

NAUJOS RELIGIJOS LINK?

DIETRICH VON HILDEBRAND

TEILHARDAS DE CHARDINAS: NAUJOS RELIGIJOS LINK*

.....

Šį tekstą skelbiu todėl, kad iki šiol negaliu pamiršti „susitikimo“ su Teilhardo de Chardino** filosofija (Teilhardo de Chardino idėjos ir diskusijos apie jas iševijoje ir Lietuvoje. Monografija, 2024) ...skaičiau tą knygą ir šiurpau, pilna to žodžio prasme, negalėjau suvokti, KAIP GALIMA rašyti tokias nesąmones ir toliau nebetęsiau. Niekad nebūnu kategoriška vertinimuose, bet šį kartą mane paveikė to a la filosofo „laisvos mintys“...Savo nuomone privačiame pokalbyje pasidalinau su jam skirtos knygos autoriais ir nebijau pakartoti, kad tokios „filosofijos“ (kuriai pritaria Romos katalikų bažnyčia) tikslas sujaukti žmonių mąstymo logiką, apversti pasaulį aukštyn kojomis ir įpiršti jam pseudoidėjas, išlaužtas iš piršto...ir nors jos labai mielos jėzuitams, mat, turi ryšį su mokslu...Su Mokslu? Teilhardas de Chardinas nebuvo JOKIO mokslu atstovas, o jo supratimas apie kvantinę fiziką, atomo struktūrą lygus nuliui. Jam įtaką darė Č. Darvinas!!! Jis domėjosi archeologija, biologija, bet jis nebuvo mokslininkas. Anuo metu dar nedaug kas tikėjo, kad iš tikrųjų „materijos nebėra“, kad visa yra sąmonė. Šio „mąstytojo“ pažiūros kertasi ir su kvantinės fizikos, šiuolaikinio mokslu ir krikščionybės pamatais, todėl mąstančiam žmogui ir ypač krikščioniui pirma patarčiau perskaityti autoritetingą Dietrich von Hildebrand tekstą.

Su Teilhardu de Chardinu (Tejardu de Šardenu) susipažinau 1951 m. per vakarienę, kurią surengė t. Robertas Gannonas, SJ, tuometinis Fordhamo universiteto prezidentas. Jį labai rekomendavo žymūs teologai Henri de Lubacas ir ponas Bruno de Solagesas. Todėl buvau kupinas lūkesčių. Po valgio kun. Teilhardas ilgai dėstė savo pažiūras. **Paskaita labai nuvylė, nes joje buvo matyti visiška filosofinė sumaištis**, ypač dėl Teilhardo žmogaus asmens sampratos. Dar labiau mane nuliūdino jo teologinis primityvumas, nes jis visiškai ignoravo lemiamą skirtumą tarp prigimties ir antgamties. Po gyvos diskusijos, kurioje išdrįsau kritikuoti jo idėjas, turėjau progą pasikalbėti su Teilhardu asmeniškai. Kai mūsų pokalbis pakrypo apie šventąjį Augustiną, jis audringai sušuko: „Nekalbėkite apie šį nelaimingą žmogų – įvesdamas antgamtiškumą jis viską sugadino.“

Ši pastaba patvirtino mano susidarytą išpūdį apie grubų jo pažiūrų natūralizmą, tačiau ji mane pribloškė ir kitu požiūriu: šventojo Augustino – didžiausio iš Bažnyčios Tėvų

– kritika išdavė, kad Teilhardui trūksta tikro intelektualinio ir dvasinio didingumo jausmo.

Tačiau tik perskaitęs kelis Teilhardo veikalus visiškai suvokiau katastrofiškas jo filosofinių idėjų pasekmes ir visišką jo teologijos-fikcijos (kaip ją vadina Etienne'as Gilsonas) nesuderinamumą su krikščioniškuoju apreiškimu ir Bažnyčios doktrina.

Daugelis katalikų Teilhard'ą de Chardin'ą laiko didžiu mokslininku, suderinusiu mokslą su krikščioniškuoju tikėjimu, pateikusių naują teologiją ir metafiziką, atsižvelgiančią į šiuolaikinius mokslo atradimus ir taip tinkančią mūsų mokslo amžiui. Tačiau mokslo ir krikščioniškojo tikėjimo derinimo niekada nereikėjo, nes tikrasis mokslas (skirtingai nuo klaidingų filosofijų, prisidengusių mokslo rūbais) niekada negali būti nesuderinamas su krikščioniškuoju tikėjimu. Mokslas negali nei įrodyti, nei paneigti tikėjimo tiesos.

Be to, tikriesiems mokslininkams Teilhardo pastangos taip pat nedaro įspūdžio. „Teilhardas nėra biologas, – sako Jeanas Rostandas, – jis neturi nei biologo išsilavinimo, nei dvasios. [...] Jis sąmoningai ignoruoja embriologiją...“ Nobelio premijos laureatas seras Peteris Medawaras pasisakė apie Teilhardo proto sumaištį ir perdėtą išraišką, kuri, pasak jo, ribojasi su isterija. Apie *Žmogaus fenomeną* jis teigė, kad šiame kūrinyje taikoma procedūra yra nemoksliška. Seras Peteris pridūrė, kad Teilhardo darbams apskritai trūksta mokslinės struktūros, kad jo kompetencija savo srityje yra kukli, kad jis nežino, nei kas yra loginis argumentas, nei kas yra mokslinis įrodymas, kad jis nesilaiko normų, kurios būtinos moksliniam darbui.

Gabus šokinėtojas

Nežinau kito mąstytojo, kuris taip meistriškai šokinėtų nuo vienos pozicijos prie jai priešingos, pats nepastebėdamas šuolio ir nekreipdamas į tai dėmesio. Todėl norisi kalbėti apie pagrindinę jo minties tendenciją, nustatyti logines jo doktrinos branduolio – to, kas jam buvo brangiausia – išvadas.

Vienas ryškiausių Teilhardo sistemos filosofinių trūkumų yra jo žmogaus samprata. Didelė ironija, kad *Žmogaus fenomeno* autorius visiškai nepastebėjo žmogaus kaip asmens prigimties. Jis neižvelgia bedugnės, skiriančios žmogų nuo viso jį supančio beasmensio pasaulio, ir visiškai naujo būties matmens, kurį reiškia asmuo.

Teilhardas „savimonę“ laiko vieninteliu skirtumu tarp žmogaus ir labai išsivysčiusio gyvūno. Tačiau palyginus ribotą sąmonės rūšį, kurią galima stebėti gyvūnuose, su įvairiais žmogaus sąmonės aspektais, iš karto matyti, kaip klaidinga pastarąją laikyti tik *savimonės* papildiniu. Asmens sąmonė aktualizuojasi žinojimu – mūsų protui atsiskleidžiančia šviesia objekto sąmone, gebėjimu pritaikyti savo protą prie objekto prigimties (*adequatio intellectus ad rem*), objekto prigimties supratimu. Jis taip pat

aktualizuojasi išvedžiojimo procese, gebėjime kelti klausimus, siekti tiesos ir gebėjime kurti Aš–Tu bendrystę su kitu asmeniu.

Visa tai reiškia visiškai naują sąmonės tipą, visiškai naują būties matmenį. Tačiau šis žmogaus proto stebuklas, kuris taip pat atsiskleidžia kalboje ir žmogaus kaip *homo pictor* vaidmenyje, Teilhardui visiškai nepasiekiamas, nes **jis atkakliai siekia žmogiškąją sąmonę laikyti tik savęs *suvokimu*, kuris palaipsniui išsivystė iš gyvulinės sąmonės**. Scholastai tiksliai suvokė asmeninės sąmonės matmenis, vadindami asmenį save *valdančia* būtybe. Palyginti su asmeniu, kiekviena beasmenė būtybė tarsi miega: ji tiesiog išgyvena savo egzistenciją. Tik žmogaus asmenyje randame pabudusią būtybę, kuri tikrai valdo save, nepaisant savo atsitiktinumo.

Teilhardo asmens ignoravimas priartėja prie visiškos beprotybės, kai knygoje *Žmogaus fenomenas* jis teigia, kad kolektyvinė sąmonė būtų aukštesnė evoliucijos būseną. Jis mano, kad Žemė ne tik pasidengtų nesuskaičiuojamais minties grūdėliais, bet ir užsidarytų vieningame mąstymo apvalkale, kad funkciškai taptų vienu didžiuliu minties grūdėliu žvaigždiniame mastelyje.

Čia susipina kelios didelės klaidos. Pirma, **neindividualios sąmonės idėja yra prieštaringa**. Antra, klaidinga manyti, kad **šioje neįmanomoje fikcijoje galėtų būti kažkas aukštesnio už individualią asmeninę egzistenciją**. Trečia, **„viršsąmonės“ idėja iš tikrųjų yra totalitarinis idealas**: ji suponuoja absoliučią priešpriešą tikrajai bendruomenei, kuri iš esmės suponuoja individualius asmenis.

Susinaikinimas

Žmogaus asmens egzistencija savo esme yra tokia individuali, kad idėja sujungti du asmenis į vieną yra iš esmės neįmanoma. Taip pat neįmanoma norėti būti kitu asmeniu. Galime tik norėti būti *panašūs* į kitą asmenį. Nes tą akimirką, kai turėtume tapti kitu asmeniu, būtinai nustotume egzistuoti. Pačiai žmogaus, kaip asmens, prigimčiai priklauso tai, kad jis išlieka šia viena individualia būtybe. Dievas galėtų jį sunaikinti, nors apreiškimas mums sako, kad Dievas neketina to daryti. Tačiau manyti, kad žmogus galėtų atsisakyti savo individualios prigimties, nenustodamas egzistuoti ir tuo veiksmu nebūdamas sunaikintas, tolygu aklam nesuvokimui, kas yra asmuo.

Kai kurie žmonės tvirtina, kad patiria tam tikrą „susivienijimą su kosmosu“, kuris „praplečia“ jų individualią egzistenciją ir pateikiamas kaip antgamtinės sąmonės įgijimas. Tačiau iš tikrųjų ši sąjunga egzistuoja tik atskiro žmogaus, kuris patiria tokią patirtį, sąmonėje. Jos turinys, t. y. susiliejimo su kosmosu pojūtis, iš tikrųjų yra vieno konkretaus asmens patirtis ir jokių būdu nereiškia kolektyvinės sąmonės.

Iš to, kas pasakyta apie Teilhardo „kolektyvinio žmogaus“ idealą, turėtų būti aišku, kad jis nesupranta ne tik žmogaus, kaip asmens, prigimties, bet ir tikros bendrystės

bei bendruomenės prigimties. Juk tikra asmeninė bendrystė (kurioje pasiekama daug gilesnė vienybė nei bet kokiame ontologiniame susiliejiame) suponuoja išskirtinį asmens individualumą. Palyginti su sąjunga, pasiekama sąmoningai susiliejant sieloms abipusėje meilėje, bet koks beasmenių būtybių susiliejiimas yra tik sugretinimas.

Teilhardo „antžmogiškumo“ idealas – jo totalitarinė bendruomenės samprata – rodo tą patį naivų bedugnės, skiriančios šlovingą asmeninės egzistencijos sritį nuo beasmenio pasaulio, neišmanymą. Tai taip pat atskleidžia jo aklumą būties hierarchijai ir vertybių hierarchijai. Paskalis sako: „Žmogus yra tik nendrė, silpniausias dalykas gamtoje...“ Tačiau jis nuostabiai nušviečia nepalyginamą vieno atskiro žmogaus pranašumą prieš visą beasmenį pasaulį, kai prie šios garsiosios pastabos priduria: „bet jei visata jį sutraiškytų, žmogus vis tiek būtų kilnesnis už tai, kas jį nužudė: jis žino, kad miršta, o visata apie pranašumą, kurį turi prieš jį, nežino nieko“.

Apgaulingas atsakomybės nusikratymas

Kitas Teilhardo aklumo iš esmės individualiam žmogaus charakteriui aspektas yra jo perdėtas susidomėjimas žmogumi kaip rūšimi. Jis ir vėl nepastebi skirtumų tarp žmonių ir paprastų gyvūnų. Dominuojantis susidomėjimas rūšimi yra visiškai normalus, kol žmogus turi reikalų su gyvūnais. Tačiau jis tampa groteskiškas, kai kalbama apie žmogų. Kierkegaardas išryškino šią mintį, kai pabrėžė absoliutų atskiro žmogaus pranašumą prieš žmonių rūšį. Paties Teilhardo požiūrį išduoda jo požiūris į Hirošimos bombą. Tariama žmonijos pažanga, kurią jis išvelgia branduolinio ginklo išradime, jam svarbesnė už nesuskaičiuojamos daugybės gyvybių sunaikinimą ir baisiausias kančias, sukeltas atskiriems žmonėms.

Tiesa, Teilhardas ne kartą kalbėjo apie asmeniškumą ir asmeniškumo pranašumą prieš beasmeniškumą. Iš tiesų jis dažnai aiškiai atmeta galimybę, kad atskiro asmens egzistencija išnyks. Pavyzdžiui, veikale *Žemės statyba* jis rašo: „Kadangi nėra nei atskirų asmenų susiliejiimo, nei išnykimo, centras, kurį jie siekia pasiekti, būtinai turi būti atskiras nuo jų, t. y. jis turi turėti savo asmenybę, savo autonomišką tikrovę.“ Tačiau vos pravertus du puslapius jis jau entuziastingai kalba apie „individo totalizavimą kolektyviniame žmoguje“. Tada Teilhardas paaiškina, kaip šis prieštaravimas ištirps Omegaoje: „Visos šios vadinamosios neįmanomybės išnyksta veikiant meilei.“

Šiais laikais tapo madinga prieštaravimus priimti kaip filosofinio gilumo požymį. Jie laikomi prieštaravimais tik tol, kol diskusija lieka loginiame lygmenyje, ir tampa neįdomūs, kai tik pasiekia religinę sritį. Tačiau ši mada nepanaikina esminio prieštaravimų suderinimo negalimumo. Jokie madingi paradoksai, emociniai išsiliejimai, egzotiškai iš didžiosios raidės rašomi žodžiai negali paslėpti esminio Teilhardo žmogaus prigimties nesuvokimo. „Asmens“ sąvoka Teilhardo sistemoje

netenka bet kokios tikros prasmės dėl joje glūdinčio panteizmo. „Kolektyvinis žmogus“ ir žmogaus „totalizavimas“ yra idealas, objektyviai nesuderinamas su individualaus asmens egzistavimu, arba, tiksliau tariant, neišvengiamai reiškia asmens sunaikinimą.

Galime suprasti, kad monistinis polinkis skatina jį mėginti likviduoti visas realias antitezes. Jis nori išsaugoti asmens vientisumą, tačiau entuziastingai kalba apie totalizaciją. Visas priešingybes jis redukuoja į skirtingus vieno dalyko aspektus, o paskui teigia, kad aptariamų teiginių prieštaringumą lemia tik vieno aspekto išskyrimas arba perdėtas jo pabrėžimas. Tačiau atidžiai skaitydamas Teilhardą visada gali aptikti jo pagrindinį rūpestį, visada gali pasakyti, kur link jis eina. Tai iliustruoja ištrauka apie demokratijos, komunizmo ir fašizmo skirtumus knygoje *Žemės statyba*. Paviršutiniškai perskaičius šią ištrauką gali susidaryti įspūdis, kad Teilhardas neneigia individualaus žmogaus charakterio. Tačiau atidesnis, kritiškas tyrimas kitų ištraukų fone aiškiai atskleidžia ne tik neįmanomą bandymą susieti individualumą ir totalizaciją, bet ir tai, ko Teilhardas siekia, koks yra jo pagrindinis idealas, kur yra jo širdis. Tai vėlgi totalizacija, antžmogiškumas Omegafoje.

Polinkis likviduoti antitezes taip pat nušviečia klaidingą Teilhardo bendruomenės, asmenų sąjungos sampratą. Visa tai sumanyta pagal susiliejimo materijos sferoje modelį, todėl nepastebimas radikalus skirtumas tarp suvienijimo materijos sferoje ir dvasinės sąjungos, kuri per tikrąją meilę įvyksta atskirų asmenų sferoje. Teilhardui meilė tėra kosminė energija: „...ta energija, kuri, apskritai išjudinusi kosminę masę, kyla iš jos, kad sudarytų Noosferą, – kokį vardą reikia suteikti tokiam poveikiui? Tik vieną – meilė.“ Žmogus, galintis taip parašyti, akivaizdžiai nesuprato šio aukščiausio akto, kuris savo esme suponuoja sąmoningą, asmeninę būtį ir Tavęs egzistavimą, prigimties. Teilhardo totalitarinės bendrystės vienybėje ir harmonijoje nėra vietos tikram savęs dovanojimui meilėje. Ši vienybė ir harmonija aktualizuojama per susiliejimą į vieną protą, todėl radikaliai skiriasi nuo *concordia*, nuo palaimingos sąjungos, apie kurią kalba [Didžiojo ketvirtadienio] Mandatum liturgija: „*Congregavit nos in unum Christi amor.*“ Pastaroji yra ne „bendras mąstymas“, bet tarpusavio, abipusė meilė ir susivienijimas Kristuje, grindžiamas asmeniniu meilės atsaku, kurį kiekvienas žmogus duoda Kristui.

Monistiniame pasaulyje nėra vietos *intentio unionis* ir tikrajai meilei būdingam *intentio benevolentiae*. Nes tokiam pasaulyje „kosminė energija“ viską judina nepriklausomai nuo žmogaus laisvo atsako. Kai dalykus, kurie yra tik analogiški, aiškiname kaip sudarančius ontologinę vienovę, arba kai metafizinę ir analogišką sąvoką vartojame kaip pažodinę, neišvengiamai užkertame kelią tikram aptariamoms būties supratimui. Kiekvienas monizmas galiausiai yra nihilistinis.

Prokrustas de Šardenas

Su Teilhardo žmogaus samprata glaudžiai susijusi dar viena didelė filosofinė klaida, t. y. jo nesugebėjimas suvokti radikalaus skirtumo tarp dvasios ir materijos. Teilhardas nagrinėja energiją, tarsi ji būtų rūšis, o paskui materiją ir dvasią paverčia dviem šios rūšies *differentiae specificaе*. Bet juk nėra jokios energijos rūšies. Energija yra sąvoka, kuri abiem šioms radikaliai skirtingoms būties sritims taikytina tik pagal analogiją. Teilhardas to nesuprato; jis net kalba apie „dvasinę materijos energiją“.

Taigi Teilhardas yra iš tų mąstytojų, kurie mėgaujasi konstrukcijomis ir hipotezėmis, per daug nesirūpindami tuo, kas „duota“. Kartą Maritainas pasakė: „Pagrindinis skirtumas tarp filosofų yra tas, ar jie mato, ar nemato.“ Teilharde daug vaizduotės, bet nėra intuicijos, nėra įsiklausymo į patirtį. Taigi Teilhardas bando projektuoti sąmonę į negyvą materiją; tam paprasčiausiai nėra jokio pagrindo, išskyrus jo norą sukurti monistinę sistemą. Užuoat įsiklausęs į būties balsą patirtyje, jis savavališkai įpina į nagrinėjamą būtybę tai, kas atitinka jo sistemą. Iš tiesų stebėtina, kad žmogus, kuris puola tradicinę filosofiją ir teologiją dėl abstraktumo ir bandymo pritaikyti tikrovę prie uždaros sistemos, pats mėgina priversti tikrovę įsilieti į pačią abstrakčiausią ir nerealistiškiausią sistemą, kokią tik galima įsivaizduoti.

Teilhardo minties nenuoseklumas išryškėja ir tada, kai jis kaltina komunizmą, kad šis yra pernelyg materialistiškas, kad siekia tik materijos pažangos, taip ignoruodamas dvasinę pažangą. Jo gerbėjai tai galėtų pavadinti įrodymu, kad Teilhardas aiškiai skyrė materiją nuo dvasios ir pripažino pastarosios pranašumą. Iš tikrųjų tai nieko panašaus neįrodo. Teilhardas visada skiria materiją ir dvasią, bet laiko jas tik dviem evoliucijos proceso etapais. Fizinė energija tampa – virsta – dvasine energija. Tačiau laikyti skirtumą tarp jų tik proceso etapais, arba, kaip galima sakyti, laikyti skirtumą „laipsnišku“, reiškia visiškai nesuprasti dvasios prigimties. Vėlgi monizmas užkerta kelią tikrovės supratimui ir sukuria iliuziją, kad galima sujungti tai, ko negalima sujungti.

Laisvos valios neigimas

Žmogaus prigimties nesuvokimas vėl išryškėja Teilhardui netiesiogiai neigiant žmogaus laisvą valią. „Moralinis ir socialinis žmonijos vystymasis“, – sako jis, – neabejotinai yra autentiška ir „natūrali“ organinės evoliucijos pasekmė.“ Pagrįsdamas žmogaus dvasinį gyvenimą evoliuciniu procesu, kuris pagal apibrėžimą veikia nepriklausomai nuo žmogaus laisvos valios ir peržengia asmens ribas, Teilhardas aiškiai neigia lemiamą žmogaus laisvės vaidmenį. Taip jis dar kartą nepastebi radikalaus skirtumo tarp žmogaus kaip asmens ir labai išsivysčiusio gyvūno; akivaizdu, kad valios laisvė yra vienas svarbiausių ir giliausių asmens požymių.

Atgal į Omega

Laisvos valios vaidmuo lemiamai išryškėja žmogaus gebėjime puoselėti moralines vertybes ir nevertybes. Juk ši aukščiausia žmogaus savybė suponuoja laisvą valią ir atsakomybę. Tačiau Teilhardas gėrio ir blogio antitezę beatodairiškai redukuoja į paprastas evoliucijos pakopas, į daugiau tobulumo laipsnių – tai neabejotinai klasikinis filosofinės impotencijos atvejis. Be to, jis ignoruoja lemiamą moralinio klausimo svarbą, kuri ryškiai išreikšta nemirtingoje Sokrato ištarmėje: „Žmogui geriau kentėti neteisybę, negu ją daryti.“ Teilhardas ignoruoja visą žmogaus egzistencijos dramą, gėrio ir blogio kovą jo sieloje, arba, tiksliau tariant, ją užgožia evoliucinis augimas Omegos link.

Taigi Teilhardo mintis beviltiškai prieštarauja krikščionybei.

Krikščioniškasis apreiškimas suponuoja tam tikrus pagrindinius gamtinius faktus, pavyzdžiui, objektyvios tiesos egzistavimą, individualaus asmens dvasinę tikrovę, radikalią skirtį tarp dvasios ir materijos, skirtį tarp kūno ir sielos, nekintamą moralinio gėrio ir blogio objektyvumą, valios laisvę, sielos nemirtingumą – ir, žinoma, asmeninio Dievo egzistavimą. Teilhardo požiūris į visus šiuos klausimus atskleidžia neperžengiamą prarają tarp jo teologinės fikcijos ir krikščioniškojo apreiškimo.

Ši išvada neišvengiama klausantis Teilhardo dažnai kartojamų argumentų dėl „naujos“ krikščionybės interpretacijos. Jis ne kartą įrodinėjo, kad nebegalime tikėti, jog šiuolaikinis žmogus, gyvenantis industrializuotame pasaulyje ir mokslo amžiuje, priims krikščioniškąją doktriną tokią, kokia ji buvo dėstoma pastaruosius 2000 metų. Teilhardas naujai interpretuoja krikščionybę klausdamas: „Kas tinka mūsų šiuolaikiniam pasauliui?“ Šis požiūris sujungia istorinį reliatyvizmą ir pragmatizmą su radikaliu aklumu pačiai religijos esmei. Vien istorinis reliatyvizmas painioja idėjos socioistorinį „gyvybingumą“, viena vertus, ir jos pagrįstumą bei tiesą, kita vertus. Tačiau teigti, kad pagrindinė prigimtinė tiesa gali galioti viduramžiais, bet nebegalioja mūsų epochoje, yra visiška nesąmonė, o absurdas tampa dar drastiškesnis, kai kalbama apie religiją.

Žmogus visada iš esmės išlieka toks pat, kalbant apie jam kylančius moralinius pavojus, jo moralines pareigas, atpirkimo poreikį ir tikruosius laimės šaltinius.

Kalbant apie religiją, vienintelis klausimas, kuris gali būti svarbus, yra tas, ar ji yra teisinga, ar ne. Klausimas, ar ji atitinka epochos mentalitetą, ar ne, negali būti svarbus priimant ar atmetant religiją, neišduodant pačios religijos esmės. Tai pripažįsta net nuoširdus ateistas. Jis nesisakys, kad šiandien nebegalime tikėti į Dievą; jis sakys, kad Dievas yra ir visada buvo tik iliuzija. Nuo požiūrio, kad religija turi būti pritaikyta prie epochos dvasios, yra tik nedidelis žingsnis iki absurdiškų svaičiojimų apie būtinybę išrasti naują religiją, kuriuos mes siejame su Bertrandu Russellu ar nacių ideologu Bergmannu.

Tolyn nuo Dievo

1952 m. laiške Teilhardas rašė: „Kaip mėgstu sakyti, krikščioniškojo Dievo (esančio aukščiau) ir marksistinio Dievo (esančio priekyje) sintezė, štai tai yra Vienintelis Dievas, kurį nuo šiol galime garbinti dvasia ir tiesa.“ Šiame sakinyje kiekviename žodyje išryškėja bedugnė, skirianti Teilhardą nuo krikščionybės. Kalbėti apie marksistinį Dievą yra mažų mažiausiai labai netikėta ir Marksas niekada nebūtų su tuo sutikęs. Tačiau krikščioniškojo Dievo sintezės su tariamu marksistiniu Dievu idėja, taip pat termino „Dievas“ taikymas vienu metu ir krikščionybei, ir marksizmui rodo visišką Teilhardo minties nesuderinamumą su Bažnyčios doktrina. Be to, atkreipkite dėmesį į žodžius „nuo šiol“ ir „galime“. Jie yra raktiniai Teilhardo mąstymui ir neabejotinai atskleidžia jo istorinį reliatyvizmą.

Tikėjimo paveldo iškraipymas

Savo svarbioje knygoje *Garonos valstietis* Jacques Maritainas pastebi, kad Teilhardas labiausiai siekia išsaugoti Kristų. Tačiau Maritainas priduria: „Tačiau kokį Kristų!“ Iš tiesų čia matome radikaliausią skirtumą tarp Bažnyčios doktrinos ir Teilhardo de Chardino teologijos fikcijos. Teilhardo Kristus nebėra Jėzus, Dievas–žmogus, Dievo epifanija, Atpirkėjas; vietoj to Jis yra grynai natūralaus evoliucijos proceso pradininkas ir kartu jo pabaiga – Kristus-Omega. Neabejingas protas negali nepaklausti: kodėl ši „kosminė jėga“ turėtų būti vadinama Kristumi?

Naivumo viršūnė būtų leisti suklaidinamam vien to, kad Teilhardas šią tariamą kosminę jėgą vadina „Kristumi“, arba jo desperatiškų pastangų šį panteizmą įvilkti į tradicinius katalikiškus terminus. Jo pagrindinėje pasaulio sampratoje, kuri nenumato gimtosios nuodėmės Bažnyčios vartojama prasme, nėra vietos Evangelijų Jėzui Kristui. Juk jei nėra gimtosios nuodėmės, tuomet žmogaus atpirkimas per Kristų praranda savo vidinę prasmę.

Krikščioniškajame apreiškime pabrėžiamas kiekvieno atskiro žmogaus pašventinimas ir išganymas, vedantis į palaimingąjį regėjimą ir kartu į šventųjų bendrystę.

Teilhardo teologijoje akcentuojama žemės pažanga, evoliucija, vedanti į Kristų–Omega. Čia nėra vietos išganymui per Kristaus mirtį ant kryžiaus, nes žmogaus likimas yra pankosminės evoliucijos dalis.

Taigi Teilhardo žmogaus samprata ir jo netiesioginis laisvos valios neigimas, jo tylus amoralizmas ir totalitarinis kolektyvizmas atriboja jį nuo krikščioniškojo apreiškimo – nepaisant jo pastangų suderinti savo pažiūras su Bažnyčios mokymu. Ši nesuderinamumą jis supranta tik iš dalies: „Kartais man šiek tiek baugu, kai pagalvoju apie tai, kaip turiu pakeisti savo protą dėl vulgarių sąvokų apie sukūrimą, įkvėpimą, stebuklą, gimtąją nuodėmę, prisikėlimą ir t. t., kad galėčiau jas priimti.“

Tai, kad Teilhardas terminą „vulgarus“ – net jei ir ne menkinamąja prasme – taiko pagrindiniams krikščioniškojo apreiškimo elementams ir tam, kaip juos aiškina neklystantis Bažnyčios magisteriumas, turėtų būti pakankamas pagrindas atskleisti gnostinį ir ezoterinį jo minties pobūdį.

Teilhardas rašo Leontinai Zantai: „Kaip jau žinote, mano interesai ir vidiniai rūpesčiai yra pastangos sukurti savyje ir paskleisti naują religiją (galite ją vadinti geresne krikščionybe), kurioje asmeninis Dievas nustotų būti didžiuoju monolitiniu ankstesnių laikų savininku, kad galėtų tapti pasaulio siela; to reikalauja mūsų religinis ir kultūrinis etapas.“ Taigi ne tik Evangelijų Kristus pakeičiamas Kristumi–Omega, bet ir senosios bei naujosios Sandoros Dievas pakeičiamas panteistiniu Dievu, „pasaulio siela“ – ir vėl remiantis apgailėtiniu argumentu, kad Dievas turi būti pritaikytas mūsų mokslo amžiaus žmogui.

Nenuostabu, kad Teilhardas priekaištauja šventajam Augustinui dėl to, kad jis įvedė skirtumą tarp prigimties ir antgamtiškumo. **Teilhardo panteistinėje ir natūralistinėje „religijoje“ nėra vietos nei antgamtiniam, nei malonės pasauliui. Jo nuomone, vienybė su Dievu iš esmės yra asimiliacija evoliucijos procese, o ne antgamtiniame malonės gyvenime, kuris į mūsų sielas įliejamas per krikštą.** Kodėl vienas linkęs išstumti kitą? Jei Teilhardo dalyvavimo evoliuciniame procese samprata būtų tikrovė, tai galėtų būti tik tam tikra *concursum divinum* forma. Tačiau kad ir koks didelis ir paslaptingas būtų *concursum divinum*, t. y. parama, kurią Dievas teikia kiekvieną mūsų natūralios egzistencijos akimirka ir be kurios mes vėl nugrimztume į nebūtį, ši *natūralų* metafizinį ryšį nuo malonės skiria bedugnė. Ar Teilhardas aiškiai neigia malonės tikrumą, ar ne, nelabai svarbu: jo ekstazė dėl natūralaus sąlyčio su Dievu tariamame evoliucijos procese aiškiai atskleidžia antraeilį vaidmenį, kurį jis skiria malonei, jei apskritai skiria.

Arba, kitaip tariant: pakeitus asmeninį Dievą, dangaus ir žemės Kūrėją, Dievu-pasaulio siela; evangelijų Kristų pavertus Kristumi Omega; atpirkimą pakeitus natūraliu evoliucijos procesu, kas *lieka* malonei?

Maritainas tai puikiai išsako knygoje *Garonos valstietis*. Pripažinęs, kad Teilhardo spektaklis apie dieviškąjį kūrinijos judėjimą Dievo link nestokoja didingumo, Maritainas pastebi: „Tačiau ką jis mums sako apie slaptąjį kelią, kuris mums svarbesnis už bet kokį reginį? Ką jis gali mums pasakyti apie esminį Kryžiaus slėpinį ir atperkantį kraują, taip pat apie malonę, kurios buvimas vienoje vienintelėje sieloje yra vertingesnis už visą gamtą? O ką apie šią meilę, kuri mus padaro bendraatpirkėjais su Kristumi, ir apie šias palaimingas ašaras, per kurias Jo ramybė įžengia į mūsų sielą? Naujoji gnozė, kaip ir visos kitos gnozės, yra „skurdi gnozė“.“

Teilharde randame visišką krikščioniškosios vertybių hierarchijos apvertimą: jam kosminiai procesai yra aukščiau už individualią sielą. Moksliniai tyrimai ir darbas yra aukščiau už moralines vertybes. Veiksmas kaip toks, t. y. bet koks ryšys su

evoliucijos procesu, yra svarbesnis už kontempliaciją, sugrudimą dėl savo nuodėmių ir atgailą. Pasaulio užkariavimo ir totalizavimo evoliucijos keliu pažanga yra svarbesnė už šventumą. **Bedugnė, skirianti Teilhardo pasaulį nuo krikščioniškojo, tampa aiški, kai palyginame kardinolą Newmaną su Teilhardu.**

Newmanas savo *Pokalbiuose mišrioms kongregacijoms* sako:

„Šventas tyrumas, šventas neturtas, pasaulio išsižadėjimas, dangaus skonis, angelų globa, palaimintosios Marijos šypsena, malonės dovanos, stebuklų darymas, bendravimas nuopelnuose – tai yra aukšti ir brangūs dalykai, dalykai, į kuriuos reikia žiūrėti, apie kuriuos reikia pagarbiai kalbėti.“

Teilhardas sako:

„Kadaise garbinti Dievą reiškė teikti pirmenybę daiktams, kreipiant juos į Jį ir aukojant Jam. Šiandien garbinti reiškia atiduoti save kūnu ir siela Kūrėjui – susieti save su Kūrėju, kad savo darbu ir tyrimais galėtume užbaigti pasaulį.“

Teilhardo dviprasmiškas klasikinių krikščioniškų terminų vartojimas niekada neleis *sensus supranaturalis* turinčiam žmogui jo nesuprasti. Toks žmogus niekada negalės kartu su Henri de Lubacu padaryti išvados, kad jo teologija–fikcija yra „galimas“ krikščioniškojo apreiškimo papildymas. Veikiau jis pritaris Philippe'ui de la Trinite'ui, kad tai yra „krikščionybės deformacija, paversta natūralistinio, monistinio ir panteistinio ženklo evolucionizmu“.

Teilhardo raštuose vyrauja savotiška painiava, slydimas iš vienos sąvokos į kitą – dviprasmiškumo kultas, glaudžiai susijęs su jo monistiniu idealu. Jis sistemingai trina visus lemiamus skirtumus tarp dalykų: pavyzdžiui, skirtumą tarp vilties ir optimizmo, tarp krikščioniškosios artimo meilės (kuri iš esmės nukreipta į atskirą žmogų) ir susižavėjimo žmonija. Be to, Teilhardas ignoruoja skirtumą tarp amžinybės ir žemiškosios žmonijos ateities, kurias abi jis sulydo į Kristaus–Omegos totalizavimą.

Be abejo, yra kažkas jaudinančio Teilhardo desperatiškame bandyme sujungti tradicinį emocinį potraukį Bažnyčiai su teologija, radikaliai priešinga Bažnyčios doktrinai. Tačiau šis akivaizdus atsidavimas krikščioniškoms sąvokoms daro jį dar pavojingesnį už Volterą, Renaną ar Nyčę. Jo sėkmė įvilkti panteistinį, gnostinį monizmą į krikščionišką rūbą turbūt niekur kitur nėra tokia akivaizdi kaip knygoje *Dieviškoji aplinka*.

Daugeliui skaitytojų Teilhardo vartojami terminai skamba taip gerai, kad jie gali sušukti: kaip galima jį kaltinti, kad jis nėra ortodoksinis krikščionis? Argi *Dieviškojoje aplinkoje* jis nesako: „Ką reiškia žmogui būti šventuoju, jei ne iš tikrųjų visomis jėgomis laikytis Dievo?“ Žinoma, tai skamba visiškai ortodoksiškai. Tačiau iš tikrųjų Teilhardo sąvoka „laikytis Dievo“ slepia perėjimą nuo šventajam

būdingų herojiškų dorybių prie bendradarbiavimo evoliuciniame procese. Šventumo pasiekimo moralinėje srityje, paklusnumo Dievo įsakymams, Kristaus sekimo reikšmę tyliai pakeičia pabrėžimas, kad reikia, nerandu geresnio žodžio – efektyviai išvystyti visus žmogaus gebėjimus.

Teilhardas tai aiškiai parodo, nors ir pasitelkia tradicinę terminologiją:

„[...] ir ką gi reiškia maksimaliai laikytis Dievo, jei ne atlikti pasaulyje, organizuotame aplink Kristų, būtent tą funkciją, kuklią ar svarbią, kuriai jį skiria prigimtis ir antgamtinė prigimtis?“

Taigi Teilhardui pati individualaus asmens prasmė glūdi jo funkcijos vykdyme visumoje – evoliucijos procese; jis nebėra pašauktas šlovinti Dievą sekant Kristų, kas yra vienintelis bendras kiekvieno tikro krikščionio tikslas.

Kryžiaus perkėlimas į Kristų–Omegą taip pat įvilktas į akivaizdžiai tradicinius terminus:

„Į mūsų žmogiškoms akims uždengtas viršukalnes, į kurias nešame kryžių, mes kylame visuotinės pažangos keliu, karališkuoju Kryžiaus keliu, t. y. antgamtiškai sutvarkytu ir pratęstu žmogiškųjų pastangų keliu.“

Čia matome, kad krikščioniškieji simboliai slepia radikalią krikščionybės transformaciją, išvedančią mus iš krikščioniškosios orbitos į visiškai kitokią atmosferą. Tačiau kartais Teilhardas vis dėlto nusimeta krikščioniškąjį apsiaustą ir atvirai atskleidžia savo tikrąją poziciją. 1934 m. jis rašė:

„Jei dėl kokios nors vidinės revoliucijos prarasčiau tikėjimą Kristumi, tikėjimą asmeniniu Dievu, tikėjimą dvasia, man atrodo, kad ir toliau tikėčiau pasauliu. Pasaulis (pasaulio vertė, neklystamumas ir gerumas) yra – neabejotinai – pirmas ir vienintelis dalykas, kuriuo tikiu.“

Vis dėlto, kad ir koks akivaizdus būtų Teilhardo teologijos heterodoksiškumas, kai kurie katalikai pakėlė jį į Bažnyčios mokytojo rangą, netgi į Bažnyčios Tėvo. Daugeliui neišprususių katalikų jis tapo savotišku pranašu.

Žinoma, nenuostabu, kad „pažangieji“ katalikai mėgaujasi Teilhardu. „Naujieji“ teologai, „naujieji“ moralistai palankiai vertina Teilhardo pažiūras, nes pritaria jo istoriniam reliatyvizmui – įsitikinimui, kad tikėjimas turi būti pritaikytas „šiuolaikiniam žmogui“. Iš tiesų daugeliui „progresyviųjų“ katalikų Teilhardo krikščioniškojo apreiškimo transformacija nėra pakankama. Tačiau, kita vertus, stebina tai, kad daugelis tikinčių krikščionių leidžiasi būti užvaldomi – kad nesupranta visiško Teilhardo mokymo nesuderinamumo su Bažnyčios doktrina.

Šis populiarumas tampa ne toks stebinantis, kai į jį žvelgiama mūsų šiuolaikinio intelektualinio ir moralinio klimato kontekste. Laikotarpiu, kai pažįstama Heideggerio iš esmės „benamio“ žmogaus samprata ir Sartre'o „pykinimas“, Teilhardo spinduliuojantis ir optimistinis požiūris į gyvenimą daugeliui yra sveikintinas palengvėjimas. Jo teiginys, kad mes nuolat bendradarbiaujame su Dievu, kad ir ką darytume, kad ir koks nereikšmingas būtų mūsų vaidmuo, – kad viskas yra „šventa“, – suprantama, nudžiugina daugelį nusiminusių sielų. Kita tokio entuziazmo priežastis, galbūt netgi svarbesnė, yra ta, kad Teilhardui priskiriama tai, jog jis įveikė siaurą asketizmą ir klaidingą antgamtiškumą.

Neabejotina, kad praeityje daugelis pamaldžių katalikų gamtos gėrybes pirmiausia laikė potencialiais pavojais, grasinančiais atitraukti nuo Dievo. Į natūralias gėrybes, net ir tas, kurios turi aukštą vertę – gamtos ir meno grožį, natūralią tiesą ir žmogiškąją meilę – buvo žiūrima įtariai. Tokie katalikai nepastebėjo teigiamos gamtinių gėrybių vertės žmogui. Jie dažnai gynė požiūrį, kad gamtinėmis gėrybėmis reikia tik *naudotis*, kad jos niekada neturėtų kelti susidomėjimo ir vertinimo dėl jų pačių. Tačiau laikydamiesi šio požiūrio jie pamiršo esminį skirtumą tarp *natūralių* gėrybių ir *žemiškų* gėrybių, tokių kaip turtas, šlovė ar sėkmė. Jie pamiršo, kad natūralios gėrybės, apdovanotos savaimine verte, turėtų būti ne tik „naudojamos“, bet ir vertinamos dėl jų pačių – kad būtent žemiškos gėrybės turėtų būti tik „naudojamos“.

Be to, negalima paneigti, kad šis apgailėtinas supaprastinimas dažnai įsigalėdavo seminarijose ir vienuolynuose, nepaisant to, kad jis niekada nebuvo Bažnyčios doktrinos dalis. Štai kodėl Teilhardas gali su paviršutinišku įtikinamumu kaltinti katalikiškąją tradiciją gamtos menkinimu; o kadangi jis pats giria gamtą, suprantama, kad daugeliui jo mintis atrodė kaip teisingas gamtos gėrybių vertinimas.

Su tuo susijęs Teilhardo teiginys, kad tradicinė krikščionybė sukūrė atotrūkį tarp žmogiškumo ir krikščioniškojo tobulumo, taip pat padarė įspūdį daugeliui nuoširdžių katalikų. Veikale *Dieviškoji aplinka* jis tradicinei krikščionybei priskiria mintį, kad „žmonės turi nusimesti savo žmogiškus drabužius, kad būtų krikščionys“. Vėlgi negalima paneigti, kad jansenizmas atspindi tokį požiūrį arba kad jansenistinės tendencijos anonimiškai įsiskverbė į daugelio katalikų sąmonę. Pavyzdžiui, archajinei krikščioniškajai doktrinai, kurioje primygtinai teigiama, jog turime mirti sau, kad būtume perkeisti Kristuje, tam tikrose religinėse institucijose dažnai suteikiamas nepagrįstas dehumanizuojantis akcentas. Kai kuriuose vienuolynuose ir seminarijose buvo skatinama nuomonė, kad, prieš prasiskleidžiant antgamtiniam malonės gyvenimui, iš tikrųjų reikia nužudyti prigimtį. Tačiau oficialioje Bažnyčios doktrinoje toks dehumanizavimas kategoriškai atmetamas. Kaip sakė popiežius Pijus XII: „Malonė nesunaikina prigimties, ji jos net nepakeičia, ji ją perkeičia. Iš tiesų dehumanizacija yra taip toli nuo to, kad būtų reikalaujama krikščioniškojo tobulumo, jog galima pasakyti štai ką: tik Kristuje perkeistas žmogus įkūnija tikrąjį savo žmogiškosios asmenybės išsipildymą.“

Čia svarbu tai, kad pats Teilhardas ignoruoja aukštųjų gamtos gėrybių vertę ir kad, priešingai nei jis teigia, jo monistiniame panteizme vyksta tikra dehumanizacija. Matėme, kad jo kolektyvinio žmogaus ir antžmogiškumo idealas neišvengiamai remiasi aklumu tikrajai individualaus asmens prigimčiai ir, išvestinai, visai žmogiškojo gyvenimo pilnatvei. Tačiau dehumanizacija neišvengiamai kyla ir iš jo monizmo, kuris sumenkina tikrąją žmogaus gyvenimo dramą – kovą tarp gėrio ir blogio – ir kuris prieštarungus skirtumus redukuoja į tik laipsniškus kontinuumo skirtumus.

Teilhardo nesugebėjimas teisingai įvertinti tikrosios prigimtinių gėrybių reikšmės tampa aiškus tą pačią akimirką, kai jis pabrėžia jų svarbą amžinybei. Kalbėdamas apie prigimtines gėrybes, jis pirmiausia rūpinasi žmogaus veikla, pasiekimais darbe ir moksliniuose tyrimuose. Jis nemini aukštesniųjų gamtos gėrybių ir jose glūdinčios Dievo žinios, o tik veiklą, pasirodymus ir pasiekimus gamtos srityje.

Šiems veiksams Teilhardas taiko biblinius žodžius *opera ejus sequuntur illos*; tačiau jis tai daro priešingai nei pirminė *opera* reikšmė, kurioje „darbai“ tapatinami su *moraliai reikšmingais poelgiais*. Dar svarbesnis yra santykis, kurį jis išvelgia tarp prigimtinių gėrybių kaip tokių ir Dievo. Teilhardas šiose didžiosiose gamtos gėrybėse glūdinčiose vertybėse neišvelgia jokios žinios apie Dievo šlovę; jose jis taip pat neranda asmeninės Dievo balso patirties. Vietoj to jis teigia objektyvų ir nepatiriamą ryšį tarp Dievo ir mūsų veiklos, kylantį iš *concursum divinum*. Jis sako: „Dievas tam tikra prasme yra mano plunksnos, mano kirtiklio, mano teptuko, mano siuvimo adatos, mano širdies, mano minties gale.“

Taigi tikrasis begalinio Teilhardo entuziazmo objektas yra ne pačios gamtos gėrybės, o abstrakcija – evoliucijos hipotezė. Gamta, kuri ją jaudina, nėra spalvingas, skambantis grožis, apie kurį dainuoja visi didieji poetai. Tai ne Dantės, Šekspyro, Keatso, Gėtės, Hoelderlino, Leopardžio gamta. Tai ne saulėtekio ar saulėlydžio grožis, ne žvaigždėmis nusėtas dangus – gamtos pasaulio liudijimai, kuriuos Kantas kartu su žmogaus krūtinėje glūdinčiu moraliniu įstatymu laikė pačiu didingiausiu dalyku.

Yra dar vienas būdas, kuriuo Teilhardo mintis neišvengiamai lemia kosmoso ir žmogaus gyvenimo dehumanizavimą. Jo pasaulėžiūroje nėra vietos vertybių ir nevertybių antitezei. Tačiau kiekvienas bandymas paneigti šiuos galiausiai svarbius kokybinius antagonizmus visada sukelia tam tikrą niveliaciją, net nihilizmą. Tas pats atsitinka, kai nepaisoma vertybių *hierarchijos*, jau vien dėl to, kad žmogus į visus vertybių lygmenis reaguoja vienodai entuziastingai.

Principas „viskas šventa“, kuris skamba taip pakiliai ir džiuginančiai, iš tikrųjų yra kupinas nihilistinio žemo ir aukšto, gėrio ir blogio neigimo. Šis klaidingas ir klastingas požiūris viską šlovinti iš tikrųjų lemia visko neigimą. Tai man primena vieną kartą sutikto smuikininko pastabą. „Aš taip myliu muziką, – sakė jis, – kad man

nesvarbu, kokia tai muzika, svarbu, kad tai muzika.“ Šis teiginys, turėjęs reikšti nepaprastą meilę muzikai, iš tikrųjų atskleidė, kad jis neturi jokio tikro supratimo apie muziką, taigi ir gebėjimo iš tikrųjų mylėti muziką.

Kai nesilaikoma kokybinių skirtumų, tas pats atsitinka ir žmogui. Krikščioniškoji tradicija visada tvirtino Dievo apreiškimą gamtoje. *Sanctus* sakoma: *pleni sunt caeli et terra gloria tua*. Psalmės kupinos Dievo, kaip gamtos ir visų jos nuostabių savybių Kūrėjo, šlovinimo. Šventasis Augustinas ne kartą pabrėžia Dievo žinią gamtos grožyje. Tą pačią mintį randame ir šventojo Pranciškaus meilėje gamtai.

Tačiau šio gamtinio Dievo apreiškimo vertinimas suponuoja „aukštyn nukreiptą kryptį į Dievą“, vartojant Teilhardo terminologiją. Gamtos apreiškimas kalba mums apie Dievą, rodydamas nuostabią išmintį, kuri persmelkia kūriniją, ir gamtinių gėrybių vertybėse atspindėdamas begalinį Dievo grožį ir šlovę. Mūsų atsakas į šį apreiškimą yra arba drebanti pagarba ir nuostaba išminčiai, pasireiškiančiai kosmoso baigtinumu ir paslaptinga pilnatve, – žvilgsnis į Dievą Kūrėją, arba bent jau gilus gamtos grožio ir visų aukštų gamtos gėrybių suvokimas, kuris taip pat pakelia mūsų žvilgsnį. Abiem atvejais galime suvokti iš viršaus sklindančią žinią, kad visos tikrosios vertybės turi amžinybės pažadą. Pakeldami savo širdis galime suprasti, kad šios autentiškos vertybės byloja apie begalinę Dievo šlovę. Visa tai neabejotinai reiškia „kryptį aukštyn“.

Tačiau Teilhardo „prigimtis“ nesusijusi su „kryptimi aukštyn“; tai nėra žinia iš viršaus. Kadangi Teilhardui Dievas yra už prigimties, mes turėtume Jį pasiekti Kristuje–Omegoje judėdami „pirmyn“.

Teilhardo „pirmyn“ kryptimi, kur viskas dalyvauja evoliuciniame judėjime, gamtos gėrybės praranda savo tikrąją vertę. Jų sugestiją apie kažką transcendentinio pakeičia tik imanentinis baigtinumas, tampant evoliucijos grandinės grandimi. Kai į evoliuciją žiūrima kaip į pagrindinę ir lemiamą tikrovę – iš tikrųjų ji sudievinama – tada kiekviena natūrali gėrybė, viena vertus, tampa tik pereinamuoju žingsniu evoliucijos proceso judėjime pirmyn, kita vertus, nebyliu, buku dalyku, kurį niveliuojantis monizmas atiboja nuo jo tikrosios, kokybinės, prigimtinės svarbos.

Vadinasi, aukštąsias gamtos gėrybes galime teisingai įvertinti tik tada, jei jose išvelgsime be galo aukštesnės tikrovės – nuo jų ontologiškai skirtingos tikrovės – atspindį. Šį prigimtinių gėrybių „žinybinį pobūdį“ nuostabiai išreiškia kardinolo Newmano pastabos apie muziką.

„Ar gali būti, kad tuos paslaptinius širdies virpesius, aštrius jausmus, keistus nežinia ko troškimus ir baidius įspūdžius nežinia iš kur mums sukeltų tai, kas yra nesubstancialu, kas ateina ir praeina, kas prasideda ir baigiasi savaime? Taip nėra, taip negali būti. Ne; jie atkeliavo iš kažkokios aukštesnės sferos, jie yra amžinosios

harmonijos išsiliejimai sukurto garso terpėje; jie yra mūsų namų aidas; jie yra angelų balsas arba šventųjų Magnificat...“

Verta atkreipti dėmesį į kitą šios problemos aspektą. Tai, kad Teilhardas išvelgia aukštesnę evoliucijos pakopą šiuolaikiniame industrializuotame pasaulyje, rodo, jog jam stinga tikro gamtos grožio ir joje glūdinčios kokybiškos Dievo žinios suvokimo. Net entuziastingiausias „progresyvistas“ negali paneigti, kad industrializacija nuosekliai griaua gamtos grožį. Be to, industrializacijos (nors galbūt šis procesas neišvengiamas) tikrai negalima laikyti visuotine palaima nei žmonių laimės didinimo, nei aukštesnės kultūros ar tikro humanizmo puoselėjimo požiūriu. Kaip teisingai parodo Gabrielis Marcelis knygoje *Žmogus prieš masinę visuomenę*, industrializacija kelia laipsniškos dehumanizacijos pavojų. Žmogaus gyvenime „organinių“ dalykų pakeitimas dirbtiniais – nuo dirbtinio apvaisinimo iki socialinės inžinerijos – yra šios dehumanizacijos požymis. Tačiau Teilhardas nerūpestingai peršoka nuo entuziazmo gamtai prie džiaugsmo dėl technologijų ir industrializacijos pažangos. Vėl susiduriame su jo aklumu antitezėms, su jo monistiniu niveliavimu.

Vis dėlto aišku, kad pirmoji Teilhardo meilė yra technologinė pažanga. Dievo kūriniją turi užbaigti žmogus – ne šventojo Pauliaus prasme, ne bendradarbiaudamas su gamta, bet pakeisdamas gamtą mašina.

Poetiškai Teilhardo išsireiškimai, pavyzdžiui, kai jis kalba apie savo evoliucijos ir pažangos viziją, aiškiai parodo, kad jis niekada nematė autentiškos gamtos ar klasikinių kūrinijos „formų“ poezijos. Vietoj to jis bando poeziją perkelti į technologiją, taip atskleisdamas monistinį esminių skirtumų tarp poezijos ir prozos, organikos ir dirbtinumo, sakralumo ir profaniškumo neigimą.

Be abejo, visada įspūdinga, kai žmogus, atrodo, pasiekė gilią būties viziją ir, užuot laikęs ją savaime suprantamu dalyku, suteikia jai visapusišką ir karštą atsaką. Taip ir Teilhardo atveju. Toli gražu neneigiame, kad jis išvelgė materijoje daugybę aspektų, į kuriuos paprastai nekreipiama dėmesio. Pavyzdžiui, paslaptinga materijos sandara ir daugialypiškumas, kuriuos vis labiau atskleidžia gamtos mokslas, ragina nuoširdžiai stebėtis šia tikrove ir gerbti šį Dievo kūrinį. Tačiau kadangi Teilhardas nepripažįsta esminio skirtumo tarp dvasios ir materijos – kadangi jo pagarba dvasiai nėra proporcingas materijos šlovinimui (prisiminkime jo „malda“ materijai) – šio neįprasto išvalgumo į materiją pranašumas greitai prarandamas.

Šį „materijos“ klausimą turime vertinti iš tinkamos perspektyvos. Gaila nepastebėti stebuklą, slypinčių būtybėje, kuri užima žemiausią vietą būties hierarchijoje. Tačiau šis nepastebėjimas neturi įtakos mūsų žinioms apie aukštesnio rango būtybes, todėl tai nėra katastrofa. Kita vertus, suvokti žemesnes būtybes ir nepastebėti aukštesnių – tai iškreipti visą mūsų pasaulėžiūrą, ir tai yra katastrofa. Be to, žemesnes gėrybes vertinti kaip aukštesnes reiškia neteisingai suprasti hierarchinę būties struktūrą ir taip prarasti pagrindą tinkamai vertinti tiek aukštesnius, tiek žemesnius dalykus.

Teilhardo aklumą tikrosioms vertybėms, pavyzdžiui, žmogiškosios meilės srityje, rodo šios nelemtos pastabos apie *erosą* ir *agapę*:

„Žinoma, sutinku su jumis, kad *eroso* ir *agapės* problemos sprendimas yra tiesiog evoliucinėje tendencijoje (*dans l'evolutif*), genetikoje, t. y. sublimacijoje... [Jį reikia rasti] dvasioje, kylančioje iš materijos per pankosmoso veikimą...“

Jau matėme, kad Teilhardo moralinės sferos (dorybės ir nuodėmės) samprata nesuderinama su krikščioniškuoju apreiškimu. Dabar galime pastebėti, kad vaidmuo, kurį jis suteikia moralinei sferai, yra dar vienas veiksnys, lemiantis dehumanizaciją.

Teilhardo sistemoje unikalus ryšys su Dievu, kuris vyksta žmogaus sąžinėje, jam suvokiant savo moralines pareigas, nevaidina jokio vaidmens. Jis nesupranta, kad žmogus prigimties srityje niekada nepasiekia tokio glaudaus ryšio su Dievu kaip tada, kai klausosi savo sąžinės balso ir sąmoningai paklūsta moralinei pareigai. Kokia blanki, palyginti su tuo – grynai žmogiškuoju ir gamtiniu požiūriu – yra Teilhardo „sąmoningo“ ir „nesąmoningo“ dalyvavimo „kosminėje pažangoje“ samprata!

Ir koks menkas yra kosminių įvykių gylis ir plotis, palyginti su autentiškai atgailaujančio žmogaus išlaisvinančia transcendencija. Koks įvykis galėtų būti didingesnis už Dovydo atsaką į pranašo Natano iššūkį? Antrinis vaidmuo, kurį Teilhardas skiria sąmoningam ir asmeniniam žmogaus dialogui su Kristumi, ir jo pirmenybė objektyviam bendradarbiavimui „evoliucijos procese“, kuo aiškiausiai atskleidžia iš tiesų dehumanizuotą jo „naujojo pasaulio“ pobūdį.

Daugeliui žmonių imponuoja mąstytojas, kuris savo galva konstruoja naują pasaulį, kuriame viskas tarpusavyje susiję ir „paaiškinama“. Tokias sampratas jie laiko iškiliausiu žmogaus proto žygdarbiu; atitinkamai jie šlovina Teilhardą kaip didį sintetinį mąstytoją. Tačiau iš tiesų mąstytojo didybės matas yra tai, kiek jis suvokė tikrovę jos pilnatvėje ir gilumoje bei hierarchinėje struktūroje. Jei šis matas taikomas Teilhardui, akivaizdu, kad jis negali būti laikomas didžiu mąstytoju.

Šiuos apmąstymus galima užbaigti dviem citatomis. Teilhardas rašė:

„[Kristus] tampa žmogaus pastangų liepsna, jis atsiskleidžia kaip tikėjimo forma, labiausiai atitinkanti šiuolaikinius poreikius, – religija pažangai, net pažangos žemėje religija; drįstu sakyti: evoliucijos religija.“

Kardinolas Newmanas rašė:

„Bažnyčia siekia ne daryti šou, bet atlikti darbą. Šį pasaulį ir visa, kas jame yra, ji laiko tik šešėliu, dulkėmis ir pelenais, palyginti su vienos vienintelės sielos verte. Ji mano, kad jei ji negali savuoju būdu daryti gera sieloms, jai nėra prasmės ką nors daryti iš viso... Ji mano, kad šio pasaulio veikla ir sielos veikla, žvelgiant į jų

atitinkamas sferas, yra tiesiog nesuderinamos; ji verčiau išgelbėtų vieno vienintelio laukinio Kalabrijos bandito ar verkšlenančio Palermo elgetos sielą, nei nutiestų šimtą geležinkelio linijų per visą Italiją ar Siciliją, nebent šie dideli valstybiniai darbai būtų skirti kokiam nors dvasiniam gėriui už jų ribų.“

Kuris iš šių pastebėjimų atspindi Kristaus žinią?

.....

* <https://katalikutradicija.lt/tikejimasteilhardas-de-chardinas-naujos-religijos-link>

** T. de Chardino pažiūroms turėjo įtakos H. Bergsonas, J. Böhme, B. Pascalis, G. W. F. Hegelis, Ch. R. Darwinas. Pagrindiniuose veikaluose *Žmogaus fenomenas* (*Le Phénomène humain*, parašytas 1940, išleistas 1955, lietuviškai 1995), *Dieviškoji terpė* (*Le Milieu divin*, parašytas 1927, išleistas 1957) jungė mokslo ir tikėjimo tiesas. Tomizmo teologijos pagrindiniu trūkumu laikė statiškumą ir rūpinimąsi tik atskiru individu. Anot P. Teilhard de Chardino, žmoniją reikia suvokti kaip kolektyvinį subjektą, nedalų organizmą, turintį vieną sąmonę. Pasaulio kūrimą tapatino su evoliucija. Teigė, kad žmogus yra pats tobuliausias evoliucijos padarinys. Suprasti žmogų, pasak P. Teilhard de Chardino, reiškia sužinoti, kaip atsirado pasaulis ir kaip jis plėtosis ateityje. Skyrė visatos evoliucijos 3 pakopas: litosferą (iki gyvybės atsiradimo), biosferą (gyvybės) ir noosferą (žmogaus fenomeno). Evoliucija turi kryptį ir prasmę, peržengus noosferą, aukščiausioje sąmonėje pasiekiami jos viršūnė; tai tapatino su omegos tašku – Jėzumi Kristumi. Visuomenės evoliucija, anot P. Teilhard de Chardino, vyksta visiems individams susiliejančią organišką bendruomenę Jėzuje Kristuje. Šią integraciją skatina krikščioniškoji meilė. Kurdama žmonijos dvasinę vienovę evoliucija įveikia blogį – asmenybių individualizmą. Neigė dualizmą, materializmą ir spiritualizmą, teigė monistinę materijos ir dvasinio prado vienybę. Dvasinis pradas egzistuoja jau molekulėje ir atome, gyvoje materijoje įgauna psich. formą, žmoguje tampa savimone. Iš pradžių P. Teilhard de Chardino mokymas Bažnyčios nebuvo pripažintas, veikalai drausti spausdinti, vėliau P. Teilhard de Chardino įtaka teologijai padidėjo. Kiti svarbiausi veikalai: *Žmogaus atsiradimas* (*L'Apparition de l'homme*), *Žmogaus vieta gamtoje* (*La Place de l'homme dans la nature*, abu išleisti 1956), *Žmogaus ateitis* (*L'Avenir de l'homme*, išleistas 1959), *Žmogiškoji energija* (*L'Énergie humaine*, išleistas 1962), *Mokslas ir Kristus* (*Science et Christ*, išleistas 1965).

***Pastaba: raudonai pažymėtos eilutės – mano. Celestina