



JONAS BALČIUS

Vilniaus Pedagoginis universitetas

PRANAS DOVYDAITIS IR FILOSOFIJA

Pranas Dovydaitis and Philosophy

SUMMARY

The article discusses and evaluates philosophical views on natural sciences and humanities of the signatory of the Act of Lithuanian Independence in 1918, Chair of the History of Religions, Faculty of Theology and Philosophy at Kaunas Vytautas Magnus University, professor Pranas Dovydaitis (1886–1942). The author demonstrates that the program of “universal renewal in Christ”, declared by Pranas Dovydaitis already in the beginning of his ideological activities along with other Lithuanian neo-Thomists of the interwar period, professors of Kaunas University, remained neither created nor realized. It is emphasized that causes of such outcome were neither lack of time nor shortage of intellectual powers, but rather impossibility of its realization in principle, as science can neither support nor deny the existence of God: it has no means to argue “for” or “against” these positions, because it follows completely different tasks. By attempting to substantiate an opposite view, the Lithuanian neo-Thomists only demonstrated naivete and immaturity of their theories and worldviews.

Profeſorius Pranas Dovydaitis ūiuo-
laikinei lietuvių visuomenei menkai
ŕinomas. Dar maŕiau jis ŕinomas kaip
filosofas neotomistas, daugelio periodi-
nių leidinių, pavyzdŕiui *Kosmos*, *Logos*,
Soter, *Naujoji Vaidilutė* ir kitų įkūrėjas bei
leidėjas.

Gimęs laikais, kurie tikrai nebuvo pa-
tys palankiausi Lietuvos tautiŕkumui, ŕa-
monėjimui ar kultūrai, Dovydaitis vis
dėlto begaliniu savo užsispyrimu, atkak-

lumu, ŕingeidumu sugebėjo pasukti įvy-
kių ratą sau palankesne kryptimi ir „pra-
simuŕti“ į mokslus, nors, kaip pats sakė-
si, pradŕioje buvo ir su „milinėmis“ kel-
nėmis bei ŕvarkeliu atėjęs laikyti egzami-
nų eksternu iš viso aŕtuonių klasių kur-
so. „Garsas apie tai, kad paprastas kai-
mietis eksternu išlaikė brandos atestato
egzaminus, tapo sensacija, o vėliau – sa-
votiŕka legenda, skatinusia panaŕiai
mokslo siekti ne vieną jaunuolį“¹.

KEYWORDS: Pranas Dovydaitis, science, knowledge, belief, conviction.

RAKTAŕODŕIAI: Pranas Dovydaitis, mokslas, paŕinimas, tikėjimas, įsitikinimas.

1908 m. Dovydaitis baigė Marijampolės gimnaziją ir įstojo į Maskvos universiteto Teisės fakultetą. Čia 1912 m. ryžosi papildomai studijuoti dar ir Istorijos ir filologijos fakultete, nes jam, kaip ir kiek anksčiau jo būsiamam mokytojui Adomui Jakštui, pradėjus studijuoti laisvamanybe garsėjančiuose to meto Rusijos imperijos Maskvos ir Peterburgo universitetuose iškilo daugybė ideologinio, pasaulėžiūrinio pobūdžio klausimų.

Filosofijos mokslas pirmaisiais XX a. dešimtmečiais tiek Rusijoje, tiek ir Vakarų Europoje išgyveno krizę – pirmiausia kaip pasaulėžiūra ir kaip ideologija. Senieji, t.y. metafiziniai, vaizdiniai bei teiginiai vis labiau prarasdavo savo galią ir poveikį studentiskajai auditorijai, o gamtos, tikslųjų bei humanitarinių mokslų sričių naujovės taip pat nežadėjo nieko gera. Dėl jų įtakos vienos universiteto studentų grupės buvo aiškiai *kairuoliški*, o kitos – *pozityvistinių* pažiūrų, tačiau Dovydaičiui, kaimo vaikui, užaugusiam katalikiškoje, itin pamaldžioje šeimoje, kur ilgais žiemos vakarais, kaip pats prisimena, buvo giedamos „karunkos“, nė viena iš šių universitetinių tendencijų nebuvo prie širdies.

Būdamas nepaprastai darbštus, be to, neblogai mokantis prancūzų, vokiečių ir, be abejo, rusų kalbas, Dovydaitis dar studentas būdamas garsėjo kaip vienas iš tų, kuris „nuvarydavo nuo kojų“ Maskvos universiteto bibliotekos darbuotojas, nuolatos nešiojančias „kalnus“ leidinių prie Dovydaičio darbo stalo ir atgal į saugyklas. Taip pamažu būsimasis lietuvių visuomenės, politikos ir kultūros darbininkas ruošėsi savo būsimai

mokslininko, filosofo karjerai bei darbui. Žinoma, šis „aukso amžius“ viename iš prestižinių imperijos universitetų truko neilgai – viską sujaukė ir nutraukė 1914 m. prasidėjęs Pirmasis pasaulinis karas. Tiesa, studijas Maskvos universitete Dovydaitis nutraukė anksčiau, nes jau po metų buvo pakviestas grįžti į Lietuvą redaguoti Vilniuje leidžiamo lietuviško laikraščio *Viltis*.

Tolimesni politiniai ir militariniai Rusijos bei Vokietijos imperijų socialinės raidos procesai padarė taip, jog abi šios galybės galutinai subyrėjo, kartu prarasdamos ir didelę dalį jų turėtų teritorijų, kuriose ir pradėjo atsikurti, formuotis naujos tautinės valstybės, pavyzdžiui, Lenkija, Čekoslovakija, Suomija, Estija bei Latvija. Tarp jų taip pat buvo ir Lietuva.

Pastarajai, beje, tiek politinė, tiek iš dalies ir ekonomine prasme sekėsi ne taip gerai kaip, pavyzdžiui, jos šiaurinėms kaimynėms – Latvijai, Estijai ir Suomijai. Lietuvos, kaip dar tik atsikuriančios valstybės, kovos su puolančiais bolševikais, atsitraukiančiais bermontininkais bei į buvusią Lietuvos-Lenkijos istorinę sąjungą, arba Žečpospolitą, pretenduojančiais baltalenkiais pareikalavo nemažai žmonių aukų ir materialinių resursų. Dar blogiau buvo tai, jog amžinoji Lietuvos sostinė dvidešimčiai metų buvo atplėšta nuo Lietuvos, o kartu su ja prarastas ir senasis Vilniaus universitetas. Kultūrinis, politinis ir ekonominis krašto gyvenimas pamažu pradėjo telktis vadinamojoje Laikinojoje sostinėje – Kaune. Čia lietuvių intelektualų pastangomis buvo įkurtas ir Kauno uni-

versitetas, vėliau gavęs Vytauto Didžiojo vardą. Šiame universitete iki pat 1940 m., t.y. iki naujos, jau sovietų Rusijos įvykdytos, Lietuvos okupacijos ir prabėgo visas Dovydaičio gyvenimas.

Profesoriodamas Kauno universitete Dovydaitis tęsė dar studijų metais Maskvos universitete pradėtą darbą – toliau gilinosi į jam taip rūpimą pamatinę filosofijos problemą: *religijos ir mokslo principinį suderinamumą*. Darbuodamasis šioje srityje jaunas mokslininkas nesijautė ir, be abejo, nebuvo vienišas. Nebuvo todėl, kad šalia jo – petys petin – šioje srityje triūsė ir tokie ano meto lietuvių filosofinės minties autoritetai kaip A. Jakštas-Dambrauskas, St. Šalkauskis, Pr. Kuraitis ir kiti. Visi jie buvo tos pačios, t.y. neotomistinės, pasaulėžiūrinės orientacijos moksle bei kultūroje puoselėtojai ir gynėjai. Skirtumas tik toks, kad, pavyzdžiui, St. Šalkauskis labiau orientavosi į teistiškai interpretuojamos kultūros filosofijos, Pr. Kuraitis – tomistinės ontologijos bei gnoseologijos teorines, o A. Jakštas-Dambrauskas ir Pr. Kuraitis – mokslo ir tikėjimo principinio neprieštarinimumo, jų suderinamumo ideologines, pasaulėžiūrinės problemas. Iš čia yra kilusi ir jų abiejų, t.y. A. Dambrausko-Jakšto ir Dovydaičio deklaruotoji veiklos programa: *viską atnaujinti Kristuje*.

Pamatinis šios programos uždavinys, be abejo, buvo šių dviejų lietuvių filosofų užmojis pasiekti tai, jog ne tik tradicinis tomizmas su jam taip būdinga sustabarėjusiu teiginių, definicijų sistema, bet ir tai, kas dvidešimtojo amžiaus pradžioje ir pirmojoje pusėje atrodė taip nauja ir taip netikėta, pavyzdžiui, nau-

jausieji atradimai fizikos, biologijos mokslų srityse – A. Einšteino paskelbtoji reliatyvumo teorija, G. Mendelio genetinio augalų (ir gyvūnų) paveldimumo teorija, taptų, kaip kad yra pasakęs A. Jakštas-Dambrauskas: *Dievo žodžio, paliudyto Šventuoju Raštu ir žodžio, įbrėžto Žemės kloduose, vieningumo įrodymu*.

Tai, be abejo, buvo labai ambicingi išsipareigojimai ir, kaip ir reikėjo tikėtis, taip ir liko neištesėti. Neištesėti ne todėl, kas minėtiesiems dviems lietuvių filosofams pritrūko laiko, jėgų, noro ar kompetencijos, o todėl, jog tai iš principo neįmanoma padaryti.

Kita vertus, panašios ambicijos, vyraavusios tarp vadinamojo Kauno laikotarpio nepriklausomybės laikų lietuvių filosofų, rodė, jog ši filosofija yra dar labai jauna, perdėtai, nepamatuotai ambicinga, linkusi užsiimti utopiniais projektais, ideologinėmis, pasaulėžiūrinėmis indoktrinacijomis, manifestacijomis ir t.t. Vakarų filosofinėje tradicijoje minėtieji „projektai“ jau buvo laikomi pasenusiais ir labai nedaug kam įdomiais, kadangi dar nuo I. Kanto laikų mokslo ir tikėjimo problema buvo laikoma metodologiškai išspręsta. Kitaip tariant, filosofijoje ši problema turėjo ir tebeturi labai daug ką panašaus su vadinamąją „amžinojo variklio“ atradimo ar išradimo problema. Ginčas dėl to, ar pasaulio egzistavimas ir jame esantys bei pasaulį valdantys gamtos reiškiniai, kuriuos mes atrandame ir įvardijame kaip gamtos dėsnius, liudija ar neigia Dievo egzistavimą jau nuo I. Kanto laikų pasidarė nebeaktualus. Nebeaktualus, nes būtent šis vokiečių mąstytojas suformulavo maksimą,

jog žmogaus protas iš tikrųjų galįs pažinti tik tąją pasaulio dalį, kuri esanti pavaldi ir galinti būti įvardijama erdvės ir laiko kategorijoms. Todėl teologiją ir kitas su Dievo pažinimu susijusias problemas, I. Kantas „pašalino“ iš gamtos mokslų, „išskeldamas“ į moralės mokslų sritį.

Transcendentinio pasaulio, taigi ir Dievo, buvimas ar nebuvimas pagal šią I. Kanto gnoseologinę doktriną negali būti nei įrodytas, nei paneigtas. Kitaip tariant, tikėjimas gali būti grindžiamas tik tikėjimu, lygiai kaip ir netikėjimas – netikėjimu. Gamtos dėsniai, kaip ir jos pačios egzistavimas, šio mūsų nusiteikimo niekaip nemotyvuoja. „Turime pripažinti, jog mokymas apie Dievo buvimą yra doktrininis tikėjimas. Juk nors teoriniame pasaulio pažinime aš n e d i s p o n u o j u niekuo, kas būtinau i t e i g t ų šią mintį kaip pasaulio reiškinių manojų aiškinimo sąlygą, ir veikiau privalau savo protu naudotis taip, tarytum viskas yra tik gamta, – tai vis dėlto tikslingas vienumas yra tokia pat svarbi proto taikymo gamtai sąlyga, kad aš negaliu pro jį praeiti, juo labiau, kad patyrimas man teikia gausybę pavyzdžių. Bet aš nežinau jokios kitos šio vienumo sąlygos, kuri jį man padarytų kelrodžiu tiriant gamtą, išskyrus prielaidą, kad kažkokia aukščiausioji inteligencija viską taip sutvarkė pagal išmintingiausių tikslus. Vadinasi, „išmintingo pasaulio kūrėjo prielaida yra sąlyga atsitiktinio, bet vis dėlto svarbaus tikslo, būtent kad tiriant gamtą būtų kuo vadovautis“². Tiesa, I. Kantas priduria, jog „netgi teoriniu atžvilgiu galima sakyti, kad aš tvirtai tikiu Dievu, tačiau tada šis tikė-

jimas, griežtai kalbant, ne praktinis, bet turi būti vadinamas doktrininis tikėjimu, kurį būtinau t u r i visur sukelti gamtos t e o l o g i j a (fizioteologija)“³.

Vadovaudamiesi šia I. Kanto mintimi, lietuvių filosofai, matyt, kaip tik ir bandė *teleologizuoti* visus gamtos mokslus. Juoba, kad ir pats vokiečių filosofas, bandydamas gamtiškąją teleologizmą pagrįsti dar ir doroviniu, pareiškia, jog „atsižvelgiant į puikią žmogaus prigimties sąrangą ir taip jos neatitinkantį gyvenimo trumpumą, lygiai taip pat sėkmingai galima surasti pakankamą pagrindą doktrininiams tikėjimui būsimu-ju žmogaus sielos gyvenimu“⁴.

Reikia taip pat pasakyti, jog ne mažesnių abejonių kelia ir kita šio reikalo pusė: nuolatinės lietuvių tomistų pastangos „įrodyti“ Dievo buvimą remiantis gamtos reiškinių teleologiškumu. Jeigu tai iš tikrųjų būtų įmanoma, tuomet neišvengiamai iškiltų ir vadinamoji žmogaus laisvės, arba žmogaus laisvo apsisprendimo problema: *Dievo akivaizdumas naikina žmogaus laisvo moralinio apsisprendimo galimybę*. Todėl ne veltui didysis anglų ateistas – filosofas ir logikas B. Russellas į kolegų klausimą, ką jis po mirties pasakysias Dievui dėl tokio savo netikėjimo, atžėžė: pasakysiu, kad Jo egzistavimas man neatrodė pakankami akivaizdus! Šia prasme „besislapstančio“ Dievo problema iš tikrųjų yra itin įdomi ir intriguojanti.

Detektyvinę istoriją primenantį visų sričių mokslininkų organizuojamoji *dievoieška* neaplenkė ir lietuvių neotomistų. Tomistinės ontologijos pagrindą sudaro nusistatymas, jog „pasaulio daiktai ne-

egzistuoja su būtinumu“, kitaip tariant, čia laikomasi nuomonės, jog visa mus supanti gamtiškoji tikrovė nėra ir negali būti pati sau pakankama, savaime egzistuojanti, kadangi kiekvienas šio pasaulio daiktas ar reiškinytis turi savo paties egzistavimo pradžią ir pabaigą. Taigi ir patsai šis pasaulis – gamta, visata, materija taip pat turi savo egzistavimo pradžią ir pabaigą, nes iš laikinų, t.y. erdvėje ir laike apribotų daiktų sudaryta tikrovė pati savaime taip pat negalinti būti amžina. Iš čia plaukia ir pamatinė tomistinės ontologijos išvalga, jog tokiu atveju „reikia pripažinti egzistavimą su būtinumu tokios esybės arba Dievo, <...> nes kitaip apie faktinai egzistuojančius pasaulio daiktus reikėtų sakyti, kad jie egzistuoja neturėdami šiam savo egzistavimui pakankamo pagrindo, o tai jau būtų nesąmonė“⁵.

Vadinasi, tomizmas ne tik atmeta bet kokius teiginius, jog visas šis pasaulis kaip universumas gali būti pats sau pakankamas ir amžinas, bet ir mano, jog vien pati ši mintis apie transcendenciją verčia mus ieškoti *vertybinių* universumo egzistavimo priežasčių. „Ontologija juk iš pagrindų svarsto gėrio sąvokos turinį su tikslu, su tiesa, su priežastimi ir tokiu būdu duoda orientaciją, kokios rūšies turi būti santykiai tarp filosofinės teorijos ir pagrindinių vertybių mokslų“⁶.

Taigi jau iš to, kas pasakyta, aišku, jog ne tik ontologija, bet ir pati tomistinė filosofija yra aksiologinio pobūdžio. Tą patį galima pasakyti ir apie tomistinę gnoseologiją, kuri, Kuraičio manymu, taip pat yra „kaip ir kritiška įvada į ontologiją“⁷. Iš čia taip pat plaukia nusista-

tymas, kad ir atomistinėje gnoseologijoje svarbiausiu dalyku taip pat laikomi „pagrindiniai klausimai apie žmogaus pažinimo vertę tiesos atžvilgiu“⁸.

Dar akivaizdžiau yra tai, jog ir pati *tiesa tomizmo taip pat yra suprantama kaip vertybė, turinti transcendentinę, ontologinę prigimtį*.

Vadinasi, kad ir kaip tai iš pirmo žvilgsnio atrodytų keista, tačiau mokslas (ypač tai pasakytina apie gamtos ir tiksluosius) tiesą pirmiausia suvokia ne kaip vertybę, o kaip *faktą*, iš kurio egzistavimo jau galima padaryti ir tam tikras vertybines implikacijas. Tačiau moksle tiesa, pavyzdžiui, kad ir kokio nors atradimo atveju, nebūtinai turi būti vertybė, susijusi su nauda, viltimi, ateities perspektyva ir t.t. Tiesos, kurias atranda įvairūs specialūs gamtos mokslai, neretai būna ir baisios, ir liūdnos, ir netgi beviltiškos. Tuo tarpu tomistai, ontologizuodami *tik* žmogui prasmę turinčias asmeninio, intelektualinio, socialinio gyvenimo aktualijas bei apraiškas, jas tarsi „nusavina“, t.y. padaro tarsi ir ne nuo žmogaus priklausančias, paties Dievo duotas, todėl ir prasmę turinčias tik dėl šio jų santykio su transcendentu, su dievybe. Vadinasi, tuo pačiu ir *patsai pažinimas, neiškiriant iš šios sąvokos ir mokslinio, tomistų suvokiamas ir traktuojamas tik kaip įvadas į tikrąjį, t.y. amžinąjį paties Dievo pažinimą*.

Dovydaitis, kaip, beje, ir kiti tarpukario laikų lietuvių neotomistai, mokslinį pažinimą taip pat supranta ir traktuoja kaip procesą ir rezultatą, sankcionuotą paties transcendentu – Dievui malonų ir pageidautiną. Jis taip pat nepri-

ekaištingai laikėsi ir bendriausiųjų tominės ontologijos bei gnoseologijos supozicijų. Tačiau specialiaisiais mokslinio pažinimo klausimais Dovydaitis buvo susikūres jo interesus atitinkančią metodologinę koncepciją, kuria ir vadovavosi tiek savo visuomeninėje veikloje, tiek ir publikuodamas savo straipsnius bei vertimus – vadinamuosius „sulietuvinimus“ – įvairiais gamtos, humanitarinių mokslų klausimais.

Minėtosios Dovydaičio metodologinės koncepcijos pagrindą sudaro šiuolaikinio neotomizmo pripažįstama dogma apie principinį mokslo ir tikėjimo suderinamumą, neprieštarinumą. Skaidydamas šias dvi pamatines žmogiškojo pažinimo puses į sąvokas, kuriomis apibrėžiamas ir įvardijamas *žinojimas* ir *tikėjimas*, Dovydaitis visada mėgo pabrėžti, jog pirmasis, t.y. žinojimas, esąs ypač svarbus dar ir todėl, kad tai takelis į aukštesniojo lygio žinojimą, įvardijamą dar ir kaip tikėjimas, kadangi tik iš gamtos, iš tikrovės faktų bei reiškinių analizės esą įmanoma ką nors konkretesnio pasakyti ir apie aukštesniąją, dieviškąją tikrovę. „Visoks aiškus, tikras šių dalykų pažinimas, atsiektas ne su pagalba svetimo liudijimo, o nuosavo tyrinėjimo arba apmąstymo keliu, ir bus žinojimas siauroj prasmėj“⁹. Žinojimą „plačiąja prasme“ Dovydaitis supranta kaip pažinimą, kuriam pasiekti jau nebepakanka asmeninių patyrimo galių, t.y. stebėjimo, apmąstymų, tačiau jau reikia pasitelkti ir „svetimus liudytojus“, kitaip sakant, svetimą nuomonę, autoritetus. Tokie autoritetai, anot Dovydaičio, gali būti tiek mūsų pažįstami, tiek

ir nepažįstami žmonės, garsūs filosofai, mokslininkai, knygos, laikraščiai ir t.t. Šiuo atveju mūsų pažinimas nustoja autentiškumo, nes mes būname priversti pasirinkti: arba tikėti tų svetimų autoritetų liudijimais, arba ne. Minėtojo pasirinkimo būtinumas kaip tik ir esąs toji būtina sąlyga, suponuojanti *tikėjimo* elementą bet kokiam mūsų pažinime, arba, Dovydaičio žodžiais tariant, „pažinime“. Čia straipsnio autoriui ypač svarbu pabrėžti, kad žmogiškasis pažinimas apskritai neįmanomas be tam tikro tikėjimo elemento – tik šis tikėjimas, turint galvoje konkretų atvejį, gali ir neturėti to transcendentinio elemento, kuris esąs būtinas religiniame tikėjime.

Konstatavęs, jog tikėjimo elementas esąs neišvengiamas ir būtinas bet kokio pažinimo elementas, tuo remdamasis Dovydaitis daro išvadą, kad ir visas mokslinis pažinimas, arba žinojimas, esąs iš principo suderinamas su tikėjimu, t.y. su religiniu pažinimu. Dėl to ir tarp mokslinio pažinimo bei religinio tikėjimo iš principo taip pat nesą ir negali būti jokio nesuderinamumo. Nesuderinamumas, įvairiausio pobūdžio prieštaravimai tarp mokslo ir tikėjimo atsiranda tik dėl vienokio ar kitokio išankstinio mokslininkų nusistatymo, jų pasaulėžiūrinių, ideologinių įsitikinimų bei skirtumų.

Taigi, kaip matome, Dovydaičiui čia labai svarbu sutapatinti tikėjimo elementą moksliniame pažinime su tokiau pat elementu religiniame pažinime. Tačiau šiuo konkrečiu atveju akivaizdu ir tai, jog sąvokų tapatybė negali reikšti nei išreikšti šių dviejų tikėjimų – moks-

linio ir religinio – tapatumo. *Mokslinis tikėjimas, visur ir visada dažniausiai pasireiškias ir egzistuojas kaip turimų žinių apie konkretų gamtos reiškinių, procesą ar faktą trūkumas, negali būti tapatinimas su religiniu tikėjimu, kuris šiuo konkrečiu atveju kaip tik ir sudarąs viso mūsų religinio pažinimo pagrindą, jo turinį.* Kitaip tariant, Dievas niekada, niekur ir niekieno nėra maštomas kaip faktas, suvokiamas kaip empirinė akivaizdybė, o tik kaip nuomonė, grindžiama tam tikrais argumentais bei prielaidomis. Todėl ir principinė Dovydaičio, kaip filosofo neotomisto, nuostata, jog bet kokio „žinojimo tikslas yra žinoti, kad mes turime tikėt“¹⁰, taip pat yra klaidinga.

Nieko šiuo konkrečiu atveju nekeičia ir Dovydaičio nusistatymas laikyti tikėjimą ne jausmo, bet proto aktu, nes juk tikėjimas, pavyzdžiui, kad ir devyngalvio slibino egzistavimu, kaip stebuklinių pasakų personažu, taip pat yra proto, o ne jausmo aktas, tačiau dėl to pats slibinas, kaip realiai egzistuojanti būtybė, dar neatsiranda. Šia prasme ir žinomo mūsų filosofo J. Girniaus išvada, jog „žinojimo ir tikėjimo santykių klausimą Dovydaitis sprendžia tradiciniu krikščionišku žvilgsniu“¹¹ taip pat nėra visiškai teisinga, nes tai ir iš tikrųjų gerokai supaprastinta bei suprimityvinta tomistinė gnoseologinė koncepcija.

Teisinga šiuo atveju tėra tik tai, jog Dovydaičio, kaip filosofo neotomisto, pažiūra į tikrovę – gamtą, žmogų, visuomenę, kultūrą iš tikrųjų yra ne *faktologinė*, bet *aksiologinė*. Ir tai plaukia tiek iš apytikriai suvokto tomistinės ontologijos ir gnoseologijos turinio, jo bendrų

jų postulatų, tiek ir iš paties Dovydaičio, kaip giliai tikinčio žmogaus, vertybinių orientacijų, tikėjimo ir žinojimo, mokslinio ir religinio tikrovės pažinimo supratimo specifiškumo. O šis jo supratimas, kaip matėme, iš tikrųjų yra itin subjektyvus ir į jokią objektyvesnę teoriją pretenduoti negali.

Nepaisant to, minėtąją mokslinio pažinimo ir religinio tikėjimo principinio suderinamumo, neprieštaravimo koncepcija Dovydaitis vadovavosi ir sprenddamas kitas gamtos mokslų problemas. Biologijoje jis, pavyzdžiui, populiarino ir propagavo tik tas teorijas, kurios jam atrodė suderinamos su religinio tikėjimo tiesomis. Viena iš tokių koncepcijų jis laikė vitalizmą. Tuo tikslu Dovydaitis itin energingai propagavo H. Diescho ir J. Reinkes vitalistines koncepcijas, ryžtingai pasisakydamas prieš darvinizmą, hekelizmą ir kitas gamtos mokslų teorijas, kurias laikė arba krikščionių tikėjimui prieštaraujančiomis, arba nedaug ką bendra su tikėjimu ir su mokslu turinčiomis. Pavyzdžiui, dėl XX a. pirmoje pusėje nepaprasto populiarumo susilaukusios Ch. Darwino sukurtosios rūšių kilmės teorijos, kuri Dovydaičiui atrodė esanti labai „bedieviška“, jis visą savo gyvenimą darvinizmą biologijoje laikė didžiausiu krikščionybės priešu ir atkakliai ją neigė, laikydamas viso labo tik toli gražu dar neįrodyta gamtos mokslo hipoteze¹².

Būdamas nepaprastai plataus akiračio ir atstovaudamas labai konkretiems tomistinės filosofijos pasaulėžiūriniais interesams Dovydaitis nepaliko istorijos užmarščiai nė vienos ideologiškai ar pa-

saulėžiūriškai bent kiek reikšmingesnės gamtos bei humanitarinių mokslų srities. Dėl tos pačios priežasties jis energingai ėmėsi populiarinti ir veismanizmą, ir mendelizmą (genetiką), ir reliatyvumo teoriją bei daugelį kitų pačių naujaisių specialiuųjų gamtos mokslų hipotezių bei koncepcijų, atsidurdamas pirmose visų šių sričių specialistų – mokslo populiarintojų bei propaguotojų – gretose ir lieka šioje srityje Lietuvoje nepralenkta iki šiol.

Humanitarinių mokslų sityje, pavyzdžiui, etnologijoje karšto Dovydaičio pritarimo sulaukė vadinamoji „kultūros ciklų“ (*Kulturkreislehre*) teorija, kurią sukūrė žinomas katalikų etnologas W. Schmidtas. Šios koncepcijos pagrindas – teiginys, jog paties seniausio kultūros ciklo bendruomenės yra išlaikiosios tikėjimą į vieną Dievą kaip visko, kas pasaulyje egzistavo ir egzistuoja, pagrindą bei priežastį. Tai – *promonoteistinė* etnologijos koncepcija, kurios teisingumu Dovydaitis taip pat buvo pasirengęs „tikėti“. Mat ši koncepcija iš tikrųjų yra labai lengvai suderinama su žinomais Biblijos teiginiais apie išrinktąją žydų tautą ir t.t.

Deramo Dovydaičio dėmesio susilaukė ir daugelis kitų humanitarinės krypties specialiųjų mokslų, pavyzdžiui, etikos teorijos ir istorijos, religijotyros, religijų istorijos problemos bei aktualijos. Išskirtinio skaitytųjų dėmesio nuspėjo ir vienas iš pačių ankstyviausių Dovydaičio darbų, parašytų dar jam studijuojant Maskvos universitete. Šia prasme *Guyau moralės kritika* yra pirmas didesnės apimties Dovydaičio darbas iš

studijų lakų, skirtas konkursui apie XIX a. buvusį itin populiarių Rusijoje prancūzų filosofą pozityvistą, deja, labai anksti mirusį greitąja džiova.

Kad šis jo studijų laikų konkursinis rašinys pačiam Dovydaičiui buvo labai svarbus, rodo ir tai, jog praėjus maždaug penkiolikai metų nuo jo parašymo, 1925–1926 m. darbo autorius jį dar kartą išspausdino išverstą į lietuvių kalbą savo paties redaguojamame *Logos* žurnale¹³.

Jean Marie Guyau (1854–1888) buvo laikomas talentingu, nemenko populiarumo susilaukusi jaunu naujųjų laikų filosofu. Itališkoje enciklopedijoje¹⁴ nurodoma, kad tai buvęs daug vilčių teikiančis jaunas intelektualas, gavęs gerą, įvairiapusį išsilavinimą iš savo motinos rašytojos dar vaikystėje. Devyniolikos metų būdamas J. M. Guyau jau parašė rimtą darbą apie Epikūro utilitariąją moralę to meto anglų mokykloje; veikale taip pat jaučiama stipri Platono ir Kanto įtaka.

Pagrindinė J. M. Guyau veikalo tema – bandymas natūralistine visatos koncepcija pagrįsti aukščiausias dorovines ir dvasines visuomenės vertybes. Dovydaitis su tokia prancūzo siūloma moralės kilmės versija, be abejo, jokių būdu negali sutikti. Šia prasme studento Dovydaičio Guyau moralės kilmės koncepcijos kritika Maskvos universiteto profesoriams pasirodė esanti tokia įtikima, kad šis jauno lietuvių studento darbas iš karto buvo įvertintas didžiuoju sidabro medaliu ir laimėjo antrą vietą.

Įdomumo dėlei reikia pasakyti, jog paskutinį kartą natūralistinės moralės kilmės koncepcijos lietuvių autorių darbuose buvo aptartos 1943 metais: tai bu-

vusio karo metų Vilniaus pedagoginio universiteto rektoriaus A. Liaugmino habilitacinis darbas „Vitaliniai Nietzsche ir Guyau etikos pagrindai“¹⁵.

Natūralistinių J. M. Guyau ir F. Nietzsche moralės koncepcijų pagrindą sudaro ta pati idėja: ir vienas, ir kitas autorius bando surasti ir suranda „priežastį“, leidžiančią žmonijos praktikuojamą dorovę, arba moralę, kildinti ne iš dieviškosios valios ir galios, t.y. ne iš dieviškosios sankcijos, atspindėtos Dekaloge, o, pavyzdžiui, iš pačios visatos, gamtos, prigimties ir t.t. „Visais laikais, – rašo A. Liaudminas savo habilitacinio darbo pradžioje, – žmonija naudojosi vienokiomis ar kitokiomis doros normomis. Jos nors ir kisdavo kartu su laiku ir tuo pačiu metu būdavo skirtingos įvairiose visuomenėse, tačiau savo išpažinėjų būdavo traktuojamos tarsi šventos, nenagrinėjamos. <...> Nietzsche ir Guyau buvo neramūs XIX amžiaus „protai“, kurie panaikino doros daugiapusiškumą. Jie nesutinka su viena tradicine morale, nes jų principai esą daugiaropi (*multiplės*) ir prieštarauja vieni kitiems, todėl neobjektyvūs. Tai viena pusė. Antra, bet kurios tradicinės moralės taisyklės neturi pasisekimo praktikoje: visų laikų dorinė realybė per daug nutolusi nuo atskirų doros sistemų. Be to, tos ar kitos visuomenės nariai dažniausiai nenoriai vykdo visuomenėje veikiančias doros taisykles. Jos, paprastai, yra sunki našta. Vengiama dorovės taisyklių sankcijų ir išsiskinėjama nuo jų vykdymo. Imkime, pavyzdžiui, kad ir katalikišką, krikščionišką dorą. Daugelis ir mūsų žino atminti, visi Dievo ir Bažnyčios įsakymus,

Septynias didžiąsias nuodėmes, visas katekizme surašytas dorybes, tačiau retas kuris savo praktikoje išpildome, kas ten parašyta, ką visuomet atmintyje nešiojame. Kodėl? Kodėl doros taisyklių vykdymas mums yra našta? Guyau ir Nietzsche teranda vieną atsakymą: „todėl, kad jos nėra natūralios, neatitinka mūsų vitalinės prigimties dėsnių ir net jiems prieštarauja“¹⁶.

Ir iš tikrųjų: kodėl netgi paties Dievo mums duotų moralės įsakymų mes nevykdome? Ar gali būti taip, kad, pavyzdžiui, tradicinę, krikščioniškąją dorovės normų sistemą pakeitus, prancūzų pozityvisto J. M. Guyau arba voliuntaristo F. Nietzsche teiginių sistema, iš tikrųjų kas nors pasikeistų į gerąją pusę ir žmonija pradėtų šių naujųjų dorovės normų visuotinai ir nenukrypstamai laikytis?

Jeigu šie du mano čia aptariamai filosofai – prancūzų pozityvistas J. M. Guyau ir vokiečių voliuntaristas F. Nietzsche ir iš tikrųjų kada nors taip manė, tai abu jie tokiu atveju buvo tik naivūs kūdikiai, o ne rimti mąstytojai. Juoba, kad J. M. Guyau totalinės visos žmonijos moralumo principų ieško *meilėje*, kuri tariamai esanti būdinga visai tikrovei – visatai, gamtai, visai augalijai ir gyvūnijai, o F. Nietzsche – zoologiniame egoizme. Vadinasi, tokia visa aprėpianti sąvoka J. M. Guyau filosofijoje ir etikoje esanti meilė (*l'amour*), tuo tarpu F. Nietzschei – atvirkščiai: valia gali (Wille zur Macht). Dėl tos pačios priežasties tiek gamtoje, tiek ir žmonių visuomenėje matydamas vien tik nuogą rūšinę egoizmą ir savanaudiškumą, F. Nietzsche tyčiojasi ne tik iš Kristaus įdieg-

tosios „vergų ir paliegėlių moralės“, bet ir iš prancūzų pozityvisto J. M. Guyau „svaičiojimų“. Šia prasme prancūzų pozityvisto propaguojamajam visuotinio gailestingumo, meilės, reikalingumo vienas kitam (*avoir besoin*) doroviniam idealui, vokiečių voliuntaristas priešpriešina totalinį egoizmą, sveikuoja ir stiprijo „pareigą nustumti silpnesnį, padėti jam numirti“ bei „savęs paties norėjimą“ (*Wohle dich selbst*).

Dovydaitis kategoriškai neigia ir atmeta bet kokias šių dviejų filosofų pretenzijas ar netgi ketinimus sukurti moralę be dieviškosios sankcijos ir įpareigojimo, motyvuodamas tuo, jog moralės iniciatoriumi gali būti tik Dievas, o ne silpnas ir ydingas pačia savo prigimtimi žmogus. Šia prasme jis itin griežtai pasisako už tai, jog moralė pačia savo esme yra dieviška. Tačiau reikalinga ji ne Dievui, kuris yra tobulas, o silpnam ir nuolat klystančiam žmogui.

Savo kritikos objektu pasirinkdamas žinomus J. M. Guyau veikalus *Moralės be pareigos ir sankcijos eskizas* ir *Ateitis be religijos*, Dovydaitis imasi uždavinio sukritikuoti ir galutinai paneigti, pavyzdžiui, pačią evoliucijos idėją, kurią J. M. Guyau tapatina su pažanga. Ir iš tikrųjų: prancūzų pozityvisto teiginiai, jog socialinė ir ypač techninė pažanga skatinanti žmonijos moralėjimą yra ne tik nepagrįsti, bet ir akivaizdžiai klaidingi. Žinoma, nei J. M. Guyau, nei Dovydaitis tuo metu, kai šis darbas jo dar buvo tik rašomas, negalėjo numatyti, kokį iš tikrųjų vaidmenį Antrajame pasauliniame kare yra suvaidinusi žmonijos technologinė pažanga, ir ypač – kaip buvo

ja pasinaudota kuriant ir tobulinant visus karo pabūklus, visas kitas masinių žmonių mirčių ir kankinimų priemones, neišskiriant nė konclagerių, dujų kamerų ir t.t.

Žinoma, J. M. Guyau teiginys, jog Dievo baimės idėja apvainikuotoji krikščioniškoji moralė ir artimo meilė taip pat nesanti be trūkumų, taip pat vargu ar lengvai paneigiamas. „Biblija gali kiek tik jai patinka kalbėti apie tai, kad Dievo baimė yra išminties šaltinis: baimė, kaip sako Kantas, yra ne moralinis, o patologinis jausmas, ir moralė iš tikrųjų prasideda tik nugalėjus baimę“¹⁷.

Analogiškų pažiūrų Dovydaitis laikėsi ir kalbėdamas kultūros prigimties ir paskirties, religijotyros, religijų istorijos klausimais. Jo nuomone, visose šiose srityse ypač akivaizdžiai besireiškianti antgamtiškoji galybė. Antai, motyvuodamas Babilono mito apie pasaulinį tvaną panašumą su bibliiniu, Dovydaitis prieina išvada, jog abu pasakojimai yra kilę iš „bendro pirmykštės tradicijos šaltinio“¹⁸. Pastarąją mintį reikėtų suprasti kaip nuomonę, kad kažkada ir Babilono tautos turėjusios religiją, kuri buvusi panaši į izraelitų, t.y. monoteistinė.

Ryškesniausiai savo teistinių nusistatymą kultūros, mokslo, ir religijos santykių klausimu Dovydaitis yra išdėstęs straipsnyje *Kultūra, religija ir mokykla*. Tai atviras laiškas mokytojams ir kitiems inteligentams, Dovydaičio parašytas Šeštojo kultūros kongreso Kaune proga. Laiške jis sakosi, jog jį, karštai tikintį kataliką, pilietį ir Lietuvos patriotą itin sujaudinusi ir nuliūdinusi žinia, jog Šeštojo kultūros kongreso dalyviai griežtai

pareikalavę „atskirt Bažnyčią nuo valstybės ir mokyklą nuo religijos“¹⁹. Šis reikalavimas, anot Dovydaičio, parodęs, kokios bevaisės buvusios bažnyčios, teologų ir jo paties pastangos išsaugoti religijos įtaką Lietuvos visuomenei, inteligentijai ir ypač jaunimui. Sujaudintas minėto reikalavimo Dovydaitis imasi skelbti katalikybės programą kultūros, mokyklos, mokslo, techninės ir materialinės pažangos atžvilgiu, atribodamas tai, kas, jo nuomone, priklauso civilizacijai ir kas – kultūrai, pastarąją apibrėždamas kaip „žmogaus išvidinį, atseit jo dvasinį augimą ir pralobimą dvasinėmis vertybėmis, o civilizaciją – žmogaus pralobimą materialinėmis vertybėmis, kuriomis pagerinamas materialinis žmogaus gyvenimas“²⁰.

Atsiribodamas nuo civilizacijos problemų, Dovydaitis susitelkia prie tų vertybių, kurios sudarančios kultūros sąvokos turinį. Jo manymu, kultūrai priklausančias „trilypis dvasinių vertybių lobynas, kuris išreiškiamas mokslo, meno ir religijos sąvokomis“¹⁹. Religiją straipsnio autorius laiko vienu iš svarbiausių kultūros komponentų. Todėl tas, kas, giliu Dovydaičio įsitikinimu, „sąmoningai ar nesąmoningai nusistato prieš religiją, kas ją norėtų išmesti iš individo ir iš visuomenės gyvenimo, tas jau tuo pačiu naikina savyje ir visuomenėje vieną kultūros sričių, tas save patį ir visuomenę

apiplėšia, skurdina kultūros atžvilgiu“²¹. Taip esą dėl to, kad vien mokslo žmogui tikrai dar yra negana, nes tik religija galinti priversti žmogų mokslo laimėjimus panaudoti žmogiškiems tikslams. *Etikos į formules suvesti taip pat esą neįmanoma; dorovę, moralę galinti užtikrinti taip pat tik religija, nes pats mokslas ar menas gali išreikšti tik tai, kas imanentiškai glūdi religinėje individo savimonėje.*

Postuluodamas, jog joks mokslas ar menas religijos negali atstoti, Dovydaitis visus kovotojus prieš religiją prilygina žmonėms, kurie ruošiasi „ pridėti kirvių prie pačių kultūros šaknų“²².

Apibendrinamas visa tai, ką ta proga pasakė, Dovydaitis, tarsi nujausdamas lietuvių tautai ir valstybei netolimoje ateityje gresiančius pavojus, politinius kataklizmus ir okupacijas, prabyla jau ne mokslininko, o pranašo balsu: „be religijos mūsų tauta ir valstybė tikrų tikriausiai išsinuodins tais pseudo-kultūros ir pseudocivilizacijos nuodais, kurie pro visus plyšius ir plyšelius šiandien skverbiasi į mūsų visuomeninio ir valstybinio gyvenimo organizmą“²³.

Norėtuši pridurti: visi, abejojantys, ar Nepriklausomybės Akto signataras Dovydaitis taip sakydamas buvo teisus, ar ne, tegul tik *dar kartą* atsigręžia ir labai atidžiai pasižiūri į visų mūsų šiandieninį gyvenimą dar kartą tapusioje nepriklausoma Lietuvoje...

Literatūra ir nuorodos

¹ Aldona Vasiliauskienė. *Akmenuotas patrioto kelias*. – Vilnius: Regnum fondas, 2001, p. 35.

² Imanuelis Kantas. *Grynojo proto kritika*. – Vilnius: Mintis, 1982, p. 564–565.

³ Ten pat, p. 565.

⁴ Ten pat.

⁵ Pranas Kuraitis. *Ontologija*. – Kaunas: VDU, 1931, t. 1, p. 58.

- ⁶ Ten pat, p. 71.
- ⁷ Pranas Kuraitis. *Pagrindiniai gnoseologijos klausimai*. – Kaunas: VDU, 1930, p. 4.
- ⁸ Ten pat, p. 1.
- ⁹ Pranas Dovydaitis. Žinojimas ir tikėjimas // *Ateitis*, 1912, Nr.1, p. 41.
- ¹⁰ Ten pat, p. 327.
- ¹¹ Juozas Girnius. *Pranas Dovydaitis*. – Chicago: Ateitis, 1975, p. 640.
- ¹² Žr. Pranas Dovydaitis. Descendencijos (evoliucijos) teorija mokykloj // *Lietuvos Mokykla*, 1923, p. 21.
- ¹³ Žr. Pranas Dovydaitis. Guyau moralės kritika // *Logos*, 1925, Nr. 1, p. 26–31; Nr. 2, p. 224–249; Nr. 5, p. 308–332.
- ¹⁴ *Enciclopedia Italiana*. – Milano, 1933, t. XVIII, p. 288.
- ¹⁵ Jonas Balčius. Albino Liaugmino habilitacinis darbas „Vitaliniai Nietzsche’s ir Guyau etikos pagrindai“ // *Profesorius Albinas Liaugminas*. – Vilnius: VPU, 2005, p. 31–45.
- ¹⁶ Albinas Liaugminas. *Vitaliniai Nietzsche’s ir Guyau etikos pagrindai*. – Vilnius, 1943 (habilitacinis darbas), p. 6-7.
- ¹⁷ М. Гюйо. *Иррелигиозность будущего*. – Москва, 1909, p. 127–128.
- ¹⁸ Pranas Dovydaitis. *Biblija ir Babelis*. – Kaunas, 1911, p. 18.
- ¹⁹ Pranas Dovydaitis. *Kultūra, religija ir mokykla*. – Kaunas, 1930, p. 3.
- ²⁰ Ten pat, p. 4.
- ²¹ Ten pat, p. 5.
- ²² Ten pat, p. 15.
- ²³ Ten pat, p. 22.