ekologinės dimensijos suabsoliutinimas gali būti pateisinamas, turint omenyje egzistencinę šios problemos svarbą

2 Publikuota antologijoje *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis (Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2016).

žmonijai. Tačiau jis privalo būti papildomas kitais elementais, kurių integracija pagilina visos doktrinos prasmę ir nurodo būtinas kryptis jos realizavimui, paprastai neakcentuojamas. Visų pirma, minėta trilypė struktūra gali būti sėkmingai įgyvendinama ne tik su sąlyga, kad vyks demokratiniais principais grindžiamas tarptautinis bendradarbiavimas, bet ir su garantija, kad technologinis progresas tolygiai plis po visą bendradarbiaujantį pasaulį. Šio progreso varikliai – atsinaujinančių energetinių išteklių infrastruktūros diegimas, 3D spausdintuvai, daiktų internetas ir, žinoma, dirbtinis intelektas. Antra, pristatant darnaus vystymosi doktriną, dažniausiai pamiršamas ją gaubiantis kontekstas – kultūrinis žmonijos vystymasis, kuriam privalo būti subordinuota bet kokia ekonominė, socialinė bei ekologinė politika, o taip pat technologijų panaudojimo klausimai. Kultūrą čia turime suprasti europietišškai³ – kaip žmogaus asmens, kuriam priklauso absoliutus orumas, kūrybinį gyvenimą. Pagaliau, nėra visiškai aiškus demokratinų principų, kuriais vadovautis turėtų bendradarbiaujančios ir darnaus vystymo doktriną siekiančios realizuoti šalys, vaidmuo. Kokių jų demokratinės šalys turėtų reikalausti ir iš nedemokratinų valstybių, siekdamos darnaus vystymosi realizavimo platesnėje, t. y. pasaulinėje erdvėje?

Technologijos. Kokios yra šių nutylėjimų priežastys? Objektviu klausimo sudėtingumu juos paaiškinti būtų lengviausia. Vis dėlto jų motyvų reikia ieškoti giliau. Atsinaujinančiais ištekliais grindžiama energetika, 3D spausdintuvai, daiktų internetas, dirbtinis intelektas artina visuomenės infrastruktūros išlaikymą bei minimalių poreikių patenkinimą prie nulinių kaštų būklės bei žmogaus darbo tikslingumo pasikeitimo⁴. Tai verčia kelti klausimus apie universalių bazinių pajamų, darbo kaip kūrybinio proceso, o ne pragyvenimo šaltinio, sampratą, žiedinės ekonomikos įsigalėjimą. Akivaizdu taip pat, kad šia kryptimi besivystančios technologijos yra svarbiausias faktorius, lemiantis ekologinės planetos būklės gerėjimą. Kitaip tariant, taip panaudojama technologinė pažanga – efektyviausias būdas realizuoti darnaus vystymosi tikslus.

Tačiau šis procesas neišvengiamai lemia ekonominio modelio pasikeitimą. Technologijas panaudojant nemokamam bazinių poreikių išpildymo ir žiedinės-bendradarbiaujančios ekonomikos įgalinimui, netenka prasmės vartotojiškumo, kapitalo kaupimo bei bendro vidaus produkto augimo principai; atsinaujinantys energetiniai ištekliai ir iškastinių energijos resursų atsisakymas naikina politiškai piktnaudžiauti linkusius pasaulinius galios centrus, galiai pasiskirstant tolygiai po vietos bendruomenes. Tai paaiškina, kodėl net ir demokratinų šalių vyriausybės, deklaruodamos darnaus vystymosi doktrinos įgyvendinimo būtinybę, savo sprendimais šį įgyvendinimą stabdo. Ekonomikos modelio kaita joms yra pernelyg sudėtingas ir per daug pradinių investicijų reikalaujantis uždavinys, o atsisipirti lobistų, palaikančių tradicinį modelį, poveikiui yra sunku. Vokietijos vyriausybių, nors oficialiai ir palaikančių darnaus vystymosi doktrinos įgyvendinimą, sprendimas statyti Nord Stream 1 ir 2 dujotiekius – iškalbingiausias šio neįgalumo pavyzdys.

3 Vadovaujames europietiško koncepcija, kurią esame išdėstę monografijoje Aleksandravičius, P., *Europa kaip mąstymo būdas: atviros visuomenės pagrindai* (Vilnius: MRU, 2019).

4 Rifkin, J., *The Zero Marginal Cost Society: The internet of things, the collaborative commons, and the eclipse of capitalism* (London: Palgrave Macmillan, 2014).

Kultūra. Kultūrinio gyvenimo, kaip darnaus vystymosi doktrinos konteksto, nutylėjimas populiariame šios doktrinos įvaizdyje iš dalies paaiškinamas ta pačia priežastimi: ekologija, ekonomika ir bendruomeniškumas, inspiruojami darnaus vystymosi, palaipsniui eliminuoja vartotojiškumą, t. y. perteklinių (psichologiškai paviršinių, realiai nereikalingų) poreikių tenkinimo kultūrą. Ši doktrina reikalauja darnos su gamta, kitais žmonėmis bei savimi pačiu. Toks kultūrinio gyvenimo, t. y. mąstymo būdo ir kūrybos turinio, pasikeitimas yra nepriimtinas senojo ekonomikos modelio protagonistams⁵.

Analizuojant problemą atidžiau, vėl iškyla technologijų prasmės klausimas. Mąstymo ir kūrybos krypties kaita, atitinkanti darnaus vystymosi doktriną, yra technologijų panaudojimo būdo kaita. Iš mūsų keliamo klausimo perspektyvos, technologijų prasmės ir panaudojimo problemą tinkamiausiai yra analizavęs Henri Bergsonas⁶. Naujosios technologijos yra dvasinės žmogaus prigimties, naujo jos potencialo plėtotės įrankis: tokia jų pirmapradi misija. Tačiau jų atsiradimas moderniaisiais laikais sutapo su žmonijos polinkiu psichologinį gyvenimą redukuoti į malonumo principą, kam jos ir buvo naudojamos ir kas atitiko vartotojiškumo mechanizmu varomą ekonominį modelį. Mūsų dienomis žmonijai kryptant į „paprastumą“, vėl randasi polėkis naująsias technologijas naudoti pagal pirmapradi jų tikslumą – kuriančiosios žmogaus prigimties plėtotę (prie šio teiginio pagrįstumo problemos dar sugrįšime). Tai visiškai atitinka darnaus vystymosi doktrinos esmę, bet prieštarauja iki šiol vyraavusiai modernių laikų nuostatai žmogų laikyti tik priemone, nešančia pelną. Tai skatina kitą pamatinę, bet iki šiol antrinę likusią, modernių laikų nuostatą – žmogaus psichologinės ir dvasinės gerovės vystymąsi laikyti absoliučiu tikslu. Kitaip tariant, kultūrinių nuostatų pasikeitimas, būtinas darnaus vystymosi doktrinos sėkmei, iš esmės modifikuoja moderniosios visuomenės sanklodą, o tai sulaukia natūralaus priešinimosi iš tradicinės jos sanklodos šalininkų.

Tarptautinis bendradarbiavimas. Darnaus vystymosi doktrina reikalauja, viena vertus, jos įgyvendinimo universalumo ir, kita vertus, demokratiškumo. Universalumo imperatyvas kyla iš akivaizdaus suvokimo, kad tik dalinis, o ne pasaulinis, šios doktrinos įgyvendinimas smarkiai mažina jos efektyvumą: globalizuotame pasaulyje mezgami komunikaciniai, judėjimo, ekonominiai saitai šalis verčia priklausomomis vienas nuo kitų, todėl socialinė, ekonominė ir ekologinė politika tampa darnaus vystymosi nepripažįstančių šalių įkaite. Peršasi išvada, kad siekiant darnaus vystymosi tikslų įgyvendinimo, būtina plėtoti dialogą su visomis pasaulio šalimis. Šalimis čia turime laikyti ne tik valstybes, bet ir reikšmingą poveikį turinčias organizacijas, tokias kaip Katalikų Bažnyčia, didžiosios finansinės korporacijos ar GAAF⁷.

Tačiau darnaus vystymosi doktrina taip pat reikalauja ją įgyvendinančios visuomenės demokratizavimo. Nėra įmanoma įgyvendinti jos tikslų, nesuteikiant psichologinio saugumo ir autonomijos sprendimų priėmimo individams bei jų buriuoms bendruomenėms:

5 Šį klausimą esame nagrinėję monografijoje Aleksandravičius, P., *Europos mąstymo kryptys ir ateitis* (Vilnius: MRU, 2015).

6 Bergson, H. *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris: PUF, 2008), IV skyrius.

7 Google, Amazon, Apple, Facebook.

tokia yra socialinės politikos, formuojamos darnaus vystymosi doktrinoje, prasmė. Kadangi daugybė pasaulio šalių nėra ir neketina demokratizuotis, universalumo ir demokratiškumo principai įeina į tarpusavio konfliktą, kurį galima išreikšti šiuo klausimu: ar darnaus vystymosi realizacijos siekiančios demokratinės šalys turi bendradarbiauti (koku laipsniu ir kokios srityse?) su nedemokratinėmis šalimis?

Iki šiol demokratiname pasaulyje vyravo teigiamas atsakymas, manant, kad toks bendradarbiavimas gali paskatinti šalių demokratėjimo procesus. Bendradarbiavimo su Rusija, Kinija, finansinėmis korporacijomis patirtis parodė, kad toks manymas klaidingas. Nedemokratinės šalys ne tik neatsiveria demokratėjimo procesams, bet atvirkščiai, iš bendradarbiavimo su demokratinėmis šalimis gaunamus finansinius dividendus panaudoja savų visuomenių totalitarizavimui. Dar didesnę pavojų kelia tai, kad dėl bendradarbiavimo atsiradusią šalių tarpusavio priklausomybę nedemokratinės šalys ima naudoti kaip politinio spaudimo priemonę prieš demokratines šalis, taigi kompromituoja darnaus vystymosi įgyvendinimą jose. Rusijos veiksmai karo Ukrainoje metu pademonstravo viso bendradarbiavimo su ja žalą ir pavojų demokratinėms Europos valstybėms. Tai verčia permąstyti konflikto tarp darnaus vystymosi universalumo ir demokratiškumo sprendimą. Galbūt nedemokratinų šalių demokratizavimo procesą paspartintų ne bendradarbiavimas su jomis, o maksimalus bendradarbiavimo apribojimas, keliant hipotezę, kad laimingiau gyvenančios šalys (pagal aksiomą, kad demokratinėse šalyse žmonės yra laimesnės, nei nedemokratinėse) pačiu savo buvimu ir kultūriniu spindesiu darytų poveikį nedemokratinų šalių piliečiams?

Kad ir kokios refleksijos kiltų šiuo klausimu, galima abejoti, ar visa tai nebuvo suprantama dar prieš Rusijos karą su Ukraina. Atrodo, kad sprendimas bendradarbiauti su nedemokratinėmis šalimis buvo priimtas ne dėl sieko paskatinti jų demokratizavimą, bet dėl grynai pragmatinių ekonominių sumetimų. Nesame garantuoti, kad ši pragmatistinė, darnaus vystymosi įgyvendinimą kompromituojanti ir demokratinį pasaulį į pavojų stumianti logika neveikia ir toliau. Lietuvos sprendimas užmegzti diplomatinius ryšius su Taivanu, ekonomiškai nukenčiant nuo Kinijos, bet taip pat ir vaduojantis iš priklausomybės nuo jos, šiame kontekste atrodo lyg pranašiškas gestas.

2. Darnaus vystymosi filosofija

Darnaus vystymosi doktrinos filosofinis pagrindas – teisingumo sąvokos permąstymas, XX amžiuje žmonijai patekus į naują, egzistenciškai grėsmingą padėtį. Šią padėtį apibrėžia technologinio progreso ir globalizacijos proceso metu susiformavusios sugyvenimo sąlygos, kuriose konfliktai žmonijos viduje ir jos konfliktas su gamta reikalauja sprendimų, priimamų pasauliniu mastu.

Teisingumo sąvokos permąstymas visada yra santykio su kitu pagilinimas. Darnaus vystymosi doktrinoje šis pagilinimas ėmė apimti iki šiol apleistas sritis, t. y. žmonijos santykį su „naujomis“ kito figūromis, gamta ir būsimomis kartomis, bei koncentravosi ties

„vystymosi“ sąvokos reforma ekonomikoje. Tokią darnaus vystymosi filosofiją pirmasis pagrindė Hansas Jonas veikale *Atsakomybės principas*⁸. Būtina atkreipti dėmesį, kad savo refleksijose Jonas esminiu pasaulio vystymosi varikliu laikė technologinį progresą, kurio kryptis ir lems vystymosi rezultatus žmonijai – jos pražūtį arba įžengimą į autentiškesnį būvį. Čia verta prisiminti Jonaso atliktą kibernetikos, būdingos technologiniam transhumanizmo sąjūdžiui, kritiką. Net žmonijai perėjus prie naujų, ekologiškai švarių ir ekonomiškai išlaisvinančių, technologijų, klausimas apie jų panaudojimą nepraras antropologinio aktualumo. Dirbtinis intelektas gali sunaikinti žmoniją, jeigu pastaroji neįgaus jo atžvilgiu viršenybės, kylančios iš jo dvasinio vystymosi⁹. Kitaip tariant, Jonas akcentuoja doktrinos kultūrinį aspektą, jam subordinuodamas technologinį progresą, nuo kurio priklauso atnaujintos teisingumo sampratos realizacijos sėkmė, susietai vystant ekonomiką, ekologiją ir socialumą.

Apibendrinant Jonaso požiūrį, darnaus vystymosi filosofija sukasi apie klausimą, kokiais antropologiniais pagrindais yra įmanoma tarpusavyje suderinti tai, kas šioje doktrinoje yra pirminiai vystymosi subjektai – ekonominį, technologinį bei kultūrinį žmonijos vystymąsi. Kitas esminis elementas – kaip šį vidujai darnų vystymąsi paversti žmonijos darna su savimi pačia, visomis jos kartomis, bei gamta, t. y. kaip realizuoti teisingumą. Tai atitinka socialinę bei ekologinę doktrinos dimensijas. Trečias elementas – kokie yra šio proceso universalizavimo, t. y. galimybės, kad jis bus priimtas visos žmonijos mastu, antropologiniai motyvai, kitaip tariant, kokio mąstymo pagrindais yra įmanomas visuotinis politinis dialogas¹⁰.

Vystymosi sąvokos transformacija. Ekonomikos vystymasis daugiau nebegali būti tapatinamas su savitiksliu ekonomikos augimu¹¹. Kitaip tariant, darnaus vystymosi doktrina yra siekiama sustabdyti vartotojiškumo principo validumą ir įdiegti produkcijos atitiktį realiems, fiziniams ir dvasiniams, žmogaus poreikiams principą¹². Doktrinos ekonominė dimensija – tai perėjimas nuo ekonomikos, kaip savitikslio turto kaupimo mažiausiais įmanomais resursais, į ekonomikos, kaip taupaus turtų naudojimo kilnesniems tikslams, koncepcijos. C. Castoriadis: „Anksčiau ar vėliau dabartinis technikos ir ekonomikos šėliojimas atsimuš į sieną. Nepasiturinčių šalių skurdo problema galės būti išspręsta ne per katastrofą,

8 Jonas, H., *Das Prinzip Verantwortung* (Frankfurt: Insel Verlag, 1979).

9 Jonas, H., *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique* (Paris: De Boeck Université, 2001), 119-144.

10 Šiame straipsnyje neapsistosisime ties šiuo trečiuoju elementu, kadangi jį jau esame nagrinėję kitur bei siejė su organiškiosios valstybės, pilnutinės demokratijos pirmtakės, koncepcija. Mūsų teigimu, darnaus vystymosi poreikiams būtino tarptautinio bendradarbiavimo antropologinis pagrindimas glūdi Bergsono, labiau nei Popperio, atvirosios visuomenės koncepcijoje. Žr. Aleksandravičius, *supra note*, 3; taip pat Aleksandravičius, P., „Atvirosi visuomenė Henri Bergsono supratimu: jos politinės raiškos ir antropologinis pagrindimas“, *Politologija* 3, 99 (2020): 41-63; Aleksandravičius, P., „Atvirosi visuomenė ir organiškioji valstybė“, *Socialinių mokslų studijos* 12 (2021): 8-28.

11 Apie šio netapatinimo būtinybę kalbėjo jau J. M. Keynes'as iškalbingai pavadintame esė *Mūsų anūkų perspektyvos*, „Perspectives pour nos petits enfants“, iš *Essai et persuasion* (Paris: Gallimard, 1931). Jis išskyrė du ekonominio vystymosi etapus: ekonominį augimą, kuriuo būtų išspręsta skurdo problema, ir ekonominį vystymąsi, kurio tikslas būtų gyvenimo pagal naujų vertybių sistemą palaikymas, atsiribojus nuo prekybinių verčių. Keynes'as mąstė etapais, o šiandieninė darnaus vystymosi doktrina siekia derinti abu jo išskirtus momentus.

12 Stiegler, B., Giffard, A., Fauré, C., *Pour en finir avec la décroissance* (Paris: Flammarion, 2009).

tik jeigu žmonija ims valdyti planetos resursus kaip taupus šeimos tėvas, radikaliai kontroliuodama technologijas ir produkciją, tik jeigu ji priims saikingą gyvenimo būdą. Tai gali būti padaryta autoritarinio ar totalitarinio režimo iracionaliai ir prievartiniu būdu; tačiau tai gali būti įgyvendinta ir demokratiškai organizuotos žmonijos, su sąlyga, kad ji nustos mąstyti vien ekonominėmis vertėmis ir sieks kitokių reikšmių¹³.

Mąstymo kaita. Akivaizdu, kad šis ambicingas uždavinys priklauso nuo kultūrinio žmonių gyvenimo pobūdžio, kurį lemia jų turimo savosios psichės pažinimo lygmuo, „kitokios reikšmės“. Naujosios technologijos, transformuodamos darbo prasmę, t. y. darbą paversdamos kūrybinio procesu, turėtų sudaryti sąlygas tokiam pažinimui ir tokioms reikšmėms. Kaip šio pažinimo nulemti individualūs kasdienio gyvenimo gestai galėtų tapti globalios politikos normalizavimo vektoriais? Šiuo klausimu klasikinius samprotavimus rasime Aristotelio *Nikomacho etikos* I knygoje, taip pat jo *Politikos* I ir III knygose, kur parodoma, kokių būdu daugybė sprendimų, priimamų individualiame lygmenyje, lemia globalią sociumo būklę. Šiuos Aristotelio samprotavimus turime laikyti vienu iš svarbiausių darnaus vystymosi doktrinos filosofinių atramų: juk ši doktrina remiasi prielaida, kad globalios situacijos pobūdį įmanoma keisti tik labiausiai lokalias (galiausiai, individualios) instancijos rėmuose vykstančiais pokyčiais.

Jeigu ekonominis vystymasis bei technologinis progresas, keisdami darbo prasmę, sudaro sąlygas novatoriškam kultūriniam, t. y. kūrybiniam žmonijos polėkiui ir mąstymo transformacijai, tai nereiškia, kad šis dvasinis polėkis nuo jų priklauso. XX amžiaus istorija nedviprasmiškai liudija, kad ekonominis ir technologinis progresas gali būti panaudoti ne dvasinei kūrybai, o instinktyviai destrukcijai¹⁴. Mąstymo transformacijai įvykti reikia savų antropologinių motyvų. Apie juos kalba gausūs autoriai, ir visus juos, mūsų manymu, galima būtų apibendrinti žmonijos gyvensenos perėjimu nuo besaikio vartojimo į paprastumą. Apie šį perėjimo procesą nuodugniausiai kalbėjo Bergsonas, formuluodamas „dvigubo kraštutinumo“ dėsnį¹⁵. Šiame kontekste ypač iškalbingai atrodo Mahatmos Gandžio socialinė filosofija, kurioje psichologinį ir dvasinį išsipildymą realizuojantis paprastas gyvenimo būdas yra priešingas orumą žeminančiam skurdui¹⁶. Bėlieka aiškintis, kiek šis mąstymo pokytis vyksta realiai: nuo to priklauso darnaus vystymosi sėkmė ir žmonijos likimas.

Mąstymo transformacija, būtina sėkmingai darnaus vystymosi realizacijai, lemia fundamentalius etinio pobūdžio pokyčius. *Teisingumo teorijoje* J. Rawls'as taip pat analizuoja socialinio gėrbūvio paskirstymo šeimyninį modelį, apie kurį kalba C. Castoriadis:

13 Castoriadis, C., *Le Monde morcelé. Carrefour du labyrinthe* 3 (Paris: Seuil, 1990), 170.

14 Paraleliai galime plėtoti įžvalgas apie tai, kad ekonominis augimas tarnauja gyvenimo kokybei tik iki tam tikro laipsnio. Augant pajamoms, formuojasi kritinis momentas, kuomet yra susiduriama su poreikiu į gyvenimą įdiegti naujas vertybes, „kitokį mąstymą“, jeigu vis dar bus siekiama laimės. Jeigu šis poreikis nėra realizuojamas, pajamų augimas tampa nelaimingo gyvenimo faktoriumi. Ekonomikos tikslingumas privalo būti subordinuotas etinei gyvenimo dimensijai. Cf. Burbage, F., *Philosophie du développement durable* (Paris: PUF, 2013), 61–62.

15 Bergson, *supra note*, 6: 314–324.

16 Rahnema, M., *Quand la misère chasse la pauvreté* (Arles: Actes Sud, 2003); Id., Robert, P., *La Puissance des pauvres* (Arles: Actes Sud, 2008); Rifkin, J., *The Third Industrial Revolution; How Lateral Power is Transforming Energy, the Economy, and the World* (London: Palgrave Macmillan, 2011).

„Paprastai šeimos nariai nepageidauja tokio gerbūvio, kuriuo negalėtų naudotis jie visi“¹⁷. Keynes'as irgi kalbėjo apie „naują civilizaciją, kurioje per kultūrą besireiškianti meilė pakeistų tarpasmeninę konkurenciją ir neurotišką materialinių gėrybių troškulį“¹⁸. Visuomenės mąstymo transformacijos etinis pobūdis skleidžiasi kaip jos narių vidinė, gilios emocijos prasme, nuostata visų kitų narių atžvilgiu, kaip fundamentalus geranoriškumas ir noras dalintis. Tai – Bergsono atviros visuomenės bruožas, supra-socialiniais ryšiais siejamo socialinio audinio radimasis¹⁹. Analizuodamas ekonominio modelio pokyčius ir technologinį progresą, J. Rifkinas taip pat nurodo į „empatiškos visuomenės“ mezgimąsi²⁰, išryškindamas Gandhio teigtą bendruomenės sampratą²¹. Popiežiaus Pranciškaus enciklika *Fratelli tutti* (2020) yra dar viena refleksija apie globalią mąstymo transformaciją ir jos lemiamą novatorišką socialinę struktūrą. Ankstesnė enciklika *Laudato si* (2015) į oficialią Katalikų Bažnyčios socialinę doktriną integravo ekologinę dimensiją. Galime kelti klausimą, ar popiežius Pranciškus neįtraukė darnaus vystymosi filosofijos į oficialią Bažnyčios doktriną, jai suteikdamas teologinį aspektą.

Empatiškoji teisingumo dimensija. Etinė mąstymo transformacija sutampa su demokratijos ir žmogaus teisių filosofijos pagilimu, nes ji gimdo egzistencinį atsakomybės už kitą išgyvenimą, o ne tik abstraktų įsipareigojimą gerbti pilietines teises. Tokia atsakomybė už kitą reiškia naujo politinio sąmoningumo radimąsi. Šis sąmoningumas apibrėžiamas kaip juntamai patiriamą, ne tik teoriškai mąstomą, suvokimą, kad konkrečios socialinės normos veikia konkrečių asmenų gyvenimą: tai tampa kriterijumi, nustatant tokias normas, kokių reikia kiekvienam piliečiui, tam kad jis būtų įgalintas siekti savo išsipildymo. Būtent tokį sąmoningumą, kokybiškai keičiantį demokratinio gyvenimo procesą, yra grindę, šalia gausybės kitų galimų nuorodų, J. M. Ferry (naratyvinio racionalumo ir iš jo kylančios rekonstruktyvinės etikos koncepcija²²) ar M. Nussbaum (žmogaus pajėgumų įgalinimo koncepcija²³).

Toks sąmoningumas yra visais laikais trokštas saugiklis, stabdantis demokratijos virtimą į demagogiją, t. y. užkardantis manipuliacijos piliečiais mechanizmą. Iš tiesų, egzistencinių poreikių išryškėjimas ir universalus rūpinimasis jais keičia socialinio dialogo taisykles ir normų priėmimo procesą: valdžia yra įgalinama (rinkimai) ne tiek (pseudo) teorinių sankirtų, kiek realaus piliečių išsikalbėjimo/išklausymo išdavoje. Kitaip tariant, darnaus vystymosi doktrina reikalauja universaliai įtraukios demokratijos, įmanomos tik

17 Rawls, J., *Théorie de la justice* (Paris: Seuil, 1987), 136.

18 Burbage, *supra note*, 14: 70.

19 Bergson, *supra note*, 6: 65.

20 Rifkin, J., *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis* (New York: Tarcher, 2010).

21 Rifkin, *supra note*, 16.

22 Ferry, J. M., *L'éthique reconstructive* (Paris: Cerf, 1996). Ferry koncepciją esame komentavę monografijoje Aleksandravičius, *supra note*, 3: 40-50. Žr. taip pat mūsų pokalbį su Ferry, „Apie dvasinį Europos uždavinį“, [www.bernardinai.lt](https://www.bernardinai.lt/2018-05-18-apie-dvasini-europos-uzdavini-pokalbis-su-jeanu-marcu-ferry/), 2018 05 18, <https://www.bernardinai.lt/2018-05-18-apie-dvasini-europos-uzdavini-pokalbis-su-jeanu-marcu-ferry/> <žiūrėta> 2022 10 18.

23 M. Nussbaum vartoja *creating capabilities* ir *capabilities approach* sąvokas, Nussbaum, M. C., *Creating Capabilities: The Human Development Approach* (Cambridge: Harvard University Press, 2011).

pranokus instrumentinį-argumentacinį racionalumą (ne visi piliečiai yra pajėgūs dalyvauti socialiniame dialoge pagal šio racionalumo diktuojamas taisykles) ir įtvirtinus subjektyvumo dimensija pasižymintį naratyvinį racionalumą (jo yra pajėgūs visi, netgi beraščiai ar psichiškai neįgalūs). Tik fundamentali ir giliai emociškai išgyvenama (ne)teisingumo pajauta yra įtrauki į demokratiją.

Fundamentali teisingumo pajauta, gilioji etinė socialinė emocija, iš esmės sprendžia ir žmogaus teisių konflikto problemą. Individų teisių konfliktai, kylantys iš egoistinių poreikių ir grynai teorinės-racionalios prieigos, negali kilti pilietinio įsiklausymo, kuris yra tiesiog žmogaus įsiklausymas į kitą žmogų, sąlygomis: ši „empatija“ likviduoja prigimtinę priešiško distanciją tarp individų, įgalindama laisva valia atsakyti vien tik savo gėrio dėl kito žmogaus, bet taip pat pažadindama „kuriančiąją vaizduotę“, kuri pasiūlo išradinę kompromisinį sprendimą, paradoksaliai patenkinantį visų pusių teises²⁴.

Teisingumas ir gamta (gyvybė). Darnaus vystymosi filosofija siekia koreguoti žmonių santykį su gamta atitinkamai, t. y. suteikti vertę subjektyviajai jo dimensijai, atsisakant objektyvistinių nuostatų²⁵. Ekologinė krizė, kurios sprendimas yra esminis darnaus vystymosi doktrinos tikslas, buvo sukelta žmonijos požiūrio į gamtą kaip į daiktą, kaip į išteklius aprūpinantį negyvą objektą, kurio esmė – būti manipuliuojamam moksliniais (pagal scientistinį mokslo supratimą) ir ekonominiais tikslais²⁶. Bandymai „gelbėti“ gamtą, nepakeitus šio požiūrio, yra pasmerkti po tam tikro laiko kartoti tas pačias klaidas ir sukelti tą pačią krizę²⁷.

Požiūrio kaitą, mūsų įsitikinimu, įmanoma formuluoti gilinant gyvybės sąvoką. Gamta yra gyvybė. Žmogus – taip pat, ir psichologinė bei intelektualinė jo gyvybės forma jungiasi su biologine. Subjekto ir objekto skilimas, kalbant apie žmogaus ir gamtos santykį, įvyko todėl, kad buvo įsivaizduojamas skilimas žmogaus sąmonėje – skilimas tarp jo biologinės ir dvasinės gyvybės, moderniais laikais į dogmos rangą iškeltas Dekarto ir tapęs europietiškosios pasaulėžiūros esminiu elementu. Dvasios ir kūno, intelekto ir materijos jungtis, reali žmogiškoje sąmonėje, tokia galėtų tapti ir antropologijoje. Taip atsinaujinusi antropologija leistų įžvelgti gelminę, biologinę ir dvasinę, žmonijos jungtį su gamta. Gyvybinis principas žmoguje ir gamtoje yra tas pats, ir raiškų įvairovė – nuo fiziologinių procesų iki intelektinių polėkių – yra apvienyta to paties impulso. Bergsono gyvybės koncepcija yra to

24 Čia reziumuojame P. Ricoeuro „kuriančiosios vaizduotės“ funkcijos viešojoje politinėje erdvėje sampratą, kuri remiasi E. Levino etika. P. Ricoeuro ir E. Levino filosofijas neabejotinai turime laikyti mąstymo transformacijos, o taip pat darnaus vystymosi doktrinos, kaip atnaujinto teisingumo koncepcijos, ištakomis.

25 Cf. Husserl, E., „La crise de l'humanité européenne et la philosophie“. In: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale* (Paris: Gallimard, 1976), 347-383. Husserlio pastabas apie „europietiškojo“ mąstymo krizę, sukelto objektyvistinio santykio su tikrove, ir viltį ją išspręsti, grąžinus deramą vaidmenį subjektyviajai sąmonės dimensijai, gali būti traktuojamos kaip esminė darnaus vystymosi filosofijos dalis.

26 Cf. Heideggeris, M., „Technikos klausimas“. In: *Rinktiniai raštai* (Vilnius: Mintis, 1992), 217-243.

27 Akivaizdu, kad čia turėtume imtis svarstymų apie antropoceną – vieną iš pagrindinių šiuolaikinės filosofijos tematikų. To nedarome tik todėl, kad lietuviškosios pilnutinės demokratijos koncepcijos kūrėjams ši kategorija yra svetima, atrodo, netgi mąstymo potencialo prasme. Dėl vietos stokos privalome apeiti sudėtingą antropoceno sąvoką, net jeigu be jos darnaus vystymosi filosofija negali būti išplėta iki galo.

pagrindimas, ir jos socialinė dimensija²⁸ – dar viena darnaus vystymosi filosofijos atrama.

Kaip gyvybinio proceso integracijos į ekonominį vystymąsi pavyzdį galime nurodyti P. Viveret'o siūlymus keisti turto ir valiutos sampratos paradigmą. Iš galios valdyti būtų pereita į proto ir gyvybės simbiozę, kuri leistų kurti materialinę gerovę taip pat efektyviai, tačiau kitaip: „Galia kaip valdymas ir turtai kaip piniginė valiuta yra mirę. [...] Lotyniškai, vertė, *valore*, yra gyvenimo jėga. [...] Dvejiems svarbiausiems turto faktoriams, gyvybei ir protui, būtina sukurti sąlygas realizuoti savo potencialą, iki šiol slopintą. [...] Gyvybė, apjungta su protu, įgalina galingus pajėgumus kurti materialias ir nematerialias gėrybes“²⁹. Techninis Viveret'o „naujosios ekonomikos“ įgyvendinimas yra vertas dėmesio, tačiau būtina konstatuoti jo vartojamos gyvybės sąvokos filosofinį neapibrėžtumą³⁰. Tikslindami ją, čia pasitenkinsime apeliacija į pačią gyvybės pajautą. Iš tiesų, proto ir gyvybės atskirtis, būdinga racionalizuotai civilizacijai, sunaikino egzistencinį pajautimą, kad esame gyvi, giliąją gyvybės emociją, kuri apima ir kūnišką, ir dvasinį žmogaus sąmonės procesą. Darnaus vystymosi filosofijos esmė – atrasti šią pajautą iš naujo ir perkelti ją į politinio organizavimosi procesą, ką kadaise reflektavo Aristotelis: žmonės „susiburia ir palaiko pilietinę bendriją ir dėl pačios gyvybės, nes jau vien tai, kad gyvename, taip pat turbūt yra tam tikra gėrio dalelė, jei tik nėra pernelyg didelio gyvenimo vargų pertekliaus; ir akivaizdu, kad dauguma žmonių pakelia gausybę kančių siekdami gyvybės, tarsi joje slypėtų tam tikra palaima ir prigimtinė saldybė“³¹.

Gyvybės patyrimo išgyvenimas: taip galėtume apibūdinti mąstymo transformaciją, reikalingą darniam žmonių vystymuisi. Sužadindamas kuriančiąją emociją (Bergsonas) ir kuriančiąją vaizduotę (Ricoeuras), jis gali tapti socialinių-politinių normų šaltiniu, nes inspiruoja ne tik novatorišką teorinį, bet ir naratyvinį racionalumą bei, svarbiausia, supra-socialiuosius ryšius tarp žmonių ir tarp žmonijos ir gamtos. Šis racionalumas ir šie ryšiai, neutralizuodami konfliktus tarp įvairių fundamentalių teisių, suteikdami vertės pajautą kiekvienam visuomenės nariui, įkvepia pareigą siekti bendro gėrio, pritaikyto kiekvienai gyvai būtybei, ir kūrybinį polėkį savęs bei kito išsipildymui. Jie reiškia laisvės sąvokos pagilinimą, jos autentiškesnį ir universalesnį būvį. Todėl vienas iš reikšmingiausių darnaus vystymosi doktrinos teoretikų Amartya Sen'as siejo „vystymąsi“ su laisvės „plėtra“: „Vystymosi esmę regiu kaip realių laisvių plėtos procesą, naudingą žmonėms. Laisvių plėtra yra pirmasis vystymosi tikslas ir pagrindinė jo priemonė“³².

28 „Suteikime biologijos terminui labai suprantamą prasmę, kokią jis ir turėtų turėti, kokią jis vieną dieną galbūt ir turės, ir sakykime, kad bet kokia moralė [...] yra biologinės esmės“, Bergson, *supra note*, 6: 103. Puikų įvadą į Bergsono teigiamą žmogaus ir gamtos santykio tematiką rasime Ansell-Pearsons, K., *Bergson: Thinking Beyond Human Condition* (London: Bloomsbury, 2018), taip pat C. Zanfi [žangos žodyje į lietuviškąjį Bergsono veikalą *Mąstymas ir judantysis vertimas* (Vilnius: Phi knygos, 2021).

29 Viveret, P., *Reconsidérer la richesse* (La Tour d'Aigues: Editions de l'aube, 2003), 31, 180, 190.

30 Cf. Burbage, *supra note*, 14: 97-99.

31 Aristotelis, *Politika* (Vilnius: Pradai, 1997), 145 (vert. pakeistas).

32 Sen, A., *Un nouveau modèle de développement économique* (Paris: Odile Jacob, 1999), 56.

3. Pilnutinės demokratijos sąsajos su darnaus vystymosi doktrina

Pilnutinės demokratijos koncepcija atsirado anksčiau už darnaus vystymosi doktriną, todėl tiesioginių sąsajų, reakcijos ar integracijos, tarp jų nėra. Tačiau jas sieja rūpestis socialinio teisingumo suvokimo atnaujinimu. Atidžiai analizuodami pilnutinės demokratijos autorių refleksijas, pastebime, kad jų plėtojama teisingumo sąvoka yra grindžiama tos pačios intuicijos, kuri maitina šiuolaikinę darnaus vystymosi doktriną.

Pilnutinės demokratijos koncepcijos autoriai demokratiją apibrėžia kaip žmogaus sąmoningumo ir kultūrinės kūrybos pasipriešinimą prigimtinei tendencijai į totalitarizmą. Kaip tik šiuo teiginiu A. Maceina pradeda savo platų konceptualųjį įvadą į pilnutinės demokratijos sampratą straipsnyje *Demokratijos principai*: „Demokratija nėra savaime aiškus ir pačios prigimties žmogui duotas dalykas. Nuolatinės pastangos ją įtvirtinti pasaulio istorijoje ir sykiu nuolatinis atkritimas į totalitarizmą rodo, kad ji yra labai kilni bei gili idėja, bet kaip tik dėl to reikalaujanti nemažo sąmoningumo iš atskiro asmens ir aukštos kultūros iš visos tautos“³³. Studijoje *Pilnutinės demokratijos pagrindai*, kurioje lietuvių mąstytojas nuodugniai plėtoja pilnutinės demokratijos idėją, taip pat akcentuojama tai, kad „demokratija reikalauja aukštos dvasinės kultūros“, o jos krizė visada yra „sąmonės krizė“³⁴. Kaip minėjome, sąmoningumas ir kultūra sudaro darnaus vystymosi doktrinos esmę, jeigu juos traktuosime per šią konceptualiai daugiaplanę prizmę: 1) jų turinys – mąstymo transformacija, reiškianti atsinaujinusių gyvybės ir laisvės pajautą, kuri įgalina gyvenimo būdo paprastumą bei socialinę empatiją; kaip tik pastaroji gimdo realią galimybę identifikuoti kiekvieno asmens individualius poreikius ir juos patenkinti socialiniame lygmenyje, išvengiant normų konfliktų, 2) jų konkreti raiška politinėje visuomenėje – novatoriškas visuomeninio gyvenimo modelis, derinantis ekonominę plėtrą, socialinį teisingumą bei ekologinį tikslumą, 3) jų instrumentai – technologijos ir tarptautinis bendradarbiavimas.

Kurie iš šių elementų siejasi su pilnutinės demokratijos autorių refleksijomis?

Mūsų įsitikinimu, pastarųjų puoselėjama žmogaus laisvės ir socialinio teisingumo intuicija atitinka nuostatas, būdingas darnaus vystymosi doktrinos protagonistams. Šį teiginį galima pagrįsti, analizuojant A. Maceinos dėstomus du demokratijos principus, asmens vertingumo principą, iš kurio kyla socialinė lygybė, ir asmens pirmumo principą, kuris lemia konkrečius visų visuomenės gyvenimo sričių formavimoodus, bei jo formuluojamą tarptautinės politinės bendrijos pobūdį.

Asmens vertingumas. Žmogaus asmuo yra absoliutas savo verte: ši europinė antropologija yra natūraliai perimama pilnutinės demokratijos kūrėjų, čia nematome būtinybės to nuodugniai analizuoti. A. Maceina taikliai pastebi, kad asmens vertingumo pripažinimas lėmė laisvės ir iš jos kylančių socialinių teisių universalizavimą, t. y. socialinę lygybę

33 Maceina, A., „Demokratijos principai“. Iš *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis (Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2016), 269.

34 Maceina, A., „Pilnutinės demokratijos pagrindai“. Iš *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis (Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2016), 315, 316.

tarp visų žmonių. Istorinė laisvės ir lygybės dinamika reiškėsi kaip perėjimas nuo senovės graikų demokratijos suvokimo prie Prancūzų revoliucijos demokratijos idėjos: „Prancūzų revoliucijos paskelbtoji lygybės idėja buvo, kaip sakėme, graikiškosios demokratijos pataisymas ta prasme, kad demokratinė laisvė buvo pritaikyta visiems žmonėms, o ne tik tam tikram luomui“³⁵. Mūsų tematikai yra aktualus būdas, kuriuo A. Maceina pristato laisvės ir lygybės universalizavimo esmę: „Didžiausias demokratas mato, kad savo fizinėmis, protinėmis ir moralinėmis savybėmis žmonės nėra lygūs. Tačiau šitoji faktinė nelygybė nepanaikina asmens vertingumo, tuo pačiu jo principinio lygumo kitam, ir todėl negali rasti išraiškos teisinėje srityje, suskirstydama žmones į vertingus ir nevertingus. [...] Nesveiki, mažiau gabūs, mažiau fiziškai ar protiškai pajėgūs, nesugebą kitiems prilygti apsukrumu ir turtingumu yra tiek pat asmenys ir savo esmėje tiek pat vertingi, kai ir sveiki, kaip ir genijai, kaip ir boksaininkai, spekuliantai ar kapitalistai. Todėl jiems visiems demokratija ir laidoja tas pačias teises“³⁶. Šiuose Maceinos teiginiuose yra įskaitomas rūpestis integruoti į politinį gyvenimą piliečius, kurių prigimtinių savybės neleidžia dalyvauti įprastinėse, instrumentinio racionalumo ar kitokios galios reikalingose, kovose, identifikuojant jų poreikius ir jų patenkinimą paverčiant socialinių normų formavimo kriterijumi. Tiesa, lietuvių mąstytojo tekstuose nerandame sisteminių pasiūlymų, kaip tai padaryti. Tačiau socialinės draugystės, netgi meilės sąvoka yra esminė pilnutinės demokratijos dimensija³⁷. Tuo šios koncepcijos autoriai jungiasi prie darnaus vystymosi kūrėjų teigiamo visuomenės empatiškumo imperatyvo, priklausydami tai politinės filosofijos kryptiai, kuri skatina pranokti grynai instrumentiniu racionalumu ir galios žaidimais grindžiamos demokratijos formavimą ir kuri akcentuoja, bergsoniškąja prasme, visus piliečius jungiančios emocijos (brolybės) fundamentalumą teisingumui realizuoti. Brolybės, meilės kategorija yra Maceinos teigiamo asmens vertingumo principo universalizavimo pagrindas.

Tą patį universalizavimą ir jo pagrindą, tą pačią istorinės demokratijos raidos, Prancūzų revoliucijos idėjoms koreguojant graikų demokratiją, analizę aptinkame ir Bergsono *Dvejuose moralės ir religijos šaltiniuose*. Tačiau savo veikale Bergsonas išplečia meilės raišką anapus žmogiškojo socio ir netgi žmonijos kaip tokios: „Jeigu sakytume, kad ji apima visą žmoniją, sakytume ne per daug, netgi nepakankamai, kadangi ši meilė apima ir gyvūnus, ir augalus – visą gamtą“³⁸. Taip Bergsono atvirosios visuomenės koncepcija pagrindžia darnaus vystymosi filosofijai esminį žmogaus atsivėrimą gamtiniam pasauliui. Pilnutinės demokratijos kūrėjai to nedaro, savo politinę doktriną apribodami tik žmogiškuoju sociumu. Ekologinis rūpestis dar nebuvo tapęs jų refleksijų varikliu.

35 Maceina, *supra note*, 33: 274.

36 *Ibid.*

37 Tuo pilnutinės demokratijos kūrėjai tęsia organiškiosios valstybės koncepcijos autorių refleksijas: „Meilė kuria visuomenines institucijas ir malšina luomines, partines ir ideologines kovas. Meilė pati techniškai nesprendžia jokių juridinių ir politinių problemų. Bet ji rūpinasi, kad visos jos būtų humaniškai išspręstos. Meilė turi glūdėti šitų sprendimų pagrinduose, juose vesti ir tvarkyti“, Deklaracija „Į organiškiosios valstybės kūrybą“, iš *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis (Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2016), 86. Žr. mūsų komentarus, Aleksandravičius, Atviroji visuomenė ir organiškioji valstybė, *supra note*, 10; Aleksandravičius, *supra note*, 3: 108–112.

38 Bergson, *supra note*, 6: 34.

Asmens pirmumas. Antrasis demokratijos principas, kaip jį formuluoja Maceina, yra absoliutus individualaus asmens pirmumas³⁹. Atsiribojęs nuo antibendruomeniško „individualizmo“, pagrindęs individualaus asmens ir bendruomenės tarpusavio reikiamybę, lietuvių mąstytojas išskiria tris konkrečias socialinio gyvenimo sritis, kuriose reiškiasi asmens pirmumas ir kurios sudaro demokratijos „pilnybės“ sąvokos turinį: „politinę“, „socialinę“ ir „kultūrinę“. Šią struktūrą Maceina nuodugniau paaiškina taip: „Norėdami išreikšti patį esminį demokratijos principą, galėtume pasakyti: demokratijos pagrindas yra asmens pirmumas prieš kolektyvą, prieš daiktą ir prieš idėją. Šis asmens pirmumas praktikoje kildina tris didžiąsias demokratijas: politinę demokratiją, socialinę demokratiją ir kultūrinę demokratiją“⁴⁰. Iš tiesų, tai, ką Maceina vadina socialine politika arba asmens pirmumu prieš daiktą, yra tam tikras ūkio organizavimo modelis, apjungiantis ekonominę ir socialinę dimensijas. Pasisakydamas prieš kapitalizmą, „kada asmuo yra padaromas priemone ekonominiams reikalams ugdyti“, ir prieš komunistinį socializmą („istorinį materializmą“), „[kada asmuo yra padaromas] ekonominių reikalų raidos išdava“⁴¹, Maceina reikalauja subordinuoti ekonominį visuomenės vystymąsi žmogaus, kaip asmens, prigimtiniais poreikiams realizuoti. Tai atitinka darnaus vystymosi doktrinoje formuluojamą ekonomikos ir socialinės politikos simbiozę, eliminuojančią vartotojiškumo mechanizmą ir transformuojančią vystymosi sąvoką: detalai pristatydamas „socialinę demokratiją“ studijoje „Pilnutinės demokratijos pagrindai“⁴², Maceina aršiai kritikuoja iš kapitalizmo kylančią socialinę nelygybę⁴³ ir formuluoja imperatyvą organizuoti ūkį taip, kad būtų sudarytos „medžiaginės sąlygos žmogiškam gyvenimui. [...] Šis žmogiškas gyvenimas telkiasi aplinkui du pagrindinius rūpesčius: išvystyti žmogaus asmenybę ir kurti dvasinę kultūrą“⁴⁴.

Studijoje randame darnaus vystymosi doktrinai ypač artimus samprotavimus apie darbo prasmę ir technologijų panaudojimą darbo sąlygoms gerinti: „Tobulėjant technikai, turi būti trumpinamas darbo laikas. Žmogus negali virsti darbo vergu“⁴⁵. Ar šioje deklaracijoje galime įžvelgti potencialų pritarimą universalių bazinių pajamų idėjai, kuri, kaip konstatavome, galėtų kilti iš darnaus vystymosi filosofijos? Jeigu šią idėją suprasime kaip galimybę piliečiui nedirbti apskritai, gaunamas pajamas panaudojant egoistiniam gyvenimo būdui tenkinti, Maceina pasisakytų griežtai prieš ją: jo požiūriu, „darbas yra vienintelis tikras žmogaus apsirūpinimo šaltinis“ ir „dirbti yra kiekvieno pareiga“⁴⁶. Tačiau darnaus vystymosi doktrina taip pat prieštarauja tokiam universalių bazinių pajamų tikslingumui, jo filosofijos esmė – bendruomeniškumo inspiracija, plėtojant kiekvieno žmogaus asmenybės potencialą per kūrybiškumą. Kaip tik kūrybiškam darbui ir turėtų pasitarnauti universalios

39 Maceina, *supra note*, 33: 271–272.

40 *Ibid*, 272 (kalba taisyta).

41 *Ibid*.

42 Maceina, *supra note*, 34: 305–379.

43 *Ibid*, 327–328.

44 *Ibid*, 337.

45 *Ibid*, 341.

46 *Ibid*, 339, 340.

bazinės pajamos, eliminuojančios baimę netekti socialinio pragyvenimo minimumo⁴⁷, ištikus nedarbo etapui, ir būtinybę paklusti darbdaviui, kai šio reikalavimai prieštarauja prasmingam žmogaus gyvenimui. Tokioje perspektyvoje, pilnutinės demokratijos autorių mintys apie darbą kaip prasmingo gyvenimo šaltinį, visiškai atitinka darnaus vystymosi protagonistų viziją, netgi integruojant į ją universalių bazinių pajamų, kaip skatinančių užsiimti kūrybine darbine veikla, idėją. Kaip tik šiame kontekste įgauna svarbios reikšmės reti šių autorių svarstymai apie technologijų panaudojimą. Jie priartina pilnutinės demokratijos koncepciją prie dar vieno esminio darnaus vystymosi doktrinos elemento: keisdamos darbo organizavimo procedūras, technologijos turi būti nukreiptos ne į egoistinio malonumo, o į paprasto, teisingo, bendruomeniško ir prasmingo gyvenimo realizaciją.

Kaip ir darnaus vystymosi doktrinoje, pilnutinės demokratijos koncepcijoje yra parebržiamas tam tikra kultūros sąvoka. Darnus vystymasis suponuoja mąstymo perkeitimą. Pilnutinės demokratijos kūrėjas Maceina kultūrinio gyvenimo organizavimą apibrėžia kaip idėjos subordinaciją asmeniui. Ką tai reiškia? Studijoje *Pilnutinės demokratijos pagrindai* Maceina šią reikšmę pristato kaip „kultūrinės demokratijos“ reikalavimą, „kad politinė valstybės sritis nespęstų apie kultūrinio gyvenimo principus“⁴⁸, kitaip tariant, kaip žymiąją pilnutinės demokratijos kūrėjų „nepasauležiūrinės politikos“ doktriną. Iš esmės, Maceinai, Girniui ir kitiems pilnutinės demokratijos koncepcijos autoriams kultūrinė demokratija reiškia sąžinės laisvės įgyvendinamumą. Tai – fundamentali sąlyga bet kokiai autentiškai mąstymo kaitai.

Tarptautinė politinė bendruomenė. Pilnutinės demokratijos autoriai artėja prie darnaus vystymosi doktrinos savo požiūriu į tarptautinius santykius. Pabrėždamas kiekvienos tautos teisę kurti savą valstybę, A. Maceina akcentuoja pasaulinės politinės bendruomenės būtinybę ir pateikia vertingų svarstymų apie jos organizavimosi principus⁴⁹. Ši būtinybė kyla paskiros valstybės „nepakankamumo aprūpinti žmogaus reikalus“, taigi išspręsti materialaus socialinio-ekonominio pobūdžio problemas⁵⁰. Įdomu tai, kad Maceina pasaulinės politinės bendruomenės poreikį mato ir pačioje kultūroje, taigi žmonijos sąmonės evoliucijoje: „Kultūrinis išsivystymas šiandien pasiekė tokio laipsnio, kad viena valstybė darosi čia nepajėgi. Šiandien kultūra jau apima visą pasaulį. Ji pralaužė atskirų tautų bei valstybių sienas ir virto visuotiniu dalyku. [...] Pats tad kultūros vyksmas stumia tas tautas į visuotinę draugiją. Tautų jungimasis į pasaulio bendruomenę yra natūrali kultūros visuotinio apraiška“⁵¹. Maceinos požiūris į tautų ir politiškai apvienytos pasaulinės bendruomenės san-

47 Pilnutinės demokratijos kūrėjų formuluojamas socialinės globos imperatyvas atitinka kaip tik šią universalių bazinių pajamų idėjos funkciją: „Socialinis gyvenimas niekad nebus tinkamai sutvarkytas, jeigu dirbantieji nebus privalomu būdu apsaugoti nuo įvairių netikėtumų, kurie ne kartą žmones ištinka ir nuo kurių nė vienas nėra saugus. Todėl sveikai suprastoje ir gerai vykdomoje socialinėje demokratijoje ligos, nelaimingų atsitikimų, nedarbo ir senatvės atvejais yra visuotinis draudimas“, Maceina, *supra note*, 34: 349. Ten pat žr. šiuo klausimu įdomius svarstymus apie draudimo fondus. Taip pat žr. refleksijas apie būtinybę naikinti „egzistencijos netikrumą“, *ibid*, 353.

48 *Ibid*, 361.

49 *Ibid*, 373-379.

50 *Ibid*, 375.

51 *Ibid*.

tykų visiškai atitinka bergsoniškąją atviros visuomenės koncepciją: „Pasaulio bendruomenė galės būti stipri tik tada, kai tautos bus stiprios savoje individualybėje ir iš jos kylančioje kultūroje. Tautų stiprumas yra pasaulio bendruomenės stiprumo laidas“⁵². Dar labiau ši požiūrį prie Bergsono politinės filosofijos priartina teiginys apie meilės fundamentalumą tarptautiniuose santykiuose: „Tas pats pasakytina ir apie žmonijos meilę, lyginant ją su savo tautos meile. Tautos meilė yra žmonijos tautos pagrindas, kaip savęs meilė yra artimo meilės matas“⁵³. Komentuodamas Bergsono atviros visuomenės koncepciją, F. Worms'as pasiūlė „atvirojo patriotizmo“ sąvoką⁵⁴, kuri derinasi su Maceinos nuostata: „Kas gerai panaudoja [tautos sukurtas priemonės] mokslo, meno, technikos, ūkio srityse, tas tobulina savą tautą ir tuo pačiu dirba žmonijai. Toks žmogus yra patriotas ir sykiu kosmopolitas gerąja šio žodžio prasme“⁵⁵.

Toliau Maceina išveda konkrečius tarptautinės politinės bendruomenės principus. Mūsų akyse svarbu tai, kad jis akcentuoja „žaliavų ir ūkinių gėrybių prieinamumą visoms tautoms“: „Yra didelis socialinis nusikaltimas vienos valstybės naudoti kitos tautos ūkines gėrybes, o kitose leisti mirti žmonėms badu. Reikia pergalėti šį „liūdną naudingumo principą“ (Pijus XII), kuris šiandien lemia ūkinius tautų santykius, ir vietoje jo padėti tautų reikalus pagal visuotinio solidarumo dvasią. Socialinė tad demokratija pasaulio bendruomenėje yra taip lygiai reikalinga, kaip ir kiekvienoje atskiroje valstybėje“⁵⁶. Šie principai visiškai atitinka darnaus vystymosi doktrinos tikslumą, o pilnutinės demokratijos koncepcijoje atskleidžia potencialą, kuriuo pasižymi lietuviškoji politinė mintis dabartinių mūsų tautos ir viso pasaulio problemų kontekste.

Išvada

Lietuviškąją pilnutinės demokratijos koncepciją ir pasaulinę darnaus vystymosi doktriną kūrė skirtingų kartų mąstytojai. Ryškiausias skirtumas tarp jų refleksijų, tarp jų laikmečių – ekologinės padėties įsisąmoninimas. Jeigu darnaus vystymosi doktrinoje žmogaus santykis su gamta užima centrinę vietą, tai pilnutinės demokratijos autoriai apie tai nekalbą nė kiek. Tačiau kitos esminės sąsajos sieja abi filosofines teorijas. Darnaus vystymosi filosofijos esmė – teisingumo sąvokos praplėtimas ir pagilinimas. Šis konceptualus gestas reiškiasi kaip ekonominės, socialinės ir ekologinės sociumo dimensijos apjungimas į bendrą sistemą, kurioje visi elementai moderoja vieni kitus. To rezultatas – novatoriškas ekonominis modelis, kuriame vystymosi sąvoka yra įgavusi naują reikšmę. Pilnutinės demokratijos autorių (A. Maceinos) darbuose ekonomikos moderavimas rūpesčiu įtraukti į pilnavertį socialinį gyvenimą visus jos narius, o patį šį gyvenimą subordinuoti asmens fizinės,

52 *Ibid.*, 376. Cf. Aleksandravičius, Atviroji visuomenė Henri Bergsono supratimu, *supra note*, 10.

53 Maceina, *supra note*, 34; 376.

54 Worms, F., *Bergson ou les deux sens de la vie* (Paris: PUF, 2004).

55 Maceina, *supra note*, 34; 376.

56 *Ibid.*, 378.



psichologinės ir dvasinės gerovės tikslui, visiškai atitinka darnaus vystymosi doktrinos tikslingumą. Ypač reikšmingai čia atrodo empatiškumo arba meilės dimensijos įtraukimas į socialinių ryšių audinį. Šia kryptimi teorizuojama mąstymo transformacija, darnaus vystymosi sėkmės sąlyga, atitinka asmens vertingumo ir pirmumo principus, formuluojamus A. Maceinos. Technologijų panaudojimas, turintis tarnauti tam pačiam tikslui, taip pat jungia abi koncepcijas. Galiausiai, abiejų sampratų protagonistai turi tą pačią tarptautinių santykių aksiologiją ir jos bendrą filosofinį-antropologinį pagrindą, sudėtą bergsoniškųjų politikos ir atvirosios visuomenės refleksijų. Iš to seka išvada, kad šiandien būtų tikslinga atnaujinti pilnutinės demokratijos teoriją: joje įrašytas potencialas galėtų virsti darnaus vystymosi teorijos papildiniu, sprendžiant šiuolaikines žmonijos problemoms.

Literatūra

1. Aleksandravičius, P., *Europos mąstymo kryptys ir ateitis*. Vilnius: MRU, 2015.
2. Aleksandravičius, P. *Europa kaip mąstymo būdas: atviros visuomenės pagrindai*. Vilnius: MRU, 2019.
3. Aleksandravičius, P. „Atviroji visuomenė Henri Bergsono supratimu: jos politinės raiškos ir antropologinis pagrindimas“. *Politologija* 3, 99 (2020): 41–63. Aleksandravičius, P., „Atviroji visuomenė ir organišką valstybę“. *Socialinių mokslų studijos* 12 (2021): 8–28.
4. Ansell-Pearsons, K. *Bergson: Thinking Beyond Human Condition*. London: Bloomsbury, 2018.
5. Aristotelis. *Politika*. Vilnius: Pradai, 1997.
6. Bergson, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 2008.
7. Burbage, F. *Philosophie du développement durable*. Paris: PUF, 2013.
8. Castoriadis, C. *Le Monde morcelé. Carrefour du labyrinthe* 3. Paris: Seuil, 1990.
9. Ferry, J. M. *L'éthique reconstructive*. Paris: Cerf, 1996.
10. Girnius, K., Jankauskas, A., ir Peluritis, L. (sud.). *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2016.
11. Heideggeris, M. „Technikos klausimas“. Iš *Rinktiniai raštai*, 217–243. Vilnius: Mintis, 1992.
12. Husserl, E. „La crise de l'humanité européenne et la philosophie“. Iš *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, 347–383. Paris: Gallimard, 1976.
13. Jonas, H. *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt: Insel Verlag, 1979.
14. Jonas, H. *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*. Paris: De Boeck Université, 2001.
15. Keynes, J. M. „Perspectives pour nos petits enfants“. Iš *Essai et persuasion*. Paris: Gallimard, 1931.
16. Maceina, A. „Demokratijos principai“. Iš *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2016.
17. Maceina, A. „Pilnutinės demokratijos pagrindai“. Iš *Lietuva, kurios nebuvo: pilnutinės demokratijos svarstymai ir vertinimai*, sud. K. Girnius, A. Jankauskas, L. Peluritis. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2016.

18. Nussbaum, M. C. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
19. Rahnema, M. *Quand la misère chasse la pauvreté*. Arles: Actes Sud, 2003.
20. Rahnema, M., Robert, P. *La Puissance des pauvres*. Arles: Actes Sud, 2008.
21. Rawls, J. *Théorie de la justice*. Paris: Seuil, 1987).
22. Rifkin, J. *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*. New York: Tarcher, 2010.
23. Rifkin, J. *The Third Industrial Revolution; How Lateral Power is Transforming Energy, the Economy, and the World*. London: Palgrave Macmillan, 2011.
24. Rifkin, J. *The Zero Marginal Cost Society: The internet of things, the collaborative commons, and the eclipse of capitalism*. London: Palgrave Macmillan, 2014.
25. Sen, A. *Un nouveau modèle de développement économique*. Paris: Odile Jacob, 1999.
26. Stiegler, B., Giffard, A., Fauré, C. *Pour en finir avec la décroissance*. Paris: Flammarion, 2009.
27. Zanfi, C. „Mąstyti kaitoje“. Iš Bergson, H. *Mąstymas ir judantysis*. Vilnius: Phi knygos, 2021.
28. Viveret, P. *Reconsidérer la richesse*. La Tour d'Aigues: Editions de l'aube, 2003.
29. Worms, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF, 2004.

SUSTAINABLE DEVELOPMENT AND HOLISTIC DEMOCRACY

Povilas Aleksandravičius

Mykolas Romeris University, Lithuania

Summary. *The article juxtaposes the conceptions of sustainable development and holistic democracy. The doctrine of sustainable development is one of the most solid and complex development projects of the contemporary world, which includes not only the economic, social and ecological spheres of society's life, but also technological progress, cultural transformation of humanity and a change in the paradigm of international cooperation. The article presents the philosophy of this doctrine, which integrates politics and anthropology. Although the concept of holistic democracy was created earlier by expatriate Lithuanian thinkers, although it does not have an ecological dimension, its other essential conceptual elements are basically connected with the achievements of the doctrine of sustainable development. This becomes clear when examining A. Maceina's principles of the value and the priority of human person and of the international political community. Both doctrines are united by the same concern for social justice, which integrates the subjective part of human consciousness and is able to turn it into a source of objective social norms.*

Keywords: *sustainable development, holistic democracy, Jonas, Bergson, Maceina, human person, empathic society.*

Povilas Aleksandravičius, Mykolas Romeris universiteto Žmogaus ir visuomenės studijų fakulteto Humanitarinių mokslų institutas. Mokslinių interesų kryptys: metafizika, politikos filosofija, filosofinė antropologija, Europos tapatybė, globalizacija.

Povilas Aleksandravičius, Institute of Humanities at the Faculty of Human and Social Studies at Mykolas Romeris University. Research interests: metaphysics, politics philosophy, philosophical anthropology, European identity, globalization.

PIERRE TEILHARDO DE CHARDINO GYVENIMAS IR IDĖJOS ATVIROSIOS KATALIKYBĖS KONTEKSTE¹

Ramūnas Labanauskas

Mykolo Romerio universitetas

Gauta: 2023 m. vasario 5 d.; priimta spausdinti 2023 m. vasario 23 d.

DOI: 10.13165/SMS-24-13-1-02

Santrauka. Straipsnyje jėzuito, paleontologo, filosofo ir teologo bei mistiko Pierre Teilhardo de Chardino (1881 – 1955) filosofinės bei teologinės pažiūros analizuojamos atvirosios katalikybės kontekste. Tai vienas iš dviejų katalikybės tipų greta pažodine dogmos “extra ecclesiam nulla salus” interpretacija pagrįstos tradicinės katalikybės. Jos atžvilgiu atviroji katalikybė charakterizuotina pretenzijos laikyti katalikybę vienintele išganyą teikiančia religija, išreiškiamos išoriniais tikėjimo ženklais, atsisakymu, katalikiškąjį ekskliuzyvumą įžvelgiant katalikybės dvasinėje galioje. Teilhardo gyvenimas ir idėjos šiame straipsnyje analizuojami kaip vienas radikaliausių ir dėl to iliustratyviausių atvirosios katalikybės atvejų XX amžiuje. Didelis dėmesys skiriamas Teilhardo evoliucinės krikščionybės koncepcijos susiformavimo biografinėms prielaidoms – pasaulėžiūrinių antinomijų (traukos dvasiai ir materijai, tikėjimui ir mokslui) – dvasinės ir intelektualinės motyvacijos bei pastangų pasiekti savo pasaulėžiūrinių vientisumą, atskleidimui. Išryškunami teilhardiško pasaulėvaizdžio sinergetiniai aspektai, t. y. pasaulio kaip save organizuojančios sistemos su centru (tašku Omega, tapatinamu su Kristumi), keičiančiu sistemą ir kintančiu sistemos augimo išdavoje, bruožai.

Raktiniai žodžiai: Teilhardas, atviroji katalikybė, krikščionybė, evoliucija, taškas Omega, Kosminis Kristus, Vienis ir Daugis, sąmonė, radialinė ir tangentinė energija, noosfera.

1 Straipsnyje pateikiamas tyrimas atliktas įgyvendinant projektą „Teilhard'o de Chardino idėjų sklaida išeivijoje ir Lietuvoje“. Projektas finansuotas Valstybinės lituanistinių tyrimų ir sklaidos 2016–2024 metų programos lėšomis (projekto Nr. S-LIP-22-76).

Įvadas

XXI a. pirmoje pusėje globalaus žmonijos susisaistymo faktas tapo akivaizdus. Bendros žmoniją jungiančios informacinės erdvės (internetu), globalaus gamybos, vartojimo, mokslo ir kultūros pobūdžio, bet taip pat žmonijos išgyvenamų ekologinių, ekonominių, socialinių problemų kontekste pasaulio vieningumo įsisąmonimas tampa nekvestionuojama būtinybe. XX a. antroje pusėje tai suprato ir įžvalgiausi Katalikų Bažnyčios protai. Kardinalaus atsinaujinimo ir atsivėrimo pasauliui idėja Vatikano II Susirinkime (1962 – 1965 m.) tapo Bažnyčios veikimo programa. Jo dokumentais faktiškai buvo atsisakyta ekskliuzyvistinės, pažodine dogmos „*extra ecclesiam nulla salus*“ interpretacija pagrįstos katalikybės sampratos, t. y. tradicijos hipertrofavimo tendencijos. Ją galima įvardinti tradicine katalikybe, o Susirinkimo dokumentais sankcionuotą – atvirąją katalikybe. Atvirumo pasauliui ir sąveikos, o ne konfrontacijos su juo, nuostata negimė su Vatikano II Susirinkimu. Ji būdinga krikščionybei (katalikybei) nuo pat jos atsiradimo kaip vienai iš Jėzaus Kristaus gyvenimo ir mokymo interpretacijų, ilgainiui užgožtai Bažnyčios institucinės galios struktūrų. Šių dviejų katalikybės būvių – atvirosios ir tradicinės - charakteristika ir sąveikos būdai analizuojami straipsnio pirmame skyriuje².

Nuo Vatikano II Susirinkimo atvirosios katalikybės dvasioje keičiasi Bažnyčios struktūra, mokymas, praktika: vyksta Bažnyčios valdymo demokratizavimas, plečiamos pasauliečių teisės, ieškoma naujų evangelizacijos metodų, aktyviai įsitraukta į tikėjimo ir mokslo dialogą, atsiveriama krikščioniškam ekumenizmui bei tarpreliginiam bendravimui. Vis labiau įsisąmoninamas tolesnio kardinalaus Bažnyčios mokymo atnaujinimo būtinumas, suvokiant, jog konfrontacijos su kitomis religinėmis tradicijomis recidyvai yra pragaištingi pačiai Bažnyčiai. Tai susiję visų pirma su drąsesniu Dievo imanentiškumo žmogaus atžvilgiu teigimu, įveikiant ideologiškai motyvuotą, statinės filosofijos kategorijomis grįstos teologijos įtvirtintą „panteizmo tabu“, t. y. Dievo ir kūrinijos (pasaulio), absoliutaus skirtingumo dogmatizavimą.

Daugelis šių Bažnyčios mokymo ir praktikos momentų dar XX a. pirmoje pusėje buvo išsakyti Pierre'o Teilhardo de Chardino (1881 – 1955) – katalikų kunigo, jėzuito, paleontologo, filosofo ir teologo, mistiko ir vizionieriaus, sukūrusio krikščioniškojo evoliucionizmo teoriją, padariusią didžiulę įtaką ne tik teologijai, bet ir oficialiajam Bažnyčios mokymui. Jo gyvenimas ir idėjos šiame straipsnyje analizuojami atvirosios katalikybės kontekste kaip galbūt vienas radikaliausių XX amžiuje ir dėl to iliustratyviausių jos atvejų. Straipsnyje³ ir siekiama atskleisti Teilhardo evoliucinės krikščionybės koncepcijos susiformavimo biografinės prielaidas bei jos filosofinius ir teologinius ypatumus atvirosios katalikybės principų šviesoje.

Didelis dėmesys straipsnyje skiriamas Teilhardo dviejų tarsi priešingų pasaulėžiūrinių

2 Atvirosios katalikybės samprata analizuota taip pat autoriaus disertacijoje *Jaunųjų katalikų sąjūdžio genezė, ideologiniai principai ir jų realizavimo praktika (1919 – 1940)* (Vilnius, 2011 m.).

3 Jis parengtas 2022 m. spalio 7 d. „Žinijos“ draugijoje autoriaus skaitytos paskaitos „Pierre Teilhardo de Chardino pasaulio samprata atvirosios katalikybės kontekste“ pagrindu.

polių - traukos „Dievui ir Žemei“, t. y. dvasiai ir materijai, tikėjimui ir mokslui – dvasinės ir intelektualinės motyvacijos bei pastangų pasiekti savo pasaulėžiūrinį ir psichologinį vientisumą, taip išsaugant ir ištikimybę Bažnyčiai, atskleidimui. Ne mažiau svarbus darbo uždavinys – santykio su Teilhardo idėjomis kaitos Bažnyčios mokyme bei teologijoje po Teilhardo mirties analizė. Jo filosofinių ir teologinių pažiūrų biografinėms prielaidoms atskleisti pasitelkiami katalikų tyrinėtojų (Carlo Ratschowo, Raimundo Badelto, Lauros Eloe ir kt.) darbai, o taip pat antroposofinių pažiūrų biologo Johannes'o Hemlebens veikalas.

Toliau Teilhardo būties samprata ir krikščionybės vieta joje analizuojama remiantis lietuvių tyrinėtojų, Mykolo Romerio universiteto profesorių, filosofų Broniaus Kuzmicko ir Sauliaus Kaniškausko, išeivijos psichologo, filosofo ir teologo kun. Antano Paškaus, o taip pat Kauno inteligentų Juozo ir Anelės Brazauskų, entuziastingai skleidusių Teilhardo idėjas jaunimui ir dvasininkams, darbais. Brazauskų įsigilinimas į Teilhardo filosofiją pavertė juos kompetetingais jos žinovais⁴. Be abejo, naudojamosi užsienio tyrinėtojų Norberto M. Wildiers'o, Josefo Sudbracko, Jeano Daniélou'so, Claude Tresmontanto, Mieczysława Tazbiro ir kitų darbais, o svarbiausia - paties Teilhardo tekstais.

1. Atvirosios katalikybės samprata

Kas ta atviroji katalikybė? Kad atsakytumėm į šį klausimą, pirmiausia mums reikia apibrėžti pačią katalikybę. Sąvoka „katalikybė“ gali būti suvokiama visuotinumą ir / arba tikratikystės prasme. Istorijos bėgyje ji buvo vartojama įvairių krikščionybės sampratą turinčių jos išpažinėjų, savo bendrijoms apibūdinti, tačiau, kadangi ypatingas pretenzijas į tikratikystę ir visuotinumą reiškė Romos Bažnyčia, ilgainiui jo imta vengti⁵. Todėl siauresne prasme katalikybė tapatinama su Katalikų Bažnyčia, svarbiu skiriamuoju jos bruožu laikant popiežiaus instituciją⁶. Anot Kuzmicko, „siaurai konfesine prasme“ katalikybė galima apibūdinti „kaip tam tikrų dogmų apibrėžtą krikščioniškojo tikėjimo doktriną, ją išpažįstančią bendruomenę, pasižyminčią centralizuota hierarchiška bažnytine struktūra su Popiežiumi priešakyje“⁷.

Žymūs pokyčiai Bažnyčios savimonėje ir katalikybės sampratoje yra susiję su Vatikano II Susirinkimu (vykusi 1962 – 1965 m.). Keitėsi ekskliuzyvistinės nuostatos, išganytą apribojančios tik Bažnyčiai priklausančiaisiais, paprastai išreiškiamos garsiąja formule - *Extra ecclesiam nulla salus* (Už Bažnyčios nėra išganymo)⁸ - samprata: ir toliau katalikybės

4 Ankstesnių Brazauskų veiklos tyrimų rezultatai skelbti autoriaus straipsnyje „Pierre Teilhardo de Chardino idėjų recepcija Lietuvoje: Brazauskų mokykla (1975 - 1993)“ (*Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis* 41 (2018): 193 – 234).

5 Vorgrimler, H., *Naujasis teologijos žodynas* (Kaunas: Katalikų interneto tarnyba, 2003), 273.

6 *Katalikų Bažnyčios katekizmas: santrauka* (Kaunas: Katalikų interneto tarnyba, 2007), 59.

7 Kuzmickas, B., *Katalikiškoji filosofija: XIX ir XX amžiai* (Vilnius: Lietuvos teisės universiteto Leidybos centras, 2003), 9.

8 Sidaras, V., „Anoniminis krikščionis“, iš *Trečioji ir ketvirtoji religijos, filosofijos ir bažnytinio meno studijų savaitės, 1991 – 1992* (Vilnius: „Lumen“ fondo leidykla, 1994), 190. Florencijos Susirinkime (1442 m.) net teigta, kad ir tas, kuris „išlies savo kraują už Kristaus vardą, negali būti išgelbėtas, jei jis nebus vienybėje su Katalikų

tiesų pripažinimą laikant būtina sąlyga išganymui pasiekti, jis imtas mažiau sieti tik su regimąja, institucine Bažnyčia, labiau akcentuojant vidinio apsisprendimo reikšmę⁹. Tai igalino ir kitas krikščioniškas konfesijas laikyti beveik lygiateisiais keliais į amžinąją išganyką, tiesos ir šventybės elementų įžvelgiant ir nekrikščioniškose religijose¹⁰.

Pamatinis visoms krikščioniškoms bendrijoms yra Jėzaus Kristaus asmuo¹¹. Nepaisant Jėzaus, jo įkurtos bendruomenės ir jos vietos išganyimo istorijoje sampratos įvairovės, Nikėjos – Konstantinopolio tikėjimo išpažinimas, kuriuo Jėzus buvo apibrėžtas kaip Dievas ir žmogus vienu metu¹², suteikia aiškius rėmus, leidžiančius įžvelgti įvairių šio išpažinimo besilaikančių krikščioniškų grupių ideologinį bendrumą ir tokią krikščionybę įvardinti ortodoksine¹³. Oficialiosios katalikybės, stačiatikybės ir protestantizmo formos ir yra ortodoksine krikščionybė – visos jos remiasi tuo pačiu Nikėjos – Konstantinopolio tikėjimo išpažinimu. Tačiau krikščionybės istorijoje buvo ir esama ir tokių grupių, bendruomenių, kurios kitaip traktuoja Jėzaus asmenį. Pav. „Naujojo amžiaus“ („New age“) pasekėjai neretai jį laiko kosminiu, mistiniu dariniu, reiškiniu, būtybe ir pan.¹⁴ Tokia krikščionybės samprata (pagrįsta holistine pasaulėžiūra) remiasi į kitokią žmogaus, pažinimo ir pačios būties sampratą, juslių pagalba suvokiamosios nelaikant vienintele galima. Santykyje su ortodoksine krikščionyste, tokia krikščionybė gali būti įvardinta ezoterine¹⁵. Ezoterinei krikščionybei priskirtinas pirmiaisiais mūsų eros amžiais Romos imperijoje plačiai paplitęs gnosticizmas, kuris, nors ir rėmėsi krikščioniškaisiais vaizdiniais, buvo atviras nekrikščioniškiems mokymams.

Atsižvelgiant į tai, kad nekatolikiškąją ortodoksine krikščionybę formavo institucijos, laikytinos katalikiškoms nuo Konstantino laikų, t. y. IV a., ar tokiomis neabejotinai tapusios istorijos eigoje, taip pat tai, jog ji išaugo ant bendražmogiškojo patyrimo (kurio savita interpretacija buvo ezoterinė krikščionybė) substrato, o ezoterinė krikščionybė savo

Bažnyčia“ (*Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* = *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, ed. H. Denzinger (Freiburg im Breisgau–Basel–Rom–Wien: Herder, 1991), 1442).

9 Po Vatikano II Susirinkimo žmogus, klausantis savo sąžinės balso ir pasiryžęs vykdyti Dievo valią, laikomas Bažnyčios nariu (Sidasas, *supra* note, 8: 190).

10 Tikėjimo laisvės deklaracija „Dignitatis Humanae“ (Vatikano II Susirinkimo nutarimai: konstitucijos, deklaracijos, dekretai (Vilnius: Aidai, 2001), 365; dekretas dėl ekumenizmo „Unitatis redintegratio“ (*ibid*, 334); Bažnyčios santykių su nekrikščionių religijomis deklaracija „Nostra aetate“ (*ibid*, 375).

11 Vorgrimler, *supra* note, 5: 252 – 257, 287; Küng, H., *Das Christentum: Wesen und Geschichte* (München – Zürich: Piper, 1995), 43, 49 – 50.

12 Vorgrimler, *supra* note, 5: 255, 551; Lenzenweger, J., Stockmeier, P., Amon, K., Zinnhobler, R., *Katalikų Bažnyčios istorija*. D. 1. (Vilnius: Katalikų pasaulis, 1996), 70 – 73.

13 Plg.: Peškaitis A., Glodenis, D., Šiuolaikinis religingumas: naujieji judėjimai ir išraiškos formos amžių sandūroje (Vilnius: Vaga, 2000), 17.

14 Popiežiškoji kultūros taryba, Popiežiškoji tarpreliginio dialogo taryba „Jėzus Kristus – gyvojo vandens nešėjas: „Naujojo amžiaus“ (New Age) krikščioniškasis apmąstymas“, 2003 m. vasario 3 d., žiūrėta 2011 m. balandžio 4 d., iš http://www.lcn.lt/b_dokumentai/kiti_dokumentai/jezus-kristus-gyvojo-vandens.html

15 Psichologas A. Paškus ezoterinę krikščionybę laiko mistine krikščionybės interpretacija (Paškus, A., *Dievai, dvasios ir žmonės „Naujajame amžiuje“* (Kaunas: Caritas, 1993), 24). Žymus religijotyrininkas Mircea Eliade įsitikinęs ankstyvojoje krikščionybėje buvus ezoterinį mokymą (Eliade, M., *A History of Religious Ideas*, vol. 2: *From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1982), 369).

istorinius pavidalus neretai įgaudavo nekatalikiškoje ortodoksinėje krikščionybėje, pernešdama į ją ortodoksnius katalikiškuosius vaizdinius, kurie pakitę neretai sugrįždavo į tą pačią katalikybę, visi su Jėzaus Kristaus vaizdiniu susiję žmogaus ir būties pažinimo aspektai laikytini katalikybės dalimi¹⁶. Priklausomai nuo ezoterinės krikščionybės įtakos ortodoksinei, skirtini du katalikybės modusai (tipai), kuriuos galima įvardinti tradicine bei atvirąja katalikybe¹⁷. Tradicinę katalikybę charakterizuotų besąlygiškas Bažnyčios mokymo, grindžiamo transcendentiniu teistiniu pasaulėvaizdžiu¹⁸, pripažinimas ir paklusnumo šį mokymą formuluojančiam, skelbiančiam ir saugančiam Magisteriumui deklaravimas, išreiškiant tai viešais (išoriniais) tikėjimo ženklais, o atvirąją katalikybę – ekskliuzyvistinės nuostatos (pretenzijos laikyti katalikybę vienintele išganyą teikiančia religija), išreiškiamos išoriniais (regimais) tikėjimo ženklais – atsisakymas ir prioriteto teikimas vidiniam asmens apsisprendimui, respektuojant jo sąžinės balsą¹⁹ ir katalikiškąjį ekskliuzyvumą įžvelgiant katalikybės dvasinėje galioje.

Atviroji ir tradicinė katalikybė kaip du idealūs katalikybės būviai (idealieji tipai) tėra dviejų psichologinių nuostatų – atvirumo ir uždarumo – išraiška. Savo grynu (idealiu) pavidalu abu jie neįmanomi: tradicinė katalikybė dėl to, kad besąlygiškas tikėjimas griežtai nustatytu vaizdinių, sąvokų, formulių rinkiniu nesuderinamas su žmogaus dvasios dinamiskumu, gaivališkumu, o atviroji katalikybė – nes bet koks tikėjimas turi konkrečią išraišką, suponuojančią apsiribojimą ir atsiribojimą nuo bet kokio kitos tikėjimo išraiškos, laiko bėgyje neišvengiamai įgaunančios tradicijos pobūdį. Vis dėlto, kiekviena konkreti tikėjimo raiškos forma, atsižvelgiant į jos gravitacijos kryptį, gali būti priskiriama vienam ar kitam katalikybės poliui. Toks katalikybės nevienalytiškumas pripažįstamas ir teologijoje bei istoriografijoje kaip realus Bažnyčios istorijos ir savivokos faktas. Skiriama priklausomybė Bažnyčiai pagal kūną ir širdį, regimoji ir neregimoji Bažnyčia²⁰. Katalikybės nevienalytiškumas ryškus istorinėje plotmėje. Žymus XX a. pradžios katalikiškojo modernizmo tyrinėtojas Thomas Looome įžvelgia nuolatinį konfliktą „[...] tarp dviejų antagonistinių viena kitai intelektualinių tradicijų Romos katalikybėje“²¹, tarp dviejų mentalitetų, dviejų katalikybės koncepcijų, netgi tarp „dviejų antagonistinių ir priešingų viena kitai katalikybų“²².

16 Tačiau kartu bus neužmirštama, kad egzistuoja katalikybės siaurąja prasme samprata, kuri plačiojoje visuomenės dalyje ir laikoma katalikybe.

17 Atvirosios katalikybės sąvoka filosofinėje teologinėje literatūroje yra vartojama (Kuzmickas, Katalikiškoji filosofija, *supra note*, 7: 63). Jai artimos kitos katalikybės sąvokos nusakančios sąvokos, kaip pav. ankstyvoji, modernioji, anoniminė, dvasinė, simbolinė, alternatyvi krikščionybė ir t. t.

18 Teistinių pasaulėvaizdžių apibrėžia tikėjimas, kad egzistuoja visagalė esybė, nepriklausoma nuo jos sukurtos materialios būties. Šiame darbe laikomasi nuostatos, kad Bažnyčios mokymas, suformuluotas Tridento (1545 - 1563) bei Vatikano I (1870) Susirinkimuose, gintas Pijaus X, geriausiai atspindi ortodoksinę tendenciją, išplaukiančią iš teistinio pasaulėvaizdžio, kaip vieno iš būties sampratos ir pažinimo būdų.

19 Vorgrimler, *supra note*, 5: 182 – 183, 289, 486, 567.

20 *Ibid.*, 82.

21 Looome, M. T., *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism* (Mainz: Matthias – Grünewald Verlag, 1979), 196.

22 *Ibid.*, 53. Filosofo B. Kuzmicko manymu „[...] modernizmą religijoje pagimdo konfliktas tarp oficialiojo, kano-nizuoto [...] ir neoficialiojo, neinstitucinio gaivališko religingumo“ (Kuzmickas, B., *Modernizmas šiuolaikinėje*

Ryškiausiais tradicinės katalikybės pasireiškimais XX a. buvo integralizmas²³ bei katalikiškasis tradicionalizmas, kurį pavyzdžiui atstovauja arkiv. Marcelio Lefebvre sukurta šv. Pijaus X kunigų brolija²⁴. Ankstyvosios krikščionybės tyrinėjimuose²⁵ taip pat išvirtino nuostata apie jau ankstyvojoje Bažnyčioje egzistavusias ir tarpusavyje konkuravusias pradinio įvykio – Jėzaus Kristaus mirties ir prisikėlimo – skirtingas interpretacijas, kurių „teisingumui“ pagrįsti, nepaisant vėlesniame Bažnyčios istorijos etape išryškėjusios tendencijos tikėjimą perteikti griežtomis formuluotėmis, pirmumą suteikusios tradicinės katalikybės interpretacijai, argumentų nesama²⁶. Tad pirmaisiais krikščionybės amžiais gyvavę gnostiniai judėjimai laikytini vienu pirmųjų atvirosios katalikybės pasireiškimų. Įsigalėjus ortodoksijai (t.y. supaprastintai kalbant tradicinei katalikybei), o ypač jai tapus valstybine religija, jai oponuojančios krikščionybės srovės (t. y. atviroji katalikybė) savo mokymus savo adeptams visa apimtimi galėjo perduoti jau tik slapta. Formavosi ezoterinė katalikybė kaip vienas iš atvirosios katalikybės būvių²⁷. Ezoterinės katalikybės santykis su oficialiąja sudėtingas. Bažnyčia buvo linkusi apriboti pažinimą jos aprobuotais kanalais: kanonizuotu Šventuoju Raštu, jo komentarais, filosofinėmis ir gamtamokslinėmis teorijomis. Todėl buvo ribojamas naudojimas praktikomis ar pažinimo šaltiniais, galinčiais sukelti abejonių tradicinio katalikiškojo mokyimo teisingumu. Žmonių grupės, kurios naudojosi tokiais šaltiniais, buvo marginalizuojamos. Nuo XVIII a. pradžios katalikybės santykis su ezoterinėmis grupėmis didele dalimi ėgavo Bažnyčios santykio su masonų judėjimu pobūdį. Jis buvo konfliktiškas iki Vatikano II Susirinkimo. Tačiau atvirosios katalikybės apraiškomis laikytinos ne tik gana marginalinės ezoterinės grupės, bet taip pat ir protestantiškos bažnyčios reformacijos laikotarpiu. Be abejo, atvirosios katalikybės apraiškomis buvo ir XX a. pradžios modernizmas bei popiežiaus Jono XXIII *aggiornamento*. Nuo Vatikano II Susirinkimo atviroji katalikybė galiausiai tapo oficialaus Bažnyčios mokyimo pagrindu.

Atvirajai katalikybei būdinga simbolinė šv. Rašto ar Tradicijos interpretacija, o realiai istorijoje pasireiškusiai tradicinei – pažodinė, pagrįsta vadinamuoju sveiku protu ar kasdienine patirtimi (liaudiška realybės samprata), patyrimą, netelpantį į įprastinį, sveiku protu apibrėžiamą, konvertuojant į teocentrinio pobūdžio anapusinio pasaulio vaizdinius ir kategorijas, užfiksuotas tikėjimo išpažinimuose. Šiuos anapusinio pasaulio vaizdinius priklausomai nuo mūsų pasaulėžiūros galime įvardinti Dievu, būties pagrindu, centru ar

katalikybėje (Vilnius: Mintis, 1976), 10). Modernizmas, jo manymu, yra “[...] beveik visą katalikybės istoriją apimantis procesas” (*ibid*, 9).

23 Integralizmą charakterizavo besąlygiškas paklusnumas popiežių sprendimams, apimantiems net ir “praktinius ir nereikšmingus dalykus” (Lenzenweger, D. 2, *supra* note, 12: 143).

24 Vorgrimler, *supra* note, 5: 559. Nekatalikiškoje siaurąja prasme krikščionybėje jam artimas krikščioniškasis fundamentalizmas.

25 Bažnyčios istorijoje ir teologijoje jau seniai išvirtino nuostata priešpastatyti ankstyvąją krikščionybę (ar bendruomenę) kaip idealų laikotarpį likusiems (Vorgrimler, *supra* note, 5: 33).

26 Walterio Bauerio tyrimai įrodė ortodoksijos ir erezijos sąvokų santykinumą kalbant apie pirmuosius krikščionybės amžius (Le Boulluec, A., *Ankstyvoji krikščionybė: keturi tyrinėjimai* (Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2004), 13).

27 Neatsitiktinai religijotyriminkas Mircea Eliade ankstyvąją krikščionybę gretina su kitais to meto misteriniais kultaais ir teigia, kad joje taip pat būta ezoterinių mokymų, perduodamų iniciacijos būdu nedideliame adeptų, turinčių skirtingus iniciacijos laipsnius, ratui (Eliade, *supra* note, 15: p. 368 - 371).

tiesiog transcendencija, kuri šiuo atveju suvoktina kaip sutelktinė sąvoka, nusakanti tradicinės katalikybės pasaulėvaizdžio elementų (Dievas, dangus, pragaras, skaistykla) visumą. Tačiau kasdieninė patirtis neaprepia visos būties įvairovės. Remdamiesi vadinamuoju sveiku protu, formuojamu jutimo organų teikiamos informacijos pagrindu, dauguma žmonių teigia juos supantį pasaulį esant materialų, „kietą“, materijai priešpastatydami neapčiuopiamą dvasią. Toks požiūris konfrontuoja su moksliniu (filosofiniu) mąstymu prieitos išvados apie materijos (medžiagos) sąvokos neadekvatumą realybei²⁸.

Katalikybė yra viena iš žmogaus santykio su transcendencija formų – „informacinių šventybės kanalų“ anot protestantų teologo Pauliaus Tillichio²⁹. Atvirosios ir tradicinės katalikybės santykis su ja skirtingas: jei tradicinė katalikybė reikalauja besąlygiško tam tikru istorijos momentu užfiksuoto tikėjimo išpažinimo pripažinimo, tai atviroji katalikybė – didesniu ar mažesniu mastu nutolusi nuo formulėmis fiksuoto tikėjimo išpažinimo ir savo formų gausybe perteikia didesnę transcendencijos raiškos įvairovę³⁰. Abi katalikybės formos remiasi ankstyvojoje Bažnyčioje suformuluotu tikėjimo išpažinimu ir bendražmogiškuoju patyrimu, atviru transcendencijai. Tačiau santykis tarp nekvestionuojamomis formulėmis grindžiamo tikėjimo išpažinimo ir bendražmogiškojo patyrimo (proto) neretai įgauna konflikto pobūdį, nes susiduria du tiesos šaltiniai – tikėjimo formulėse užfiksuotas Apreiškimas ir savarankišku stebėjimu bei mąstymu pasiektas žinojimas³¹. Tas konfliktas tarp tikėjimo ir proto neišvengiamas todėl, kad pats katalikybės mokymas apeliuoja į patyrimą, gimusį už katalikybės ribų, t. y. į protą, jo argumentus. Šiuolaikinėje teologijoje daugiau teisių suteikiama tikinčiojo savarankiškam sprendimui. Vis dėlto, tradicinę katalikiškąją tapatybę liudijantys ženklai liko svarbūs ir atvirosios katalikybės išpažinėjams.

Skiriasi ir katalikybės pretenzijų į absoliutumą intensyvumo laipsnis. Katalikybę galima laikyti unikalia, neturinčia nieko bendra su kitomis religijomis ir ideologijomis (tai būtų konfrontacinis modelis), bet taip pat į ją galima žvelgti kaip į žmonijos nuoseklaus dvasinio–intelektualinio vystymosi rezultatą. Tokiam požiūriui apibūdinti gali būti naudojama ir katalikybės kaip religijų sintezės modelio sąvoka, katalikybę suvokiant kaip žmonijos intelektualinės raidos viršūnę, kitų religijų pasekėjus teologo Karlo Rahnerio pavyzdžiu įvardijant anoniminiais krikščionimis. Po Vatikano II Susirinkimo išryškėjo ir trečiasis požiūris, pagal kurį katalikybės pretenzija į absoliučią tiesą bei siekis laikyti Bažnyčią vieninteliu išganymo keliu gali būti tik subjektyviu įsitikinimu, kuriam nederėtų suteikti objektyviai galiojančios tiesos statuso. Šis trečiasis požiūris, vadinamas pluralistiniu. Jo

28 „[...] materijos terminas [...] beveik visiškai „eliminuoatas“ iš rimtos filosofinės kalbos“ (Kardelis, N., „Materijos mitas: „medžiaga“, kurią galima paliesti tik protu“, *Naujasis židinys-aidai* 8 (2006): 350). Anot lietuvių filosofo N. Kardelio, „Pasyvios, absoliučiai inertiškos materijos samprata, regima filosofinėse materialistinio redukcionimo teorijose, yra ydinga iš esmės“ (*ibid*, p. 353). Su ja konfrontuoja šiuolaikinis gamtamokslis, įvairios religinės ir ezoterinės doktrinos.

29 Briedis, M., „„Stovėjimo ant ribos“ metafora P. Tillichio sistemoje ir S. Kierkegaard'o religijos filosofijoje: *gnosis* ar *pistis*?“, *Logos* 48 (2006): 65.

30 Atviroji katalikybė yra atvira pasaulėvaizdžiui, kuris yra bendras visam žmonijos patyrimui, todėl ji yra tradicinės katalikybės, kaip uždaros sistemos, paneigimas.

31 Tikėjimo ištara „[...] turi būti bent priimtinos protui ir pateisinamos etiškai“ (Vorgrimler, *supra note*, 5: 126).

šalininkai konfrontacinį modelį vadina ekskluzyvizmu, o antrąjį – inkluzyvizmu³². Nesunku pastebėti, kad tiek inkluzyvizmas, tiek ir pliuralizmas priskirtini atvirajai katalikybei. Ekskluzyvistinėje prieigoje Bažnyčia laikoma vienintele išganymo priemone. Inkluzyvizmas nutrina skirtumus tarp katalikybės ir nekatalikybės. Tuo tarpu anot vieno žymiausių pliuralizmo atstovų Johno Hicko galutinę religinę „tikrovę“ vienodai legitimiai atspindi didžiosios religijos, kurios yra šios dieviškosios tikrovės istoriškai ir kultūriškai sąlygotos interpretacijos. Išganymas /nušvitimas /išlaisvinimas/ turėtų būti suprantamas kaip moralinis žmonių pasikeitimas vis mažiau koncentruojantis į save ir labiau susitelkiant į Tikrovę (t. y. transcendencinę realybę)³³.

Dabar, kai griežtas katalikiškosios patirties fiksavimas vienareikšmėmis tikėjimo formulėmis jau nebėra vienintelis katalikybės sampratos būdas, t. y. kai ilgaamžė atvirosios ir tradicinės katalikybės konfrontacija jau yra benuslopstanti, kai nė vienas iš jų jau nebegresia nustelbimas, visos tradicinei katalikybei būdingos kultūrinės, liturginės, intelektualinės formos, nepaisant to, kad praeityje jos buvo netolerantiško mentaliteto raiškos būdu, tampa integralia atvirosios katalikybės pagrindu susiformavusios šiuolaikinės katalikybės dalimi, atsiskleidžiant toms jų pusėms, kurios liudija begalinę Transcendencijos įvairovę ir grožį.

2. Teilhardo de Chardino gyvenimo kelias: tarp Dievo ir Žemės

Marie-Josephas Pierre Teilhardas de Chardinas gimė 1881 m. Sarcenato kaime Auvergne provincijoje Lijono departamente, dvarininko, turėjusio nedidelę pilaitę, šeimoje. Būdamas dvylikos metų įstojo į Notre Dame de Mongre jėzuitų koledžą Villefranche-sur-Saône. Šioje internatinėje mokykloje jis mokėsi penkerius metus, kurią baigė 1897 m., gaudamas filosofijos, o 1898 m. - ir matematikos bakalauro diplomus³⁴. 1899 m. įstojo į Jėzaus Draugiją. Taip prasidėjo daugiau kaip 10 metų trukusi jėzuitinė formacija, vainikuota kunigystės šventimais 1911 m. ir iškilmingais įžadais 1918 m. Per tą laiką jis studijavo Saint-Michel de Laval koledže (Normandija), po to Anglijai priklausiusioje Džersio saloje, literatūrą studijavo Caeno (Normandija) universitete, dėstė fiziką Šventosios Šeimos mokykloje Kaire. Hastingse (Anglija) Teilhardas ketverius metus studijavo teologiją. Čia jis įsivainavo ne tik tradicinę Bažnyčios dogmatiką, bet ir susipažino idealistine filosofija, atidžiai studijuodamas be kita ko filosofo Henri Bergsono veikalą „Kūrybinė evoliucija“, įtrauktą į draudžiamų knygų sąrašą (indeksą). 1912-1914 m. Teilhardas dirbo Prancūzijos nacionalinio gamtos istorijos muziejaus paleontologijos laboratorijoje, studijavo paleontologiją,

32 Winkler, U., „Religionen als Eigenwelten: Das religionstheologische Problem der Unversönlichkeit“, iš *Parallelwelten: Christliche Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit* (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2009), 216.

33 Hick, J., „Eine Philosophie des religiösen Pluralismus“, *Münchener Theologische Zeitschrift* 45 (1994): 317 – 318.

34 Elo, L., *Loosing the Bound: Pierre Teilhard de Chardin's Analogical Imagination in the Post-euclidean Tradition* (Dayton: Dissertation of the University of Dayton, 2019), 273 – 274.

dalyvavo kasinėjimuose³⁵. 1914 m. gruodžio mėn. mobilizuotas į kariuomenę ir dalyvavo pirmajame pasauliniame kare kaip sanitaras. Karo išpūdziai su didžiulių masių judėjimu ir procesų neišvengiamumu paliko jam milžinišką išpūdį, reikšmingai paveikė jo pasaulėžiūrą³⁶. Neatsitiktinai jo pirmasis esė, parašytas 1916 m., vadinosi „Kosminis gyvenimas“. Šio veikalo *motto* („Bendrystė su Dievu ir bendrystė su Žeme, ir yra bendrystė su Dievu Žemės dėka“)³⁷ jau slėpė visas Teilhardas.

Po karo Teilhardas pradėjo studijas Sorbonos universitete. Kartu skaitė geologijos paskaitus Katalikų institute. 1922 m. sėkmingai apsigynė disertaciją ir gavo geologijos, botanikos ir zoologijos mokslų daktaro laipsnį. Tais pačiais metais buvo išrinktas Prancūzijos geologų draugijos prezidentu. Dėstydamas Katalikų institute su paleontologija susijusius dalykus, garsėjo kaip novatorius, pasisakęs už krikščionybės ir evoliucijos teorijos sintezę. Vis dėlto stiprėjo konservatyvių sluoksnių nepasitenkinimas jo neortodoksaliomis pažiūromis. Teilhardui teko pasmerkti savo pažiūras į gimtąją nuodėmę. Jo gyvenimas Prancūzijoje darėsi neužtikrintas, o tuo metu Teilhardui kaip tik atsivėrė galimybė dalyvauti paleontologinėse ekspedicijose Kinijoje ir gal net ten apsigyventi. 1925 m. Teilhardui vėl buvo įsakyta atsakyti savo teorijų, o 1928 m. apskritai uždrausta užsiimti teologine veikla, apsiribojant moksliniu paleontologo darbu³⁸. Todėl 1928 m. lapkritį Teilhardas buvo priverstas grįžti į Kiniją. Taip prasidėjo ilga su pertraukomis jo tremtis, trukusi iki 1946 m. Per visą tą laiką Teilhardas dirbo Kinijos geologinėje ir paleontologinėje mokslo įstaigoje, dalyvavo ekspedicijose, pagarsėjo kaip sinantropo atradėjas. Tačiau ryšių su Prancūzija nenutraukė: susirašinėjo su giminaičiais, mokslo veikėjais, jėzuitais, rašė savo religinius-filosofinius tekstus (iš jų garsiausias – „Žmogaus fenomenas“ (1940 m.)), kuriuose sintetavo evoliucionizmo ir krikščionybės idėjas. Jo esė plačiai sklido hektografuotų sąsiuvinių pavidalu. Be to kartais atvažiuodavo į Prancūziją, kur skaitydavo paskaitas uždariems intelektualiai smalsių katalikų būreliams. Tačiau konservatyvi Bažnyčios vadovybė ir toliau jį laikė eretiku. Santykiai su Roma nepagerėjo ir po karo, kai 1946 m. jis grįžo į Paryžių. Čia praleisti metai Teilhardui buvo labai svarbūs: jis skaitė paskaitas nedidelėms žmonių grupėms, dalyvavo kongresuose, susirašinėjo su mokslininkais ir dvasiniais lyderiais, 1950 m. buvo išrinktas Prancūzijos mokslų akademijos nariu, tapdamas viena žinomiausių asmenybių Paryžiuje³⁹. Vis dėlto Bažnyčios vadovybė ir toliau jo atžvilgiu buvo nusiteikusi prieššiai. Teilhardui buvo uždrausta užimti dėstytojo pareigas Prancūzijos koledže, o galiausiai Jėzaus Draugijos vadovybė uždraudė jam rašyti ar dėstyti filosofinėmis bei teologinėmis

35 Hemleben, J., *Pierre Teilhard de Chardin* (Reinbek bei Hamburg: Rowolt Taschenbuch Verlag, 1991), 17 – 39.

36 1916 m. Verdeno mūšio metu Teilhardas savo pusseserei Margueritei rašė: „Žvelgdamas į šią karšto vyksmo sceną, jaučiausi visiškai užvaldytas minties, kad man teko garbė stovėti vienoje iš dviejų ar trijų vietų, kuriose šią akimirką visas visatos gyvenimas banguoja ir rimsta [šiose] skausmo vietose, bet būtent ten formuojasi didinga ateitis [...]“ („Teilhard de Chardin: The War Years 1914 – 1919“, žiūrėta 2022 m. spalio 30 d., iš <https://tcreek1.jimdofree.com/3-world-at-war/>).

37 Hemleben, *supra note*, 35: 48.

38 „Teilhard de Chardin: Return to France, then Exile, 1927 – 1946“, žiūrėta 2022 m. spalio 30 d., iš <https://tcreek1.jimdofree.com/5-return-to-france-then-exile/>

39 Teilhard de Chardin, P., *Pilger der Zukunft: neue Reisebriefe 1939 – 1955* (Freiburg-München: Verlag Karl Alber, 1962), 9.

temomis ir nedviprasmiškai pasiūlė palikti Prancūziją⁴⁰. Todėl 1951 m. Teilhardas išvyko į New Yorką dirbti Wenner Gren fonde, užsiimančiame antropologiniais tyrimais. Čia jis užmezgė ryšius su įtakingais mokslininkais, filosofais, religiniais veikėjais ir politikais, sėkmingai skleidamas savo evoliucionizmo ir krikščionybės sintezės (neoantropologijos) idėjas visame bent jau Vakarų pasaulyje. Teilhardas mirė Niujorke 1955 m. balandžio 10 d. Velykų sekmadienį, vakare, savo padėjėjos Rhodos de Terra namuose⁴¹.

Oficialioji Bažnyčia Teilhardą pasmerkė. 1957 m. lapkričio 15 d. dekretu Šv. Oficijos (vėliau – Tikėjimo ir mokslo) kongregacija uždraudė laikyti Teilhardo de Chardino darbus bibliotekose, pardavinėti jo knygas katalikiškuose knygynuose, versti į kitas kalbas. 1962 m. šv. Oficija išpėjo (savo „monitum“), jog Teilhardo filosofiniuose ir teologiniuose tekstuose gausu rimtų klaidų, pažeidžiančių katalikų doktriną⁴². Nepaisant konservatyvaus Bažnyčios sparno priešiško, Teilhardo įtaka intelektualiniame pasaulyje buvo didžiulė. XX a. 6 - o dešimtmečio antroje pusėje Teilhardo koncepciją parėmė žymūs teologai Marie-Dominique Chenu, Jeanas Danielou'as, Paulius Chauchardas, Romano Guardini, Gustavas Gutierrezas, Ignace Leppas, Claude Tresmontantas, Pietas Schoonenbergas, Maxas N. Wildiersas, Pieter'is Smuldersas, su išlygomis ir tokie teologai kaip Karlas Rahneris bei Josephas Ratzingeris, o taip pat proceso filosofijos atstovas Alfredas N. Whiteheadas ir kiti⁴³. Ypač teologo Henri de Lubaco entuziastingas angažavimas Teilhardo reikalui buvo labai svarbus skleidžiant jo idėjas Bažnyčioje. Lubacas laikomas svarbiausiu Vatikano II Susirinkimo konstitucijos „Bažnyčia šiuolaikiniame pasaulyje“ („Gaudium et spes“) autoriumi. Jo, visuotinai žinomo kaip Teilhardo draugo, paskyrimas 1983 m. kardinolu laikomas Teilhardo reabilitacijos aktu⁴⁴. Po Vatikano II Susirinkimo ir Jėzaus Draugija visiškai perėmė krikščioniškąjį evoliucionizmą. Teilhardas daugeliui jėzuitų tapo naujuoju Ignacu Lojola, žmogumi, kurio jie laukė šiuo lūžiniu laikotarpiu, atrodžiusiu tokiu panašiu į Lojolos laikus, kai suiro ilgus šimtmečius gyvavusi katalikiška Europos vienybė. Teilhardo mąstymas matomas oficialiuose Bažnyčios dokumentuose. Jo idėjos atsispindi popiežiaus Jono XXIII enciklikoje „*Mater et magistra*“. Apie Teilhardą, nepaisant jo filosofijos pasmerkimo, rado galimybę teigiamai atsiliiepti kone visi popiežiai, pradedant Pauliumi VI ir baigiant

40 Kuzmickas, *Katalikiškoji filosofija*, *supra note*, 7: 253.

41 Eløe, *supra note*, 34: 203. Dar gerokai prieš savo mirtį Teilhardas ruošėsi mirti kaip savo evangelijos liudytojas. 1954 m. laiške pusseserei Marguerite Teilhardas rašė nepaliaujamai kalbąs maldą: „Ne dėl manęs, bet reikalui, kurį aš atstovauju („didesnio Kristaus“), duok man, Viešpatie, gerą pabaigą.“ (Teilhard de Chardin, *Pilger der Zukunft*, *supra note*, 39: 158).

42 Vis dėl to atkreiptinas dėmesys į tai, jog Šv. Oficija turėjo pasitenkinti tik įspėjimu – pop. Jonas XXIII užbloka-vo siūlymus įtraukti Teilhardo knygas į indeksą (Eløe, *supra note*, 34: 207).

43 Maceina, A., „Didieji dabarties klausimai“, iš Maceina, A., *Raštai*. T. 5 (Vilnius: Mintis, 1993), 262; Raffelt, A., „Rahner und Blondel“, iš *Was den Glauben in Bewegung bringt: Fundamentalthologie in der Spur Jesu Christi* (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2004), 18; Paškus, A., *Evoliucija ir krikščionybė Teilhard de Chardin'o perspektyvoje* (Chicago: American Foundation for Lithuanian Research, 1988), 283; Eløe, *supra note*, 34: 18, 348.

44 Armstrong, R. H., „Teilhard de Chardin: The Vatican II Architect You Need to Know“, žiūrėta 2022 m. spalio 30 d., iš <https://onepeterfive.com/teilhard-chardin-vii-architect/>. Pasikeitusių su Jono XXIII pontifikatu teologinę situaciją liudija Jėzaus Draugijos vadovybės pavedimas 1961 m. teologui Henri de Lubacui nedelsiant parašyti knygą apie Teilhardą, ką jis netrukus ir realizavo (Eløe, *supra note*, 34: 206). Be to, de Lubacas paties popiežiaus rūpesčiu buvo paskirtas Susirinkimo ekspertu ir savo kalbas jame sakė Teilhardo vardu (*ibid*, 208).

Pranciškumi⁴⁵.

Teilhardo iš pirmo žvilgsnio prieštaringiausių polinkių – begalinio pamaldumo Dievui ir atsidavimo Žemei, materijai, kaip ir tikėjimo bei mokslo – šaknys šeimoje. Į mokslus jį skatino tėvas, dirbęs bibliotekininku ir pats vykdęs mėgėjiškus tyrinėjimus geologijos ir minerologijos srityje bei buvęs laisvamaniškų pažiūrų o karštą tikėjimą įdiegę motina, kaimynų laikyta šventąja. Šeimoje buvo itin puoselėjamas pamaldumas Švč. Jėzaus Širdžiai ir švč. M. Marijai⁴⁶, periodiškai dalyvauta piligriminėse kelionėse į Paray-le-Monial⁴⁷. Pastebėtina ir tai, kad šios pamaldumo formos šiame krašte buvo įdiegtos jėzuitų, kurie čia turėjo nemaža savo mokymo įstaigų, suformavusių šio krašto žmonių mentalitetą. Be to tokios tradicionalistinės tikėjimo formos nemažoje dalyje katalikiškos visuomenės (ypač kilmingųjų, kuriems priklausė Teilhardo tėvai) buvo opozicijos Trečiosios Respublikos antiklerikalizmui, o kai kuriems netgi lojalumo monarchijai ženklų. Pamaldumą Švč. Jėzaus Širdžiai Teilhardas išsaugojo per visą savo gyvenimą. Tačiau dabar Jėzuje jis matė Kosminį Kristų. Neatsitiktinai po Teilhardo mirties ant jo darbo stalo buvo rastas Švč. Jėzaus širdies paveikslukas su litanija, kurioje buvo tokie žodžiai: „aukščiausios ir universaliausios Energijos židiny, Kosmogenezės centre, Jėzaus Širdie, Evoliucijos Širdie, suvienyk mane su Tavimi“⁴⁸. Birželio mėnesį kasdien kalbėdavo Jėzaus Širdies litaniją. Nėra abejonų, kad Teilhardui Švč. Jėzaus Širdis asocijavosi su Kristumi kaip universumo centru. Teilhardas kasdien kalbėdavo brevijorių, rožinį, atlikinėdavo metines 8 dienų rekolekcijas, šv. Mišias laikydavo labai susikaupęs, pagarbiai⁴⁹.

Teilhardas išgyveno ne vieną krikščionišką viziją. Vienoje jų, jo regėtoje baigiantis karui, jis matė vibruojantį diską, vis didėjantį, kol ima vibruoti visa Visata. Šis judėjimas išėjo tarsi iš Kristaus širdies. Kita vizija buvo susijusi su monstancijoje esančia ir vis didėjančia Ostija, kurią gaubiantis rūkas vis intensyvėjo, įtraukdamas visas universumo jėgas. Trečiąją Ostijos viziją jis interpretavo labai asmeniškai, atstumą tarp kunigo ir jo nešamos Ostijos suvokdamas kaip savo gyvenimo metus, pašvęstus tyrimams⁵⁰. Šios vizijos paskatino jį Mišių vyksmą suprasti kaip begalinį būties ratą, o pasaulį kaip Dievo norimą perkeisti Ostiją.

Tačiau Teilhardas turėjo ir gilų, nuo pat mažų dienų, net kūdikystės, jį lydintį atsidavimo Žemei ir materijai jausmą bei pasaulio vienybės nuojautą. Savo traktate „Materijos širdis“ (1917 m.) Teilhardas aprašė savo išgyvenimus, susijusius su paprastu gelžgaliu. Kai

45 Pop. Pranciškus savo enciklikoje „Laudato si“ pasirėmė Teilhardu, paminėdamas jį išnašoje (*ibid*, 350).

46 Ratschow, H. C., „Pierre Teilhard de Chardin“, iš *Gestalten der Kirchengeschichte*. T. 10, 2: *Die neueste Zeit IV* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1994), 10, 11. Labai svarbią vietą Teilhardo vaikystės pamaldume turėjo Lurdas, kur kaip žinome buvo apsireikusi Švč. M. Marija. Neatsitiktinai pirmasis jo teologinis darbas buvo skirtas Lurdui (*ibid*, 23). Mokydamasis Mongre koledže Teilhardas pasišventė Švč. M. Marijai (Eloe, *supra note*, 34: 91).

47 Eloe, *supra note*, 34: 212 (Paray-le-Monial žinomas kaip Švč. Jėzaus Širdies garbinimo židyns – čia Margaritai Marijai Alacoque XVII a. buvo apsireiškęs Jėzus Kristus).

48 Badelt, R., *Die Spiritualität von Teilhard de Chardin als Orientierungshilfe für heute* (Wien: Master-Thesis zur Erreichung des akademischen Grades, 2013), 30, žiūrėta 2022 m. spalio 30 d., iš <http://docplayer.org/14843114-Die-spiritualitaet-von-teilhard-de-chardin-als-orientierungshilfe-fuer-heute.html>

49 Paškus, *Evoliucija ir krikščionybė*, *supra note*, 43: 44.

50 Badelt, *supra note*, 48: 13.



jam tebuvo 6 - 7 metai, jis pajuto esąs traukiamas materijos ar tiksliau kažko, kas „švietė“ materijos širdyje. Tuo metu jis buvo pamaldus vaikas, dėka savo mamos labai mylėjęs mažąjį Jėzų, tačiau jo tikrasis „aš“ buvo kitur: jį traukė jo turimi „geležiniai dievai“ – kieme rastas atsuktuvus, varžto galvutė ir pan. Teilhardas rašo savo prisiminimuose: „[...] šiuose instinktyviuose žestuose, kuriais aš garbinau metalo fragmentus, jau slėpėjo stipri dovana ir visa eilė polinkių ir [...] visas mano tolimesnis dvasinis gyvenimas nebuvo niekas kitas kaip tik šių išplėtojimas“. Tai poreikis „turėti kažką „Absoliutaus““, tapęs jo „vidinio gyvenimo ašimi“⁵¹. Geležiniai daiktai todėl ir traukė jį, kad „vaikystėje nebuvo nieko pasaulyje patvaresnio kaip ši nuostabi [materiali] substancija“⁵². Bet jam teko skaudžiai nusivilti pamąčius savo „dievišką“ geležį surūdijusią. Pastovumo ir nekintamumo jis ieškojo ir kituose žemiškuose pavidaluose – kristaluose ar židinio liepsnoje, kuri taip pat nepatenkino amžinumo ir absoliutaus patvarumo troškimo⁵³. Teilhardo trauka materijai atsispindėjo ir jo vizijose. Vienoje jų matė antžmogišką būtybę, drumzliną, dviprasmišką, jungiančią savyje gėrį ir blogį, kuri jam pasakė: „dabar aš esu įsitvirtinęs tavyje gyvenimui ar mirčiai. [...]“. Tas, kuris kartą mane pamatė, niekada negali manęs pamiršti: jis turi arba pasmerkti save kartu su manimi, arba išgelbėti mane kartu su savimi.“⁵⁴.

Vis dėlto šiuos ambivalentiškus Teilhardo pasaulėžiūrinius polinkius konsolidavo įspūdis, kurį jam paliko vaikystėje bažnyčioje matytas Švč. Jėzaus širdies paveikslas. Jam žiūrint į paveikslą kilo vizija, kurią Teilhardas taip aprašė: „Tą akimirką, kai pamačiau paslaptingą purpurinės ir auksinės spalvos dėmę, nupieštą pačiame Išganytojo krūtinės centre, radau tai, ko ieškojau – būdą pagaliau pabėgti nuo visko, kas mane taip vargino sudėtingoje, trapioje ir individualioje Jėzaus Kūno organizacijoje. [...] Taip „[...]“ visa fizinė ir dvasinė Kristaus tikrovė man regimai susiliejo į aiškiai apibrėžtą, kompaktišką objektą, iš kurio išnyko bet koks atsitiktinis ir ribojantis konkretumas: pirmas priartėjimas prie Kristaus anapus Kristaus, atskleidžiantis nepaprastą homologiją tarp šios naujos „aplinkos“ ir Metalų ar Mineralų, kurie tuo pačiu metu vyravo manyje [...]“⁵⁵.

Mokydamasis Notre Dame de Mongre koledže, Teilhardas, kiek galima spręsti iš jo susirašinėjimo su savo mokytoju Henri Bremondu, stropiai studijavo scholastinę filosofiją ir neabejojo jos teisingumu. Ypač Tomo Kempiečio „Kristaus sekimo“ įtaikoje materijos ir dvasios atskyrimą jis priėmė nuolankiai, pakludamas Bažnyčios mokymui⁵⁶. Vis dėlto, Teilhardui baigiant koledžią ir tapus Jėzaus Draugijos nariu, prieštaravimas tarp koledže diegtų ir palaipsniui susiformuotų, visuotinės išgyvenimo pažymėtų savųjų pažiūrų, tapo sunkiai pakeliamas. Konfliktą Teilhardas išsprendė pasirinkdamas ištikimybę savo

51 Hemleben, *supra note*, 35: 13.

52 *Ibid.*, 15.

53 Teilhardą sukrėtė tai, jog jo plaukai sudegė per akimirksnį (Grim, J., Tucker, E. M., [„Pierre Teilhardo de Chardino biografija“], žiūrėta 2022 m. spalio 30 d., iš <https://teiharddechardin.org/teihard-de-chardin/biography/>). Iš čia skausmingas žemiškų pavidalų praeinamumo išgyvenimas ir radikalus šuolis į kitą ekstremumą – dvasią, Dievą.

54 Teilhard de Chardin, P., „The Heart of Matter“, iš Teilhard de Chardin, P., *The Heart of Matter* (San Diego–New York–London: A Harvest Book, Hartcourt, Inc., A Helen and Kurt Wolff Book, 1978), 69.

55 Eloë, *supra note*, 34: 212 – 213.

56 *Ibid.*, 213.

mistinei prigimčiai, kurią įsisąmoninti turėjo galimybę jėzuitui privalomų Ignaco dvasinių pratybų metu pasinerdamas į Švč. Jėzaus Širdies kontempliaciją. Šiame nuo vaikystės jį lydinčiame vaizdinyje slypintis dieviškumas jam ėgavo energijos, ugnies pavidalą, sugebėjimą visur prasiskverbti, transformotis ir būti viskuo⁵⁷. Ėmėsi idealistinės filosofijos studijų: skaitė B. Spinozos, G. Leibnizo, F. W. Schellingo, G. Hegelio, I. Newmano, J. H. Poincare veikalus. Atramą Kristaus universalumo koncepcijai rado šv. Pauliaus laiškuose bei Apreiškime Jonui. Didelę įtaką jam padarė Pèrė'o J. Maréchalo studija apie mistikų psichologiją⁵⁸. Pats pripažino, jog turi „panteistinę sielą“, įžvelgė savo mąstymo gnostiškumą, intensyviai domėjosi įvairiais ezoteriniais mokymais. Pavyzdžiui karo metais su didžiuliu susidomėjimu skaitė Edouardo Schure knygą „Didieji pašvęstieji“, pripažindamas radęs juose savo dvasios giminaičius⁵⁹. Jautė simpatiją Rene Genono, Maurice'o Maeterlincko ezoteriniams ieškojimams, nes jie, kaip ir jis, siekė kosmoso vienybės ir svajojo apie mistinių visų religijų susivienijimą⁶⁰. Atidžiai studijavo šv. Pranciškaus Asyžiečio bei Jono Dunso Skoto tekstus. Paralelės Teilhardo pasaulėvaizdžiui įžvelgiamos Hildegardos von Bingen ir šv. Mikalojaus iš Flue mistikoje⁶¹. Teilhardą sukrėtė Margaritos Marijos Alacoque vizija, kurioje ji matė save kaip neapibrėžtą atomą, besistengiantį ištirpti didžiajame šviesos centre – Švenčiausioje Širdyje⁶². Veikė jį ir katalikiškojo modernizmo atstovai Edouardas Le Roy ir Maurice'as Blondelis su savo veiksmo filosofija, įtikinęs jį, kad galima ne tik materialistinė evoliucijos interpretacija. Bendravimo su E. Le Roy ir Vladimiru Vernadskiu vaisius buvo tokia svarbi Teilhardo filosofijai noosferos sąvoka⁶³. Biologo Johno B. S. Haldane'o rudimentinių gyvybės formų koncepcija Teilhardą įtikino, jog jo „progyvybės“ idėja yra teisinga. Apskritai, gamtos kildinimas iš Dievo su vėliau sekusiu sąmonės išsivystymu perimtas iš neoplatonizmo ir kitų idealistinių, ypač panenteistinių, sistemų. Tai leidžia Teilhardą priskirti katalikiškajam spiritualizmui.

Tačiau didžiausią įtaką jam padarė Henri Bergsono knyga „Kūrybinė evoliucija“, įkvėpusi pasiryžimą pašvęsti savo gyvenimą kūrimo ir evoliucijos sutaikymui. Teilhardas net garbino Bergsoną kaip šventąjį⁶⁴. Jo įtakoje evoliucijos ir krikščioniškojo kūrimo sutaikymo arba kristologijos suvienijimo su evoliucija mintį Teilhardas įsisąmonino kaip savo gyvenimo uždavinį. Ir savo kunigystę jis paskyrė pasaulio ir Dievo sutaikymui per Dievo įsikūnijimą Žemėje Jėzuje Kristuje, šv. Mišių transsubstanciacijos aktą interpretuodams kaip

57 *Ibid.*, 216. Labai svarbu pažymėti, jog Teilhardo jėzuitinė formacija vyko katalikiškojo modernizmo krizės metais, kilusios 1907 m. pop. Pijaus X kampanijos prieš Bažnyčios mokyimo atnaujinimo šalininkus, išdavoje. Nėra abejonių, jog tai skaudžiai veikė Teilhardą, daug kuo artimą modernistams.

58 Eloe, *supra note*, 34: 97 – 98.

59 Hemleben, *supra note*, 35: 63.

60 Sudbrack, J., „Kosmische Mystik. Teilhard de Chardin und Hildegard von Bingen“, iš Sitzmann H. G., *Kommentare zum Verstaendnis von Leben, Werk und Wirkung Teilhards*, 63, žiūrėta 2011 m. birželio 30 d., iš <http://www.gesellschaft-teilhard-de-chardin.de/wp-content/uploads/2011/06/kommentare-zu-teilhard.pdf>

61 Badelt, *supra note*, 48: 31.

62 Eloe, *supra note*, 34: 220.

63 Serafin, R., „Vernadsky's biosphere, Teilhard's Noosphere, and Lowelock's Gaia: Perspectives on Human Intervention in Global Biogeochemical Cycles“, iš *The project: Ecologically Sustainable Development of the Biosphere*, 13, žiūrėta 2022 m. spalio 30 d., iš <https://core.ac.uk/download/pdf/33894427.pdf>

64 Ratschow, *supra note*, 46: 24.

kunigo pareigą administruoti materijos transformaciją į Kristų⁶⁵.

Teilhardo tikėjimo išpažinimai tradiciniam katalikui iš tiesų galėjo skambėti labai neįprastai. Savo tekste „Kaip aš tikiu“ jis rašė: „Jeigu dėl kažkokio dvasinio perversmo aš prarasčiau tikėjimą į Kristų, tikėjimą į asmeninį Dievą, tikėjimą į Dvasią, tai aš, manau, vis tiek nepajudinamai tikėčiau į Pasaulį. Pasaulis (pasaulio vertybė, nepakeičiamumas ir gerumas) – štai kas galiausiai, po viso to, kas pasakyta ir padaryta, yra pirmasis, paskutinis ir vienintelis dalykas, į ką aš tikiu. Būtent šiuo tikėjimu aš gyvenu. Ir aš jaučiu, kad savo mirties valandą, nepaisydamas visų savo abejonių, aš atsiduosiu būtent šiam tikėjimui“⁶⁶. Teilhardas neslėpė savo tikėjimo abejonių: „Taip, aš iš tiesų turiu nugyventi gyvenimą taip, tarsi pasaulio pabaigoje manęs lauktų Kristus, ir, vis tik, aš visiškai nejaučiu ypatingo tikrumo Jo egzistavimu. Tikėti – nereiškia matyti. Kaip kiekvienam kitam man atrodo, kad aš klaidžioju tarp tikėjimo šešėlių“⁶⁷. Jis pats pripažino esąs „[...] pernelyg pasaulio vaikas, kad nesijaustų savo vietoje šventykloje, pastatytoje Žemės garbei“⁶⁸. Vis dėl to intensyvus 30 metų užtrukęs vidinis darbas – dvasinė ir intelektualinė evoliucija – galiausiai padėjo Teilhardui laimėti vidinį vieningumą ir ištarti tokius žodžius: „Dabar tikiu, galimas dalykas, labiau nei bet kada, į Dievą, ir labiau nei bet kada, tikiu į pasaulį“⁶⁹. O kas gi Teilhardui tas pasaulis? Tai tiesiog jo mokslinio pasaulėvaizdžio reziumė, visuotinių sąsajų, kauzaliųjų ryšių, materijos vienalytiškumo pripažinimas, nes „Viskas priklauso nuo visko“ – „Visata sudaro begalinę, susijusią laike ir erdvėje sistemą“⁷⁰. Tad konservatyviau mąstantiems katalikams kontroversiškai galintis nuskambėti Teilhardo atvirumas pasauliui, jo simpatijos tuo metu Bažnyčios nepripažintoms idėjoms, religinėms srovėms, abejonės pažodiniu tikėjimo tiesų pristatymu – tai tik tarpiniai etapai lėtos evoliucijos, pasibaigusios sinteze, kurioje pasiekta tikėjimo į Dievą ir pasaulį dermė arba anot Teilhardo – harmonija „tarp šios [priimtos] religijos ir asmeninio *credo*“⁷¹. Taip buvo pasiektas (iškovotas) griežtai imanentiškas, grindžiamas savo paties (neretai savyje) atrastomis (įsitikintomis) tiesomis tikėjimas, pasitikint savo paties intuicija. Na o galutinis jo asmeninis *credo* skamba taip: „Aš tikiu, kad Visata yra Evoliucija. Aš tikiu, kad Evoliucija juda į Dvasią. Aš tikiu, kad Dvasia užsibaigia asmenyje. Aš tikiu, kad aukščiausia asmenybė yra Kosminis Kristus“⁷². Todėl ir laikydamasis heterodoksinių pažiūrų į kūrimo doktriną, mistinio panteizmo (panenteizmo), tradicionalistams įtartino mokymo apie Kosminį Kristų, aistringai angažuodamasis gamtos mokslams bei jausdamas simpatijas ezoteriniams mokymams, o taip pat patirdamas Bažnyčios priešiskumą, Teilhardas vis dėl to liko ištikimas jai ir Jėzaus Draugijai.

65 Hemleben, *supra note*, 35: 56.

66 Teilhard de Chardin, P., „How I Believe“, iš Teilhard de Chardin, P., *Christianity and Evolution* (New York: A Helen and Kurt Wolf Book, Hartcourt Brace Jovanovich, Inc., 1971), 99.

67 *Ibid.*, 131.

68 *Ibid.*, 124.

69 *Ibid.*, 97.

70 *Ibid.*, 100.

71 *Ibid.*, 121.

72 *Ibid.*, 96.

3. Teilhardo de Chardino būties samprata

Teilhardas savo filosofinę koncepciją grindžia visų pirma gamtos mokslų duomenimis. Tokių metodą jis vadina fenomenologiniu. T. y. jis pasisakė už tai, kad kiekvieną tikrovės reiškinį reikia tyrinėti konkrečiais laiko ir erdvės, t. y. judėjimo aspektais. Tokiu būdu Teilhardas kardinaliai pakeitė tradicinę tomistinę žinojimo ir tikėjimo santykio koncepciją, į pirmą planą iškeldamas mokslinį žinojimą. Be to, jis atsisakė naujųjų laikų Bažnyčios doktrinai įprasto mokslinio, filosofinio ir teologinio planų atskyrimo principo. Tačiau fenomenologinis metodas – tik empirinis pažinimo kelias, o giluminės jo realybės prielaidos kyla iš apriorinio Absoliuto pripažinimo. Būtent iš jo kyla gili organinės pasaulio vienybės nuojauta. Už formų ir reiškinių gausybės įžvelgiama viena globali realybė⁷³. Materijos formų įvairovė santykyje su šia realybe traktuojama kaip Vienio ir Daugio santykis. Vienis nelaikomas visiška tobulyste, kurią būtų galima priešpriešinti Daugiui kaip netobulumų sumai. Atvirkščiai, Vienis yra „tam tikru laipsniu ataustas tuo Daugiu, kartu užtikrindamas to Daugio sintezę ir užbaigimą“⁷⁴. Katalikiškai pasaulėžiūrai čia itin svarbu įžvelgti būties hierarchijos lygmenų sąveiką ir vienybę arba pasak filosofo Paškaus – proceso sąveiką su ontologiniu pagrindu. Čia esminis yra apribotos savyje egzistencijos pakeitimas į vienybės su kitu egzistencijos sampratą⁷⁵.

Kartu Vienio ir Daugio santykio apmąstyme išryškėja Teilhardo filosofijai ypač svarbus gamtos saviorganizacijos bei sudėtingumo ir sąmonės koreliacijos momentas. Vienis yra greičiau pasaulį formuojanti jėga, kovojanti su suirimo tendencija, kylančia iš gamtos, t. y. su Daugiu. Todėl ir pasaulio kūrimas suvoktinas kaip šios besipriešinančios jėgos įvedimas į vienybę (Vienį), jos krypties pakeitimas, gimdant vis sintetiškesnes, kompleksiškesnes ir kartu vieningesnes monadas. Tokiu būdu Teilhardas lyg nujautė Iljos Prigogine sinergetikos, gamtos saviorganizacijos chaose, teoriją⁷⁶. Saviorganizacija makrolygmenyje įmanoma tik dėl amžino pagrindo materijoje – vienijančios jėgos, įgalinančios į viršų besiveržiančios ir iš viršaus traukiančios jėgų nuolatinę sąveiką. Tokios sąveikos rezultatas – didėjanti struktūrizacija kaip kiekybės peraugimas į naują kokybę. Būtent gyvybės reiškinys tai rodo akivaizdžiausiai: pats gyvų organizmų egzistavimas liudija, kad nors pagal entropijos dėsni energijos mažėja, gamtoje vyksta ir atvirkščias procesas – „tvarkymo, organizavimo, vienijimo, tobulinimo procesas“⁷⁷ – t. y. negentropija. O tai įmanoma tik dėka iš šalies ateinančios energijos, kuri sulaiko materijos irimą ir skaidymąsi. Ši energija skatina materijos struktūrizaciją ir diferenciaciją, kas įgalina atsirasti kokybiškai naujus ryšius, galiausiai

73 *Ibid.*, 101.



74 Teilhard de Chardin, P., „The Road of the West: to a New Mysticism“, iš Teilhard de Chardin P., *Toward the Future* (San Diego-New York-London: A Harvest Book, Harcourt, Inc., A Helen and Kurt Wolff Book, 1975), 57.

75 Paškus, *Evoliucija ir krikščionybė*,  note, 43: 81 – 83.

76 Sudbrack, J., *Die vergessene Mystik und die Herausforderung des Christentums durch New Age* (Würzburg: Echter, 1988), 72.

77 Gawecki, J. B., „Dwie współczesne filozofie rozwoju“, iš *Myśl o Teilharda de Chardin w Polsce*, wyboru dokonał M. Tazbir (Warszawa : Pax, 1973), 121.

– gyvybę ir sąmonę, kurios yra aukšto medžiagos organizuotumo padarinys⁷⁸. Teilhardo mintis paprasta – kuo materialios struktūros sudėtingesnės, tuo jos sąmoningesnės. Kitaip sakant aukštesnės raidos pakopos užuomazgų pavidalu slypi žemesniosiose. Pavyzdžiui visose struktūrinėse materijos pakopose slypi psichiškumo pradmenys arba vidinis aspektas, kas sąlygoja struktūrų vidinio ir išorinio sluoksnių išskyrimą. Abiejuose veikia dvi energijos – fizinė ir psichinė, arba Teilhardo terminais kalbant – tangentinė (atitinkanti materijos lygmens procesus – šia prasme vidinius materijai)⁷⁹ ir radialinė (išorinė materijai, ateinanti tarsi iš šalies, ne iš pačių materialių struktūrų). Progresuojanti materijos struktūrizacija vyksta dėl jų abiejų sąveikos. Radialinė energija skirtingus elementus (daleles) jungia į kokybiškai naujus kompleksus, o tangentinė energija padeda išlaikyti panašių elementų vienybę. Tangentinė energija sudaro elementų sferas (rutulius) – taigi individualybę, o radialinė energija – šias sferas sujungia ir tokiu būdu formuoja pasaulio vienybę⁸⁰. Radialinę energiją galima traktuoti kaip medžiagoje glūdinčią sąmonę arba dvasinę energiją. Būtent ji sąlygoja struktūrų sudėtingėjimą ir, pasiekus kritinį tašką, apsprendžia kokybinius pokyčius. Radialinės energijos kiekis auga didėjant struktūrą sudarančių elementų (dalelių) skaičiui. Kadangi kiekviena dalelė yra tik materializuota lauko energija, todėl kuo intensyvesnis laukas, tuo daugiau jis organizuoja dalelių į vis sudėtingesnes formas, o proporcingai dalelių skaičiui didėja ir individuali kiekvieno elemento laisvė⁸¹.

Teilhardo koncepcijoje materija ir dvasia tapatinamos, kildinant jas iš vienos „visatos medžiagos“, „dvasios-medžiagos“ arba „visatos audinio“⁸². Materija ir dvasia – tik vieningosios proceso fazės. „Materija“ daugiau suvoktina kaip sąvoka išoriniam pasauliui arba to paties lygmens („horizontalių“ reiškinių) realybei apibrėžti, o „dvasia“ – tai sintezės ir sublimacijos momentas, lėtai besikoncentruojanti, vis stiprėjanti dėka materialių struktūrų gausėjimo, vienijančioji („vertikaliųjų“), jėga. Aktualiai, empiriškai apčiuopiama kosminė medžiaga turi du pavidalus – ji gali būti sudaryta iš dalelių (kvantų) arba bangų, nors savo esme dalelės – tik įvairiausių bangų (energijų) sąveikos. Dalelės savo ruožtu suvoktinės kaip matematinės abstrakcijos, kurių kiekvienoje holografiškai atsispindi psichinės savo esme prigimties energiją generuojantis būties centras. Todėl ir sąmonė anaip tol ne anomalija ar koks antrinis gamtos reiškinys, o centrinis, atskleidžiantis tas paslaptingas jėgas, kurios glūdi pačioje medžiagoje⁸³, nes visose struktūrinėse materijos pakopose slypi psi-

78 Bogdanski, K., „Biofizykalne aspekty filozofii Teilharda de Chardina“, iš *Myśl o. Teilharda de Chardin w Polsce*, wyboru dokonal M. Tazbir (Warszawa: Pax, 1973), 63.

79 Pasak S. Kanišausko, tangentinė energija artima mechaninei, šiluminei, elektromagnetinei, atominei, o radialinė atsakinga už emanacinius procesus (Kanišauskas, S., *Sinergetinio pasaulėvaizdžio kontūrai: filosofiniai ir moksliniai aspektai* (Vilnius: Mykolas Romeris universitetas, 2008), 261).

80 [Brazauskai, J. ir A.]. P. T. de Sardenas. *Jo filosofijos bruožai*, iš *Centrinės Europos jėzuitų provincijos Vilniaus archyvas*, F. 172, ap. 2, b. 14. 1980, 18.

81 Ryłska, T., „Kierunkowość ewolucji kosmicznej w ujęciu o. Pierre Teilharda de Chardina“, iš *Myśl o. Teilharda de Chardin w Polsce*, wyboru dokonal M. Tazbir (Warszawa: Pax, 1973), 34.

82 Kuzmickas, Katalikiškoji filosofija, *supra note*, 7: 256.

83 Wildiers, M. N., „Foreword“, iš Teilhard de Chardin P., *Toward the Future* (San Diego-New York-London: A Harvest Book, Harcourt, Inc., A Helen and Kurt Wolff Book, 1975), 7. Teilhardo logika paprasta: „Kadangi vienoje vietoje visatos medžiaga turi vidinį aspektą [žmoguje, kuris disponuoja sąmone], vadinasi ji neišven-

chiškumo pradmenys. Kuriasi vis sudėtingesnės ir vis labiau integruotos esybės, daugėja psichinio prado. Galiausiai abi energijos formos – radialinė ir tangentinė – savo esme yra psichinės, nors tangentinė „fiziškesnė“. Taigi Teilhardas energiją suvokia kaip materijos vidinę savybę ir kartu kaip dvasinės prigimties jėgą, suteikiančią impulsą evoliucijai, todėl skirtingą nuo materijos.

Teilhardo realybė yra organiška, evoliucionuojanti visuma, universalus judėjimas, kurio imanentinė priežastis – savisklaidos siekiantis Dievas, savo ruožtu tapęs „besiskleidžiančios visatos ašimi ir centru“⁸⁴. Dievas, kaip imanentinis evoliucijos pradas ir tikslas, nesunkiai įžvelgiamas evoliucijos proceso tikslingumo, judėjimo Dvasios kryptimi į Visuotinį Kristų akcentavime, vidujiškumo sąsajose su Visata, Vienio pripažinime. Žinoma, tame nesunkiai galima įžvelgti finalizmą: evoliucija užbaigiama Dievuje – Omegoje, nors pats Teilhardas yra deklaravęs jos beribiškumą⁸⁵. Tačiau Teilhardo teoriją nagrinėjant proceso filosofijos kontekste, viskas atsistoja į savas vietas. Pasak filosofo Paškaus, procesas – tai „substancijos nuolatinis gimimas sekančiam momentui“. Tai, kas vystosi, yra pats procesas. Tokiu atveju subjekto kaip ir nebelieka. Tačiau iš tiesų, Paškaus teigimu, objektas nesunaikinamas, o tik „nukeliamas į ateitį, į būties pilnumą“⁸⁶. Vadinasi tai, kas yra proceso pradžioje, galima suvokti tik tuo, kuo tas „tai“ tampa proceso pabaigoje. Čia išryškėja egzistencijos kaip vienybės su kitu sampratos svarba. Joje proceso sąlytis su savo pagrindu – šiuo atveju tašku Omega – darosi esminiu jo bruožu. Omega ir Alfa sutampa, bet Alfos taške Omega yra chaosas, vienijamas ir keliamas į Omegą.

Taigi evoliuciją Teilhardas suvokia kaip vienijimąsi, įžvelgdamas joje tris pakopas: negyvosios gamtos fazę (kosmogenezę), gyvojo pasaulio formavimasis (biogenezę) ir žmogijos atsiradimo bei vystymosi fazę (noogenezę). Savo esme tai psichogenezės procesas: evoliucija vyksta vis kompleksiškesnių sistemų kūrimosi, koncentracijos ir vienybės augimo kryptimi. Evoliucijos eigoje materialios struktūros vis sudėtingėja, kuriasi vis labiau integruotos esybės, „vis intensyviau veikiant psichiniam, sąmonės ir dvasiniam veiksmui“⁸⁷. Psichinio turinio egzistavimą Teilhardas įrodinėja naudodamas „energijos“ kaip materijos savybės ir kartu impulso kosmoso evoliucijai sąvoką. Visos gyvosios gamtos evoliucija jam – tai pasiruošimas gyvybės ir sąmonės atsiradimui. Gyvybė – tai universali kosminė funkcija, potencialiai slėpinti visose žemesniosiose būties formose. Galiausiai žmogaus atsiradimas reiškia, jog evoliucijos procesas įgauna savirefleksijos galimybę – nuo šiol vadovavimą evoliucijai perima žmogus. Tai reiškia, kad evoliucija per žmoniją pradeda suvokti save pačią, „įgyja laisvę disponuoti savimi – vykti ar sustoti“. Dar daugiau: anot Teilhardo mes, žmonės, „būdami atsakingi už jos praeitį jos atečiai kaip veikiantys individai, *laikome ją*

giamai yra dvasiškė savo struktūra, t. y. bet kurioje erdvės ir laiko vietoje [...]; taigi daiktai turi vidų, tolygu savo išorei“ (Tejardas de Sardenas P., *Žmogaus fenomenas* (Vilnius: Mintis, 1995), 57).

84 Paškus, *Evoliucija ir krikščionybė*, su įvadu, pte, 43: 151.

85 Kuzmickas, B., „P. Teilhardo de Sardenas krikščioniškas evoliucionizmas“, *Problemos* 1 (1971): 66.

86 Paškus, *Evoliucija ir krikščionybė*, su įvadu, pte, 43: 75.

87 Tazbir, M., „Aktualność dzieła o. Teilharda de Chardina“, iš *Myśl o. Teilharda de Chardina w Polsce*, wyboru dokonał M. Tazbir (Warszawa: Pax, 1973), 8.

savo rankose⁸⁸. Teilhardas net dalija evoliucijos procesą į evoliucionizmą iki refleksinės sąmonės išsivystymo, ir po to sekantį personalizmą⁸⁹.

Atsiradus žmogui, evoliucija įgauna naujų bruožų. Visų pirma, pagrindinio evoliucijos kamieno polinkį šakotis pakeičia jungimosi tendencija. Be to, šiame kosmogenezės etape sąmonė pasireiškia aktualiai (išryškėja) – susiformuoja refleksinė (moralinė) sąmonė, t. y. sugebėjimas vertinti savo veiksmus. Hominizacija ir yra perėjimas nuo nereflektuojamo gyvūno gyvenimo prie reflektuojamo žmogiškojo. Ir nors sąmonės atsiradimas sąlygotas centrinės nervų sistemos sudėtingėjimo, o siela gali būti suvokiama kaip specifinė kūno organizacijos kokybė, vis dėlto tarp gyvūnų ir žmogaus yra toks didelis skirtumas, kad jis priklauso „kitai tvarkai (ar geriau pasakius, kitai būsenai)“⁹⁰. Tai šuolis, įvykęs Omegos taško veikimo dėka. Iš gyvūnų paveldima biologinė prigimtis ir intelekto pradmenys, tačiau sąžinė kaip Vienio nuojauta, gaunama iš Jo.

Itin svarbiu evoliucijos momentu žmogiškoje fazėje laikomas asmeninio centro – savimonės – susiformavimas ir būtinybė išlikti jos sąlygotam dvasiniam ir intelektualiniam turiniui užtikrinimas – nemirtingumas. Tik personalizacija veda į absoliučią vienybę Omegos taške. „Aš“ sąmonė gimsta iš susikoncentravusios jėgos⁹¹. Teilhardo supratimu būtent savimonės centre rasime tiek savo dvasią, tiek viso pasaulio dvasią – Dievą. Mūsų asmenybės branduolys – visą gyvenimą ugdomas idėjų, vaizdinių ir meilės centras – bus įjungtas į nemirtingumo sferą⁹². Kitaip ir negali būti, nes žmogus gimė kaip Vienio spindulys. O ir psichologiškai neįmanoma ryžtis jokiai žygiui, jei netiki, kad išliksi pats ir visi tavo darbai. Todėl logiškai pasaulio dvasia „privalo savyje sukaupti iki aukščiausio laipsnio tai, kas mumyse vertingiausio ir tobuliausio. Todėl ji negali būti kitokia nei Supersąmonė, o tai reiškia Superasmenybę“⁹³. Teilhardas primygtinai akcentuoja, jog į Supersąmonę įsiliesime išlikdami savimi pačiais. O kita tos pačios tiesos pusė yra ta, jog tobulėti žmogus gali tik bendradrabiaudamas su kitais.

Anot Paškaus, Teilhardo supratimu žmonijos evoliucija plėtojasi dviem kryptimis: materialine, pasireiškiančia technikos ir ekonomikos pažanga, ir dvasine – mokslo, filosofijos, etikos, estetikos, religijos aspektais⁹⁴. Gyventojų skaičiaus augimas, vis stiprėjantys kontaktai dėl mokslo ir technikos progreso bei transporto tobulėjimo atveda į socializaciją bei planetizaciją, o jų išdavoje žmonija pakyla į trečiąją evoliucijos etapą – noosferą. Tai visų žmonių dvasinės ir materialios veiklos rezultatų visuma, visuotinė žmonijos (planetinė) sąmonė, kuri „apsupa planetą kaip „mąstanti membrana““⁹⁵, vienijanti ir sintetinti visų

88 Tejardas de Šardenas, *supra note*, 83: 285 - 286.

89 Zaba, Z., „Ewolucjonistyczny personalizm o. Teilharda de Chardin“, iš *Myśl o. Teilharda de Chardin w Polsce*, wyboru dokonal M. Tazbir (Warszawa: Pax, 1973), 159.

90 Tresmontant, C., *Einführung in das Denken Teilhard de Chardins* (Freiburg-München: Verlag Karl Alber, 1961), 60.

91 [Brazauskai], *supra note*, 80: 21.

92 Teilhard de Chardin, „How I Believe“, *supra note*, 66: 115 - 117.

93 Teilhard de Chardin, „How I Believe“, *supra note*, 66: 114.

94 Paškus, *Evoliucija ir krikščionybė*, *supra note*, 43: 89.

95 Freyermuth, G., „Surfer, wollt ihr e...ben. Teilhard de Chardin und der Traum, Mensch und Maschine zu versöhnen“, iš Sitzmann H. G., *Kommentare zum Verstaendnis von Leben, Werk und Wirkung Teilhards*, 23,

žmonių protus. Meilės ir minties aktais noosfera rutuliojasi visuotinės sintezės link į aukščiausią sąmonės lygmenį - Omegos tašką. Taigi, Teilhardui „noosfera“ ir pati mąstanti žmonija, ir jos susivienijimo rezultatai. Jis akcentavo mokslinės ir techninės pažangos svarbą, siekiant sukurti teisingesnę ir harmoningesnę visuomenę, kurios tolesnis vystymasis jo giliu įsitikinimu turi atvesti į „mistinės supervisuomenės atsiradimą“⁹⁶. Teilhardo supratimu vienijimasis vyksta, nykstant socialiniams, tautiniams ir rasiniams skirtumams. Mes netgi esame pakeliui „[...] į vienos „kultūros“ susikūrimą, kultūros, kuri aprėps visą žemės rutulį [...]“⁹⁷. Dar daugiau: Teilhardas iš principo pripažįsta pasaulių daugiopumą idėją. Jo įsitikinimu Visatoje egzistuoja ir kitos civilizacijos, sukurtos sąmoningų būtybių⁹⁸. Visame šiame gigantiškame vienijimosi procese Teilhardas ypač akcentuoja meilę, planetizaciją net apibūdindamas kaip amorizaciją. Meilė kaip žmonių tarpusavio trauka yra vienas iš evoliucijos veiksmų greta kūrybos. Pats sąmonės skleidimasis yra gebėjimo mylėti stiprėjimas, pasireiškiantis vienijimusi. Taip visos asmenybės artėja į vieną Visumą arba pleromą. Būtent jos kontekste Teilhardas interpretuoja ir katalikišką tiesą apie šventųjų bendravimą⁹⁹.

4. Krikščionybės vieta teilhardiškame pasaulėvaizdyje

Teilhardas suformulavo neįprastą tradicinei katalikybei Dievo kaip Didžiosios Realybės, apimančios visa, kas egzistuoja (nes niekur nesama „nebūties“), sampratą. Jos begalybę išreiškia visų pirma erdvė, kurios ribų neįmanoma įsivaizduoti. Anot B. Gaweckio „Aukščiausioji būtis yra ne pasaulis ar pasaulio siela, bet dvasinė-materiali visuma; ji apima viską, kas egzistuoja, ir viską prie savęs pririša „iš viršaus““. Tai Gaweckio vertinimu neabejotinai panenteistinė būties samprata¹⁰⁰. Toks Dievas yra visos būties, apimančios skirtingo tobulumo dalykus, centras, kurį Teilhardas įvardija Omega. Jo koncepcijoje Omega yra ir transcendentinis neišbaigtos būties tikslas, ir išorinė, materialias struktūras sudėtingėti skatinanti, galia, o kartu šio netobulo pasaulio vidinis (imanentinis) veiksnys¹⁰¹. Kaip teil-

žiūrėta 2011 m. birželio 30 d., iš <http://www.gesellschaft-teilhard-de-chardin.de/wp-content/uploads/2011/06/kommentare-zu-teilhard.pdf>

96 Tazbir, *supra note*, 87: 10.

97 Gawecki, *supra note*, 77: 132.

98 Teilhardas rašė: „Vidutiniškai kiekvienoje galaktikoje gyvena (bent) viena žmonių rasė, taigi iš viso po visą dangų išsibarstę milijonai žmonių rasių. [...] Akivaizdu, kad [teologija] nebegali ilgiau siūlyti vienintelės dogmatiškai tikros tezės (apie žemiškosios žmonijos unikalumą visatoje), kurią mūsų patirtis atmeta kaip neįtikėtiną“ (Teilhard de Chardin, P., „A Sequel to the Problem of Human Origins: The Plurality of Inhabited Worlds“, iš Teilhard de Chardin, P., *Christianity and Evolution* (New York: A Helen and Kurt Wolf Book, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1971), 232.

99 Teilhard de Chardin, P., „Note on the Physical Union Between the Humanity of Christ and the Faithful in the Course of Their Sanctification“, iš Teilhard de Chardin, P., *Christianity and Evolution* (New York: A Helen and Kurt Wolf Book, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1971), 16 – 17.

100 Gawecki, *supra note*, 77: 131.

101 S. Kanišauskas taikliai išsireiškė: „Dievas tampa savimi kartu su besivystančiu pasauliu jį kurdamas ir sudvasindamas, vadinasi Dievas pasauliui imanentiškas, tačiau tuo pat metu jis yra transcendentinis, nes yra išankstinis pasaulio tikslas“ (Kanišauskas, Sinergetinio pasaulėvaizdžio kontūrai, *supra note*, 79: 261).

hardiško pasaulėvaizdžio analogiją interpretuodamas Dievo ir kūrinio santykį Meistro Eckharto ontologijoje, krikščioniškos mistikos tyrinėtojas Sudbrackas taikliai jį nusakė taip: „Dievas savo būtyje ir žmogus savo Dievą atpažįstančiu vidujiškumu, sielos gelmėse, yra viena, vienintelė būtis – bet Dievas yra Būtis iš savęs paties ir savo kilme, o kūrinys gi – dėl nuolatinio gavimo ir pilnos priklausomybės [nuo Dievo]“. Kitaip sakant, Dievas yra ne kas kita kaip pati būtis¹⁰². Žinoma, tokioje sistemoje tradicinis krikščionybei antgamtinės ir gamtinės sferų skyrimas yra neįmanomas. „Antgamtė“ – tai tik „realybė aukščiausiam laipsnyje“¹⁰³. Taigi Omega, viena vertus, yra suverenų galios centras, taškas, kuriame susikoncentravęs Vienis, veikiantis tarsi nuo jo atskirtą kitą būties dalį, o kita vertus – Daugio pastangų pakilti į Vienį rezultatas (noosferos etape – žmonijos socialinės, intelektualinės ir dvasinės konvergencijos aukščiausias taškas) – centras, kuris akumuliuos visa tai, ką visata sukuria, personalizacijos židiny, „dieviškasis supercentras“¹⁰⁴. Jis ne išsirpdo, o sustiprina į jį patekusius centrus. Pasak B. Kuzmicko, Omega pranoksta žmogiškąjį personalumą, todėl yra hiperpersonali ir universaliai personali, aukščiausioji vienybė, universaliausia meilė, išsauganti visa tai, kas kiekvienam žmogui unikalų. Pasaulio pradžioje ji yra „Dievas Alfa, įkvepiantis evoliuciją, jo pabaigoje – evoliuciją užbaigantis Dievas Omega“¹⁰⁵. Teilhardinėje perspektyvoje Omega tampa „besiskleidžiančios visatos ašimi ir centru“, tapatinama su Kristumi. Tokia universalaus Kristaus samprata, pasak Paškaus, neveda į panteizmą, nes Kristus įspaudžia visatoje tris tradicines katalikiškas žymes: „dieviškos tikrovės asmenišką prigimtį, aukščiausios asmenybės pasireiškimą istoriniame Kristuje ir Dieve atbaigto pasaulio antžemišką prigimtį“¹⁰⁶.

Teilhardiškame pasaulėvaizdyje Dievo ir pasaulio santykis matomas kaip Daugio kaitos procesas, nukreiptas į Vienį, kuris savo ruožtu veikia Daugyje kaip jo vidinis aspektas. Jeigu Dievas yra absoliutas, absoliuti būtis, jis yra visur. Todėl evoliucija – tai vystymasis iš pradinio Daugio („nieko“) į tikslą taške Omega. Tokiu atveju ir kūrimas iš esmės yra vienišimas¹⁰⁷. Taikliu Kuzmicko pastebėjimu, taip pasaulio kūrimas sutapatinamas su natūralia evoliucija, „kurio priežastis neįmanoma atskirti nuo padarinio, Dievo – nuo pasaulio, nes Dievas ir pasaulis, priežastis ir tikslas keičiasi ir rutuliojasi kartu“¹⁰⁸. Dar daugiau: vienišimas yra ne tik kūrimas, bet ir išganymas bei atbaigimas, nes dinaminėje tikrovėje nebėra įmanomas skirtumas tarp Dievo kūrimo pradžioje ir pasaulio palaikymo amžių bėgyje¹⁰⁹. Taigi Teilhardo evoliucijos teorijoje Kristus įtraukiamas į Visatos struktūrą. Taip kosmologinis savo esme Visatos evoliucinis procesas įgauna ir soteriologinę reikšmę, būdamas

102 „Radikalus kūrinio priklausomumas nuo Dievo ir Būties totalumas Dieve yra priešybė, bet tai yra viena Būtis“ (Sudbrack, *Die vergessene Mystik*, *supra note*, 76: 66 - 67).

103 Teilhard de Chardin, „How I Believe“, *supra note*, 66: 127.

104 Teilhard de Chardin, P., „Introduction to the Christian Life / Introduction to Christianity“, iš Teilhard de Chardin, P., *Christianity and Evolution* (New York: A Helen and Kurt Wolf Book, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1971), 171.

105 Kuzmickas, *Katalikiškoji filosofija*, *supra note*, 7: 256.

106 Paškus, *Evoliucija ir krikščionybė*, *supra note*, 43: 151 - 152.

107 Maceina, *supra note*, 43: 308.

108 Kuzmickas, *Katalikiškoji filosofija*, *supra note*, 7: 254.

109 Paškus, *Evoliucija ir krikščionybė*, *supra note*, 43: 106.

pajungtas Kristui kaip būties viršūnei, arba Omega. Čia vėlgi kaip matėme iš jau pristatytos Teilhardo būties kaip gamtos saviorganizacijos sampratos, esama dinaminės dialektikos tarp Omegos kaip Visatos elementų konvergencijos centro, taigi kaip į vieną tašką subėgančio Daugio sampratos, ir kaip Vienio, kuris yra aukščiau, pirmiau už evoliucijos eigoje į vieną centrą konverguojančio Daugio. Teilhardas laviruoja tarp šių Omegos sampratų vis dėl to linkdamas į tai, kad Vienis nėra visiška tobulybė, kurią būtų galima priešpastatyti Daugiui kaip netobulumų sumai. Jam Daugis yra pozityvi progreso sąlyga, o Vienis – per-smelktas Daugio¹¹⁰.

Prof. S. Kanišauskas atidžiai analizuoja Teilhardo koncepcijos ištakas neovedantizme bei ypač neoplatonizme. Šių filosofinių doktrinų pavyzdžiu kiekviename būties momente konstatuojama involiucinių ir evoliucinių procesų sąveika, kurioje „kiekviena „žemesnė pakopa“ evoliucijos procese „siekia“ aukštesniosios, o kiekviena „aukštesnioji pakopa“ tą „žemesniosios pakopos“ siekį nukreipia, valdo“. Kitaip sakant kalba eina apie grįžtamuosius ryšius¹¹¹. Teilhardo terminais kalbant, tai tangentinės ir radialinės energijų sąveika. Jo koncepcijoje neoplatoniškas „„emanacijas“ atitinka „radialinė energija“, o fizinius procesus valdo „tangentinė energija““. Jos abi yra yra dvasinės prigimties, ir kartu vidinė materijos savybė. O taškas Omega suvokiamas ir kaip evoliucijos tikslas, ir kaip jos „varomoji jėga“, „traukiantis savęs link visus ankstesnius evoliucionuojančios tikrovės būvius“. Todėl gamtiniam pasauliui jis ir imanentiškas, ir transcendentiškas¹¹², bet tai įmanoma tik tada, kai taškas Omega sutampa su tašku Alfa. Žvelgiant iš sinergetikos pozicijų pastebima, jog kiekybiniai pokyčiai sukelia atitinkamus pokyčius artimiausiam tam pokyčiui lygmenyje, tada jie perduodami aukštesniam ir galiausiai ataidi Omegos taške, t. y. operatoriuje, kuris tuos pokyčius transformuoja, tampa tangentinės energijos šaltiniu ir nukreipia tolesnę Visumos raidą. Taip taškas Omega „per daugybę tarpinių grandžių (žemesnių tikrovės lygmenų) kurdamas pasaulį, kuria ir pats save“¹¹³.

Omegą Teilhardas tapatina su Jėzumi Kristumi, per įsikūnijimą tampančiu asmeniniu ir fiziniu (ontologiniu) visatos centru¹¹⁴. Čia ryškios paralelės su pranciškoniška kristologija¹¹⁵, pagal kurią Kristus yra ir ne tik atgamtinės, bet ir gamtinės tvarkos tikslas ir vainikavimas: įsikūnijimas įvyksta ne tiek dėl žmonijos nuodėmių, kiek dėl to, kad tokia yra tikrovės proceso logika, apspręsta pačios būties sąrangos – kosminis Kristus yra krikščioniškosios kosmogonijos karūnavimas. Teilhardui, nepaisant jo mąstysenos kosminių mastelių, istorinis Kristus yra būtinas kaip kosminio Kristaus daigas, pradžioje realiaje fiziniame pasaulyje ir istoriniame laike, realiai keičiantis konkrečios epochos konkrečios žmonių bendrijos – žydų tautos – mentalitetą ir sudarantis sąlygas sklisti universaloms krikščionybės idėjomis pasaulyje. Dievo įsikūnijimas Jėzuse Kristuje – tai ilgai trukusio

110 Teilhard de Chardin, „The Road of the West“, *supra note*, 74: 58.

111 Kanišauskas, *Sinergetinio pasaulėvaizdžio kontūrai*, *supra note*, 79: 254.

112 Kanišauskas, S., *Mokslas, religija ir religinis jausmas: monografija* (Vilnius: Mykolo Romerio universitetas, 2019), 66.

113 Kanišauskas, *Sinergetinio pasaulėvaizdžio kontūrai*, *supra note*, 79: 399 – 400.

114 Paškus, *Evoliucija ir krikščionybė*, *supra note*, 43: 64.

115 Wildiers, M. N., *Teilhard de Chardin* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1962), 95.

proceso lemiamas momentas, evoliucijos šuolis, kuriam žmogaus sąmonė jau buvo pasiruošusi. Atskleidamas žmonijai jos tikrąjį centrą ir tikslą, Kristus paspartino jos raidą – žmogus gavo galimybę tapti sąmoningu Dievo bendradarbiu. Dievo įsikūnijimas Jėzuje Kristuje įvyko konkrečiame istoriniame laikotarpyje, tačiau kristogenezė – Kristaus įsikūnijimas kosmose – tęstinis procesas, besireiškiantis vis augančiu žmonijos sąmoningumu ir pasaulio transformacija. Betliejuje gimęs Kristus tampa fiziniu pasaulio Centru per Eucharistijos misteriją, tačiau visas Kristus bus realizuotas tik universalios evoliucijos pabaigoje, taigi kristogenezės procese, kuris yra trilypis, apimantis judėjimo principą (kūrimą), tapimo Vieniū procesą (įsikūnijimą) ir pastangas pakilti (išganyką)¹¹⁶.

Kristaus universalumas labiausiai ir apibrėžia teilhardišką krikščionybės sampratą. Joje ypač didelė reikšmė teikiama Eucharistijos sakramentui, dėl jo metu vykstančios materijos transformacijos į Kristaus kūną. Teilhardas iškelia vienijančią, kuriančiąją („fermentinę“) Eucharistijos reikšmę. Per Eucharistiją Kristus mistiniu būdu asimiliuoja visa, kas jį supa. Taip konsekracijos dėka visas pasaulis tampa Kristaus kūnu, sakramento materija. Mistinė prasme eucharistinė transsubstanciacija perkeičia (konsekruoja) visą pasaulio procesą ir todėl suvoktina kaip kristogenezės reprezentacija kosmose¹¹⁷. Anot Teilhardo, per Eucharistiją praeina „įsikūnijimo arba kūrimo ašis“, per kurią sueiname į fiziologinį kontaktą su asimiliuojančia Įsikūnijusio Žodžio jėga ir priimdami komuniją jungiamės į vieningą dvasinį judėjimą, prisiliedami prie pačios evoliucijos šerdies¹¹⁸. J. Sudbrackas materialią realybę transformuojančią galią įžvelgia ir kitame Teilhardui taip svarbiame vaizdinyje – švč. Jėzaus Širdyje. Pasak jo, dėka materiją persmelkiančio dieviškojo absoliutumo, pilnatvę pasiekiančio Jėzaus Širdyje, jos (materijos) absoliutumo istorinė ašis, kurioje materija randa savo vienybę, yra Bažnyčia, įeinanti į mistinį Kristaus kūną¹¹⁹.

Blogio problema – vienas iš krikščionybės aspektų, kuriam Teilhardas, skyrė ne tiek daug dėmesio. Blogis jam – reiškinys, susijęs su sistemos vystymusi ir jos laikinu nevieningumu, nepilnumu. Taigi tai struktūrinis blogis: netvarkos ir nesėkmių, skaidymosi ir irimo blogis¹²⁰. Blogis – tik statistinė, o ne metafizinė būtinybė. Žmogaus stadijoje fizinis blogis virsta moraliniu. Moralinėje sferoje blogis susijęs su klaidingu žmogaus pasirinkimu, kuris įmanomas, nes žmogus turi laisvę rinktis. Todėl ir pirmoji nuodėmė, Teilhardo manymu, sietina ne su pirmojo žmogaus nupuolimu, o su „negatyvių, prieševoliucinių jėgų“ veikimu¹²¹ – sąmoningos žmogaus veiklos pradžia ir darbe įmanoma nesėkmių galimybė. Tos klaidos kaip mąstymo įpročiai ir padarytų sprendimų pasekmės perduodamos būsimosioms kartoms. Čia, pasak Teilhardo, ir slypi gimtosios nuodėmės šaknys. Tačiau priešingai įsigalėjusiai nuomonei, Teilhardo eschatologijoje neatmetama blogio išlikimo galimybė laikų pabaigoje. Jis mini visiškos katastrofos galimybę¹²², nes žmogus yra laisvas,

116 Teilhard de Chardin „Introduction to the Christian Life“, *supra note*, 104: 155.

117 Ratschow, *supra note*, 45: 16.

118 Teilhard de Chardin „Introduction to the Christian Life“, *supra note*, 104: 165 – 167.

119 Sudbrack, *Die vergessene Mystik*, *supra note*, 76: 73 – 74.

120 Tejaras de Šardenas, *supra note*, 83: 396 – 399.

121 Paškus, *Evoliucija ir krikščionybė*, *supra note*, 43: 1.

122 Tejaras de Šardenas, *supra note*, 83: 349, 365 – 369.



jis gali norėti ir ne to, kas veda į susivienijimą Dievuje. Todėl Teilhardas neatmeta hipotezės, kad dalis žmonių atsisakys Omegos, tokiu būdu padalindami noosferą¹²³. Vis dėlto ištikimesnė kitokia įvykių eiga – visiškai blogio sumenkėjimas paskutiniajame žmonijos istorijos tarpsnyje¹²⁴. Užtat ir pragaras jam – ne ontologinė ar juo labiau erdvinė duotybė, o priešprieša veiklumui, nusigręžimas nuo meilės principo, absurdo kūryba, destrukcija.

Evoliuciniame pasaulėvaizdyje reikalinga visiškai kitokia krikščionio laikysena pasaulyje. Kūrybingumo ir aktyvaus dalyvavimo pasaulyje ontologinės svarbos akcentavime išryškėja skirtumas tarp senojo krikščionio saviraiškos modelio, pagrįsto statine arba pusiausvyros morale, ir iš krikščioniškojo humanizmo išplaukiančios veržlumo (dinaminės) moralės, kuri žmogaus vertę matuoja pagal žmogus indėlį į dvasinį bei intelektualinį žmonijos tobulėjimą¹²⁵. Akcentuojama, kad meilė Dievui ir meilė pasauliui nėra priešingi vienas kitam dalykai, nes visuomenės pažangos reikalauja pats Kristus, jo mistinio Kūno išvystymo logika. Krikščionys skatinami jungtis į pasaulio tobulinimą, jį perkeičiant, vis perkeliant į aukštesnę būseną – jį sublimuojant. Didžiulę reikšmę Teilhardas teikia mokslui ir jo pasaulį keičiančiai galiai: tiriantis ir kuriantis santykiavimas su pasauliu laikomas kone religine pareiga¹²⁶. Mokslo pasiekimai, technikos naujovės, masiniai politiniai-socialiniai judėjimai, keičiantys tradicinės visuomenės sanklodą, ar net karai – visame tame Teilhardas išvėlgė milžinišką naujųjų laikų žmogiškąją kūrybą, liudijančią tolesnį žengimą progreso kryptimi. Pasak J. Danielou, Teilhardo koncepcija suvienija tris žmogaus veiklos dimensijas: gamtos apvaldymą technikos pagalba, asmenų bendrumą per meilę ir žmogaus proveržį į Dievą pamaldume¹²⁷. Todėl dvasingumas tampa evoliucijos faktoriumi. Lygiai taip pat ir veikla pasaulio pažinimo srityje bei jos rezultatų pavertimas žmonijos gyvenimą lengvinančiais technikos kūriniais, tampa indėliu į dvasinį tobulėjimą.

Teilhardui krikščionybė tampa evoliucijos ašimi, tąsa ar net jos nauja forma. Jis ją įvardija progreso religija, kalba apie krikščioniškąjį superevoliucionizmą¹²⁸. Wildiersas pastebi, jog Teilhardo koncepcijoje krikščionybės visuotinumai ir jos mokymo pažangumas garantuoja krikščionybei „evoliucijos religijos“ statusą, nes paruzija (antrasis Kristaus atėjimas) identifikuojama su Omegos tašku, todėl teologija nuosekliai paremia evoliucijos

123 *Ibid.*, 368 – 369.



124 Teilhardas rašo: nuo tada, kai gyvybės medžio viršūnė yra žmogus, jame „koncentruojasi noosferos, t. y. biogenezės, t. y. pagaliau kosmogenezės, ateities viltys. Kaipgi tada jis gali išnykti pirma laiko arba sustabarėti, arba degraduoti, jei kartu su juo, - o tai mes laikome nesąmone, - nežlugs visata?“ (*Ibid.*, 351).

125 Žr. Teilhard de Chardin, P., „Can Moral Science dispense with a Metaphysical Foundation?“, iš Teilhard de Chardin P., *Toward the Future* (San Diego-New York-London: A Harvest Book, Harcourt, Inc., A Helen and Kurt Wolff Book, 1975), 130 – 133.

126 Teilhard de Chardin, P., „The Sense of Man“, iš Teilhard de Chardin P., *Toward the Future* (San Diego-New York-London: A Harvest Book, Harcourt, Inc., A Helen and Kurt Wolff Book, 1975), 16.

127 Danielou, J., „Gottes Wiederentdeckung. Die Bedeutung Teilhard de Chardin für die Gegenwart“, iš Sitzmann H. G., *Kommentare zum Verständnis von Leben, Werk und Wirkung Teilhards*, 19, žiūrėta 2011 m. birželio 30 d., iš <http://www.gesellschaft-teilhard-de-chardin.de/wp-content/uploads/2011/06/kommentare-zu-teilhard.pdf>.

128 Teilhard de Chardin, „Introduction to the Christian Life“, *supra note*, 104: 157.

mokymą¹²⁹. Artėti prie Kristaus reiškia vis labiau įsijungti į kristogenezės procesą, taip prisiliečiant prie evoliucijos širdies¹³⁰. Teilhardo įsitikinimu būtent katalikybė tiksliausiai išreiškia krikščionybės evoliucinį pobūdį. Anot jo krikščionybės („jei ji suprantama pagal jos katalikiškojo realizmo pilnatvę“) panteistinė, „kūrybiniu evoliucionizmu“ persisunkusi, mistika gali virsti „aukščiausia, nuosekliausia ir dinamiškiausia Dievo garbinimo forma“, todėl „[tokia] krikščionybė turi visas galimybes tapti vienintele tikra rytojaus religija“¹³¹. Teilhardas katalikybės pirmenybę paremia ir biologinio pobūdžio analogijomis. Pasak jo, kadangi Kristus kaip Katalikų Bažnyčios steigėjas yra organiškai susijęs su kosmosu, krikščionybė evoliucijos proceso atžvilgiu laikytina filogenetiniu kamieniu, biogenezės strėlės viršūne. Todėl jei visoms krikščioniškojo medžio šakoms lemta virsti rytdienos religija, tai tik per Katalikų Bažnyčios veržlumą ir organiškumą¹³².

Teilhardui rūpėjo visų religijų konvergencija. Jis buvo įsitikinęs, kad krikščionybė gali ir kitų tikėjimų žmonėms suteikti impulsą vienijimuisi, o taip pat krikščionims atverti duris į kitas religijas. Teilhardo atvirumas visiems gėrio siekiantiems žmonėms leidžia jam įžvelgti ryškius trijų svarbiausių žmonijos religinių-dvasinių formų – rytietiškosios, humanistinės (neopanteistinės) ir krikščioniškosios¹³³ – suartėjimo ženklus ir jų būsimą sintezę tikėjime į pasaulį ir tikėjime į Kristų, kad išsipildytų Apreiškimo Jonui pranašystė: Aš esu Alfa ir Omega¹³⁴. Jo įsitikinimu, „visose [religijose] paslaptinai besidarbuojanti ta pati Dvasia“ veda jas į susivienijimą visuotiniame Kristuje. Tokia, pasak Teilhardo, yra „vienintelė įmanoma ateities religijos forma“¹³⁵.

Reziumuodami galime daryti išvadą, jog Pierre Teilhardo de Chardino asmenyje ir filosofijoje turime radikalų atvirosios katalikybės atvejį. Teilhardo pasaulėžiūrinės brandos tendencijos, jam rūpėjusi problematika ir jo filosofinės bei teologinės koncepcijos apėmė visą atvirajai katalikybei būdingų reiškinių paletę, pradedant Dievo ir pasaulio, materijos ir dvasios dogmatizuotos perskyros reliatyvizavimu, t. y. Dievo imanentiškumo ir jo kaip vidinio pasaulio evoliucijos veiksnio teigimu, dogmų kaitos ir būtinybės naujai suformuluoti Bažnyčios mokymą, atsižvelgiant į mokslo pasiekimus ir žmonijos sąmonės brandą, siekiant ir baigiant pasisakymu už Bažnyčios demokratizavimą bei asmens saviraiškos laisvės pripažinimą. Kaip būdinga ir kitiems atvirosios katalikybės atstovams Teilhardas pasisakė už ekumenizmą bei visų religijų konvergenciją evoliucijos idėja persiėmusioje katalikybėje. Tai leistų Teilhardo teologines pažiūras apibrėžti kaip inkliuzyvizmą.

129 Wildiers, M. N., „Teilhard de Chardin, Pierre, SJ“, iš *Lexikon für Theologie und Kirche*, B. 9 (Freiburg im Breisgau: Herder, 1964), 1341.

130 Teilhard de Chardin, „Introduction to the Christian Life“, *supra note*, 104: 166 – 167.

131 *Ibid.*, 172.

132 *Ibid.*, 168.

133 Teilhard de Chardin, „How I Believe“, *supra note*, 66: 121, 130.

134 Badelt, *supra note*, 48: 33.

135 Teilhard de Chardin, „How I Believe“, *supra note*, 66: 130.



Išvados

Pierre Teilhardo de Chardino (1881 – 1955) – kunigo, jėzuito, paleontologo, filosofo ir teologo bei mistiko – pasaulio samprata pristatoma atvirosios katalikybės, kuri yra vienas iš Jėzaus Kristaus mokymo interpretacijos variantų, susiformavusių istorijos bėgyje, kontekste. Greta Nikėjos – Konstantinopolio tikėjimo išpažinimu besiremiančios ortodoksinės krikščionybės būta ir holistiniu pasaulėvaizdžiu grindžiamos ezoterinės. Priklausomai nuo ezoterinės krikščionybės įtakos ortodoksinei, bei atsižvelgiant į tai, jog nekatalikiškąją ortodoksinę krikščionybę formavo institucijos, traktuotinos kaip katalikiškos bent nuo IV a. ir todėl visi su Jėzaus Kristaus vaizdiniu susiję krikščionybės reiškiniai laikytini katalikybės dalimi, skirtini du katalikybės tipai, kuriuos galima įvardinti tradicine bei atvirąja katalikybe. Tradicinę katalikybę charakterizuotų besąlygiškas teizmu grindžiamo Bažnyčios mokymo pripažinimas ir paklusnumo šį mokymą formuluojančiam, skelbiančiam ir saugančiam Magisteriumui deklaravimas. Jos atžvilgiu atviroji katalikybė suvoktina kaip ekskluzyvistinės nuostatos (pretenzijos laikyti katalikybę vienintele išganyą teikiančia religija), išreiškiamos išoriniais (regimais) tikėjimo ženklais, atsakymas, katalikiškąjį ekskluzyvumą įžvelgiant katalikybės dvasinėje galioje. Toks katalikybės nevienalytiškumas pripažįstamas ir teologijoje bei istoriografijoje kaip realus Bažnyčios istorijos ir savivokos faktas. Skiriami trys katalikybės pretenzijų į absoliučią tiesą laipsniai: ekskluzyvizmas, inkluzyvizmas ir pliaralizmas.

Pierre Teilhardo de Chardino gyvenimas pažymėtas įtampos tarp dviejų pasaulėžiūrinių polių - traukos Dievui ir pasauliui, dvasiai ir materijai - siekiant jų harmonijos. Ypač iš šeimos atsineštas pamaldumas Švč. Jėzaus širdžiai, lydėjęs Teilhardą per visą gyvenimą, tapo jo evoliucinės krikščionybės koncepcijos dvasiniu pagrindu. Teilhardo atvirumas dvasios pasauliui ir materijai pagimdė ne vieną viziją. Intelektualiai Teilhardas subrendo jėzuitinės formacijos metu, pasinerdamas į idealistinės filosofijos studijas (didžiausią įtaką turėjo Henri Bergsonas), kas suformavo katalikiškajam spiritualizmui artimas pažiūras, grindžiamas panenteistine Dievo ir pasaulio santykio samprata, bei apsisprendimą savo kunigystę skirti krikščionybės ir evoliucijos idėjos sutaikymui. Nepaisant Teilhardo neortodoksalių pažiūrų ir konservatyvios Bažnyčios vadovybės priešiškoumo, jis liko ištikimas Bažnyčiai ir Jėzaus Draugijai. Nors Šv. Oficija 1962 m. Teilhardo idėjas pasmerkė, progresyvioji Bažnyčios vadovybės dalis kartu su daugeliu popiežių jas palaikė. Jos rado atgarsį ir Vatikano II Susirinkimo dokumentuose.

Teilhardas pateikia pasaulio kaip save organizuojančios sistemos, turinčios centrą (tašką Omega), kuris yra pasaulio sistemos tikslas ir kartu šios sistemos neorganizuotą būvį (esantį centro pradine apraiška – tašku Alfa arba chaosu) veikianti involiucinė jėga, kiekybiškai augančios sistemos kaitos impulsus tangentinės jėgos pavidalu per tarpinius būties sluoksnius perduodanti taškui Omega, kuris savo ruožtu radialinės energijos pavidalu kiekvienam nuolat gimstančiam augančios sistemos elementui suteikia impulsą jungtis į kokybiškai (struktūriškai) aukštesnius darinius, vaizdą. Teilhardas detaliau pristato evoliucijos taktą begaliniame involiucijos-evoliucijos vyksme, t. y. judėjimo iš neorganizuotos

materijos link dvasios momentą, kuris pasireiškia vis didėjančiu struktūrų sudėtingėjimu, ir kuris vyksta homogeniškų elementų telkimosi (ką įgalina tangentinė energija) ir sudėtingėjimo (kompleksizacijos) dėka, ką užtikrina radialinė energija, t. y. grįžtamieji sinerginiai ryšiai – paties taško Omega veikimas. Sistema kinta sudėtingėjimo principo dėka sąmonės raidos kryptimi. Toks pasaulio modelis be abejo sąlygoja tai, jog nebeįmanomas materijos ir dvasios dualizmas: pasaulio substancija yra viena – kosminis audinys su savo išorine ir vidine puse. Nuolat grįžtamaisiais ryšiais materialios sistemos kaitą valdančio ir reguliuojančio bei kiekiename sistemos elemente holografiškai atsispindinčio (veikiančio) centro (taško Omega) egzistavimas bei vidinio aspekto (sąmonės) ryškėjimas liudija, kad sistemos kaita yra kryptinga, tikslinga, taigi laikytina evoliucija, nukreipta į tašką Omega. Evoliucija pereina tris pasaulio (o Teilhardas susikoncentruoja tik į Žemės raidą) etapus – kosmogenezės, biogenezės ir noogenezės. Iš jų itin svarbūs yra gyvybės atsiradimo bei refleksinės sąmonės gimimo etapai. Žmogaus atsiradimas (refleksinės sąmonės gimimas) reiškia, kad evoliucija pereina į žmogaus rankas. Čia prasideda personalizacijos, socializacijos (dėl meilės svarbos Teilhardo įvardintos amorizacija), o vėliau planetizacijos ir galiausiai noogenezės etapas, pasibaigiantis žmonijos kaip vieningo organizmo – noosferos – susiformavimu, kuri ir bus taškas Omega, t. y., Dievas, žvelgiant į jį iš kintančios pasaulio dalies – žmonijos – perspektyvos. Tašką Omega Teilhardas laiko Kosminiu Kristumi. Todėl teilhardiškoji evoliucija yra sąmonės išsiskleidimo vyksmas, pasibaigiantis Kosminiame Kristuje, taigi kristogenezės procesas, kuriame katalikybė vaidina svarbiausią vaidmenį, virsdama evoliucijos ašimi ir net jos tąsa. Kelyje į tai Bažnyčia turėtų demokratizuotis, suteikti savo mokymui šiuolaikinę formą, įsitraukti į ekumenizmo ir religijų suartėjimo procesą.

Literatūra

1. Armstrong, R. H. „Teilhard de Chardin: The Vatican II Architect You Need to Know“. Žiūrėta 2022 m. spalio 30 d., iš <https://onepeterfive.com/teilhard-chardin-vii-architect/>
2. Badelt, R. *Die Spiritualität von Teilhard de Chardin als Orientierungshilfe für heute*. Wien: Master-Thesis zur Erreichung des akademischen Grades, 2013. Žiūrėta 2022 m. spalio 30 d., iš <http://docplayer.org/14843114-Die-spiritualitaet-von-teilhard-de-chardin-als-orientierungshilfe-fuer-heute.html>
3. Bogdanski, K. „Biofizykalne aspekty filozofii Teilharda de Chardina“. Iš *Mysł o. Teilharda de Chardin w Polsce*, wyboru dokonal M. Tazbir, 59 - 79. Warszawa: Pax, 1973.
4. [Brazauskai, J. ir A.] *P. T. de Šardenas. Jo filosofijos bruožai*. Iš: Centrinės Europos jėzuitų provincijos Vilniaus archyvas, F. 172, ap. 2, b. 14. 1980.
5. Briedis, M. „„Stovėjimo ant ribos“ metafora P. Tillichio sitermoje ir S. Kierkegaard'o religijos filosofijoje: *gnosis* ar *pistis*?“. *Logos* 48 (2006): 63 – 74.
6. Danielou, J. „Gottes Wiederentdeckung. Die Bedeutung Teilhard de Chardin für die Gegenwart“. Iš Sitzmann H. G. *Kommentare zum Verständnis von Leben, Werk und Wirkung Teil-*

- hards*, 15 – 19. Žiūrėta 2011 m. birželio 30 d., iš <http://www.gesellschaft-teilhard-de-char-din.de/wp-content/uploads/2011/06/kommentare-zu-teilhard.pdf>
7. Eliade, M. *A History of Religious Ideas*, vol. 2: *From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1982.
 8. Eloë, L. *Loosing the Bound: Pierre Teilhard de Chardin's Analogical Imagination in the Post-euclidean Tradition*. Dayton: Dissertation of the University of Dayton, 2019.
 9. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum = Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, ed. H. Denzinger. Freiburg im Breisgau–Basel-Rom–Wien: Herder, 1991.
 10. Freyermuth, G. „Surfer, wollt ihr ewig leben. Teilhard de Chardin und der Traum, Mensch und Maschine zu versöhnen“. Iš Sitzmann H. G. *Kommentare zum Verständnis von Leben, Werk und Wirkung Teilhards*, 22 – 24. Žiūrėta 2011 m. birželio 30 d., iš <http://www.gesellschaft-teilhard-de-chardin.de/wp-content/uploads/2011/06/kommentare-zu-teilhard.pdf>
 11. Gawęcki, J. B. „Dwie współczesne filozofie rozwoju“. Iš *Mysl o. Teilharda de Chardin w Polsce*, wyboru dokonal M. Tazbir, 114 – 135. Warszawa : Pax, 1973.
 12. Grim, J., Tucker, E. M. [„Pierre Teilhardo de Chardino biografija“]. Žiūrėta 2022 m. spalio 30 d., iš <https://teilharddechardin.org/teilhard-de-chardin/biography/>
 13. Hemleben, J. *Pierre Teilhard de Chardin*. Reinbek bei Hamburg: Rowolt Taschenbuch Verlag, 1991.
 14. Hick, J. „Eine Philosophie des religiösen Pluralismus“. *Münchener Theologische Zeitschrift* 45 (1994): 301 – 318.
 15. Kanišauskas, S. *Mokslas, religija ir religinis jausmas: monografija*. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas, 2019.
 16. Kanišauskas, S. *Sinergetinio pasaulėvaizdžio kontūrai: filosofiniai ir moksliniai aspektai*. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas, 2008.
 17. Kardelis, N. „Materijos mitas: „medžiaga“, kurią galima paliesti tik protu“. *Naujasis židinys – aidai* 8 (2006): 349 – 353.
 18. *Katalikų Bažnyčios katekizmas: santrauka*. Kaunas: Katalikų interneto tarnyba, 2007.
 19. Küng, H. *Das Christentum: Wesen und Geschichte*. München – Zürich: Piper, 1995.
 20. Kuzmickas, B. *Katalikiškoji filosofija: XIX ir XX amžiai*. Vilnius: Lietuvos teisės universiteto Leidybos centras, 2003.
 21. Kuzmickas, B. *Modernizmas šiuolaikinėje katalikybėje*. Vilnius: Mintis, 1976.
 22. Kuzmickas, B. „P. Tejaro de Šardeno krikščioniškasis evoliucionizmas“. *Problemos* 1 (1971): 60 – 69.
 23. Le Boulluec, A. *Ankstyvoji krikščionybė: keturi tyrinėjimai*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2004.
 24. Lenzenweger, J., Stockmeier, P., Amon, K., ir Zinnhobler, R. *Katalikų Bažnyčios istorija*. D. 1 – 2. Vilnius: Katalikų pasaulis, 1996 – 1997.
 25. Looome, M. T. *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism*. Mainz: Matthias – Grünewald Verlag, 1979.
 26. Maceina, A. „Didieji dabarties klausimai“. Iš Maceina, A. *Raštai*. T. 5: 109 – 356. Vilnius: Mintis, 1993.
 27. Paškus, A. *Dievai, dvasios ir žmonės „Naujajame amžiuje“*. Kaunas: Caritas, 1993.

28. Paškus, A. *Evoliucija ir krikščionybė Teilhard de Chardin'o perspektyvoje*. Chicago: American Foundation for Lithuanian Research, 1988.
29. Peškaitis A., Glodenis, D. Šiuolaikinis religingumas: naujieji judėjimai ir išraiškos formos amžių sandūroje. Vilnius: Vaga, 2000.
30. Popiežiškoji kultūros taryba, Popiežiškoji tarpreliginio dialogo taryba „Jėzus Kristus – gyvojo vandens nešėjas: „Naujojo amžiaus“ (New Age) krikščioniškasis apmąstymas“, 2003 m. vasario 3 d. Žiūrėta 2011 m. balandžio 4 d., iš http://www.lcn.lt/b_dokumentai/kiti_dokumentai/jezus-kristus-gyvojo-vandens.html
31. Raffelt, A. „Rahner und Blondel“. Iš *Was den Glauben in Bewegung bringt: Fundamentalthologie in der Spur Jesu Christi*, 17 – 33. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2004.
32. Ratschow, H. C. „Pierre Teilhard de Chardin“. Iš *Gestalten der Kirchengeschichte*. T. 10, 2: *Die neueste Zeit IV*: 7 – 29. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1994.
33. Rylska, T. „Kierunkowość ewolucji kosmicznej w ujęciu o. Pierre Teilharda de Chardina“. Iš *Myśl o. Teilharda de Chardin w Polsce*, wyboru dokonał M. Tazbir, 28 - 40. Warszawa: Pax, 1973.
34. Serafin, R. „Vernadsky's biosphere, Teilhard's Noosphere, and Lowelock's Gaia: Perspectives on Human Intervention in Global Biogeochemical Cycles“. Iš *The project: Ecologically Sustainable Development of the Biosphere*, 1 – 12. Žiūrėta 2022 m. spalio 30 d., iš <https://core.ac.uk/download/pdf/33894427.pdf>
35. Sidaras, V. „Anoniminis krikščionis“. Iš *Trečioji ir ketvirtoji religijos, filosofijos ir bažnytinio meno studijų savaitės, 1991 – 1992*, 189 – 193. Vilnius: „Lumen“ fondo leidykla, 1994.
36. Sudbrack, J. *Die vergessene Mystik und die Herausforderung des Christentums durch New Age*. Würzburg: Echter, 1988.
37. Sudbrack, J. „Kosmische Mystik. Teilhard de Chardin und Hildegard von Bingen“. Iš Sitzmann H. G. *Kommentare zum Verständnis von Leben, Werk und Wirkung Teilhards*, 62 - 64. Žiūrėta 2011 m. birželio 30 d., iš <http://www.gesellschaft-teilhard-de-chardin.de/wp-content/uploads/2011/06/kommentare-zu-teilhard.pdf>
38. Tazbir, M. „Aktualność dzieła o. Teilharda de Chardina“. Iš *Myśl o. Teilharda de Chardin w Polsce*, wyboru dokonał M. Tazbir, 7 - 12. Warszawa: Pax, 1973.
39. „Teilhard de Chardin: Return to France, then Exile, 1927 – 1946“. Žiūrėta 2022 m. spalio 30 d., iš <https://tcreek1.jimdofree.com/5-return-to-france-then-exile/>
40. „Teilhard de Chardin: The War Years 1914 – 1919“. Žiūrėta 2022 m. spalio 30 d., iš <https://tcreek1.jimdofree.com/3-world-at-war/>
41. Teilhard de Chardin, P. „A Sequel to the Problem of Human Origins: The Plurality of Inhabited Worlds“. Iš Teilhard de Chardin, P. *Christianity and Evolution*, 229 – 236. New York: A Helen and Kurt Wolf Book, Hartcourt Brace Jovanovich, Inc., 1971.
42. Teilhard de Chardin, P. „Can Moral Science dispense with a Metaphysical Foundation?“. Iš Teilhard de Chardin P. *Toward the Future*, 130 – 133. San Diego-New York-London: A Harvest Book, Harcourt, Inc., A Helen and Kurt Wolff Book, 1975.
43. Teilhard de Chardin, P. „How I Believe“. Iš Teilhard de Chardin, P. *Christianity and Evolution*, 96 - 132. New York: A Helen and Kurt Wolf Book, Hartcourt Brace Jovanovich, Inc., 1971.
44. Teilhard de Chardin, P. „Introduction to the Christian Life / Introduction to Christianity“. Iš

- Teilhard de Chardin, P. *Christianity and Evolution*, 151 - 172. New York: A Helen and Kurt Wolf Book, Hartcourt Brace Jovanovich, Inc., 1971.
45. Teilhard de Chardin, P. „Note on the Physical Union Between the Humanity of Christ and the Faithful in the Course of Their Sanctification“. Iš Teilhard de Chardin, P. *Christianity and Evolution*, 15 - 20. New York: A Helen and Kurt Wolf Book, Hartcourt Brace Jovanovich, Inc., 1971.
46. Teilhard de Chardin, P. *Pilger der Zukunft: neue Reisebriefe 1939 – 1955*. Freiburg-München: Verlag Karl Alber, 1962.
47. Teilhard de Chardin, P. „The Heart of Matter“. Iš Teilhard de Chardin, P. *The Heart of Matter*, 15 – 79. San Diego–New York–London: A Harvest Book, Hartcourt, Inc., A Helen and Kurt Wolff Book, 1978.
48. Teilhard de Chardin, P. „The Road of the West: to a New Mysticism“. Iš Teilhard de Chardin P. *Toward the Future*, 40 - 59. San Diego-New York-London: A Harvest Book, Harcourt, Inc., A Helen and Kurt Wolff Book, 1975.
49. Teilhard de Chardin, P. „The Sense of Man“. Iš Teilhard de Chardin P. *Toward the Future*, 13 - 39. San Diego-New York-London: A Harvest Book, Harcourt, Inc., A Helen and Kurt Wolff Book, 1975.
50. Tejaras de Šardenas P. Žmogaus fenomenas. Vilnius: Mintis, 1995.
51. Tresmontant, C. *Einführung in das Denken Teilhard de Chardins*. Freiburg-München: Verlag Karl Alber, 1961.
52. *Vatikano II Susirinkimo nutarimai: konstitucijos, deklaracijos, dekretai*. Vilnius: Aidai, 2001.
53. Vorgrimler, H. *Naujasis teologijos žodynas*. Kaunas: Katalikų interneto tarnyba, 2003.
54. Wildiers, M. N. *Teilhard de Chardin*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1962.
55. Wildiers, M. N. „Teilhard de Chardin, Pierre, SJ“. Iš *Lexikon für Theologie und Kirche*. B. 9: 1341 – 1342. Freiburg im Breisgau: Herder, 1964.
56. Wildiers, M. N. „Foreword“. Iš Teilhard de Chardin P. *Toward the Future*, 7 - 12. San Diego-New York-London: A Harvest Book, Harcourt, Inc., A Helen and Kurt Wolff Book, 1975.
57. Winkler, U. „Religionen als Eigenwelten: Das religionstheologische Problem der Unversönlichkeit“. Iš *Parallelwelten: Christliche Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit*, 202 – 227. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2009.
58. Żaba, Z. „Ewolucjonistyczny personalizizm o. Teilharda de Chardina“. Iš *Mysł o. Teilharda de Chardina w Polsce*, wyboru dokonal M. Tazbir, 152 - 169. Warszawa: Pax, 1973.

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN'S LIFE AND THOUGHTS IN THE CONTEXT OF OPEN CATHOLICISM

Ramūnas Labanauskas
Mykolas Romeris University



Summary. *The article analyses the philosophical and theological views of the Jesuit, palaeontologist, philosopher, theologian and mystic Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) in the context of Open Catholicism. This is one of the two types of Catholicism alongside traditional Catholicism based on a literal interpretation of the dogma “extra ecclesiam nulla salus”. In its context, Open Catholicism is characterised by the rejection of the claim to regard Catholicism as the only salvific religion, expressed in the outward signs of faith, and by the recognition of Catholic exclusivity in the spiritual power of Catholicism. Teilhard's life and ideas are analysed in this article as one of the most radical and therefore illustrative cases of open Catholicism in the 20th century. Much attention is paid to the biographical preconditions for the formation of Teilhard's evolutionary conception of Christianity - the worldview antinomies (attraction to spirit and matter, to faith and science) - the spiritual and intellectual motivations and the efforts to achieve his own world-view integrity. The synergetic aspects of the Teilhardian worldview are highlighted, i.e. the features of the world as a self-organising system with a centre (the Omega point, identified with Christ) that transforms the system and changes as a result of the growth of the system.*

Keywords: *Teilhard, Open Catholicism, Christianity, evolution, the Omega Point, the Cosmic Christ, the One and the Many, consciousness, radial and tangential energy, noosphere.*

Ramūnas Labanauskas, Mykolas Romeris University Humanistikos tyrimų laboratorija. Mokslinių interesų kryptys: Lietuvos katalikų visuomenė XX amžiuje, lietuvių tautinio ir religinio identiteto kaita naujaisiais laikais, liaudies pasaulėžiūra, katalikybės ezoteriniai aspektai.

Ramūnas Labanauskas, Mykolas Romeris University Humanities Research Laboratory. Research interests: Lithuanian Catholic society in the 20th century, the change of Lithuanian national and religious identity in the modern times, folk worldview, esoteric aspects of Catholicism.

DISKUSIJOS APIE PIERRE TEILHARD DE CHARDINŲ EVOLIUCIJOS SAMPRATĄ SEPTINTOJO XX AMŽIAUS DEŠIMTMEČIO IŠEIVIJOS SPAUDOJE ¹

Rūta Marija Vabalaitė
 Mykolo Romerio Universitetas

Pateikta: 2023 m. gegužės 02 d.; priimta spausdinti: 2023 m. birželio 27 d.

DOI: 10.13165/SMS-24-13-1-03

Santrauka. Straipsnyje analizuojama išeivijos autorių prancūzų mokslininko ir religinio mąstytojo Pierre Teilhard de Chardin'o (1881 – 1955) evoliucijos sampratos recepcija septintajame XX a. dešimtmetyje. Pirmą kartą išeivijos lietuvių spaudoje Teilhard'as buvo paminėtas 1950 m. rugsėjo mėn. „Aiduose“ prancūzų jėzuito Jean Daniélou straipsnio vertimo publikacijoje. Patys išeivijos mąstytojai ėmė gilintis į Teilhard'o idėjas tik antroje šeštojo dešimtmečio pusėje. Įvairiuose lietuvių išeivijos sambūriuose katalikų kunigai Ambrozijus Prakapas, Jonas Kubilius, Petras Celiešius, Vytautas Bagdanavičius, Vytautas Zakaras, chemijos daktaras Jonas Rugis, matematikos daktaras Arūnas Liulevičius skaitė susidomėjimo ir diskusijų sulaukusias paskaitas. 1961 m. „Aiduose“ kunigas Pranas Gaidamavičius publikavo straipsnį „Viešpatijos naujos epochos brėkšmėj“, kuriame yra pirmoji spausdinta polemika su Teilhard'o idėjomis, išdėstytomis jo knygoje „Žmogaus ateitis“. 1963 m. „Tėviškės žiburiuose“ pasirodė pirmoji platesnė publikacija, kurios autorius Antanas Pamituviškis specialiai aprašė Teilhard'o idėjas ir joms visoms pritarė. Vėliau straipsnius apie Teilhard'o koncepciją „Drauge“, „Aiduose“, „Laiškuose lietuviams“ publikavo jau minėti autoriai ir kunigai Juozas Prunskis, Feliksas Jucevičius, Juozas Venckus, Kęstutis Trimakas, Ambrozijus Prakapas, Antanas Paškus, Juozas Vaišnora bei filosofas Antanas Maceina, istorikas Juozas Jakštas, fizikas Andrius Ignaitis. Įžymių mąstytojų diskusijomis apie Teilhard'o koncepciją domėjosi ir kunigas Tomas Žiūraitis, sumanęs ir 1965–1969 m. realizavęs mintį žurnale „Aidai“ publikuoti pasaulėžiūrinio pobūdžio užsienio autorių

1 Straipsnyje pateikiamas tyrimas atliktas įgyvendinant projektą „Teilhard'o de Chardino idėjų sklaida išeivijoje ir Lietuvoje“. Projektas finansuotas Valstybinės lituanistinių tyrimų ir sklaidos 2016–2024 metų programos lėšomis (projekto Nr. S-LIP-22-76)

knygų apžvalgas. Išeivijos mąstytojų nuomonės apie Teilhard'o evoliucijos sampratos santykį su krikščionybe išsiskyrė: nuo ypatingai teigiamų kunigų Kubiliaus ir Prunskio iki radikaliausiai neigiamo žurnalisto Juozo Mačernio vertinimų. Aktyviausia polemika užsimezgė tarp Maceinos ir Paškaus, į ją įsijungė ir kiti autoriai. Daugiausia nesutarimų kilo dėl Teilhard'o koncepcijos santykio su mokslu, dėl jos ontologinių pagrindų, dėl „Alfos“ ir „Omegos“ sąvokų santykio su katalikiškąja dieviškumo samprata bei dėl dieviškosios malonės ir aktyvių paties žmogaus veiksmų vaidmens santykio, apsprendžiant to žmogaus ir visos žmonijos ateitį.

Raktiniai žodžiai: Krikščioniškoji pasaulėžiūra, evoliucija, mokslas ir religija, energija, medžiaga, sąmonė, kūrimas iš nieko.

Išvadas

Tarpukario nepriklausomoje Lietuvoje vyravo katalikiškoji filosofijos kryptis, tad nėra keista, jog ir išeivijoje daugiausiai dėmesio ir diskusijų sulaukė iš pradžių nevienareikšmiškai Katalikų bažnyčios ir Jėzuitų ordino vertinamo prancūzų mokslininko ir religinio mąstytojo Pierre Teilhard de Chardin'o (1881 – 1955) evoliucijos sampratos santykis su krikščionybe. Žurnalo „Socialinės studijos“ skaitytojai jau turi progą su šiuo mąstytoju susipažinti iš Ramūno Labanausko straipsnio „Pierre Teilhardo de Chardino gyvenimas ir idėjos atvirosios katalikybės kontekste“, publikuoto tame pačiame šio žurnalo numeryje. Autorius išryškino tai, kad Teilhard'o idėjos iš pradžių Bažnyčios hierarchams atrodė nuklystančios nuo katalikiškojo mokymo, jo veikalai negaudavo Jėzuitų ordino leidimo publikuoti. Padėtis pradėjo keistis tik septintajame XX amžiaus dešimtmetyje, deja, jau po autoriaus mirties. Išliko duomenys, kad neužilgo šiomis idėjomis susidomėjo ir mūsų išeivijos mąstytojai, o septintojo ir aštuntojo dešimtmečių bėgyje išeivijos kultūrinėje spaudoje dėl jų vertinimo užsimezgė polemika. Išeivijos mąstytojų Teilhardo idėjų interpretacijos, vertinimai ir diskusijos iki šiol nesulaukė tyrinėtojų dėmesio, tad šiuo straipsniu siekiame šią spragą užpildyti. Analizuojame žymiausiuose to meto išeivijos leidiniuose „Aidai“, „Draugas“, „Laiškai lietuviams“, „Tėviškės žiburiai“ publikuotus straipsnius, remiamės ir Pasaulio lietuvių archyve (toliau PLA) išlikusiais dokumentais².

Nors pirmą kartą išeivijos lietuvių spaudoje Teilhard'as buvo paminėtas 1950 m. rugsėjo mėn. „Aiduose“ prancūzų jėzuito Jean Daniélou straipsnio vertimo publikacijoje³, patys išeivijos mąstytojai ėmė gilintis į Teilhardo idėjas tik antrojoje šeštojo dešimtmečio pusėje.

Išliko duomenys, kad tuo laiku apie jį vyko paskaita, pasirodė žinutės apie anglų kalba išleidžiamas jo knygas, jo mintys buvo minimos straipsniuose, jų specialiai neanalizuojant.

2 Nuoširdžiai dėkojame Pasaulio lietuvių archyvo darbuotojoms dr. Indrei Antanaitis-Jacobs ir Kristinai Lapieytei, suteikusioms galimybę susipažinti su archyvine medžiaga.

3 Daniélou J., R. P., SJ., „Intelektualinės srovės Prancūzijoje“, *Aidai*, 1950, nr. 7.

1956 m. rugpjūčio 3 d. kunigas Ambrozijus Prakapas tėvų pranciškonų ateitininkų vasaros stovykloje Kanados New Wasaga kurorte skaitė paskaitą „Pierre Teilhard de Chardin. Naujųjų laikų mokslo ir dvasinio gyvenimo sintezės ieškotojas“⁴. Teilhard'o citata apie matymo reikšmę iš jo žinomiausio veikalo „Žmogaus fenomenas“ kunigas Feliksas Jucevičius pradėjo straipsnį apie Kristaus įsikūnijimą, atspausdintą 1957 m. gruodžio mėn. „Aiduose“, ir citatos autorių pristatė kaip vieną žymiausių mūsų laikų geologų bei paleontologų⁵. 1957 m. „Draugo“ kronika informavo apie išleistą Teilhard'o knygą „Dieviškoji aplinka“⁶, 1960 m. – apie tai, kad „New York Times“ knygų apžvalgoje yra palankus atsiliepimas apie jau minėtą „Žmogaus fenomeną“⁷.

1961 m. balandžio mėn. „Aiduose“ kunigas Pranas Gaida-Gaidamavičius publikavo straipsnį „Viešpatijos naujos epochos brėkšmės“, kuriame yra pirmoji spausdinta polemika su Teilhard'o idėjomis, išdėstytomis knygoje „Žmogaus ateitis“. Trimis viešpatijomis Gaidamavičius pavadino marksistinę, humanistinę ir krikščioniškąją atsakymus į būties prasmės klausimą ir įrodinėjo krikščioniškosios pasaulio ateities interpretacijos privalumus. Kunigas iš dalies pritarė tejiariškai pasaulio evoliucijos koncepcijai, tik akcentavo, jog evoliucija pati savaime į Omegos tašką neatves, bei teigė, jog Teilhard'o nuomonė yra „remiama natūralizmu, nesiderina su pačia Kristaus viešpatijos esme, kuri atbaigą bei pilnatį perkelia antgamtinėn plotmėn“⁸. Gaidamavičiaus požiūriu, prancūzų teologas prognozavo krikščioniškosios ir marksistinės – neohumanistinės viešpatijų suartėjimą ir tai, kad galiausiai krikščioniškoji jas absorbuos. Pats autorius pasisakė už kitą pasaulio raidos galimybę, nes, jo nuomone, istorija rodo, kad krikščioniškoji viešpatija pergryvens kitas ir bręs „nuolatinės kovos, žaizdos, laukimo ir vilties ženkle“⁹.

Penktajame Lietuvių katalikų mokslo akademijos suvažiavime, įvykusiame 1961 m. rugsėjo 1-3 d. Čikagoje, gamtos mokslų daktaras Vladas Litas (Literskis) skaitė pranešimą „Evoliucijos teorija ir krikščioniškoji pasaulėžiūra“. Nors, deja, nėra žinių, ar jame buvo minima tejiariškoji koncepcija, yra tikėtina, kad šis Lito pranešimas paskatino išeivijos mąstytojus plačiau paanalizuoti jo temą.

1962 m. viduryje dienraštis „Draugas“ atspausdino prelatu Juozo Prunskio straipsnį „Ar vyksta karas tarp mokslo ir religijos“, kuriame minėjo Teilhard'o, kurį autorius pavadino pasaulinio garso antropologu ir kartu jėzuitu teologu, knygą „Žmogaus fenomenas“ ir citavo Juliano Huxley'o jai parašyto įvado teiginį, jog Teilhard'as siekė suartinti mokslą ir religiją¹⁰. Tų pačių metų pabaigoje „Drauge“ buvo paskelbta nepasirašyta žinutė „Teilhard de Chardin idėjos“, iš kurios sužinome, kad po jau minėtosios Kubiliaus paskaitos kilusiose diskusijose išryškėjo, „kad lietuviškoji visuomenė, ypač jaunimas, minėto mokslininko asmeniu ir mintimis yra labai susidomėję“, „kad Chardino filosofinės mintys neturi

4 Tėviškės žiburiai, 1965 m. liepos 22 d.

5 Jucevičius, F., „Įsikūnijimo tikrovė“, *Aidai*, 1957, nr. 10.

6 *Draugas*, 1958 m. rugpjūčio 2 d.

7 *Draugas*, 1960 m. sausio 30 d.

8 Gaidamavičius, P., „Viešpatijos naujos epochos brėkšmės“, *Aidai*, 1961, nr. 4.

9 *Ibid.*

10 Prunskis, J., „Ar vyksta karas tarp mokslo ir religijos“, *Draugas*, 1962 m. gegužės 26 d.

sisteminio vienumo ir neduoda iškeltų klausimų sprendimo, o tik įveda žmogaus mintį į painių antropologinės evoliucijos kelią, ir kad yra manančių, jog „Chardin filosofija orientuojasi panteizmo ir panpsichizmo linkme“¹¹.

Lietuvių katalikų mokslo akademijos Chicagos židinio organizuotame susitikime, įvykusiame 1962 m. gruodžio 3 d., asmeniškai Teilhard'ą pažinojęs kunigas jėzuitas Jonas Kubilius perskaitė klausytojus sudominusią paskaitą apie šį prancūzų teologą ir prižadėjo parengti šiai temai skirtą straipsnį¹².

1963 m. išeivijoje buvo organizuotos net trys Teilhard'ui skirtos paskaitos. Pirmąją kovo 9 d. Los Angeles Lietuvių kultūros klube skaitė prelatas Petras Celiešius. „Draugo“ korespondentui atskleisdamas būsimos paskaitos temą, jis pastebėjo katalikiškosios lietuvių visuomenės domėjimąsi prancūzų teologu, apgailestavo, jog „sunku patikrinti ar jis turi pasekėjų mūsų filosofų tarpe“, teigė, jog Teilhard'o „mokslas nėra filosofija, bet gamtamokslio, teologijos ir misticizmo sintezė. Jis sujungia gamtos mokslus su teologija vienumon, nutiesdamas tiltą per bedugnę tarp gamtos mokslų ir teologijos tariamo priešiš-kumo“¹³. Kitus du tejeriškios problematikos mokslo renginius organizavo Lietuvių katalikų mokslo akademijos Čikagos židiny. Gegužės 26 d. Jaunimo centre kunigas marijonas Vytautas Bagdanavičius skaitė paskaitą „Teilhard de Chardin žmogaus veiksmų sudievinimo klausimas“. Iš raidėmis „k. p.“ pasirašytos jos apžvalgos „Teilhard de Chardin aktualėja ir mūsų šviesuomenėje“, publikuotos „Draugo“ pirmajame birželio numeryje, sužinome, kad pagrindinį pranešėją „gražiai papildė, vietomis jam paoponuodamas koreferentas dr. Arūnas Liulevičius“¹⁴, nuomonėmis pasidalino ir kiti renginio dalyviai, o „ypač buvo įdomūs, kiek ilgesni kun. dr. P. Celiešiaus ir tėvo J. Kubiliaus komentarai“¹⁵. Baigdamas apžvalgą, jos autorius džiaugėsi, kad pasirinkta visus dominanti paskaitos tema pritraukė daug akademi-nio jaunimo. Antruoju 1963 m. Čikagos židinio renginiu, skirtu tejeriškajai problematikai, tapo spalio 20 d. chemijos daktaro Jono Rugio paskaita „Evoliucijos sąvoka šiais laikais“¹⁶. Kiek vėliau vyko analogiškos tematikos mokslo renginys, organizuotas Bostone¹⁷.

1963 m. gegužės mėn. „Tėviškės žiburiuose“ pasirodė pirmoji platesnė publikacija, ku-rioje buvo specialiai aprašytos Teilhard'o idėjos. Dviejų dalių straipsnio „Visata slenka į

11 „Teilhard de Chardin idėjos“, *Draugas*, 1962 m. gruodžio 22 d.

12 „Teilhard de Chardin idėjos“, *Draugas*, 1962 m. gruodžio 22 d. „LKMA Metraštyje“ nurodoma kita Jono Kubiliaus paskaitos diena 1962.12.16 ir jos pavadinimas: „Teilhard de Chardin idėjos — lyg ir atbaigimas dvasios kovos su medžiaga“ (Krasauskas, R., „Lietuvių katalikų mokslo akademijos veikimo ir darbų apžvalga“, *LKMA Metraštis*, I t. Roma: Lietuvių katalikų mokslo akademijos leidinys, 1965, p. 341). Paskaitos organizatoriai nurodomi tie patys, tad egzistuoja dvi versijos, kurią dieną iš tiesų įvyko Kubiliaus paskaita.

13 „Dr. P. Celiešius apie Teilhard de Chardin“, *Draugas*, 1963 m. kovo 5 d.

14 Išliko žinios, kad 1965 m. vasario mėn. Clevelando ateitininkų jaunimui pats Liulevičius skaitė paskaitą „Žmo-nijos ateitis“, kurioje „pristatė eilę gyvų Teilhard de Chardin minčių“ („Priesaika idealui“, *Draugas*, 1965 m. kovo 13 d.).

15 „Teilhard de Chardin aktualėja ir mūsų šviesuomenėje“, *Draugas*, 1963 m. birželio 1 d.

16 Krasauskas, R., „Lietuvių katalikų mokslo akademijos veikimo ir darbų apžvalga“, *LKMA Metraštis*, I t. Roma: Lietuvių katalikų mokslo akademijos leidinys, 1965, p. 341.

17 Paskaitą apie veiklą „Žmogaus fenomenas“ Bostono ateitininkų sendraugių susitikime, vykusiame 1966 m. gruodžio 11 d., skaitė kunigas pranciškonas Vytautas Zakaras („Bostono žinios“, *Draugas*, 1966 m. gruodžio 28 d.).

savo atbaigos centrą“ autorius Antanas Pamituviškis supažindino lietuvių skaitytojus su pagrindiniais veikalo „Žmogaus fenomenas“ teiginiais ir tvirtino, jog autoriui pavyko įrodyti, kad „pasaulis nėra priešingas Dievui, bet tik laukia Jo perkeitimo“¹⁸, kuriame laisva valia lemta dalyvauti ir proto sferoje susivienijantiems asmenims. Straipsnyje buvo pritariama visoms Teilhard'o mintims, netgi nuomonei, kad radialinė¹⁹ energija pajėgia nepaklusti entropijos dėsnui. Įdomu pastebėti tai, kad šio straipsnio iškarpa į savo archyvą įdėjo kunigas Jonas Švagždys. Ši iškarpa²⁰, kaip ir visa dabar PLA personalijų fonduose saugoma jo archyvo medžiaga²¹ leidžia tvirtinti, kad Švagždys rinko bei studijavo ir kitų autorių publikacijų angliškoje spaudoje iškarpas, tad aktyviai domėjosi Teilhard'o idėjomis.

1963 m. rugsėjo 3 d. laiške kunigui Bagdanavičiui „Aidų“ redaktorius Antanas Vaičiulaitis dėkojo už iš jo gautą straipsnį apie Teilhard'ą²². Šis straipsnis jau minėtos paskaitos pavadinimu „Teilhard de Chardin apie žmogaus veiksmų sudievinimą“ buvo publikuotas jau 1964 m. sausio mėn. „Aidų“ numeryje²³. Analizuodamas prancūzų teologo straipsnį veiksmų tema Bagdanavičius pripažino, kad krikščioniškasis žmogaus veiklos supratimas yra aktuali gyvenimiška problema. Neneigdamas Teilhard'o pastangų išaukštinti kūrybinio žmogaus veiksmo reikšmės, autorius siekė paaiškinti, jog tikėjimo ir sakramentų teikiamos malonės aspektas yra ne mažiau svarbus. Kunigo nuomone, prancūzų teologas teisingai nepripažino dvasios ir medžiagos atskirtumo, tačiau nepakankamai pasisakė už „dvasinio momento pirmenybę ir nelygstamą jo vertę žmogaus gyvenime, lyginant jį su medžiagine žmogaus dalimi“²⁴, neakcentavo betarpiško kiekvieno atskiro žmogaus sielos sukūrimo akto. Pasigesdamas žemiškųjų darbų religinio įprasminimo, Bagdanavičius tvirtino, kad Teilhard'as sąmoningai paliko dvejojo jo minčių supratimo galimybę kaip apsigynimo priemonę, kad tie, kurie norės jį kritikuoti, negalėtų žinoti jo tikrosios pozicijos. Autorius manė, kad praskleidus šias dviprasmybes, galima įžvelgti Teilhard'o „tendenciją sutapatinti save su kuriančiąja Dievo jėga, išsilygiuoti su pasaulio jėgomis ir net išsižadėti nepriklausomo vaidmens nuo pasaulio savo asmeniniuose santykiuose su Dievu“²⁵, tad darė išvadą, kad jam nepavyko tinkamai suderinti žemiškąją ir dangiškąją plotmes, sprendžiant veikimo prasmės problemą.

1964 m. balandžio mėn. „Aidai“ atspausdino jau minėto chemiko Rugio straipsnį „Pierre Teilhard de Chardin ir mūsų laikai“. Rugis pripažino, kad Teilhard'o idėjos apie pasaulio evoliucijos tikslus yra reikšmingos, galvojant apie kiekvienam žmogui rūpinčius gyvenimo prasmės klausimus, tad aptarė jo teorijos pirmtakų Louis Elbé ir Lecomte du Noüy mintis ir teigė, kad Teilhard'as papildė jų bandymą suvienyti mokslą, filosofiją ir teologiją,

18 Pamituviškis, A., „Visata slenka į savo atbaigos centrą“, *Tėviškės žiburiai*, 1963, nr. 20.

19 Pamituviškis vartojo terminą „radiacinė“.

20 PLA PF Kun. Jonas Švagždys d. 1, b. 224.

21 Ibid., b. 58, 74, 243.

22 PLA PF Kun. Vytautas Bagdanavičius d. 3, b. 18.

23 Bagdanavičius, V., MIC., „Teilhard de Chardin apie žmogaus veiksmų sudievinimą“, *Aidai*, 1964, nr. 1.

24 Ibid.

25 Ibid.

pateikti tolimo evoliucijos tikslo „idėjinį išsąmoninimą ir dvasinį įprasminimą“²⁶. Rugis aiškino Teilhard'o suformuluotus didėjančio sudėtingumo, „nervinės sistemos kefalizacijos“²⁷ (sąmonės atsiradimo ir plėtotės) dėsnius ir mintį apie visą sąmonę kaip naują visatos evoliucijos veiksnį. Šio veiksnio sureikšminimas, autoriaus nuomone, ir yra svarbiausias tejiariškosios koncepcijos laimėjimas, joje suprojektuota žmonijos ateities vizija išryškino, kad net ir dabarties žmonės gali nustoti trukdyti evoliucijos vyksmui ir imtis uždavinio siekti antgamtinių tikslų. Chemijos daktaras aiškino, kad optimistinė teologo išvada apie visatos ateitį kilo iš jo įsitikinimo, jog ji „negali baigtis nebūtim, nirvana, nes visatoje stebime fenomenus, kurie tvarkingai vyksta milijardus metų – ir vyksta nustatyta, tiksliai kryptimi. Visatos racionalumas negali vesti prie absurdo“²⁸. Skirtingai nuo kitų anksčiau aptartų išeivijos autorių, Rugis bent jau paminėjo, jog egzistuoja mokslininkai, kurie teigė, jog „realybė kaip realybė negali būti prasminga ar neprasminga, ir todėl ieškoti pasaulio evoliucijos prasmės yra ne moksliška“²⁹, nurodė, kad dėl Teilhard'o minčių vertinimo dar vis vyksta diskusijos. Jis pats prognozavo, kad ateityje mąstytojo nuopelnai susilauks plataus pripažinimo, o pačią tejiariškąją mokslo, filosofijos ir istorijos sintezę minėjo ir vėlesniuose straipsniuose³⁰.

1965 m. vasario mėn. šeštadieniniame dienraščiui „Draugas“ priede su Teilhard'o mintimis skaitytojus plačiau supažindino jau minėtas prelatas Prunskis. Neslėpdamas savo pasigėrėjimo, kylančio skaitant šio prancūzų mąstytojo knygas, Prunskis net švelniai nubrėžė paralelę tarp Šv. Tomo Akviniečio ir Teilhard'o nuopelnų teologijos raidai. Autorius teigė, kad Teilhard'o materializmas atspindi tik jo pradinę ontologinę poziciją, o giliau pažvelgus, jo „žaismingai įdomi filosofija savo vizijų viršūnėse veda į krikščionybės šviesą“³¹. Prelatui imponavo mąstytojo įsitikinimas, kad žmonija vis dar evoliucionuoja aukštesniojo dvasingumo link, o kolektyvinės sąmonės plėtotė jis siūlė suprasti kaip visuotinę atsakomybės ir kilnumo plėtotę. Žinoma, kunigas užsiminė ir apie kritiškus tejiariškosios koncepcijos vertinimus, bet tvirtino, jog autorius yra „teistinės pasaulėžiūros ir krikščionybės nešėjas“³².

Įdomu pažymėti tai, kad Prunskis nepakeitė savo teigiamo tejiariškosios koncepcijos vertinimo ir vėliau, tad savo redaguojamame „Drauge“ visą dešimtmetį vis publikuodavo informaciją apie naujas paties Teilhard'o ir apie jo mintis parašytas knygas. Autorius pozityviai apžvelgė André A. Devaux knygos „Teilhard'as ir moters pašaukimas“ (Teilhard et la Vocation de la Femme) ir paties prancūzų mąstytojo knygų „Statant žemę“ ir „Žmonijos unifikacijos psichologinės sąlygos“ (Construire la terre, Les Conditions psychologiques de

26 Rugis, J., „Pierre Teilhard de Chardin ir mūsų laikai“, *Aidai*, 1964, nr. 4.

27 *Ibid.*

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*

30 Rugis, J., „Dviejų kultūrų klausimu“, *Aidai*, 1967, nr. 6; „Kultūra ir civilizacija žmonijos evoliucijoje“, *Aidai*, 1968, nr. 6.

31 Prunskis, J., „Pierre Teilhard de Chardin moderni minties pasaulio sensacija“, *Draugo priedas*, 1965 m. vasario 13 d.

32 *Ibid.*

l'unification humaine) vertimus į anglų kalbą³³.

Ižymių mąstytojų diskusijomis apie Teilhard'o koncepciją panašiu laiku domėjosi ir kunigas domininkonas Tomas Žiūraitis, sumanęs ir realizavęs mintį žurnale „Aidai“ publikuoti pasaulėžiūrinio pobūdžio užsienio autorių knygų apžvalgas. 1965 m. birželio mėn. jis pradėjo skelbti straipsnių ciklą „Svarbesnieji veikalai svetimomis kalbomis“ ir pačioje pirmoje dalyje greta kitų apžvelgė Henri de Lubac'o „Tėvo Teilhard de Chardin religinį mąstymą“ (La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin, Aubier, Paris 1962), bei Hans Eduard Hengstenbergo „Evoliuciją ir sukūrimą. Atsakymą į Teilhard de Chardin'o evolucionizmą“ (Evolution und Schöpfung. Eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardins. Verlag Anton Pustet, Muenchen 1963³⁴, 1965 gruodžio mėn. bei 1966 m. birželio mėn. apibūdino autorių, kuriuos įkvėpė Teilhard'as (Bernard Delfgaauw, Jean Guittano, Andrew G. van Melsen), knygas³⁵ ir Emile Rideau „Teilhard de Chardin'o minčių“ I-jį tomą (La pensée de Teilhard de Chardin, Éd. du Seuil, 1965)³⁶. 1967-1968 m. straipsniuose Žiūraitis išskyrė specialius skyrius „Krikščioniška pasaulėžiūra ir evoliucijos teorija“, „Krikščioniškoji pasaulėžiūra ir teilhardizmo problema“, „Teilhardinis evolucionizmas“, kuriuose apibūdino visą pluoštą tejariškai problematikai skirtų knygų³⁷. Paskutinė Žiūraičio apžvelgtoji knyga buvo Francisco Bravo „Kristus Teilhard de Chardin'o mąstyme“ (Christ in the Thought of Teilhard de Chardin, University of Notre Dame Press, 1967)³⁸. Tiesa, pats straipsnių ciklas tęsėsi iki 1971 m., bet autoriaus dėmesys nukrypo į kitą teologijos bei filosofijos tematiką. Šiuose straipsniuose Žiūraitis apie apžvelgiamus darbus tiesiogiai savo nuomonės neišreiškė³⁹, jis kritišką požiūrį išreiškė vėliau - 1973 m. „Darbininke“ publikuotame straipsnių cikle, skirtame išeivijos mąstytojų diskusijoms apie krikščioniškosios evoliucijos teorijos interpretacijos galimybę ir tejariškąją jos realizacijos bandymą.

1966 m. „Laiškuose lietuviams“ jau minėtas kunigas Jucevičius publikavo straipsnį „Ar žmogus galėtų sukurti gyvybę?“, kuriame porą kartų minėjo Teilhard'ą, teigė, kad jis esąs spiritualistas, pažymėjo, kad „ne visi jį laiko mokslininku“ bei sutiko, kad „evoliucija yra vienas tvėrimo aspektų“⁴⁰. Užbėgant į priekį, vėta pastebėti, jog beveik dešimtmečiu vėliau kitame tame pačiame žurnale publikuotame straipsnyje Jucevičius dar kartą sugrįžo prie Teilhard'o minčių ir jas vertino kritiškai.

1966 m. birželio mėn. „Draugo priede“ publikuotame straipsnyje „Bažnyčios susirinkimas ir Šventasis Raštas“ jėzuitų kunigas Juozas Venckus informavo skaitytojus, kad

33 „Pr. J. Teilhard de Chardin ir moterys“, *Draugo priedas*, 1968 m. spalio 26 d.; „Pr. J. Dar vienas Chardino žodis“, *Draugo priedas*, 1969 m. lapkričio 29 d.

34 Žiūraitis, T., „Svarbesnieji veikalai svetimomis kalbomis“, *Aidai*, 1965, nr. 6.

35 *Ibid.*, 1965, nr. 10; 1966, nr. 6.

36 *Ibid.*, 1966, nr. 6.

37 *Ibid.*, 1967, nr. 10, 1968, nr. 6, 1968, nr. 10.

38 *Ibid.*, 1969, nr. 6.

39 Kaip savotišką Žiūraičio nuomonės išraišką galime suvokti jo pašaipią pastabą apie „visokios rūšies evolucionizmą, tarptautiniu mastu brukamą teilhardizmą su naująja „teologija“ ir t.t.“; jo 1971 m. vasario mėn. 2 d. laiške kunigui Bagdanavičiui (PLA PF Kun. Vytautas Bagdanavičius d. 4, b. 9).

40 Jucevičius, F., „Ar žmogus galėtų sukurti gyvybę?“, *Laiškai lietuviams*, 1966, nr. 4, p. 142, 144.

Romoje buvo palankiai priimta evoliucijos teorija ir Teilhard'o jos interpretacija⁴¹. Deja, ši žinutė netrukus sulaukė negailestingos kito išeivijos mąstytojo kritikos. Nepublikuotame ir nedatuotame mašinraštyje, pavadintame „Plačiau atverkime akis!“⁴², žurnalistas Juozas Mačernis įspėjo skaitytojus nekritiškai nepatikėti madingų teologų mintimis, pacitavo Venskaus žinutę ir jam atsakė, kad „T. de Chardin prisipažįsta esąs komunizmo ir nacizmo karštas apaštalas, gi šitos dvi tiek antikrikščioniškos herezijos pakartotinai buvo pasmerktos Bažnyčios, ir Vatikanui II nebereikėjo to kartoti“⁴³. Kritiškai Mačernis vertino ir kunigo Jucevičiaus požiūrį į tejiariškąją koncepciją, ją pačią skelbė esant krikščionybės griovimu, o jos šalininkus laikė nusipelnančiais apgailėjimo. Žinoma, daugybė išeivijos kunigų ir išsilavinusių pasauliečių su tokia beatodairiška kritika negalėjo sutikti, galbūt todėl šis straipsnis nebuvo publikuotas mums žinomuose leidiniuose ir išliko tik kaip mašinraštis.

1967 m. pirmajame „Laiškų lietuviams“ numeryje kunigas jėzuitas Kęstutis Trimakas, svarstydamas tikėjimo pokyčius, Teilhard'o pavyzdį pateikė kaip modernaus tikinčiojo mokslininko mąstymą „apie Dievą, pasaulį tebekuriantį evoliucijos būdu, jame tebeesantį, per jį apsieiškiantį, bet kartu jį begaliniai viršijantį“⁴⁴. Tikėtina, kad būtent jis įtraukė į to paties žurnalo spalio mėn. numerio „Spaudos apžvalgą“ informaciją apie pozityvią jau minėto de Lubac'o knygos „Teilhard de Chardin'o religija“ recenziją⁴⁵. Minėdamas Teilhard'ą Trimakas informuodavo „Laiškų lietuviams“ skaitytojus apie teologijos naujienas ir vėlesnių metų žurnalo numeriuose⁴⁶.

Pirmasis atspausdintas Antano Maceinos atsiliepimas į Teilhard'o teoriją pasirodė 1967 m. sausio mėn. „Draugo“ priede. Į šį priedą įtrauktame laiške filosofas pasakojo, kad negali priimti tejiariškosios koncepcijos, nes joje visas žmogus interpretuojamas kaip gamtos kūrinys, nepripažįstant dieviškosios jo kaip asmens kūrybos. Maceinos nuomone, prancūzų mąstytojas žmogaus atsiradimą sumenkina iki medžiagiškų dalelių susidėstymo, nes jo teiginys, kad jose glūdi dvasia, esąs nesąmonė, kadangi net paryškintais Maceinos žodžiais, „neasmeninė dvasia yra nesąmonė“, tad „religija virsta kažkokiu visuotiniu ryšiu – be dvasios ir širdies: griaučių religija, be atsakingumo ir be apsisprendimo“⁴⁷. Profesorius teigė, jog Teilhard'o sistemoje jis nerado savo Dievo, kuris yra „Kūrėjas“.

1967 m. gegužės mėn. „Draugo“ priede kunigas Ambrozijus Prakapas, atsakydamas Maceinai, gynė nuomonę, kad Teilhard'ui pavyko mąstyti mokslui suteikiant dinaminį religinį pagrindą, o religiją paverčiant moksliska. Pasitelkdamas prancūzų teologo citatas jis įrodinėjo, jog autorius neteigia, kad „evoliucija mus neša savaime į Omegą, be mūsų

41 Venckus, J., SJ., „Bažnyčios susirinkimas ir Šventasis Raštas. Dekretą „Dei Verbum“ paskelbus“, *Draugo priedas*, 1966 m. birželio 18 d.

42 PLA RS Dr. J. Mačernis. Tikėtina, kad rašyta 1966 m., nes, cituojant Jucevičiaus tų metų straipsnį, nurodyta, kad jis publikuotas tais pačiais metais.

43 *Ibid.*, p. 3.

44 Trimakas, K., SJ., „Ar Dievas yra miręs“, *Laiškai lietuviams*, 1967, nr. 1, p. 8-13.

45 „Spaudos apžvalga“, *Laiškai lietuviams*, 1967, nr. 10, p. 408.

46 „T. K. Krikščionija“, *Laiškai lietuviams*, 1968, nr. 1, p. 31; „Geriausios amerikiečių knygos“, *Laiškai lietuviams*, 1968, nr. 1, p. 42.

47 „Antano Maceinos laiškas“, *Draugo priedas*, 1967 m. sausio 28 d., p. 5.

apsisprendimo ir pastangų⁴⁸. Prakapas siūlė atkreipti dėmesį į tai, kad Omega nėra gamtinės evoliucijos ateities taškas, ji „dabar esanti būtybė, egzistuojanti pirm evoliucijos, autonominė, asmeninė, antpasaulinė (transcendentinė) ir tuo pat laiku įpasaulinta (imantenti-nė)“⁴⁹. Pripažindamas tejiariškos visatos dinamiškumo ir iš jo kylančių žmonijos uždavinių koncepcijos naujumą, autorius tvirtino, kad ši koncepcija remiasi tradiciniais krikščionybės pagrindais.

1967 m. balandžio mėn. straipsnyje „Propaganda, polemika, dialogas“, publikuotame Argentinoje leistame laikraštyje „Laikas“, diskusijas apie Teilhard'ą dar kartą neigiamai įvertino jau minėtas žurnalistas Mačernis. Autorius neanalizavo tejiariškosios koncepcijos, tik priminė, kad jis pats savo giminaitei yra rašęs, kad „savo mintijimu sutinka su kreivatikiais“, apgailestavo, kad eilė rašytojų pritaria jo panteizmui, ir siūlė nesileisti į dialogą su bedieviais arba „geriau „dialoge“ vartoti intelektualį „Kalaviją““⁵⁰.

Iš 1967 m. gegužės mėn. žurnalo „Laiškai lietuviams“ numeryje atspausdintų Čikagoje vykusio bendro katalikų ir protestantų susikaupimo vakaro dalyvių kalbų sužinome apie teigiamą kunigo Alfonso Grauslio požiūrį į tejiariškąsias idėjas. Kunigas ten teigė, kad „Teilhard de Chardin mokslas stato Kristų ne tik dvasinio, antgamtinio, bet ir gamtinės visatos centre. Jis kalba apie „sukristintą visatą“, apie „Universalinį Kristų“. Visa pasaulio evoliucija yra Kristaus lenkiama ir jis yra tos evoliucijos užbaigimas ir tikslas, istorijos centras ir plačiausia prasme Pasaulio Išganytojas. Iš tokios centrinės Kristaus rolės pasaulyje kyla naujas krikščioniškas humanizmas“⁵¹. Taip pat teigiamą prancūzų mąstytojo vertinimą matome ir 1967 m. rugpjūčio mėn. vykusiam VII-ame Lietuvių katalikų mokslo akademijos suvažiavime skaitytame kunigo Jono Juraičio pranešime apie maldos galimybių kaitą. Juraitis čia pažymėjo, kad dar „prieš 40 metų drįso Teilhard de Chardin, didžiųjų metų žmogus, prasitarti, kad labai daug gėrio ir grožio yra ir už Bažnyčios sienų“⁵².

Teilhard'as buvo minimas ir 1967 m. spalio mėn. „Draugo priedo“ skyrelyje „Nauji leidiniai“, kuriame buvo apžvelgiamas keturioliktasis „Metmenų“ žurnalo numeris. Šioje apžvalgoje, kritiškai pristatant Mykolo Drungos straipsnį „Apie Dievo mirties teologiją“, buvo teigiama, kad „nevertėjo tylomis praeiti pro šių dienų didįjį krikščioniškosios mirties, teologijos ir Dievo teigėją Teilhard de Chardin, nenorint sudaryti klaidingo išpūdzio, kad Dievo mirties teologai yra jau paskutinyasis žodis“⁵³.

Ypatingas dėmesys Teilhard'o darbams buvo skirtas 1968 m. žurnalo „Aidai“ gegužės mėn. numeryje. Žurnalo redaktorius Juozas Girnius pasakojo apie jo raštų leidybą ir jo minčių populiarumą ne vien krikščionių, bet ir kai kurių marksistų tarpe. Iš kitos pusės, filosofas konstatavo, kad nei mokslinio, nei filosofinio argumentavimo tikslumu tejiariškoji

48 Prakapas, A. OFM. „Keli Teilhard de Chardin minties bruožai. Stabtelint prie išvadų, ryšium su Antano Macceinos laišku“, *Draugo priedas*, 1967 m. gegužės 13 d.

49 *Ibid.*

50 Mačernis, J., „Propaganda, polemika, dialogas“, *Laikas*, 1967, nr. 400, p. 4.

51 Grauslys, A. et al., „Ką mums reiškia Kristus?“, *Laiškai lietuviams*, 1967, nr. 5, p. 210.

52 Juraitis, J., „Kelios mintys apie maldos galimybes šiuolaikinio nihilizmo akivaizdoje“, *LKMA VII suvažiavimo darbai*. Roma: Lietuvių katalikų mokslo akademijos leidinys, 1972, p. 153.

53 „Nauji leidiniai“, *Draugo priedas*, 1967 m. spalio 7 d.

koncepcija nepasižymi, bei pritarė autoriams, ją vertinusiems kaip poetišką pasaulio mistinę viziją. Girnius įvertino tai, kad „neabejojamai Teilhard paliudijo, kad tikėjimas į Dievą neišskiria „tikėjimo į pasaulį“, kad Dievo meilė gali drauge eiti su žemės meile“⁵⁴ ir kvietė lietuvių šviesuomenę susidomėti šio teologo požiūriu į žmogų ir Dievą⁵⁵.

Į tą patį „Aidų“ numerį Girnius įtraukė jau minėto prelato Celiešiaus straipsnį „Teilhard de Chardin pasaulėvaizdis“, kuriame buvo siekiama parodyti, kad tejariškoji evoliucijos koncepcija produktyviai sujungia lamarkistines ir darvinistines teorijas, nes „tangentinės ir radialinės energijos sąvoka jis apima ir paveldėjimo galimybes, ir aplinkos sąveiką. Jo sprendimas yra ir naujas, ir, kiek atrodo, pilnas tiek moksliniu, tiek teologiniu požiūriu“⁵⁶. Celiešiaus nuomone, tangentinė energija atitinka Dievo pasaulį išlaikančiąją, o radialinė – jį kuriančiąją galias. Pastarosios energijos sintezuojantį veikimą prelatas įžvelgė ne vien žmonėms būdingoje meilėje, bet ir visuose organizmuose, nes manė, kad ten ji reiškiasi ląstelių sąveikomis palaikant viso organizmo išlikimą. Gyvų būtybių pastangas plisti ir tobulėti autorius suprato kaip „didelio proto ir sąmoningumo“⁵⁷ žymes.

Tame pačiame „Aidų“ numeryje istorikas Juozas Jakštas priminė ankstesnes lietuvių autorių publikacijas apie Teilhard'ą, ir teigė, kad iš esmės Bagdanavičiaus „straipsnis yra Teilhard'o naujoviško monizmo kritika pagal tradicinę krikščionišką dualistinę filosofiją“, o Rugio straipsnį pripažino esant gan taikliu evoliucijos teorijos išdėstymu. Šiuos autorius Jakštas siekė papildyti aptardamas Teilhard'o visuomenės proistorės ir istorijos teoriją ir perpasakojo „Žmogaus fenomene“ aprašytą žmonių evoliuciją. Tejariškos koncepcijos naujumas, autoriaus nuomone, buvo tas, kad priešingai tradicinei monistinei istorijos interpretacijai, kurioje pripažįstami tik materialiniai istorijos veiksniai, Teilhard'as pačioje pasaulio evoliucijoje įžvelgė dieviškojo prado veikimą. Pasak Jakšto, „istorijos mokslui, ieškančiam evoliucijos prasmės ir esmės, Teilhard'as pramynė naujus kelius, kai jis sužiedė ją su paleontologija. Istorija tapo inkorporuota į biogenezę ir tuo būdu jai duotas monistinis pobūdis“⁵⁸.

1968 m. spalio, lapkričio ir gruodžio mėn. „Aidų“ numeriuose buvo publikuotas Maceinos straipsnis „Religija ir evoliucija. Kritinės pastabos Teilhard de Chardino pasaulėžiūrai“, išprovokavęs ir pritarimus, ir kritiką. Straipsnyje Maceina išplėtojo anksčiau aptarto savo laiško mintis, ne vieną kartą kartojo keturis tejariškosios koncepcijos aspektus, kurie jam neatrodė priimtini. Tai žmogaus kūno ir sielos kildinimas iš gamtos, neleidžiantis žmogaus suvokti kaip tiesioginio Dievo kūrinio, todėl ir neigalinantis pripažinti tiesioginį asmens santykį su Dievu, kaip su savo Tu, o tai ir neatitinką krikščioniškosios religijos esmės. Maceina tvirtino, kad „evoliucijos Dievas tad nėra ir negali būti religijos Dievas“⁵⁹ ir

54 Girnius, J., „Teilhard de Chardin“, *Aidai*, 1968, nr. 5.

55 1989-90 m. rašytoje autobiografijoje fiksuodamas šį straipsnį apie Teilhard'ą Girnius teigė: „lietuviai išeiviai dėl jo daug polemizavo. A. Maceina jį puolė. Aš pats laikiausi nuošaliai – nesileidau į „kautynes““. (Girnius, J., „Autobiografija“, *Raštai*, t. 1, Vilnius: Mintis, 1991, p. 592).

56 Celiešius, P., „Teilhard de Chardin pasaulėvaizdis“, *Aidai*, 1968, nr. 5.

57 *Ibid.*

58 Jakštas, J., „Teilhard de Chardin istorinis monizmas“, *Aidai*, 1968, nr. 5.

59 Maceina, A., „Religija ir evoliucija. Kritinės pastabos Teilhard de Chardino pasaulėžiūrai“, *Aidai*, 1968, nr. 8.

savo nuomonę parėmė pasaulinio garso teologų argumentais. Taip pat profesorius konstatavo, kad ir lietuvių tarpe atsiranda savotiška tejudistika, nurodė Celiešiaus ir Jakšto interpretacijų trūkumus bei kvietė būsimus savo kritikus svarstyti ne gerai žinomą subjektyvų Teilhard'o religingumą, o „objektyvinius jo filosofinės bei teologinės sistemos pagrindus“ bei „paieškoti šiuose pagrinduose nebūties ir kūrimo iš nebūties, į kuriuos atsiremia krikščioniškoji būties samprata“, „Aš-Tu santykio tarp žmogaus ir Dievo“ ir „asmens sampratos bei jo vertės kartu su jo likimo klausimu“⁶⁰.

1969 m. gegužės mėn. „Aiduose“ į Maceinos kvietimą atsiliepė kunigas Antanas Paškus⁶¹. Straipsnyje „Teilhard'o Dievas. Keletas pastabų A. Maceinos „Religijos ir evoliucijos“ klausimu“ į profesoriaus suformuluotus tejudistikos teologijos trūkumus jis atsakė bandydamas įrodyti, jog pastarąją reikia suvokti naudojant ne substancijos, bet proceso ontologijos mąstymo priemones, bei primindamas, kad „kiekvienoj sistemoj (filosofinėj ar teologinėj) palieka neatsakytų klausimų ir neišspręstų dilemų. Jų pilna ir Teilhardo pasaulėžiūroje“⁶². Paškaus nuomone, Teilhard'o teorijoje galima rasti „Dievą - Kūrėją, žmogų ir jo santykį su dieviškuoju Tu“⁶³.

Šiais dviem straipsniais „Aiduose“ Paškaus ir Maceinos polemika tik prasidėjo⁶⁴, šie mąstytojai kartojo bei plėtojo savo argumentus ir vėlesnėse publikacijose, į jų diskusijas įsijungė ir kiti lietuvių autoriai ir jos tapo detaliausiomis ir plačiausiai žinomomis katalikiškos krypties išeivijos filosofijoje.

Tų paties metų liepos-rupjūčio mėn. „Laiškuose lietuviams“ fizikas Andrius Ignaitis teigė, kad „evoliucija, prieš kurią Dievo vardu tiek šiauštaši, yra pagrindinis gamtos dėsnis. Deja, didysis naujųjų laikų teologas ir mokslininkas Teilhard de Chardin, S. J., kuris pirmas į tai atkreipė dėmesį, vis dar daugelio senųjų protų yra nesuprastas“⁶⁵ Rugsėjo mėn. tas pats žurnalas prancūzų mąstytojo citata iliustravo Detroito arkivyskupijos sinodo nario Vytauto Kutkaus informaciją apie šio sinodo nutarimus⁶⁶.

60 *Ibid*, 1968, nr. 10.

61 Apie Teilhard'o pasaulėžiūrą Paškus jau buvo pozityviai užsiminęs metais anksčiau, kai, analizuodamas šiuolaikinę žmogaus padėtį, jis teigė: „erdvių begalybė paklydusiam ir svaiginančiu greičiu besikreijančiam žmogui tegalima rasti gyvenimo kryptį tik teilhardinės sintezės pavyzdžiu. Dviejų dimensijų tomininė filosofija nebe-pajėgia sutalpinti naujo žmogaus“ (Paškus, A., „Tikrovės ir iliuzijų kryžkelė II“, *Laiškai lietuviams*, 1968, nr. 10, p. 401-404).

62 Paškus, A., „Teilhard'o Dievas. Keletas pastabų A. Maceinos „Religijos ir evoliucijos“ klausimu“, *Aidai*, 1969, nr. 5.

63 *Ibid*.

64 Polemiką tų pačių metų liepos 5 d. aukštai įvertino laikraštis „Draugas“, tos dienos laikraščio priedo nepasirašytame naujų publikacijų pristatyme buvo rašoma: „juodviečių abiejų šios problemos gvildinimu reikia čia tik pasidžiaugti. Mat, lig šiol mūsųose raštai ir pokalbiai Chardino teologinėmis bei filosofinėmis temomis buvo daugiau vien informacinio, laikraštinio pobūdžio. Dabar A. Maceinos ir A. Paškaus straipsniai šią įdomią 20 amžiaus temą ir lietuviškuosiuose puslapiuose kilstelėjo iki rimto akademinio lygio“ („Nauji leidiniai“, *Draugo priedas*, 1969 m. liepos 5 d.).

65 Ignaitis, A., „Dar apie ekumenizmą“, *Laiškai lietuviams*, 1969, nr. 7, p. 262.

66 „Kai, kas yra gera, dvasiška bei šventinančio mano broliui žemiau ar šalia manęs kalno papėdėj, gali būti materialu, klaidinga ir bloga man. Tai, ką aš su pagrindu leidaus sau vakar, šiandien gal jau turiu atsisadėt. Ir atvirkščiai, veiksmai, kurie būtų buvę didelė išdavystė šv. Aloyzui iš Gonzagos ar šv. Antanui, gali būti man pavyzdžiu, jei noriu eiti tų šventųjų pėdomis. Kitais žodžiais tariant, siela gali grįžti pas Dievą tik praėjusi pro

Paskutiniame 1969 m. „Draugo“ priede publikuotame straipsnyje „Dar dėl Teilhard de Chardin“ kunigas Juozas Vaišnora piktinosi jaunimo noru vietoj šv. Tomo Akviniečio „Teologijos sumos“ studijuoti tejųariškąją teologijos versiją ir pritarė Maceinos straipsniui „Kritinės pastabos Teilhard de Chardino pasaulėžiūrai“. Savo nuomonę Vaišnora parėmė kritiškai prancūzų teologo koncepciją vertinusių Daytono universiteto filosofijos profesoriaus Joseph Dieska, plačiai žinomų biologų Jean Rostand ir Peter Brien Medavaro bei kitų mokslininkų minčių citatomis ir referavimais. Autorius apgailestavo dėl to, kad Teilhard'as „tapo mados dalyku“ ir pritarė bažnyčios hierarchų įpėjimui dėl jo mokyme esančių „klaidų ir neaiškumų katalikų mokslo atžvilgiu“⁶⁷. Teologų požiūrį į Teilhard'ą kunigas pristatė pasitelkdamas Etienne Gilson'o ir jėzuitų generolo Pedro Arrupe citatas.

Išvados

Aptariamuoju laikotarpiu Teilhard'o koncepciją analizavo ir vertino daugiausiai krikščioniškai angažuoti mąstytojai: kunigai ir keli mokslininkai bei sekuliarių profesijų atstovai. Šioje antrojoje septintojo XX a. dešimtmečio pusėje susidomėjimas prancūzų mąstytoju išeivijoje buvo ypač aktyvus. Kadangi dar XX a. viduryje ypatingo populiarumo ėmė susilaukti veikalai, kurie šiandien būtų priskiriami ne tiek filosofijai, kiek vadinamajai jos „sklaidai“, Teilhard'o siekis papildyti krikščioniškąją teologiją evoliucijos teorijos principais, nežiūrint į deramos argumentacijos stygių jo knygoje, patraukė plataus skaitytojų rato dėmesį. Dienraštyje „Draugas“ ir žurnale „Aidai“ buvo ne vien spausdinami šios tematikos straipsniai, bet ir pateikiama informacija apie naujas šiai tematikai skirtas užsienio autorių knygas bei lietuvių mąstytojų straipsnius, kurie buvo publikuoti kituose išeivijos leidiniuose. Greta to, išeivijos teoretikai, siekdami nukreipti Teilhardo idėjų supratimą savo bendruomenėse, kiekvieno iš jų nuomone, krikščionybės mokymui nenusižengiančia linkme, aktyviai skaitė paskaitas ir diskutavo tarpusavyje. Septintojo dešimtmečio diskusijos buvo pratęstos garsioje Maceinos 1971 m. knygoje „Didieji dabarties klausimai“, kurios trečioji dalis „Evoliucija ir religija“ buvo specialiai skirta Teilhard'o evoliucijos teorijos santykio su krikščionybe analizei ir vertinimui. Ši knyga atkartojo šiame straipsnyje jau apžvelgtas mintis ir kartu sukėlė naują polemikos bangą, prasižengusią aštuntajame dešimtmetyje. Būtent aštuntojo dešimtmečio diskusijų analizė sudarys kitą mūsų tyrinėjimo dalį.

Literatūra

1. Bagdanavičius, V. J. „Teilhard de Chardin apie žmogaus veiksmų sudievinimą“. *Aidai*, 1964, nr. 1.

medžiagą savo specialiu keliu - tuo keliu, kuris gali būti laikomas nuotoliu, kuris skiria, bet taip pat ir keliu, kuris jungia. Teilhard de Chardin“ (Kutkus, V., „Detroito arkivyskupijos sinodo nutarimai“, *Laiškai lietuviams*, 1969, nr. 8, p. 285.)

67 Vaišnora, J., MIC., „Dar dėl Teilhard de Chardin“, *Draugo priedas*, 1969 m. gruodžio 27 d.

2. Celiešius, P. „Teilhard de Chardin pasaulėvaizdis“. *Aidai*, 1968, nr. 5.
3. Daniélou, J., R. P., SJ. „Intelektualinės srovės Prancūzijoje“. *Aidai*, 1950, nr. 7.
4. „Dr. P. Celiešius apie Teilhard de Chardin“. *Draugas*, 1963 m. kovo 5 d.
5. Gaidamavičius, P. „Viešpatijos naujos epochos brėkšmėj“. *Aidai*, 1961, nr. 4.
6. „Geriausios amerikiečių knygos“. *Laiškai lietuviams*, 1968, nr. 1, p. 42.
7. Girnius, J. „Teilhard de Chardin“. *Aidai*, 1968, nr. 5.
8. Girnius, J. „Autobiografija“. *Raštai*, t. 1, Vilnius: Mintis, 1991, p. 585-594.
9. Grauslys, A. et al. „Ką mums reiškia Kristus?“. *Laiškai lietuviams*, 1967, nr. 5, p. 206-210.
10. Jakštas, J. „Teilhard de Chardin istorinis monizmas“. *Aidai*, 1968, nr. 5.
11. Jucevičius, F. „Įsikūnijimo tikrovė“. *Aidai*, 1957, nr. 10.
12. Jucevičius, F. „Ar žmogus galėtų sukurti gyvybę?“. *Laiškai lietuviams*, 1966, nr. 4, p. 141-144.
13. Juraitis, J. „Kelios mintys apie maldos galimybes šiuolaikinio nihilizmo akivaizdoje“. *LKMA VII suvažiavimo darbai*. Roma: Lietuvių katalikų mokslo akademijos leidinys, 1972, p. 151-160.
14. Krasauskas, R. „Lietuvių katalikų mokslo akademijos veikimo ir darbų apžvalga“. *LKMA Metraštis*, I t. Roma: Lietuvių katalikų mokslo akademijos leidinys, 1965, p. 329-342.
15. Kutkus, V. „Detroito arkivyskupijos sinodo nutarimai“. *Laiškai lietuviams*, 1969, nr. 8, p. 284-285.
16. [Maceina, A.] „Antano Maceinos laiškas“. *Draugo priedas*, 1967 m. sausio 28 d.
17. Maceina, A. „Religija ir evoliucija. Kritinės pastabos Teilhard de Chardino pasaulėžiūrai“. *Aidai*, 1968, nr. 8, 9, 10.
18. Mačernis, J. „Propaganda, polemika, dialogas“. *Laikas*, 1967, nr. 400, p. 4.
19. „Nauji leidiniai“. *Draugo priedas*, 1969 m. liepos 5 d.
20. Pamituviškis, A. „Visata slenka į savo atbaigos centrą“. *Tėviškės žiburiai*, 1963, nr. 20-21.
21. Paškus, A. „Tikrovės ir iliuzijų kryžkelė II“. *Laiškai lietuviams*, 1968, nr. 10, p. 401-404.
22. Paškus, A. „Teilhard'o Dievas. Keletas pastabų A. Maceinos „Religijos ir evoliucijos“ klausimu“. *Aidai*, 1969, nr. 5.
23. Prakapas, A., OFM. „Keli Teilhard de Chardin minties bruožai. Stabtelint prie išvadų, ryšių su Antano Maceinos laišku“. *Draugo priedas*, 1967 m. gegužės 13 d.
24. „Priesaika idealui“. *Draugas*, 1965 m. kovo 13 d.
25. Prunskis, J. „Ar vyksta karas tarp mokslo ir religijos“. *Draugas*, 1962 m. gegužės 26 d. Tas pat yra perspausdinta knygoje Prunskis Juozas. *Mokslas ir religija*. Los Angeles, Calif.: Lietuvių dienos, 1964, p. 125-129.
26. Prunskis, J. „Pierre Teilhard de Chardin moderni minties pasaulio sensacija“. *Draugo priedas*, 1965 m. vasario 13 d.
27. [Prunskis, J.] „J. Pr. Teilhard de Chardin ir moterys“. *Draugo priedas*, 1968 m. spalio 26 d.
28. [Prunskis, J.] „J. Pr. Dar vienas Chardino žodis“. *Draugo priedas*, 1969 m. lapkričio 29 d.
29. Rugis, J. „Pierre Teilhard de Chardin ir mūsų laikai“. *Aidai*, 1964, nr. 4.
30. Rugis, J. „Dviejų kultūrų klausimu“. *Aidai*, 1967, nr. 6.
31. Rugis, J. „Kultūra ir civilizacija žmonijos evoliucijoje“. *Aidai*, 1968, nr. 6.
32. „Spaudos apžvalga“. *Laiškai lietuviams*, 1967, nr. 10, p. 406-409.
33. „Teilhard de Chardin aktualėja ir mūsų šviesuomenėje“. *Draugas*, 1963 m. birželio 1 d.
34. [Trimakas, K.] „K. T. Krikščionija“. *Laiškai lietuviams*, 1968, nr. 1, p. 30-33.
35. Vaišnora, J., MIC. „Dar dėl Teilhard de Chardin“. *Draugas*, 1969 m. gruodžio 29 d.

36. Žiūraitis, T., OP. „Svarbesnieji veikalai svetimomis kalbomis“. *Aidai*, 1965, nr. 6, 10; 1966, nr. 6; 1967, nr. 10; 1968, nr. 6, 10; 1969, nr. 6.

Archyvinė medžiaga

1. PLA PF Kun. Vytautas Bagdanavičius d. 3, b. 18; d. 4, b. 10
2. PLA PF Kun. Jonas Švagždys d. 1, b. 58, 74, 224, 243.
3. PLA RS Dr. J. Mačernis

DISCUSSIONS ON PIERRE TEILHARD DE CHARDIN'S CONCEPT OF EVOLUTION IN THE PRESS OF LITHUANIAN EMMIGRANTS IN THE SIXTIES OF THE 20TH CENTURY

Rūta Marija Vabalaitė
Mykolas Romeris University 

Summary. *The article examines the reception of the concept of evolution by Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), a French scientist and religious thinker, among the emigrant authors in the seventh decade of the 20th century. Teilhard was first mentioned in the Lithuanian emigrant press in September 1950, in the publication of the translation of an article by the French Jesuit Jean Daniélou in the journal "Aidai." The emigrant thinkers themselves began to delve into Teilhard's ideas only in the second half of the sixties. Catholic priests Ambrozijus Prakapas, Jonas Kubilius, Petras Celiešius, Vytautas Bagdanavičius, Vytautas Zakaras, chemist Jonas Rugis, and mathematician Arūnas Liulevičius read lectures that generated interest and discussions in various Lithuanian emigrant circles. In 1961, in the journal "Aidai," priest Pranas Gaida-Gaidamavičius published an article titled "Viešpatijos naujos epochos brėkšmėj" (In the Dawn of a New Epoch of the Lord), which included the first printed polemic with Teilhard's ideas presented in his book "The Future of Man." In 1963, the first comprehensive publication on Teilhard's ideas appeared in the journal "Tėviškės žiburiai", authored by Antanas Pamituviškis, who specifically described Teilhard's ideas and expressed agreement with all of them. Later, the aforementioned authors and priests Juozas Prunskis, Feliksas Jucevičius, Juozas Venckus, Kęstutis Trimakas, Ambrozijus Prakapas, Antanas Paškus, Juozas Vaišnora, as well as philosopher Antanas Maceina, historian Juozas Jakštas, and physicist Andrius Ignaitis published articles on Teilhard's conception in the newspaper "Draugas" and in the journals "Aidai" and "Laiškai lietuviams". The discussions about Teilhard's conception also attracted the interest of priest Tomas Žiūraitis, who came up with the idea of publishing reviews of foreign authors' worldview-oriented books in the journal "Aidai," which he implemented between 1965 and 1969. The opinions of emigrant thinkers about the relationship between Teilhard's concept of evolution and Christianity varied greatly, ranging from particularly positive assessments by priests Kubilius and Prunskis to the most radically negative evaluations by journalist Juozas Mačernis. The most active polemic arose between Maceina and Paškus, with other authors also joining in. Most discussions developed regarding the relationship of Teilhard's teaching with science, its ontological foundations, the relationship between the concepts of "Alpha" and "Omega" and the Catholic understanding of divinity, as well as the relationship between divine grace and the active role of human actions in determining the future of individuals and all of humanity.*

Keywords: Christian worldview, evolution, science and religion, energy, matter, consciousness, creation out of nothing.

Rūta Marija Vabalaitė, Mykolas Romeris universiteto Humanistikos tyrimų laboratorija. Mokslinių interesų kryptys: išeivijos filosofija, Vakarų filosofijos recepcija Lietuvoje.

Rūta Marija Vabalaitė, Mykolas Romeris University Humanities Research Laboratory. Research interests: Lithuanian philosophy in Exile, the reception of the Western philosophy in Lithuania.

THEORETICAL AND PRACTICAL PERSPECTIVES OF THE TRANSLATOR TRAINING

Vilhelmina Vaičiūnienė

Mykolas Romeris University,

Faculty of Human and Social Studies, Institute of Humanities

Ateities g. 20, lt-08303 Vilnius, Lithuania

Tel. +37065635610

Email: vvaiciun@mruni.eu

Received: 07 October 2024; accepted for publication 27 November 2024

DOI: 10.13165/SMS-24-13-1-04

Abstract. *The paper discusses the translator's role(s) in the globalized translation market and translator training issues in relation to knowledge and skills (linguistic, cultural, field-specific, etc.), necessary for young translators. Among the questions discussed in the paper are translation process involving linguistic elements, as well as translation as a cognitive process, interrelation between language and culture, dichotomy of literal vs free translation. The article engages with the challenges posed by a complex and responsible task of being a translator in a diversified world. Seeking to identify students' experiences of training and perceptions of the role they are going to play as professional translators an interview with students-trainees was conducted. The interview was focused on the question whether knowledge of translation theory aids in performing practical translation tasks. The data collected from the students' responses allowed identifying their learning patterns, most challenging areas in translator training, the (mis)match between theory and practice. The research was based on a qualitative research paradigm assuming students' experiences being of great importance in the process of assessing the value and quality of the translator training and interaction between theoretical insights of translator's roles and practical experience.*

Key words: translator's roles, culture, translator training, translator's competence

Introduction

Translations have historically maintained a central role in the diffusion of knowledge, culture, religions, arts, and sciences across national and cultural borders. Although the globalization processes have fostered an international milieu in which English is increasingly the lingua franca in popular culture, economic, technological, and academic conversations alike, distances and differences among cultures remain, and translations retain a central role in international communication. The landscape is, however, evolving at the turn of the 21st century.¹ Translator training and translator's role in the globalized translation labour market are the current issues discussed in scholarly publications in relation to translation knowledge and skills (linguistic, cultural, field-specific, etc.), necessary for young translators. Bearing in mind the changing landscape of translation, translator training has attracted scholars, educators, publishers, critics' attention² in terms of translation quality, translator's identity, employability, translator training and professional readiness. The scope of Translation Studies and understanding translation phenomenon are represented by issues from other fields such as linguistics, literary criticism, philosophy, cultural studies. Furthermore, according to some authors:³ "Translation issues have expanded to encompass concerns of power, national, regional, social, and individual identity concerns; concerns that go well beyond matters of purely linguistic nature." Tymoczko⁴ discusses translator's role as a neutral mediator, whereas Trotter and DeCapua⁵ referring to Pym⁶ claim that they are representatives of a minimal interculture and sociolinguistic beings.

Surveys conducted between 2023-2024 indicate about 250 translator training programmes of different levels, among them 187 master level and 60 bachelor level study programmes.⁷ However, this list is not finite, as new training programmes constantly evolve, very often paired with intercultural communication or digital technologies. In Lithuania today we have seven university degree translator training programmes of different levels. Bridging the gap between the university and world of work is a crucial task for all educators, understanding the relationship between classroom and the professional activities are of utmost importance.

The article engages with the challenges posed by a complex and responsible task of being

1 Sigismondi, Paolo (ed.). 2016. *Babel and Globalization: Translating in the 21st Century*. International Journal of Communication 10(2016), 862.

2 Tymoczko, M., "Translation, ideology and creativity = Traduction, idéologie et créativité". 2, 27-45 (2003), *Linguistica antverpiensis*; Gile, D. "Basic Concepts and Models for Interpreter and Translator Training". Revised Edition. John Benjamins Publishing Company (2009); Pym A. *Exploring Translation Studies* (2010, 2023)

3 Trotter, E., and DeCapua, A., "The role of the literary translator in the new Europe and the literary translator as role model" *Linguistics and the Human Sciences* 1.3 448 (2005).

4 *Ibid.*

5 Trotter and DeCapua, *supra note*, 454.

6 Pym, A., *Method in Translation History*. UK, Manchester: St. Jerome Publishing. (2014).

7 Master's degrees in translation&interpreting in Europe <https://www.mastersportal.com/search/master/translation-interpreting/europe>; Bachelor's degrees in Translation & Interpreting in Europe <https://www.bachelorsportal.com/search/bachelor/translation-interpreting/europe>.

a translator in a diversified world overwhelmed by technological tools and AI. Among the issues discussed in the paper are: i. translation process involving linguistic elements, as well as, ii. translation as a cognitive process, iii. interrelation between language and culture, iv. dichotomy of literal vs. free translation. Therefore, the questions to be answered in this paper are: What role(s) are prescribed to a translator by researchers? How do these roles correlate with the curriculum designed to train translators? Is it efficient and up to date to meet professional requirements? What skills are necessary for a present translator in the labour market?

1. Translator's roles and characteristics

As indicated by Trotter & Decapua⁸ the role of the translator is critical as they must possess more than the knowledge of linguistic differences between the languages; they must be able to understand and convey the cultural similarities and differences between the source and the target languages. Translators are seen as *transmitters of a European culture*⁹, *mediators of communication*¹⁰, representatives of new inter-cultures between the source and target text, networkers¹¹ the role of the translator as a cultural mediator in transmitting texts from one culture to a different one¹². Such descriptions oblige translators with new roles and commitments and require in depth analysis of their training questions. Discussion about the translator's position reveals a very broad scope of scientific research and diversified viewpoint.¹³ Following Sigismondi: "The role of translator shifts then from the *traduttore traditore* (translator traitor) paradigm to the one of chief negotiator, whose skills are increasingly necessary to navigate a complex, multilayered, and multisemiotic global landscape."¹⁴

Munday¹⁵ focuses his attention on the position and involvement of the translator. Venuti¹⁶ discusses "the invisibility of the translator" in Anglo-American culture in relation to the use of the domesticating and foreignizing translation strategies. The terms

8 Trotter, and DeCapua, *supra note*, 449.

9 *Ibid.*

10 Tymoczko, M. "Translation, ideology, and creativity". *Linguistica Antverpiensia, New Series – Themes in Translation Studies*, 2 (2021). <https://doi.org/10.52034/lanstts.v2i.74>.

11 Williams, J. *Theories of Translation*. UK: Palgrave Macmillan, 2013. DOI 10.1057/9781137319388.

12 Shirinzadeh, S., A. and Mahadi, T., S., T. *Translators as Cultural Mediators in Transmitting Cultural Differences* 3rd International Conference on Linguistics, Literature and Culture (ICLLIC 2014) Procedia - Social and Behavioral Sciences 208 (2015) 167 – 174. Published by Elsevier. www.sciencedirect.com.

13 Munday, J. *Introducing Translation studies*, 2008; Also: Venuti, L. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. 1st edition. UK: Routledge (1995): 1- 42 ; *Exploring Translation Theories*. 1st ed. London, New York: Routledge, 2010.; Tymoczko, M. Translation, ideology, and creativity. *Linguistica Antverpiensia, New Series – Themes in Translation Studies*, (2021): 2. <https://doi.org/10.52034/lanstts.v2i.74>.

14 Sigismondi, P. "Babel and Globalization: Translating in the 21st Century". *International Journal of Communication* 10 (2016): 860–867.

15 Munday, J. *Introducing Translation studies* 2008.

16 Venuti, L. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. 1st edition. UK: Routledge (1995): 1- 42.

visibility/“invisibility” of a translator coined by Venuti¹⁷ gained attention from other translation scholars as well as regards the issue of fluent and/or transparent translation. Furthermore, the invisibility of translator’s work resulted in an approach to translation as a secondary activity. In her influential article Tymoczko¹⁸ sets out to problematise the trope of “in-betweeness” which has gained currency as a way of defining the translator’s location vis-à-vis the source and target texts and audiences. The author moves on stating that “translation is a major form of cultural activity that involves language interface, cultural mediation, restructuring of perspective, challenges to existing norms, and importation of difference.”¹⁹

Another important issue regarding translator’s characteristics is the aspect of culture in translation. Cultural translation is associated with material movement, the position of a translator, cultural hybridity and the crossing of borders. Describing the notion of cultural translation as a broad metaphor, Pym²⁰ calls for a wider discipline and looks at this phenomenon as “translation without translations”. This author builds on Bhabha (1994) and considers the translator’s role as “the position of someone who produces language from the “between space” of languages and cultures...”²¹ The position of a translator is conditioned by cultural hybridity; the latter being embedded in the translator’s role as she/he knows two languages and at least two cultures. Translation is seen as a key concept not just for “the encounter between cultures”.²² The interrelation between ideology and translation has also been discussed in multiple publications.²³ Sociocultural and ideological context where translators operate are relevant issues in modern research on translation. Furthermore, López and Caro²⁴ observe a shift in research on translation. They state: “The growing relevance and awareness of ideological aspects has been linked to the shift of the focus of research from the micro level of isolated linguistic units to the macro level of the socio-cultural context in which the translation act takes place”.²⁵

One more role prescribed for a translator in the contemporary research is the one of a mediator, specifically translator as a *neutral mediator* in the act of communication. Culture, according to Tymoczko,²⁶ is a construct embracing heterogeneous, varied and diverse phenomena and events to which the translator is inextricably bound through his or her ethnic, political or ideological allegiances translation theory and practice place into focus

17 *Ibid.* 

18 Tymoczko, *supra note*, 3..

19 *Ibid*

20 Pym, A. Exploring Translation Theories. 1st ed. London, New York: Routledge, 2010.

21 Pym, *supra note*, 147.

22 *Ibid.*

23 Tymoczko, 2014; Lopez and Caro, 2014; Pym, A. Exploring Translation Theories. 1st ed. London, New York: Routledge, 2010.

24 Rojo López, A. M., and Ramos Caro, M. The impact of translators’ ideology on the translation process: a reaction time experiment. *MonTI. Monographs in Translation and Interpreting*. (2015):247–271 <https://doi.org/10.6035/MonTI.2014.ne1.8>

25 *Ibid.* 251.

26 Tymoczko, *supra note*, 3.

the need for an informed ethics and the responsibility for collective action in the name of social change.

The question of creativity in translation occupies more and more of the research space within Translation Studies in line with the research into the stance and positionality of the translator. It is also an important issue while researching translator training. Referring to Itamar Even-Zohar (1978) Tymoczko²⁷ views creative dimensions of translation as well: "These creative dimensions of translation are particularly apparent in post-colonial contexts, illustrated here by the nexus of language interface, translation, and literary creativity in Ireland from the end of the nineteenth century to the present. Literary creation, translation, creative aspects of translation."

Šalčiūtė-Čivilienė (2011) in her study overviewing translation situation and literary translation discourse in Lithuania since 1990 claims: "There are three areas where our research and scholarship in LTS strongly underperform, that is, the availability of large data, the application of standards in translation and teaching translation as well as the analyses of discourse and language change within literary and translation paradigms."

A wide range of translator's activities, overviewed in this section requiring specific skills and knowledge directly correlates with educational issues of the translator training and therefore, should be addressed in the paper. Bridging the gap between the university and world of work is a crucial task for all educators, understanding the relationship between classroom and the professional activities are of utmost importance. Williams speaks about the explosion of content and claims that "The increased volume of translation set in train by Web 2.0 as well as the entry of a significant number of volunteer translators into the field will open up additional areas of activity for the profession in quality assurance, technical writing and (post-) editing."²⁸

Another important issue related to translator training is their employability. These days employability has not only become a veritable buzzword, but also one of the key indicators in the quality framework of Higher Education (HE) in so far as universities and degrees are regularly measured against the employability rates of their graduates and employers' satisfaction. The issue has been discussed by a multiple of publications which discuss various schemes and initiatives with the effort to increase graduates' employability²⁹. In Europe, the Bologna process can be considered as central to the development of employability within university curricula.

Rodríguez de Céspedes (p 141) explores how employability can be embedded in the curriculum providing a framework that HEIs can adapt to their particular contexts and needs following a holistic approach.

27 Tymoczko, *supra note*, 3.

28 Williams, J. *Theories of Translation*. UK: Palgrave Macmillan, 2013. DOI 10.1057/9781137319388.

29 Begoña Rodríguez de Céspedes, Akiko Sakamoto & Sarah Berthaud (2017) *Introduction*, *The Interpreter and Translator Trainer*, 11:2-3, 103-106, DOI: 10.1080/1750399X.2017.1339980.

2. Translator training in the 21 century

Over the last 20 years professions in multilingual communication have been rapidly developing, under pressure from technological changes and as a result of the transformation of markets, linked to globalisation, outsourcing and flexibility³⁰. Therefore, the training of translators has become a challenging pedagogical prospect. Following the Bologna Declaration³¹, a number of universities have launched translation programmes with reference to employability. These days employability has become one of the key indicators in the quality framework of Higher Education (HE) in so far as universities and degrees are regularly measured against the employability rates of their graduates and employers' satisfaction.

Šalčiūtė – Čivilienė³² in her study on translation situation in Lithuania analyses the situation in relation to translator training, labour market needs and translation industry, emphasizing the lack of empirical research into translator training. The author states that translator trainer's role is the least visible. The question of "teachability" of literary translation is also discussed. The author also claims: "In a narrow sense, translation theory and practice create their own cultures as systems of practices, beliefs, views, ideologies, and behaviour patterns embedded in and nurtured by other knowledge and culture systems." It is obvious that Šalčiūtė-Čivilienė³³ makes a distinction between theory and practice as separate fields of action and discourse considering practice "the primary source of learning".

Activities such as technical writing, editing and post-editing language consultancy and screen translation, for instance, are becoming core components of a translator's day-to-day practice. Translating has, moreover, become multimedial and multimodal as ever-greater use is made of computer-assisted tools such as hypertexts, translators' workbenches and Internet. As stated by Bowker³⁴ "In the contemporary translation industry, it is inconceivable to imagine working professionally as a translator without the support of a range of technologies, many of which have been developed or customized specifically for this industry." Hence, the focus is drawn on translator competences. What competences are necessary? What knowledge should a good translator acquire? What extra linguistic skills should be trained? The author stresses the changing character of translator's work and emphasizes the flexibility which „reflects the phenomenon of job mobilisation in general".³⁵

The concept of 'competence' embraces the combination of aptitudes, knowledge, behaviour and knowhow necessary to carry out a given task under given conditions.

30 The EMT Board and Competence Task-Force, European Commission. *EMT Competence Framework*. October, 2022; Directorate General for Translation, 2010.

31 The Bologna Declaration of 19 June 1999 <https://ehea.info/page-ministerial-conference-bologna-1999>.

32 Šalčiūtė – Čivilienė Šalčiūtė-Čivilienė, G. "Strands in Literary English-to-Lithuanian Translation Criticism In Lithuania Since 1990" *Lietuvių Kalba* 5, 2011, www.Lietuviukalba.lt.

33 *Ibid.*

34 Bowker, Lynne. *De-mystifying Translation: Introducing Translation to Non-translators*, 1st ed. London: Routledge, 2023: 44-45. <https://doi.org/10.4324/9781003217718>.

35 *Ibid.*

Gile³⁶ (2009) referring to Maillot's (1981) presents *four areas* of translator's competence:

- Good passive knowledge of passive working languages
- Good command of active working languages
- Sufficient knowledge of the themes and subject-matters addressed by the texts or speeches they translate
- declarative and procedural knowledge about Translation.

The programme *Translation and Editing* is of applied nature, designed for intensive development of translation and editing skills. The purpose of the *programme* is to prepare professional translators – editors having general philological education and comprehensive knowledge about the culture of the countries of the study languages, theoretical principles of translation and editing and being able to translate and edit texts in humanities and social sciences. (see Figure 1).

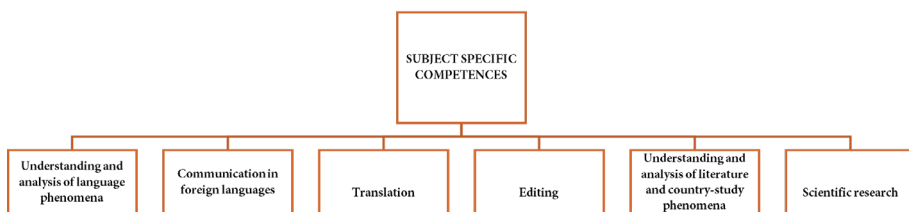


Fig. 1. Subject specific competences

The fourth component which the author categorizes as *declarative and procedural knowledge* about translation is, however, very broad as it combines knowledge of two areas. Declarative knowledge covers the knowledge about the marketplace, clients, information sources, tools and even specific expectations. Procedural knowledge is the ability to perform actions, meaning using techniques for ad hoc knowledge acquisition, problem solving, decision making, mastery of translation technology and technical skills for specialized forms of translation (web translation or audiovisual translation).

The final component is, however, very broad and combines different skills and aspects of translator training involving mastery of technological tools and awareness of clients' expectations and translation market. Moreover, Gile emphasises intellectual criteria and even personality features as important for translators.

36 Gile, D. *Basic Concepts and Models for Interpreter and Translator Training*. Revised Edition. Bejamins Translation Library: John Benjamins Publishing Company, 2009. <https://doi.org/10.1075/btl.8>.

3. Methodological strategy and research principles

The methodological strategy used for the research was case study research of students' learning experience who are majoring in translation and editing. The research was based on a qualitative research paradigm assuming students' experiences being of great importance in the process of assessing the value and quality of the translator training programme.³⁷ I selected the sample based on my judgement as a teacher involved in translator training and the purpose of the research³⁸, looking for those who "have had experiences relating to the phenomenon to be researched"³⁹, *id est* students of the Translation study programme. Moreover, I intended to see the relationship between the theory and practice in translator training.

The research was conducted in two stages: i) case study of students' experiences; ii) a comparative analysis of obtained data and researchers' insights found in theoretical and research literature within Translation Studies.

The research sample was composed of 21 interviewees from different years of studies (2nd year – 5 students, 3d year -5 students, 4th year -11 students). The participants selected for this research have had different learning experience as the 4th year students are in their last study year and soon graduate the university. The participants of the study were coded by letters and the year of study (e.g. 2A; 2B, etc.).

Case study research is most often described as qualitative inquiry.⁴⁰ Grounding on Stake⁴¹ that "<.... interviews and observations are the preferred and dominant data collection method" in the qualitative paradigm, I have chosen a semi-structured interview composed of six questions, two of them were open ended. In choosing a methodological position, careful consideration of the different case study open ended approaches is required to determine the design that best addresses the aim of the study, and that aligns with the researcher's worldview. The goal of this alignment is to engender coherence between the researcher's philosophical position, their research question, design, and methods to be used in the study.⁴² The interview was conducted seeking to identify students' experience of training and perceptions of the roles they are going to play as professional translators. The specific phenomenon to be discussed is the importance of translation theory in their training. Data are obtained about how the participants "think and feel in the most direct

37 Groenewald, T. "A Phenomenological Research Design Illustrated". *International Journal of Qualitative Methods*, 3(1), (2004): 1-26. <https://doi.org/10.1177/160940690400300104>.

38 Harrison, H., Birks, M., Franklin, R., and Mills, J. (2017). Case Study Research: Foundations and Methodological Orientations. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 18(1), Art. 19, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1701195>.

39 *Ibid.*

40 Harrison *et al*, *supra* note, 38.

41 Stake, Robert E. (2006). *Multiple case study analysis*. New York, NY: Guilford.

42 Farquhar, 2012, Luck *et al.*, 2006, Stewart, 2014, Yin, 2014 in Harrison, Helena; Birks, Melanie; Franklin, Richard & Mills, Jane (2017). Case Study Research: Foundations and Methodological Orientations. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 18(1), Art. 19, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1701195>.

ways”⁴³. The data are analysed and compared to the characteristics of a translator found in literature research and the aims of the study programme.

My central research question is about the relevance of translation theory: whether the knowledge of translation theory aids in practical translation assignments. My actual research questions are: *What knowledge and skills do you find as the most important for you as a future translator? Is theory of translation important when doing practical translation assignments? When you are given a translation assignment what might be the most problematic issues? What skills would you like to further develop that are crucial for your future career as a professional translator?*

As indicated in the research literature, the interview is reciprocal: both researcher and research subject are engaged in the dialogue. Kvale⁴⁴ (1996) remarks regarding data capturing during the qualitative interview that it “is literally an interview, an interchange of views between two persons conversing about a theme of mutual interest,” where researcher attempts to “understand the world from the subjects’ point of view, to unfold meaning of peoples’ experiences.” At the root of phenomenology, “the intent is to understand the phenomena in their own terms — to provide a description of human experience as it is experienced by the person herself” and allowing the essence to emerge⁴⁵.

Descriptive and comparative methods were used for the analysis of the collected research responses. The data were analysed and compared to the characteristics of a translator found in literature research as well as the *Translation* study programme curriculum.

4. Discussion of the case study results

The analysis of the data was carried out in two stages: i) analysis of participants’ responses; ii) comparative analysis of the overviewed researchers’ assumptions and the study results. The students were asked what knowledge and skills they find the most important for them as future translators to operate successfully in professional settings.

43 Bentz and Shapiro (1998): 96 in Harrison, Helena; Birks, Melanie; Franklin, Richard & Mills, Jane (2017). Case Study Research: Foundations and Methodological Orientations. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 18(1), Art. 19, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1701195>.

44 Kvale 1996 (1-2) in Harrison, Helena; Birks, Melanie; Franklin, Richard & Mills, Jane (2017). Case Study Research: Foundations and Methodological Orientations. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 18(1), Art. 19, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1701195>.

45 Bentz and Shapiro, (1998), 96; Cameron, Schaffer and Hyeon-Ae, (2001) in Harrison, Helena; Birks, Melanie; Franklin, Richard and Mills, Jane (2017). Case Study Research: Foundations and Methodological Orientations. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 18(1), Art. 19, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1701195>.

Table 1. Skills necessary for translators

Year of studies	Responses			
	<i>Ability to analyze ST professionally</i>	<i>Acquisition of key issues of translation theory</i>	<i>Good knowledge and skills of your mother tongue</i>	<i>Good knowledge and skills of a foreign language you are studying</i>
2 nd year	3	1	3	4
3 ^d year	1	2	2	5
4 th year	6	3	9	9

The data indicate that study participants do not treat the theory of translation as an important field of knowledge in their future career path. Only six respondents marked the answer “Acquisition of key issues of translation theory” as the most relevant for their future profession. However, more study participants view importance of their ability to analyse ST in professional settings, whereas practical linguistic skills seem to be of greater importance. The knowledge and skills of a foreign language are seen as the most important by most of the study participants (18 trainees), slightly less important are their mother tongue skills (14 trainees). The students’ understanding of their profession correlates well with Gile’s⁴⁶ two areas of a translator’s competence: i) good passive knowledge of passive working languages; ii) good command of active working languages (see Table 1.).

The data related to the open-ended question (*Is theory of translation important when doing practical translation assignments? Why/why not?*) revealed the difference between the students’ approach to the theory according to the year of study. The senior participants (4th year) acknowledge the importance of the theory for practical tasks, whereas younger students’ perception regarding the role of the theory for completing practical assignments is either neglected or related to their general knowledge base. For the 4th year students the theory of translation is important “....< because it helps to choose the most suitable translation strategy for a given text. It helps to deal with grammar differences between ST and TT and find the way to translate ST” (4A). “In every subject theory is basis on which practice is built.” (4B). “It is important because it helps us to overcome practical problems which arise during translation” (4G). The second year students’ negative approach to translation theory can be illustrated by such responses: “Not really, because theory is theory” (2C). Another response (2E) shows the student’s inability to apply theoretical assumptions into practice: “Not really, theories of translation is too difficult to apply and I try to find my own best way to translate”. Some students assume that theoretical knowledge is not important. Another worth mentioning response illustrates students’ narrow understanding of the necessity of the translation theory: “Experience is everything what you need nowadays.” (2B). However,

46 Gile, D. *Basic Concepts and Models for Interpreter and Translator Training*, Revised Edition. Benjamins Translation Library: John Benjamins Publishing Company, (2009). <https://doi.org/10.1075/btl.8>.

language knowledge is not enough and therefore referring to Gile a translator's profile includes the so called extra-linguistic knowledge and even ad hoc knowledge, apart from acquisition of translation techniques, understanding translation strategies, styles, genres to be able to cope with difficulties. A professional translator must be able to perfectly understand the source text and understand the context well enough to produce a translation that accurately renders the same meaning as the source text, which is written in the same style and uses proper vocabulary regarding the type of a text (promotional, literary, legal, etc.).

The third question focused on translation strategies and techniques. The responses to this question (*When you are given a translation assignment what do you usually do?*) indicate students' experience, which stands in opposition to the responses neglecting the importance of the theory. Six participants indicate that they read the ST to find out the style and register of the text which imply some students' understanding of the theoretical concepts such as text register and style and their relevance for translation process. The philosophy and methodological grounding of the study programme embraces a good command of languages, subject specific knowledge and technological skills. One of the subject-specific competences indicated in the study programme description states: *Knowledge of principles of translation theories and principles of practical translation, as well as translation processes, methods and strategies, specifics of different registers, and translation tools and the second states: Ability to accurately and coherently translate texts conveying texts' content, style and respecting the aims and socio-cultural context.* Students of the programme are provided with knowledge about different registers and questions related to them, such as vocabulary, sentence structure, etc. as well as stylistic peculiarities of different literary and non-literary texts. They are taught to analyse and evaluate pieces of literature within the translation theory course as well as other subject courses. I assume that participants' responses reveal that development of these competences is underestimated.

In the preparation for translation process most of the study participants underline difficult vocabulary or most complex passages. Most of the participants read the whole text to grasp the main idea of the text. Thus, students are provided with the knowledge and skills how to deal with professional translation, what the stages of translation are.

The answers to the fourth question (*When you are given a translation assignment what might be the most problematic issues?*) illustrate the importance of translation theory for translation practice. The majority of the participants selected the answers *Culture specific words* (19 respondents) and *Finding the right equivalent* (15 respondents), and *Difficult terminology* (12 respondents) which also underlie the knowledge of theoretical concepts of translation. The participants' view at culture specific words and collocations as a possible problematic issue for completing a practical translation assignment coincides with scholars' approach to culture as being of great importance⁴⁷ as tasks of translation are carried out

47 Munday, J. *Introducing Translation Studies*. 2nd ed. London and New York: Routledge: Taylor and Francis Group, 2008. Pym, A. *Exploring Translation Theories*, 1st ed. London, New York: Routledge, 2010. Tymoczko, M. "Ideology and the Position of the Translator - In What Sense is a Translator 'In Between'?" In Calzada Pérez, Maria (ed.). *Apropos of Ideology: Translation Studies on Ideology - Ideologies in Translation*. St. Jerome's Publishing, (2003): 181-201.

in a cultural context.⁴⁸

The fifth question (*What skills would you like to further develop that are crucial for your future career as a professional translator?*) disclosed that the study participants experience lack of knowledge of foreign language lexis (14 interviewees) and grammar skills (13 interviewees), the senior respondents would like to learn more about translation strategies to cope with translation difficulties (7 respondents), to enrich their native language vocabulary (6 respondents) or to learn more about “Idioms and cultural aspects of a foreign language” (2B). The finding reveals students’ professional attitude towards their future career. The comparison of responses between the students from different study years indicates differences in students’ approaches to the skill development. The distribution of responses revealed that the 2nd year students are the least experiencing lack of knowledge about translation strategies to cope with translation difficulties. Furthermore, they do not see the necessity to improve their mother tongue. Conversely, they need more foreign language knowledge and skills (see Table 2).

Table 2. Skills necessary for the future career

Year of studies	Responses						
	<i>Improve foreign language grammar</i>	<i>Develop foreign language lexis</i>	<i>Enrich vocabulary of my native language</i>	<i>Improve my native language grammar</i>	<i>Improve my native language punctuation</i>	<i>Learn more about translation strategies to cope with translation difficulties</i>	<i>Indicate any other answer not mentioned</i>
2 nd year	4	4	1	-	2	-	1
3 ^d year	3	3	4	2	2	3	-
4 th year	7	6	5	4	4	4	-

The last question of the interview was focused on reflection in the learning process. The responses were different depending on the year of study (see Table 3.). The second-year interviewees perceive this activity mostly negatively. Their attitude toward writing reflections can be illustrated by several answers “No. It’s totally waste of time. I know my mistakes. I know by myself to what I should pay attention more. I think no need to write reflections for students” (2C). Another respondent (2B) pointed out: “Yes, but just to understand it yourself, not to write about it”. The latter response shows that students might be not eager to reveal their learning problems. However, the senior students perceive reflection in the learning

48 Shirinzadeh, S., A. and Mahadi, T., S., T. *Translators as Cultural Mediators in Transmitting Cultural Differences* 3rd International Conference on Linguistics, Literature and Culture (ICLLIC 2014) *Procedia - Social and Behavioral Sciences*. Elsevier, 208 (2015): 167 – 174. www.sciencedirect.com.

process as a useful self-evaluation tool: “Reflection is very important in learning process because when I am translating, I am trying to analyse what difficulties I have and what to do with those difficulties” (3E). Another interviewee understands this even in a broader sense indicating not only the problems while translating but also the level of the acquired skill by stating: “Reflection is important as it helps to see difficulties of translation to which aspects more attention should be paid. It also shows the strongest points; helps to analyse general knowledge of translation strategies and the ability to apply them.” (4A). The students’ responses to this question revealed the level of their maturity as university students: the younger ones tend to ignore the importance of reflection activity, whereas the senior ones understand the value of reflection for their development and overall learning process. However, language knowledge is not enough and therefore, a translator’s profile includes the so called extra-linguistic knowledge and even ad hoc knowledge⁴⁹ a professional translator must be able to perfectly understand the source text and understand the context well enough to produce a translation that accurately renders the same meaning as the source, is written in the same style and uses proper vocabulary with regard to the type of text (promotional, literary, legal). The senior participants’ assumptions on the role of reflection and its importance could be distinguished into four broader categories: i) overall learning process; ii) development of translation skills; iii) self-evaluation; iv) self-awareness (see Table 3).

Table 3. The role of reflection in study process

Year of study	Overall learning process	Development of translation skills	Self-evaluation	Self-awareness
3d year	5	2	2	-
4 th year	6	4	5	4

Senior students understand the importance of reflection in their studies on a wide range: interestingly, apart its relevance for overall learning process (6 respondents) and development of translation skills (4 respondents), they highly rate the importance of reflection for self-esteem and self-evaluation of their performed translation tasks.

Vice versa, the third-year students do not see the value of reflection for their self-evaluation (2 respondents) and self-awareness (none) although they perceive the relevance of reflection on the overall learning process.

Conclusions

Within the framework of approaches discussed above the translator’s roles prescribed by scholars range from a neutral mediator in communication to transmitter of cultures or representative of inter-cultures between the ST and TT. Translator is in the position of

49 Gile, D. *Basic Concepts and Models for Interpreter and Translator Training*, Revised Edition. Benjamins Translation Library: John Benjamins Publishing Company, 2009. <https://doi.org/10.1075/btl.8>.

producing a language from “between space” of languages and cultures while cultural hybridity is embedded in the translator’s role. The data on the study process, relevance of skill development, importance of reflection collected from the case study participants allowed identifying their learning patterns, most challenging areas in translator training, the (mis) match between the scholars’ theoretical insights and students’ experiences and approaches to the study process. The findings revealed:

- Senior students acknowledge the importance of the theory for their practical assignments of translation.
- They possess a more responsible understanding of their profession which involves not only a good command of their mother tongue and foreign language but also the necessity of translation strategies, techniques and extra-linguistic knowledge to cope with translation challenges. Among the skills which should be enhanced are translation skills.
- Senior students value reflection in their studies acknowledging its importance for self-esteem and professional development.

The findings of the research disclosed that students’ learning experience lead to a more mature picture of the translator’s profession, ability to assess their strengths and weaknesses. Most importantly, the global world and its challenges should be reflected in the curriculum of the programme, the need to develop new knowledge and skills should be reconsidered in order to integrate them into the existing content of the study subjects. Therefore, the programme curriculum should be updated and reviewed in line with the challenges and needs that come from the translation market. New skills such as machine translation, mastery of digital tools, change of translator’s activities as post editing should be reinforced.

References

1. Bachelor’s degrees in Translation & Interpreting in Europe <https://www.bachelorsportal.com/search/bachelor/translation-interpreting/europe>
2. Bowker, L. *De-mystifying Translation: Introducing Translation to Non-translators*, 1st ed. London: Routledge, 2023. <https://doi.org/10.4324/9781003217718>.
3. Gile, D. *Basic Concepts and Models for Interpreter and Translator Training*, Revised Edition. Benjamins Translation Library: John Benjamins Publishing Company, 2009. <https://doi.org/10.1075/btl.8>.
4. Groenewald, T. “A Phenomenological Research Design Illustrated”. *International Journal of Qualitative Methods*, 3(1), (2004): 1-26. <https://doi.org/10.1177/160940690400300104>
5. Harrison, H., Birks, M., Franklin, R., and Mills, J. “Case Study Research: Foundations and Methodological Orientations” [34 paragraphs]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 18 (1), (2017): Art. 19, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1701195>.
6. Master’s degrees in translation&interpreting in Europe <https://www.mastersportal.com/search/master/translation-interpreting/europe>

7. Munday, J. "Translation and Ideology". *The Translator* 13(2), (2007): 195-217. DOI: 10.1080/13556509.2007.10799238.
8. Munday, J. *Introducing Translation Studies*. 2nd ed. London and New York: Routledge: Taylor and Francis Group, 2008.
9. Pym, A. *Method in Translation History*. London: Routledge, ebook, 2014. <https://doi.org/10.4324/9781315760049>.
10. Pym, A. *Exploring Translation Theories*. 1st ed. London, New York: Routledge, 2010.
11. Pym, A. *Exploring Translation Theories*. 3rd ed. NY: Routledge. eBook, 2023. <https://doi.org/10.4324/9781003383130>.
12. Rodríguez, B. de Céspedes, Sakamoto, A. and Berthaud, S. "Introduction". *The Interpreter and Translator Trainer*, 11:2-3, (2017): 103-106, Doi: 10.1080/1750399X.2017.1339980.
13. Rojo López, A. M., and Ramos Caro, M. "The impact of translators' ideology on the translation process: a reaction time experiment." *MonTI. Monographs in Translation and Interpreting*, (2015): 247–271. <https://doi.org/10.6035/MonTI.2014.ne1.8>
14. Shirinzadeh, S. A. and Mahadi, T. S. T. *Translators as Cultural Mediators in Transmitting Cultural Differences*. 3rd International Conference on Linguistics, Literature and Culture (ICLLIC 2014). *Procedia - Social and Behavioral Sciences*. Elsevier, 208 (2015): 167 – 174. www.sciencedirect.com.
15. Sigismondi, P. (ed.). "Babel and Globalization: Translating in the 21st Century". *International Journal of Communication* 10, (2016): 860–867.
16. Stake, Robert E. *Multiple case study analysis*. New York, NY: Guilford, 2006.
17. Šalčiūtė-Čivilienė, G. "Strands in literary English-to-Lithuanian translation criticism in Lithuania since 1990." *Lietuvių kalba*, 5, December 28 (2011): 1–37. <http://dx.doi.org/10.15388/lk.2011.22805>.
18. The Bologna Declaration of 19 June 1999. <https://ehea.info/page-ministerial-conference-bologna-1999>.
19. The EMT Board and Competence Task-Force. *EMT Competence Framework*. European Commission, October, 2022.
20. Trotter, E. and DeCapua, A. "The role of the literary translator in the new Europe and the literary translator as role model." *Linguistics and the Human Sciences* 1.3. (2005): 447- 462.
21. Tymoczko, M. "Ideology and the Position of the Translator - In What Sense is a Translator 'In Between?'" In Calzada Pérez, Maria (ed.). *Apropos of Ideology: Translation Studies on Ideology - Ideologies in Translation*. St. Jerome's Publishing, (2003): 181-201.
22. Tymoczko, M. Translation, ideology, and creativity. *Linguistica Antverpiensia, New Series – Themes in Translation Studies*, (2021): 2. <https://doi.org/10.52034/lanstts.v2i.74>.
22. Venuti, L. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. 1st edition. UK: Routledge (1995): 1- 42.
23. Williams, J. *Theories of Translation*. UK: Palgrave Macmillan, 2013. DOI 10.1057/9781137319388

TEORINĖS IR PRAKTINĖS VERTĖJŲ RENGIMO PERSPEKTYVOS

Vilhelmina Vaičiūnienė

Mykolas Romeris universitetas, Lietuva

Santrauka. Straipsnyje analizuojamos mokslininkų svarstymai apie vertėjo vaidmenį(is) šiuolaikinėje visuomenėje, kurioje ji(s) yra originalo teksto perteikėjas verčiama kalba, tarpininkas tarp kultūrų, tinklų kūrėjas, mediatorius. Vaidmenys kinta priklausomai nuo kintančios visuomenės. Todėl svarbu suprasti, kokių žinių ir gebėjimų reikia būsimiems vertėjams, kaip jie vertina studijų procesą. Iš atvejo tyrimo dalyvių (būsimų vertėjų) surinkti duomenys apie studijų procesą, įgūdžių ugdymo aktualumą, refleksijos svarbą leido nustatyti jų mokymosi modelius, sudėtingiausias vertėjų rengimo sritis, (ne)atitikimą tarp mokslininkų teorinių įžvalgų ir studentų patirties bei požiūrių į studijų procesą. Išvados atskleidė, jog vyresniųjų kursų studentai pripažįsta teorijos svarbą atliekant praktines vertimo užduotis. Jie turi atsakingesnį požiūrį į savo profesiją, apimančią ne tik gerą gimtosios ir užsienio kalbos mokėjimą, bet ir vertimo strategijų, metodų išmanymą bei ekstralingvistines žinias, būtinų siekiant susidoroti su vertimo iššūkiais. Vienas iš įgūdžių, kuriuos studentai pageidauja tobulinti, yra vertimo įgūdžiai. Vyresnieji studentai vertina refleksiją, pripažįsta jos svarbą savi-monei ir profesiniam tobulėjimui. Tyrimas atskleidė, kad studijų patirtis studentams leidžia susidaryti brandesnį supratimą apie vertėjo profesiją, gebėjimą įvertinti savo stipriąsias ir silpnąsias puses. Teorinės įžvalgos liudija, kad programos turinyje turi atsispindėti globalaus pasaulio iššūkiai, nuolat persvarstomas naujų žinių ir gebėjimų ugdymo poreikis, siekiant juos integruoti į esamą studijų dalykų turinį. Atsižvelgiant į iššūkius, kylančius iš vertimo rinkos poreikių, turėtų būti stiprinami tokie įgūdžiai, kaip mašininis vertimas, skaitmeninių įrankių įvaldymas, post-redagavimas.

Reikšminiai žodžiai: vertėjo vaidmenys, kultūra, vertėjų rengimas, vertėjo kompeten-cija

Vilhelmina Vaičiūnienė - Mykolas Romeris universiteto Žmogaus ir visuomenės studijų fakulteto Humanitarinių mokslų instituto docentė, *Vertimo ir redagavimo* bakalauro studijų programos vadovė. Mokslinių tyrimų kryptys: vertimo teorija ir praktika, vertėjų rengimas, daugiakalbystė, inovatyvūs užsienio kalbos mokymo metodai, informacinis raštingumas.

Vilhelmina Vaičiūnienė - associate professor at the Institute of Humanities, the Faculty of Human and Social Studies, Mykolas Romeris University; Head of *Translation and Editing* bachelor study programme. Research interests: translation theory and practice, translator training, multilingualism, innovative language teaching, information literacy.

AN ANALYSIS OF REPRESENTATIVE ACTS IN THE ALAÀFIN OF ÒYÓ'S PRAISE POETRY

ADEYEMI ROHEEMAT OLABIMPE

Department of Linguistics and Nigerian Languages,

Faculty of Arts, University of Ilorin, Nigeria

roadeyemi@unilorin.edu.n 

DOI: 10.1515/SMS-24-13-1-05 

Abstract. In everyday interactions, people often convey their intentions indirectly, a concept explored in the realm of illocutionary Acts (Searle, 1967), which examines how speakers convey meaning and achieve communicative goals beyond the literal words spoken. This research is aimed to analyse one of the classes of illocutionary act of Representative in the praise poetry of the Alaafin Oyo. The classes of representative speech acts were analysed based on the Searle theory. The illocutionary representative acts in the Oriki are claiming, reporting, stating, informing, affirming, declaring, concluding. This research was analysed by applying descriptive qualitative method and data were taken from the oriki Alaafin that contain representative illocutionary speech acts. The researcher used observational method, Participatory and note taking technique method in collecting the data. It is found that there are representative illocutionary speech Acts in the Oriki Alaafin in different context and these are there to state the fact about the Alaafin's power of authority as believed by the chanters.

Keywords: praise poetry in Oriki of Alaàfin Oyo, illocutionary acts, chanting.

Introduction

This study seeks to decipher the representative acts in the Oriki of Alaafin Oyo. The three sorts of acts that make up a speech are locutionary, illocutionary, and perlocutionary acts. A locutionary act is the act of “saying something,” an illocutionary act refers to

the manner and context in which locutions are utilized¹, and a perlocutionary act refers to the potential impact on the listener². Searle³ later proposed the following division of illocutionary acts: Assertives(Representatives, Commissive, Declaratives, Directives and Expressives speech acts. Moreover, this research chooses one illocutionary act, that is, Assertive also known as Representative speech which is often found in Oríkì Aláàfin of Òyó. There are many speech acts that attracts attention from linguists for different reasons. Assertive not only contributes to the main essence in question of an utterance, but rather it commits the speaker to the truth. They are fact statements⁴. These expressions are related to facts like stating, information, confessing, boasting, predicting, or speech that are facts only in the oriki of Alaafin Oyo.

Early Scholarly Works

Many scholars have researched on Speech acts. Amongst whom are Austin (1962), Searle (1967,2014), Yule (1996), Adegbija(1999), Friday-Otun (2012), to mention just a few. The speech acts used in the Alaafin's Oríkì are heavily loaded with meaning. The analysis of these speech acts reveals to us the intentions of the chanters as well as the authorial intentions and therefore is of great significance. Searle ⁵(1969) came up with five basic kinds of speech act that one can perform in speaking depending on what the speaker's purpose is in expressing the proposition. He classified speech acts into five categories of representatives or assertives, directives, commissives, expressive, and declarations. First and foremost, representatives or assertive. According to Searle⁶, the purpose of Assertive class is to commit the speaker to the truth of the expressed proposition. That is to say the speaker wants to make the listener believe the truth of what he or she said. It is the Assertive speech act that most closely resembles Austin's constative utterance. The speaker asserts a proposition that represents a condition or a state of affairs that in principle could be true or false. Assertive speech acts are statements of fact, getting the viewer to form or attend a belief. Here, the speaker's words reveal his beliefs, and he/she is uttering about the external world. This class includes stating, suggesting, criticizing, replying, concluding, predicting, denying, disagreeing and reporting. Directives: are characterized by their attempts by the speaker to get the hearer to do something, e.g. ordering, requesting, request, direct, ask, argue, tell, require, demand, forbid, etc. Commissives: are illocutionary acts whose point is to commit the speaker to some future course of action. The class involves performative functions such as promising, vowing, offering, volunteering, accepting, etc. in using commissive, the speaker undertakes to make the world fit the words. Expressives:

1 Searle, John. (2014). What Is a Speech Act?. *Philosophy in America* 221–39.

2 Morales-Ramirez, Itzel, & Anna Perini. (2014). Discovering Speech Acts in Online Discussions: A Tool-Supported Method. Pp. 137–44 in In CAiSE (Forum/Doctoral Consortium).

3 Searle, J.R. (1969). *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge University Press.

4 Hess, L. (2018). Perspectival Expressives. *Journal of Pragmatics* 129:13–33. doi: <https://doi.org/10.1016/j.pragma.2018.02.007>

5 Searle, *supra* note, 3.

6 *Ibid*.

The illocutionary goal of expressive is to express the psychological state about some affairs. By expressive, the speaker should express his psychological state. Typical cases when the speaker curses, praises, appreciates, apologizes, blames, thanks, pardons, condoles, welcomes, commiserates, complains, laments, protests, etc, the listener are examples of the performative acts of expressives. Declarations: they suggest that successful performance guarantees that the propositional content corresponds to the world, they bring about some change e.g Demising, Christening, Naming, Baptizing, Sentencing, Firing, Adjourning, Approving, Confirming, Dissapproving, Applying, etc.

These categories enable the better understanding of Oríkì meaning and chanters intentions in it. As observed by Yule⁷ (1996), "The usefulness of speech act analysis is in illustrating the kinds of things we can do with words and identifying some of the conventional utterance forms we use to perform specific functions".

Therefore, the five Searle's category of illocutionary speech acts of representative or assertive, commissives, directives, expressive and declarations represent the five different functions or uses of speech acts in the oríkì. That is, when chanters speak in the oríkì they are doing one or more of the following: asserting, commissioning, directing, expressing, or declaring. Assertives or representatives, are speech acts which have a truth value that state what the speaker believes to be the case, or not. In using an assertive, the speaker makes words fit the world. We are going to see examples of assertives in the Oríkì as shown below.

Concept of Representative Acts in Oríkì of Aláàfin Oyo.

The purpose of a speaker in performing representatives is to commit him or herself to the belief that the propositional content of the utterance is true. Statements of fact, assertions, conclusions, and descriptions are the examples of this type of speech acts. The acts in which the words show what speakers believe. It also refers to speech act that describes statement of a fact, a report and a conclusion. Yule⁸ said that this kind of speech act that assert what the speaker believes to be the case or not. It includes the acts of stating, describing, informing, reminding, concluding, and reporting.

We come across some samples of assertive in oríkì Aláàfin under consideration. Let us examine the following speech act in the light of Searle's speech act theory. For example, in oríkì Aláàfin Àtìbà :-

Sample 1

Ó pà'lú méje pò,
Adéwínbí ñbá gbogbo wọn jagun ló

*He combined seven towns
Adewimbi fights them all along*

7 Yule, G. (1966). *Pragmatics*. Oxford University Press. p.58

8 Yule, supra note, 7.



The above excerpt performs the functions of claiming, reporting, stating as well as informing. It is a statement of fact that the chanter wants the listener to believe. Another example in the oríkì Aláàfin Àtìbà again.

Sample 2

O kàrá ìjagà teégún teégún
Eégun gbogbo won a sì jó lònghà-longba
 You conquered the ijaga people and their masquerades.
 Their masquerades dances lazily

This first line of the chant was directed to the Aláàfin, while the second was to him and audience. While the first was to extol his virtues in conquering Ìjaga town, the second was performed with a tone of happiness, about what later happened to the masquerades of Ìjaga people he had earlier conquered. It is a concluding speech act with a tone of happiness from the chanters affirming his power of authority.

Sample 3

Ó gòkè Ọ̀winnì ,Ọ̀yinbọ̀n àgbáánlá
 He climbed on Owinni hill and shot gun

In her oríkì chant, the chanter was telling the audience about Aláàfin, informing them about what he did at a place called Ọ̀winnì, a small village near Ọ̀yó town. Reporting what he did and what happened.

Sample 4

Àisí nílẹ̀ Mábòòsàjẹ
Àwọ̀n ọ̀mọ̀ kẹ́ékẹ́ékẹ́ ilẹ̀ ní dásàa kòlòkòlò
 Because Maboosaje was not at home
 The children are playing hide and seek.

Chanter informed the audience that, young children became so playful when the King wasn't around at a time, claiming and concluding that the children were so free because of his absence.

Sample 5

Ailérí ogunlójú ẹ̀ni ó bá juBabańlá ẹ̀ni ló
Babaláàfin, a ò gbọ̀dọ̀ sọ̀rọ̀ ìjà lójú ọ̀mọ̀ elépè Ìṣẹ̀kẹ̀
 And none dares boast one's prowess in physical combat in the circle of deft wrestlers
 One can not boast of fight in the presence of elépè Ìṣẹ̀kẹ̀' s child

Chanter is in the above informing the hearer of the outcome if a person boast about war where the king is. The speech is indirectly forbidden and warning the listeners not to do so.

Sample 6

Bó ñ şenuwíyé wíyé
Oògùn ní ñ sà
Bó ñ lólò şúkúşúkú
Òògùn ní ñ lò
 He's grinding and mixing up herbs.
 When he mumbles to himself,
 He's invoking the spirits.
 When he's grinding hard on his stone mill.

Another fact from the chanter to her listeners declaring what the king does anytime he performs an action of chewing, mumbling or mixing something people do not know about. The oríkì claimed to be the fact since the chanter is closer to the king than any of the listeners or the hearers.

The oríkì samples above are either giving out information about the king by concluding, claiming, reporting or stating the statements of facts of the king to the audience or listeners thereby creating fear in most cases to the minds of the listeners and awareness where necessary as well as eulogising their husband and his fore bearers. Most lines gives out a particular information asserting the power and position of the Aláàfin

Conclusion

The objective of this research paper was to establish the uses and significance of representative speech acts in Aláàfin of Oyo's praise poetry. This study shows that the illocutionary of representative category of speech act used in the oríkì has its own significant role to play in the context of the oríkì itself. The study demonstrates that the chanters while chanting the oríkì under consideration use representative speech acts to assert through their utterances the facts or beliefs and the actual state of affairs which they believe to be true. In other words, by representatives, they represent the world as they believe to be the case. The chanters use representatives to assert and justify their actions, beliefs and assumptions. As shown in the examples above, representative speech act has a specific use and significance in praising the Aláàfin. Thus, the chanters uses the speech acts to communicate the meaning intentions.

References

1. Adegbija, E. (1999). Titbits on discourse analysis and pragmatics. In Adegbija E.E (Eds.) *The English language and literature in English*. Pp.27-30. Department of Modern European Language, University of Ilorin.
2. Austin, J.L. (1962). *How to do things with words*. Cambridge, M.A: Harvard University Press.
3. Friday-Otun, J.O. (2012). *Investigation of children's first language proficiency at the illocutionary level in selected public primary schools in Ilorin, Kwara state, Nigeria*.
4. Unpublished M.Phil. Thesis, University of Ibadan.
5. Hess, L. (2018). Perspectival Expressives. *Journal of Pragmatics* 129:13–33. doi: <https://doi.org/10.1016/j.pragma.2018.02.007>.
6. Morales-Ramirez, Itzel, & Anna Perini. (2014). Discovering Speech Acts in Online Discussions: A Tool-Supported Method. Pp. 137–44 in In CAiSE (Forum/Doctoral Consortium).
7. Searle, J.R. (1969). *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge University Press.
8. Searle, John. (2014). What Is a Speech Act?. *Philosophy in America* 221–39.
9. Yule, G. (1966). *Pragmatics*. Oxford University Press.

REPREZENTACINĖS KALBOS RAIŠKA ALÁÀFIN OF ÒYÓ'S ŠLOVINANČIOJE POEZIJOJE

Olabimpe, Adeyemi Roheemat

Ilorino universitetas, Nigerija

Santrauka. Kasdienėje sąveikoje žmonės dažnai perteikia savo ketinimus netiesiogiai. Ši netiesioginė ketinimų išraiška tyrinėjama kaip retorikos ilokuciniai šnekos veiksmai (Searle, 1967), atsižvelgiant į tai kaip kalbėtojai perteikia prasmę ir siekia komunikacinių tikslų pralenkiančių tiesiogines žodžių prasmes. Šiuo tyrimu siekiama išanalizuoti vieną iš ilokucinių veiksmų Alaafin Oyo karališkojo šlovinimo poezijoje. Reprezentatyviosios kalbos aktų klasės buvo analizuojamos remiantis Searle teorija. Ilokucinio akto iniciatoriaus veiksmai Orikyje suprantami kaip reikalavimas, pranešimas, pareiškimas, informavimas, patvirtinimas, teigimas, išvados. Tyrimas atliktas taikant aprašomąjį kokybinį metodą, o duomenys paimti iš Oriki Alaafin deklaratyviosios poezijos, kurioje aptinkama reprezentatyvių ilokucinių kalbos aktų. Renkant duomenis buvo taikomi stebėjimo metodas aktyvaus įsitraukimo ir pastabų žymėjimo metodai. Nustatyta, kad Oriki Alaafine skirtinguose kontekstuose aptinkama reprezentatyvių ilokucinių kalbos aktų, jie skirti išreikšti deklamuojančiųjų poeziją Alaafino galios konstatavimui ir šlovinimui.

Reikšminiai žodžiai: šlovinimo poezija Aláàfin Oyo Oríkì, ilokucijos aktai, deklamuojamoji poezija.

Adeyemi Roheemat Olabimpe, Nigerijos Ilorinno universiteto Menų fakulteto, Lingvistikos ir Nigerijos kalbų katedros doktorantė. Mokslinių tyrimų kryptys: poezija, lingvistinė pragmatika.

Adeyemi Roheemat Olabimpe, Doctoral student in the Department of Linguistics and Nigerian Languages, Faculty of Arts, University of Ilorin, Nigeria. Research interests: poetry, linguistic pragmatics.

SOCIALINIŲ MOKSLŲ STUDIJOS 13(1)

Mokslo darbai

Redagavo MB „Kopis“
Maketavo Martynas Švarcas

Išleido Mykolo Romerio universitetas
Ateities g. 20, Vilnius
www.mruni.eu

Spausdino UAB „Šiaulių spaustuvė“
P. Lukšio g. 9G, 76200 Šiauliai
www.siauliuspaustuve.lt

SOCIALINIŲ MOKSLŲ STUDIJOS 13(1)

Research Papers

Editor: MB „Kopis“
Layout: Martynas Švarcas

Publisher Mykolas Romeris University
Ateities 20, Vilnius
Website: www.mruni.eu

Printed by UAB „Šiaulių spaustuvė“
P. Lukšio g. 9G, 76200 Šiauliai
www.siauliuspaustuve.lt

