

Ramūnas Boleslovas MALCIUS

Vytauto Didžiojo universitetas

Kenozė ir kūrimas: Antano Maceinos religijos filosofija

SANTRAUKA. Straipsnyje nagrinėjamos kūrimo ir kenozės sąsajos Antano Maceinos religijos filosofijoje. Bandoma parodyti, jog dieviškasis kūrimas įmanomas tik tuomet, kai Dievas apriboja savo visagalybę bei didybę. Dievui save apribojant, atsiranda galimybė egzistuoti kontingentiškai būtybei, kuri yra laisva ir savarankiška. A. Maceina bet kokią Dievo veiksmą pasaulio atžvilgiu laiko kenotiniu veiksmu, todėl ir pats dieviškasis kūrimas yra kenotinis. Kurdamas pasaulį, Dievas save apriboja taip, kad šalia savęs įsteigia Nieką, o šis Niekas tampa kūrimo „medžiaga“. Jeigu Dievas savęs neapribotų, Jis negalėtų sueiti į santykį su kūriniu, kadangi tiesioginis susidūrimas su Kūrėju žmogui būtų pražūtingas. Apreiškimo metu Dievui save parodant kūriniui, šis veiksmas taip pat yra kenotinis, todėl taip pat didėja ir Dievo esmės slėpiningumas.

RAKTAŽODŽIAI: kenozė, kūrimas, Antanas Maceina, Apreiškimas.

Įvadas

Statiško Dievo įvaizdžiui, vyravusiam iki XX amžiaus pradžios, neabejotinai didžiausią įtaką padarė aristotelinė-tomistinė metafizika. Tokios sąvokos, kaip pirmasis judin-tojas, *ipsum esse*, *actus purus* ar *causa sui*, sunkiai buvo suderinamos su Dievo, kuris sueina į santykį su žmogumi ir pasauliu, idėja. Pradedant F. Nietzsche's paskelbta „Dievo mirtimi“, religinis diskursas stengėsi pereiti prie kitokio, t. y. prie Dievo, gebančio kisti, mąstymo. Buvo pradėta suvokti, kad prieš statiškai suprastą Dievą, pagal žinomą M. Heideggerio posakį, „žmogus negali nei pulti ant kelių, nei groti ar šokti“¹. Kitaip sakant, su šventybe, kuri „gyvena“ tik transcendencijos plotmėje, žmogus negali užmegzti jokio santykio, kadangi pakilimas į šią transcendencijos plotmę vien

¹ Martin Heidegger, *Identity and Difference*, translated by Joan Stambaugh (New York: Harper & Row, 1969), 72.

žmogiškosiomis jėgomis yra sunkiai įsivaizduojamas, o greičiausiai iš viso negalimas, nes „ne jūs mane pasirinkote, bet aš jus pasirinkau“ (Jn 15, 16).

Kaip išeitis surasti būdą žmogui prasmingai kalbėti apie Dievą (nes kol Dievas pasilieka absoliučioje transcendencijoje, kalbėjimas apie Dievą yra beprasmis), teologiskai angažuotas mąstymas iš dalies pakrypo link sąvokos *kenozė*. Istoriskai sąvoka *kenozė* filosofų ir teologų akirtyje pasirodė ganėtinai vėlai. Stepheno T. Daviso teigimu, „kenozė kaip kristologinė teorija iki XIX a. pradžios neegzistavo“². Vėlyvą kenotinės kristologijos ir apskritai kenozės nagrinėjimą būtų galima sieti su tuo, kad iki XX a. pradžios dominavusi tomistinė tradicija kreipė palyginti mažai dėmesio į inkarnacijos problemą.

Sąvoka *kenozė* buvo paimta iš *Laiško filipiečiams*: „Jis, turėdamas Dievo prigimtį, godžiai nesilaikė savo lygybės su Dievu, bet apiplėšė (*ekenōsen*) pats save, priimdamas tarno išvaizdą ir tapdamas panašus į žmones. Jis ir išore tapo kaip visi žmonės: jis nusizemino, tapdamas klusnus iki mirties“ (Fil 2, 6–8). Nors šiose *Laiško filipiečiams* eilutėse pirmiausia yra kalbama apie antrąją Dievo hipostazę, t. y. *Logos* įsikūnijimą žmogaus pavidalu, XIX–XX amžiaus sandūroje buvo pradėta kelti hipotezė, kad sąvoka *kenozė* gali būti vartojama ir apskritai siekiant suprasti Dievą, t. y. mąstyti apie Dievo ir žmogaus santykį ir Kristaus dviejų prigimčių jungties keblumus. Pasak Davido R. Law'o, remiantis anksčiau cituotomis *Laiško filipiečiams* eilutėmis, *kenozė* tapo „techniniu terminu, nurodančiu būdus, kuriais dieviška ir žmogiška prigimtis galėjo būti sujungtos Kristaus įsikūnijimu nekompromituojant abiejų šių prigimčių integralumą“³. Dėl nuolat išskylančių keblumų svarstant dvi Kristaus prigimtis (žmogiškąją ir dieviškąją), teologijoje dažnai kildavo nesutarimų, kadangi vienuose svarstymuose buvo bandoma akcentuoti dieviškąją, o kituose – žmogiškąją Kristaus prigimtį, taip ir nerandant aiškaus atsakymo, kaip šios dvi prigimtys gali susilieti viename Kristaus asmenyje, nes jos, pasak Chalkedono susirinkimo, Kristuje sutampa – Kristus yra ir tikras Dievas, ir tikras žmogus⁴.

² Stephen T. Davis, „The Metaphysics of Kenosis“, in *The Metaphysics of Incarnation*, ed. N. Mormodoro and J. Hill (Oxford: Oxford University Press, 2011), 114.

³ David R. Law, *Kierkegaard's Kenotic Christology* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 34.

⁴ Nors Chalkedono susirinkimas ir įtvirtino Kristaus dviejų prigimčių dogmą, tačiau pats susirinkimas paliko ir nemažai klausimų. Antai P. Smuldersas taip apibūdina Chalkedono Susirinkimą: „Chalkedono Susirinkimo rezultatas buvo po amžius trukusių ginčų jame suformuluotas tikėjimo išpažinimas, kuris tapo bendras beveik visose Bažnyčiose iki pat mūsų dienų. Tačiau tai neleidžia mums apeiti jo trūkumus. Siauros diskusijos nukreipė dėmesį į formalią Dievo-žmogaus, Dievo ir žmogaus konstituciją. Išganymo prasmė, kuri buvo viso šio refleksijos proceso išeities taškas, paminėta vien sudarant Nikėjos Susirinkimo tikėjimo išpažinimą. Buvo pabrėžiama ne tai, kad Sūnus ir Žodis tapo kūnu, bet tai, kad Dievas tapo žmogumi; ir ne tai, kad jis gyveno tikrai žmogišką gyvenimą, bet greičiau tai, kad jis prisimėmė tikrąją žmogiškąją prigimtį. Ar yra įmanoma taip paprastai kalbėti apie Dievo „prigimtį“ ir laikyti ją visiškai nekintama ir neįautria, kaip teigė antiochiečiai ir kas buvo daugumos pripažinta? Ar Raštas nekalba apie Dievo asmeninį rūpestį? Ar taip pat ir žmogiškoji prigimtis yra suprantama pagal graikiškąjį modelį, kaip sudaryta iš kūno ir sielos? Ar ne per mažai kreipiama dėmesio į žmogaus laisvą ir sąmoningą istorinį tapsmą? Jei Dievo ir žmogaus „prigimtis“ gali taip lengvai būti atskirtos, kaip teigia Chalkedono Susirinkimas, ar žmogiškasis Jėzaus apsiareiškimas ir veikimas tebėra

Pats termino vertimas į kitas kalbas kelia nemažai sunkumų, kadangi žodis *kenozė* gali reikšti ir apsiplėšimą, susinaikinimą, nieko neįtraukimą, tam tikrą esmės, objektyvumo, potencijos ar galios atėmimą⁵, todėl dažniausiai pasirenkama šio žodžio neversti ir vartoti sąvoką *kenozė*, kuri apimtų visus išvardintus galimus vertimus. Reikia pažymėti tai, kad kalbant apie *kenozę* svarbiau yra ne pati šios sąvokos eksplikacija, kiek idėjinis jos turinys, kurį išreiškia šis teologiškai svarbus žodis.

Pasak Renée D. N. van Riesen, kenotinė Dievo samprata leidžia permąstyti visą religijos filosofiją, t. y. metafizines prielaidas, su kuriomis susiduriama kalbant apie Dievą⁶. Teoriniai svarstymai apie tai, kokia turėtų būti visagalė Esysbė, kildinanti visatą, pasaulį ir jame gyvenančias būtybes, dažnai baigdavosi tuo, kad neretai Dievui buvo suteikiami tokie predikatai kaip *būtinis*, *amžinas*, *visagalis*, *bekūnis*. Tačiau antai antrosios hipostazės atveju susiduriama su keblumu – Dievas tampa žmogumi, o žmogui neretai taikomi priešingi predikatai negu dievybei: *kontingentiškas*, *laikinas*, *nevisagalis*, *kūniškas*. Taip atsiduriama aklavietėje, kadangi suderinti dvi visiškai priešingas prigimtis (dieviškąją ir žmogiškąją) viename Kristaus asmenyje sveiku protu atrodo neįmanoma⁷. Dviejų Kristaus prigimčių lygiavertiškumą paskelbiant tikėjimo paslaptimi, problema nėra išsprendžiama, greičiau siekiama jos išvengti ar ją tiesiog apeiti.

Tačiau galimybė priimti dvi Kristaus prigimtis patenka į aklavietę tik aristotelinėje-tomistinėje ontologijoje. Jeigu žinoma, kad Dievas, tapdamas žmogumi, išeina iš savo dieviškosios galybės ir šlovės *kenozės* būdu, tai galbūt Dievui priskiriami predikatai kaip *būtinis*, *amžinas*, *visagalis*, *bekūnis* nėra tie, kurie iš tikrųjų nusako dieviškumą. Galbūt yra taip, kad Dievas, kuris apsiereiškia kūrinijai, turėtų būti suprantamas pirmiausia kaip *Meilė*, tačiau tokia *meilė*, kuri save išaukština per nusižeminimą ir apsiribojimą kito dėlei. Galbūt Dievas savo esme ir yra *būtinis*, *amžinas*, *visagalis*, *bekūnis*, tačiau tokio Dievo žmogus nepatiria, kadangi tai nėra apsiribojusio Dievo atributai. Būtent kenotinė teologija ir jos atgimimas, Ilia Delio teigimu, leido formuluoti dieviškuosius atributus, kuriuos Dievas mums atskleidžia: „Iš esmės, kenotinė teologija teigia, kad Dievas, kuris yra *meilė*, visiškai dalijasi savimi ir kurdamas prisiima riziką bei tampa pažeidžiamas tame, kuriam jis suteikė buvimą“⁸. Kitaip tariant, dieviškoji *kenozė* mums leidžia kelti hipotezę, jog Dievas, su kuriuo mes susiduriame

Dievo savęs apreiškimas? Ar tai nėra veikiau nuslėpimas?.. Statiškoji vizija, vyraujanti Dievo-žmogaus konstitucijoje, kaip buvo išsakyta Chalkedono Susirinkime, taip pat sudarė pavojų, jog tikrasis Jėzaus žmogiškumas irgi nugrims į užmarštį. Šiuo atžvilgiu vėlesnieji amžiai daug ką papildys; bet taip pat yra labai svarbu, kad Jėzaus žmogiškoji valia ir veikimas bus suprantami kaip tikrosios žmogiškosios jo prigimties rezultatas, o ne kaip tikras jo dalyvavimas mūsų gyvenime ir mūsų žmogiškajame likime“. Iš: Jacques Dupuis, *O jūs kuo mane laikote?*, iš anglų kalbos vertė Valdas Mackela (Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai, 2004), 170–171.

⁵ Hasen Ozalp, „Kenosis (Self-limitation of God). A Philosophical and Theological Approach“, *Ilahiyat Studies Vol. 5, number 1* (2014), 8.

⁶ Renée D. N. van Riesen, *Man As a Place of God* (Pordrecht: Springer, 2007), 178.

⁷ Davis, *Metaphysics of Kenosis*, 116–117.

⁸ Ilia Delio, „Is Creation Eternal?“, in *Theological studies* 66 (2005), 279.

šiam pasaulyje (pirmiausia per Apreiškimą), yra visiškai kitoks negu buvo manoma anksčiau, tai reiškia, jog į Dievą reikia žvelgti ne per galios, o per meilės kūrinijai prizmę.

Hipotezę, jog Dievas pirmiausia turėtų būti suprantamas ne kaip tam tikra Esybė, kuri iš esmės negali pasikeisti, kuri yra visagalė ir t. t., suponuoja ir galimi kenozės vertimai (apsiplėšimas, apsiribojimas ir kt.). Turint prieš akis šį daugiaprasmią žodį, susiduriama su tokia Dievo idėja, kai pats Dievas tam tikru būdu *pasikeičia*. Pirmiausia šis Dievo pasikeitimas yra siejamas su Dievo *tapimu* žmogumi, su Jėzaus Kristaus, antrosios dieviškosios hipostazės, pasirodymu žemėje. Kristus įėjimas į istoriją, t. y. jo konkretus gimimo laikas, konkreti gyvenamoji vieta, veikimas bei mirtis, rodo, kad Dievas, tapdamas žmogumi, išeina iš absoliučios transcendencijos ir gyvena tarp mūsų kaip visi žmonės. Toks Dievo pasikeitimas nebeleidžia mąstyti šventybės kaip Kūrėjo, kuris sukūręs dangų ir žemę ją palieka ir nebegrįžta.

Kenotinio Dievo, kuris priiima tarno pavidalą sukurtosios būtybės dėlei, idėja ypatingo dėmesio sulaukė Rytų Bažnyčios teologijoje, pradedant V. Solovjovu, P. Florenskiu, S. Bulgakovu, N. Berdiajevu. Antai Arvydas Ramonas teigia: „jau P. Florenskis buvo pastebėjęs, kad pirmoji Dievo kenozė istorijoje yra pasaulio sukūrimas, t. y. leidimas tarpti kitai autonomiškai būčiai šalia savęs, suteikiant jai laisvę vystytis pagal savo dėsnius. Antroji kenozė – tai įsikūnijimas, kurio metu Dievas palieka savo dieviškąją šlovę ir „apsivelka“ žmogiškumu t. t. priiima savo paties sukurtus dėsnius“⁹. Didelis susidomėjimas kenozės idėja rusų religinėje mintyje nėra stebinantis faktas, kadangi, priešingai katalikiškai minčiai, Rytuose dominavo ne teocentrinė, o kristocentrinė teologija. Kristus iškėlimas į pirmąją vietą Rytų teologijoje negalėjo praleisti *Logos* įsikūnijimo problematikos, kuri, kaip antai S. Bulgakovo veikale *Dievo avinėlis* (1933), yra nagrinėjama būtent per kenozės idėjos prizmę.

Šiame straipsnyje pagrindinė nagrinėjama problema – kaip kenozės idėja yra pritaikoma kalbant apie dieviškąjį kūrimą, kurį savo darbuose nagrinėjo bene iškiliausias lietuvių filosofas Antanas Maceina. Darbas aktualus tuo, kad A. Maceinos kenozės idėja Lietuvos filosofų ir teologų iš esmės nebuvo nagrinėta, todėl šiuo darbu skatinama suprasti kenozės svarbą kalbant apie Dievą.

Kenozės pasirodymas Maceinos filosofijoje

Bandymai naujai permąstyti Dievo ir žmogaus santykį per kenozės sąvoką neliko nepastebėti Antano Maceinos. Vėlyvuojų savo kūrybos laikotarpiu A. Maceina kenozės sąvoką padaro savo mąstymo centru. Remiantis publikuotais A. Maceinos raštais, sąvoka *kenozė* šio didaus lietuvių filosofo darbuose pirmą kartą pasirodo tik 1966 metais

⁹ Arvydas Ramonas, „Sergejaus Bulgakovo gyvenimas ir kūryba“, in Sergejus Bulgakovas, *Staičiatikybě* (Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai, 2006), 22–23.

išleidus knygą *Dievo avinėlis*¹⁰, kurioje A. Maceina nuodugnai tyrinėja rusų religinę mintį. Ieškodamas atsakymo, kas būdinga rusų religijos filosofijai ir teologijai, kurios centre yra Kristus, A. Maceina atidžiai nagrinėja V. Solovjovo, P. Florenskio, S. Bulgakovo (nebejotina padariusio didžiulę įtaką A. Maceinos religijos filosofijai ir kenozės supratimui), N. Berdiajevo ir kitų garsių rusų religinių mąstytojų mintis. Pirmą kartą sąvoką *kenozė* A. Maceina pavartoja tokiaime kontekste: „dieviškojo Logos būseną po įsikūnijimo Rytų Bažnyčia vadina *susinaikinimu* (lot. *exinanitio*, gr. *kenosis*). Tai labai sunkiai išreiškiama sąvoka. Joks lietuviškas žodis jos neatitinka. Todėl toliau vartosime graikišką jos pavadinimą *kenosis*, sulietuvindami jį į *kenozę* (plg. *synthesis* – sintezė). *Kenozė yra Logos būseną po įsikūnijimo*“¹¹.

Galima teigti, kad *Dievo avinėlis* buvo pirmasis A. Maceinos bandymas gilintis į kenozės svarbą religijos filosofijai. Išnagrinėjęs Kristaus vaidmenį rusų religiniam mąstymui, A. Maceina išsikelia tikslą sukurti tokią religijos filosofiją, kurios centre būtų būtent minėta sąvoka. Prieš pasirodant *Religijos filosofijai* (1976 m.), A. Maceina mažiausiai trijose vietose parodo ypatingą susidomėjimą kenozės idėja. 1968 m. žurnale „Darbininkas“ pasirodžiusiame interviu tipo straipsnyje A. Maceina pripažįsta, kad „religijos filosofija turėtų būti pats didžiausias ir originaliausias mano rašinys. Ji yra atremta į Dievo nusizeminimo bei apsirėžimo idėją (*kenosis*), kuri išeina aikštėn jau pačiame kūrime. Šis Dievo nusizeminimas trunka visą jo santykį su žmogumi ir teikia religijai labai savotiško atspalvio, kurio dažnai nepastebime arba nevertiname. Mano uždavinys ir būtų šį atspalvį išryškinti ir religiją jo šviesoje panagrinėti“¹². Kiek vėliau, 1969 m. tekste *Ateizmas ir komunizmas*, aptardamas „Dievo mirties“ teologijos ir kenozės santykį, parašė A. Maceina skaitytojams primena, jog „kenozės idėja iš tikro gali būti labai vaisinga tiek teologijai, tiek religijos filosofijai. Tačiau ji neturi nieko bendra su modernine ‘Dievo mirtimi’, nes kenozė yra paties Dievo veiksmas, o ‘Dievo mirtis’ tegali būti žmogaus veiksmas“¹³. 1971 m. birželio 26 d. laiške savo artimam draugui prel. Pranciškui Jurui, A. Maceina dar kartą pripažįsta savo susidomėjimą kenozės idėja ir norą sukurti kenotinę religijos filosofiją: „Norėčiau visą savo religijos filosofiją pagrįsti kenozės idėja, kurią kiek paliečiau „Dievo Avinėlyje“ ir kuri mano studentam vokietukam religijos filosofijos paskaitų metu darė gilų įspūdį, nes jie čia pirmą sykį išgirdo apie Dievą, kuris tikrai yra Meilė – ne tik morališkai, bet ir ontologiškai kaip Kūrėjas“¹⁴. Pateikti A. Maceinos užmojai kurti religijos filosofiją, kurios išeities tašku būtų kenozė, leidžia manyti, kad dėl kenozės idėjos būtų galima kiek kitokiu kampu pažvelgti į Dievo veikimą pasaulio atžvilgiu.

¹⁰ Antanas Maceina, „Dievo avinėlis“, in *Raštai*, t. IV (Vilnius: Mintis, 1994), 497–659.

¹¹ *Ibid.*, 545.

¹² Antanas Maceina, „Žmonės, kuriuos išaugino nepriklausoma Lietuva“, in *Raštai*, t. XIV (Vilnius: Margi Raštai, 2008), 460.

¹³ Antanas Maceina, „Ateizmas ir komunizmas“, in *Raštai*, t. XII (Vilnius: Margi Raštai, 2007), 259.

¹⁴ Antanas Liuima, *Antano Maceinos laišakai prel. Pranciškui Jurui* (Vilnius: Katalikų akademija, 1997), 273.

Kenozė kaip dieviškasis kūrimas

Pasirinkdamas kenozės idėją kaip išeities tašką siekiant suprasti Dievo veikimą pasaulio atžvilgiu, A. Maceina tai daro neatsitiktinai. Pasak jo, nuo pasaulio sukūrimo, per *Logos* įsikūnijimą ir mirtį ant kryžiaus, galima išžvelgti tris kenozės laipsnius, per kuriuos Dievas save vis labiau apribodavo:

Trys tad yra Dievo kenozės laipsniai: pasaulio sukūrimas, įsikūnijimas ir mirtis. Visuose juose apsiereiškia Kristus kaip tikrasis kenozės nešėjas. Kūrime jis yra tasai, per kurį visa yra sukurta ir kuriame visa laikosi. Tačiau jeigu kūrimas, kaip sakyta, yra pirmykštis Dievo apsiribojimo veiksmas, tai šis veiksmas visų pirma liečia Kristų. Nešdamas pasaulį savo jėga, *Logos* aprėžia savo visagalybę, kad teiktų galimybės reliatyviai būtybei būti ir veikti. Įsikūnijime Kristus yra tasai, kuris palieka savo valdovišką būseną ir prisiima tarno būseną, nusilenkdamas visiems šios būsenos dėsniams. Kančioje ir mirtyje Kristus yra tasai, kuris atskleidžia mirties kaip nuodėmės pasėkos baisumą ligi pat gelmių, šį baisumą prisiimdamas ir jį kaip Dievažmogis iškęsdamas. Tarno pavidalas Kristuje prasideda juo kaip pasaulio pirmavaizdžiu ir eina ligi pat gėdingiausios istorinės mirties ant kryžiaus¹⁵.

Naudojantis Davido R. Law'o samprotavimais nagrinėjant Sørenio Kierkegaard'o kenotinę kristologiją, galima teigti, kad Dievas kenozės būdu laipsniškai atsisako visų savo dieviškųjų atributų. Antai, pasaulio sukūrimas yra minimali kenozė (atsisakoma tik tam tikrų dieviškųjų atributų, tokių kaip absoliutumumas ir visagalybė); įsikūnijimas yra vidutinė kenozė (atsisakoma ne tik dieviškosios išvaizdos, bet apribojama ir dieviškoji būtis); mirtis yra maksimali kenozė (atsisakoma visų dieviškųjų atributų, nes mirštama taip, kaip miršta bet kuri kita reliatyvi būtybė)¹⁶. Toks kenozės laipsniavimas pradedant pasaulio sukūrimu ir baigiant mirtimi ant kryžiaus suponuoja hipotezę, jog Dievo santykis su tuo, kas yra sukurta, kinta. Kitaip sakant, Dievo „požiūris“ į pačią kūriniją pakinta taip, kad pabaigoje Dievas ne tik prisiima tarno išvaizdą, bet galų gale ir miršta tokia pat mirtimi kaip ir bet kuri kita pasaulio būtybė. Kad Dievas pakeičia savo „žvilgsnį“ pasaulio atžvilgiu, galima suprasti būtent iš šios Šventojo Rašto eilutės: „Dievas taip pamilo pasaulį, jog atidavė savo viengimį Sūnų, kad kiekvienas, kuris Jį tiki, nepražūtų, bet turėtų amžinąjį gyvenimą“ (Jn 3, 16). Minėti Šventojo Rašto žodžiai reiškia, jog laipsniškai didėjanti kenozė yra ne kas kita, kaip vis didėjanti Dievo meilė žmogui, todėl kenozė yra Dievo meilės išraiška savo kūrinijai, pirmiausia – žmogui.

Nors anksčiau minėtuose A. Maceinos samprotavimuose apie tris kenozės laipsnius yra kalbama apie Kristų, tačiau tai, kas čia pasakyta apie Kristaus kenozę, tinka Dievo veikimui šiame pasaulyje apskritai. Kaip jau minėta, pirmiausia kenozė įvyksta

¹⁵ Maceina, *Dievo avinėlis*, 556.

¹⁶ Law, *Kierkegaard's Kenotic Christology*, 58–59.

tuomet, kai Dievas sukuria pasaulį. Pasaulio sukūrimas reikalauja kenozės dėl keleto dalykų: 1) Kol Dievas yra absoliutas, bet koks Jo veikimas taip pat yra absoliutus, vadinasi, jokia reliatyvi būtybė, kuri yra ne-Dievas, negali egzistuoti; 2) Kol Dievas yra absoliutas, Jis pasilieka absoliučioje transcendencijoje, todėl santykis tarp Kūrėjo ir kūrinio yra negalimas; 3) Kol Dievas yra absoliutas, laisva būtybė egzistuoti negali, nes Dievui veikiant absoliučiai, viskas, kas vyksta, vyksta Dievo valia, vadinasi, nelaisvai, todėl žmogaus, kuris sueina į santykį su Dievu, laisva valia reikalauja Dievo visagalybės aprėžimo¹⁷.

Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad Dievas, kurdamas pasaulį, save tik apsinkina. Dievui būnant absoliutu ir pasiliekant visiškoje transcendencijoje, pasaulis yra nereikalingas. Todėl iškyla klausimas: kam Dievas iš viso sukūrė pasaulį ir žmogų, jeigu Jam ir taip nieko netrūksta, o kurdamas, vadinasi, kartu ir apsiribodamas, Jis laipsniškai atsisako savųjų dieviškųjų atributų? A. Maceinai šis klausimas taip pat nepraslydo pro akis:

Kodėl Dievas-Kūrėjas prisiima kenotinę būseną ir ją buvoja? (...) Nes tai esmėje klausimas, ką kūrinys reiškia Kūrėjui. Dievas atsisako savo didybės bei galybės kūrinio dėlei. Ar tai reiškia, kad absoliutas, būdamas pilnybė, yra reikalingas reliatyvybės? Parmenidiškai-aristotelinė Dievo kaip nejudančiojo judintojo samprata nedvejodama atsako: ne, Dievas nesąs pasaulio reikalingas jokių atžvilgiu; Dievas esąs pati tobulybė, o tuo pačiu ir pati laimė, taip kad pasaulis negalys čia nieko pridėti. Šia mintimi scholastinė filosofija ir grindžia savo įsitikinimą, esą iš Dievo pusės nesama jokie tikrovinio santykio su pasauliu; tokio santykio esama tik iš pasaulio pusės, nes tik šis esąs Dievo reikalingas, ne atvirkščiai. Išvysčius šią mintį iki kiek platėliau, pasaulis pasirodo esąs tik Dievo kliuvinys: Dievas turįs apsiriboti, kad jį kildintų; turįs nužengti į reliatyvinę plotmę, kad išlaikytų jo buvimą; turįs atsisakyti savo garbės bei galybės, kad jame veiktų¹⁸.

Dievo veikimas pasaulio atžvilgiu tampa probleminis, kai pradedama kalbėti apie jo veikimą pasaulyje ne tik po sukūrimo, bet ir paties kūrimo metu. Be abejonės, tokia problema iškyla remiantis tik tam tikra hipoteze, tiksliau, doktrina, kad kūrimas vyksta iš nieko (*Creatio ex nihilo*)¹⁹. Jeigu Dievas, būdamas absoliutas, steigia pasaulį, tada šalia Jo atsiranda ne-Dievas. Kitaip sakant, egzistuojant tik Dievui, nėra galima jokia kita substancija, kuri nebūtų Dievas. Vis dėlto, laikantis hipotezės, jog Dievas laisva valia nusprendžia kurti pasaulį, t. y. laisvai nuo Dievo egzistuojančią reliatyvią

¹⁷ Ibid., 549–551.

¹⁸ Antanas Maceina, *Religijos filosofija* (Vilnius: Katalikų pasaulis, 1990), 304.

¹⁹ *Creatio ex nihilo* idėja, pasak Elizabeth Theokritoff, turėtų būti suprasta ne kaip atsiradimo teorija, o kaip doktrina, nusakanti visatos ir Dievo santykį. Plačiau: Elizabeth Theokritoff, „Creator and creation“, in *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, ed. M. B. Cunningham and E. Theokritoff (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 63–77.

būtybę, Dievas turi įvykdyti savo kenozę, šiuo atveju, savo visagalybės ir absoliutybės apribojimą. Dievui įvykdant pirmo laipsnio kenozę, atsiranda tai, kas yra vadinama „nieku“. Dievui apribojant savo visagalybę ir absoliutumą, šalia Jo atsiranda tam tikra ertmė, kuri yra ne-Dievas, šiuo atveju, niekas.

Sąvoka „niekas“ A. Maceinai reikalinga ne veltui. Visais galimais būdais gindamas krikščionišką *Creatio ex nihilo* idėją, A. Maceina stengiasi paneigti kitas filosofiniame diskurse žinomas dieviškojo kūrimo idėjas: „kūrimas vyksta nebūties erdvėje. Mes esame ne dieviškosios substancijos tęsinys (Plotinas), ne pirminės medžiagos žiedinys (Platonas), bet visiškai pradinės pirmykštės būtybės, kurios kyla iš nebūties ir turi absoliučią pradžią“²⁰. Panašu, kad A. Maceinos netenkina platoniškoji ir plotiniškoji pasaulio sukūrimo idėja, tu, kad kūrimas šioje vietoje negali būti suprstas kaip kažko visiškai naujo, t. y. ne-dieviško atsiradimas šalia Dievo. Kitaip sakant, kol pasaulis nėra kuriamas iš nieko, jo autentiškumas ir tikroviškumas yra stipriai abejotinas. Antai reziumuodamas savo mintis apie Plotino emanacijos teoriją, A. Maceina pažymi, kad „arba pasaulis yra autentiška tikrovė, tuomet jis negali būti Dievo ištakų junginys; arba jis yra Dievo ištakų junginys, tuomet jis nėra autentiška tikrovė, o tik Dievo išvaizda, tegu ir virtusi jo paties priešingybe“²¹. Vadinasi, norint pasaulį mąstyti kaip paskirą, po sukūrimo laisvai nuo Dievo egzistuojantį vienetą, kūrimo veiksmas turi būti atliekamas iš to, kas yra ne-Dievas, šiuo atveju, iš nieko. Todėl A. Maceinai „niekas“ yra ertmė, iš kurios atsiranda pasaulis bei žmogus, nes tik kuriant iš nieko gali būti sukuriama būtybė, kuri, kaip ir pats Kūrėjas, yra laisva: „nebūtis yra ertmė, kurioje vyksta žmogaus būvis. Todėl nėra nebūties užu žmogaus, anapus žmogaus, šalia žmogaus. Kaip kūrimas ir nebūtis yra neperskiriami Dievo atžvilgiu, taip jie yra neperskiriami nė žmogaus atžvilgiu. Dievas nepalieka nebūties todėl, kad nesiliauja mus kūręs, žmogus gi nepalieka nebūties todėl, kad nesiliauja būti kuriamas“²².

Kenozės metu Dievui įsteigus nieko ertmę, kurioje ir vyksta reliatyvių būtybių steigimas, Dievo absoliutumasis ir visagalybė niekur nedingsta. Dievas ir toliau išlieka absoliutu ir visagaliu, tačiau šiems dieviškiesiems atributams yra nustatoma veikimo riba. Kaip sako pats A. Maceina, „Dievo kenozė anaipol nėra absoliutybės praradimas ar virtimas reliatyvybe. Net ir didžiausios kenozės metu (mirtis) Dievas lieka Dievas, vadinasi, absoliutinis ir transcendentinis. Kenozė keičia Dievo veikimo būdą, bet ji nekeičia jo esmės. Antra vertus, nusileidžiant Dievui į reliatyvią plotmę, ši plotmė irgi nekinta: pasaulis visados lieka tas pats ir toks pat. Nužengus Dievui į jo ertmę, pasaulis anaipol netampą absoliutu. Reliatyvi būtybė visados būna ir veikia tik reliatyviai“²³. Šioje vietoje svarbu suprasti, kad bet kokia Dievo kenozė jokiū būdu nekeičia Dievo esmės. Rytų Bažnyčios teologijoje egzistuojanti skirtis tarp esmės (*ousia*) ir jėgos (*energeia*) yra labiausiai išvystyta Gregory'o Palamo (1296–1359) knygoje *Triados*.

²⁰ Antanas Maceina, „Dievas ir laisvė“, in *Raštai*, t. VII (Vilnius: Mintis, 1994), 258.

²¹ Maceina, *Religijos filosofija*, 223–224.

²² Maceina, „Dievas ir laisvė“, 259.

²³ *Ibid.*, 298.

Šiame veikale bandoma aiškinti, kad Dievo veikimas pasaulio atžvilgiu yra susijęs tik su Dievo jėgos, bet ne Jo esmės sumenkinimu ir apribojimu. Kūrėjas, kurdamas pasaulį ir reliatyvią būtybę, apriboja tik savo veikimą (jėgą) kontingentiškų būtybių atžvilgiu, t. y. savo visagalybę, tačiau jo esmė dėl to nekinta – Dievas ir toliau lieka Dievas savo esme²⁴. Apriboti veikimo galią kūrinių atžvilgiu yra svarbu tuo, kad neapribodamas savo visagalybės Dievas nebūtų Meilė; neapribodamas savo veikimo kūriniui Dievas būtų despotas, kurį būtų galima lengvai kaltinti dėl pasaulyje egzistuojančio blogio, nes savo visagalybės apribojimas yra būtina sąlyga laisvam žmogaus pasirinkimui.

Savo jėgos (visagalybės kūrinių atžvilgiu) apribojimas vardan sukurtosios substancijos laisvo egzistavimo galimybės yra svarbus dar ir tuo, kad, neapribodamas savęs, Dievas į save suimtų (t. y. sunaikintų) patį kūrinių. Tai įsitikinimas, ateinantis dar iš *Išėjimo knygos*, kurioje Mozė prašo Dievo jam pasirodyti: „Tada Mozė tarė: „Prašyčiau parodyti man savo šlovę“. O jis atsakė: „Aš padarysiu, kad praeis prieš tave visas mano gerumas ir ištarsiu prieš tave vardą ‘VIEŠPATS’; aš esu maloningas tiems, kuriems esu maloningas, ir pasigailiu tų, kurių pasigailiu. Bet, – jis tarė, – mano *veido negali pamatyti, nes žmogus negali manęs pamatyti ir likti gyvas*“. Ir VIEŠPATS tęsė: „Štai arti manęs yra vieta. Atsistok ant uolos. Praeinant mano šlovei, nukelsiu tave į uolos plyšį ir uždengsiu ranka, kol praeisiu. Tuomet nukelsiu ranką ir tu pamatysi mano nugarą. *Bet mano veido niekas negali matyti*“ (kursyvas mano – R. M.) (Iš 33, 18–23). Iš Šventojo Rašto galima suprasti, kad tiesioginis Dievo (Kūrėjo) ir pasaulio bei žmogaus (kūrinių) kontaktas ir susidūrimas yra negalimas. Tiesioginis susidūrimas su Kūrėju reliatyviai būtybei būtų pražūtingas, kadangi Dievo visagalybė, ar, Rudolfo Otto vartotu žodžiu, nusakančiu Šventybės patyrimą, – *majestas*, – nepalieka galimybės išlikti Dievo akivaizdoje. Dievui savęs neapribojant, nesant kenotinės būsenos, negalėtų egzistuoti jokia kita esybė, kuri yra ne-Dievas²⁵.

Tai neliko nepastebėta ir A. Maceinos:

Kūrimo metu Dievas aprėžia savo veikimo absoliutumą, nutiesdamas jam tam tikras ribas ir tuo būdu sudarydamas ontologinę galimybę reliatyviai būtybei egzistuoti. Jeigu Dievas savo gyvenimo kaip absoliučios savo prigimties reiškimosi neaprežtų, nebūtų įmanoma jokia ontologinė erdvė, kurioje kūrinius galėtų kilti ir būti: Dievo absoliutumumas suimtų į save kiekvieną reliatyvumą

²⁴ Gregory Palamos, *The Triads*, trans. Nicholas Gentle (Mahwah: Paulist Press, 1983), 93–115.

²⁵ Teisingumo dėlei reikia pažymėti, kad Šventajame Rašte yra minimas tiesioginis Dievo ir žmogaus susidūrimas nepražudant žmogaus – tai vadinamosios Jokūbo imtynės su Angelu: „Jokūbas pasiliko vienas. Tuomet kažkoks vyras grūmėsi su juo iki pat ausros. Matydamas negalįs jo įveikti, tas vyras taip sudavė jam į šlaunies įdubą, kad Jokūbo šlaunis, jam besigalynėjant su tuo vyru, išsinarino. Tuomet jis tarė: „Paleisk mane, nes jau aušta.“ Bet Jokūbas atsakė: „Paleisiu tave tik tada, kai mane palaiminsi.“ O tas paklausė: „Kuo tu vardu?“ – „Jokūbas,“ – atsakė šis. Anas tarė: „Nuo šiol tavo vardas bus nebe Jokūbas, bet Izraelis, nes ėmeisi su Dievu bei žmonėmis ir nugalėjai.“ Tuomet Jokūbas prašė: „Prašyčiau pasakyti man savo vardą.“ Anas atsakė: „Kam gi klausi mano vardo?“ Taip pasakęs, tenai jis palaimino jį. Jokūbas pavadino tą vietą Penieliu, tardamas: „*Juk aš mačiau Dievą savo akimis, tačiau mano gyvybė buvo apsaugota*“ (Pr 32, 25–31).

ir kiekvieną kūrinį ontologiškai sudegintų savo būties galybe bei pilnatve. Todėl ir yra būtina, kad Dievas savo absoliutinį veikimą aprėžtų ir tuo būdu leistų reliatyviai būtybei egzistuoti²⁶.

Laisvas savo veikimo aprėžimas yra būtinas, norint reliatyviai būtybei kaip tokiai egzistuoti. Tad pasaulio su jame esančiomis reliatyviomis būtybėmis egzistavimas yra įmanomas tik tokiu atveju, kai Dievas jų atžvilgiu apsiriboja.

Žinoma, būtų galima manyti, kad Dievas galėtų taip sukurti pasaulį ir visatą, kad po sukūrimo jis pasiliktų absoliučioje transcendencijoje ir paliktų kūrinį būti patį sau. Tačiau vėlgi, tai būtų įmanoma tik tuomet, jeigu kalbėtume apie Dievo pažinimo negalimybę po sukūrimo. Pats visatos ir pasaulio egzistavimas vis viena veda prie tezės, jog po sukūrimo egzistuoja ne tik Dievas, bet ir tai, kas nėra Dievas, o tai reiškia, Dievas savo galybei nubrėžia ribas, nes, kaip minėta, jeigu Dievas neatlieka kenotinio veiksmo, egzistuoti gali tik tas, kas yra Dievas. Tačiau akivaizdu, kad, remiantis krikščionišku tikėjimu, Dievas nepalieka pasaulio ir jame reiškiasi. Tokiu būdu ir pats Ap(si)reiškimas yra kenotinis Dievo veiksmas. Kenozė tampa reikalinga tam, kad žmogus, kaip ir Mozė, patirdamas Dievą nemirtų. Tiesioginio susidūrimo su Dievu būti negali, todėl Dievas prisiima tokią būseną, kurią geba priimti žmogiška esybė.

Apreiškimas kaip kenozė

Viename savo straipsnių A. Maceina buvo pažymėjęs, jog „Apreiškimas yra Dievo *kenozė*: tai kalbinis Dievo nusizėminimas bei sumenkinimas, jo kantrybė bei auka, kadangi čia tautų ir žemės valdovas (Ps 45, 12), prabyla „kaip visi žmonės“ (Fil 2, 7)²⁷. Pats Apreiškimas yra tiek svarbus, kad, pasak Wolfharto Pannenberg, „Dievo pažinimas yra galimas tik per Apreiškimą“²⁸. Heinricho Frieso žodžiais tariant, „Apreiškime Dievas padaro save pažinų ir praneša (*impart*) apie save“²⁹. Kalbėdamas žmogui (pvz., Mozėi) Dievas neprakalba dieviška kalba. Priešingai, jis kalba lygiai tokia pat kalba, kokia kalba žmogus. Dieviška kalba žmogui yra nepažini, jeigu tokia kalba iš viso egzistuoja. Apreiškimas kalbos pavidalu yra svarbus tuo, kad tik dėl Apreiškimo mes galime ką nors žinoti apie Dievą. Nors šv. Pauliaus *Laiške romiečiams* ir rašoma, jog „tai, kas gali būti žinoma apie Dievą, jiems aišku, nes Dievas jiems tai leido suprasti“ ir „Jo neregimosios ypatybės – jo amžinoji galybė ir dievytė – nuo pat pasaulio sukūrimo aiškiai suvokiamos protu iš jo kūrinijų“ (Rom 1, 19–20), tačiau Dievo pažinimas per kūriniją yra per daug miglotas, tarsi bandytume pažinti dailininką žvelgdami tik

²⁶ Maceina, „Dievo avinėlis“, 550.

²⁷ Antanas Maceina, „Religija ir kalba“, in *Raštai*, t. IX (Vilnius: Margi raštai, 2004), 241.

²⁸ Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 1, trans. Geoffrey W. Bromiley (London, New York: T&Clark International, 2004), 189.

²⁹ Heinrich Fries, *Revelation* (New York: Herder and Herder, 1968), 33.

į jo nutapytą paveikslą. Greičiau nutinka taip, kad Dievo pažinimas per kūriniją tik iš dalies papildo per Apreiškimą žmogui duodamą supratimą apie Dievą.

Dievui kalbant žmogiška kalba, Dievo apsireiškimas sukelia dar vieną problemą. Kai Dievas apsireiškia kūriniui, šis apsireiškimas yra kenotinis veiksmas. Tačiau ar kenotinis Dievas šioje vietoje pasirodo kaip Dievas *par excellence*? Remiantis N. Berdiajevu, tenka tarti, jog ne – kenozės metu Dievas save ne tik parodo, bet kartu ir užsklendžia: „Religija yra ne tik dievybės Apreiškimas, bet ir slėpingumas. Dievybė atsiskleidžia ir prisidengia“³⁰. Tokiai N. Berdiajevo minčiai pritaria ir A. Maceina. Remdamasis B. Pascaliu ir H. Bouillard'o SJ mintimis apie Dievo apsireiškimo dialektinį pobūdį, A. Maceina pripažįsta, jog „apreiškimas turėtų Dievą vis labiau atskleisti, padarydamas jį mums vis aiškesnį, vis regimesnį, vis suvokiamesnį. Iš tikro gi yra kaip tik atvirkščiai: apreikimo vyksmas istorijoje Dievą vis labiau pridengia, kadangi vis labiau plečia bei gilina jo kenozę. Krikščioniškasis arba įsikūnijęs Dievas yra šios kenozės viršūnė. Jei tad Krikščionybė teigia, kad Kristuje Dievas yra apsireiškęs galutinai, tai tuo pačiu ji teigia, kad žmogiškuoju pavidalu Dievas yra ir prisidengęs galutinai“³¹. Nuo apsireiškimo kalbos pavidalu iki, pasitelkiant M. Eliadės žodžius, „aukščiausios hierofanijos“³², Dievo kenozė tik didėja, o kartu didėja ir Dievo esmės slėpingumas. Nors kenozė yra bene vienintelė sąlyga Dievui sueiti į santykį su pasauliu ir žmogumi, nesunaikinant jų kaip laisvai egzistuojančių vienetų, tačiau kenotinis Dievas pridengia savo dieviškumą taip, kad iki galo niekada netampa aišku, kas yra Dievas savo dieviškumu (esme)³³. Apribodamas save, Dievas nesuteikia galimybės žmogui visiškai Jo pažinti. Tai daroma ne dėl to, kad Dievas nenori parodyti visos savo galybės. Greičiau reiktų teigti, kad tik kenotinėje būsenoje esantis Dievas yra suvokiamas žmogaus intelektui, taip nepaverčiant jo dulkėmis dėl Dievo galybės (plg. Job 34, 14–15). Vadinasi, Apreiškimas, toks svarbus kiekvienai religijai, ypač krikščionybei, yra dar viena Dievo kenozė, nes sueiti į gyvą santykį su žmogumi kalbos pavidalu įmanoma tik Dievo kenozės atveju.

Išvados

³⁰ Nikolaj Berdiajev, „Kūrybos prasmė“, in *Kultūra ir religija*, sud. Stasys Juknevičius (Vilnius: Valstybinis leidybos centras, 1995), 277.

³¹ Maceina, „Dievas ir laisvė“, 338.

³² Mircea Eliade, *Šventybė ir pasaulietiškasumas*, iš prancūzų kalbos vertė Petras Račius (Vilnius: Mintis, 1997), 9.

³³ Kad Dievo esmė yra nepažini, filosofijoje nėra kažkas nauja. Tokią mintį galima rasti ir Tomo Akviniečio samprotavimuose, kuriuose Dievo esmės pažinimas yra galimas nebent tik palaimintiesiems. Plačiau: St. Thomas Aquinas, *The Summa Theologiae*, literally translated by Fathers of the English Dominican Province (Burns, Oates and Washbourne), 1920. <https://www.newadvent.org/summa/1012.htm#article1>.

1. Dievo santykis su kūrinija yra kenotinis. Kenozės idėja, teologiniame–filosofiniame diskurse pasirodžiusi tik XIX a., skelbia, jog Dievo pažinimas ir Jo santykis su kūrinija visada yra kenotinis. Kenozė – tai Dievo apsiribojimas, apsiplėšimas, išsituštinimas. Kenozė vyksta laisvu Dievo veiksmu dėl meilės kūrinijai. Remiantis Šventuoju Raštu ir teologiniais–filosofiniais samprotavimais, galima teigti, jog esama trijų pagrindinių Dievo kenozių: 1) kūrimas kaip kenozė; 2) *Logos* įsikūnijimas (antroji Dievo hipotazė); 3) Jėzaus Kristaus mirtis. Pradedant kūrimu, Dievo kenozė kiekvieną kartą vis didėja, kol savo absoliutumą pasiekia įvykstant Dievo mirčiai – Dievas (Jėzus Kristus) miršta ant kryžiaus.

2. Antano Maceinos religijos filosofija yra kuriama kenozės idėjos pagrindu. A. Maceinos manymu, bet koks Dievo veiksmas kūrinijos atžvilgiu yra kenotinis veiksmas. Kūrimo (*creatio*) metu Dievas taip save apriboja, kad šalia savęs leidžia būti tam, kas yra ne-Dievas, ir taip įsteigiamas niekas. Kūrimas vyksta iš nieko (*nihil*), nes tik taip įmanomas savarankiškos, nuo Dievo nepriklausančios būtybės egzistavimas. Kenozės metu Dievas apriboja savo visagalybę ir *majestas* vardan to, kad ne-Dievas galėtų egzistuoti savarankiškai (laisvai). Neapribodamas savęs, Dievas nepalikų galiybės egzistuoti kontingentiškai būtybei (visai kūrinijai).

3. Tiesioginis Dievo ir kūrinio susidūrimas yra neįmanomas. Kūrinys visada patiria Dievą tik kenozės pavidalu, nes žmogus nėra pajėgus patirti Dievą Jo absoliutybėje (pvz., Mozės prašymas pamatyti Dievo veidą). Dievui save apreiškiant, Apreiškimo turinys yra taip pat kenotinis. Dievas į žmogų prabyla ne dieviškai, o žmogiškai, todėl žmogui niekada netampa aišku, kas yra Dievas kaip toks. Kenotiškai apsiareiškiantis Dievas neleidžia pažinti Jo esmės, todėl, didėjant Dievo kenozei, ekvivalentiškai didėja ir Dievo slėpiningumas Jį bandančiojo pažinti atžvilgiu.

LITERATŪRA IR ŠALTINIAI

1. Berdiajev, Nikolaj. „Kūrybos prasmė“. In *Kultūra ir religija*, 267–294. Sud. Stasys Juknevičius. Vilnius: Valstybinis leidybos centras, 1995.
2. Eliade, Mircea. *Šventybė ir pasaulietiškasumas*. Vertė P. Račius. Vilnius: Mintis, 1997.
3. Davis, Stephen T. „The Metaphysics of Kenosis“. In *The Metaphysics of Incarnation*, 114–133. Ed. by N. Mormodoro and J. Hill. Oxford: Oxford University Press, 2011.
4. Delio, Ilija. „Is Creation Eternal?“. In *Theological studies* 66, 2005: 279–303.
5. Dupuis, Jacques. *O jūs kuo mane laikote?* Vertė Valdas Mackela. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai, 2004.
6. Fries, Heinrich. *Revelation*. New York: Herder and Herder, 1968.
7. Heidegger, Martin. *Identity and Difference*. Trans. by J. Stambaugh. New York: Harper & Row, 1969.
8. Law, David R. *Kierkegaard's Kenotic Christology*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
9. Liuima, Antanas. *Antano Maceinos laišakai prel. Pranciškui Jūrui*. Vilnius: Katalikų akademija, 1997.
10. Maceina, Antanas. „Dievo avinėlis“. In *Raštai*, t. IV, 495–658. Sud. A. Rybelis. Vilnius: Mintis, 1994.
11. ———. „Žmonės, kuriuos išaugino nepriklausoma Lietuva“. In *Raštai*, t. XIV, 453–466. Vilnius: Margi Raštai, 2008.

12. — „Ateizmas ir komunizmas“. In *Raštai*, t. XII, 250–276. Vilnius: Margi Raštai, 2007.
13. — *Religijos filosofija*. Vilnius: Katalikų pasaulis, 1990.
14. — „Dievas ir laisvė“. In *Raštai*, t. VII, 250–488. Vilnius: Mintis, 1994.
15. — „Religija ir kalba“. In *Raštai*, t. IX, 241–249. Vilnius: Margi raštai, 2004.
16. Ozalp, Hasen. „Kenosis (Self-limitation of God). A Philosophical and Theological Approach“, *Ilahiyat Studies* Vol. 5, number 1, (2014): 7–36.
17. Palamos, Gregory. *The Triads*. Trans. by N. Gentle. Mahwah: Paulist Press, 1983.
18. Pannenberg, Wolfhart. *Systematic Theology*. Vol. 1. Trans. G. W. Bromiley. London, New York: T&Clark International, 2004.
19. Ramonas, Arvydas. „Sergejaus Bulgakovo gyvenimas ir kūryba“. In *Sergejus Bulgakovas Stačiatikybė*, 3–29. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai, 2006.
20. Riesen, Renée D. N. van. *Man As a Place of God*. Porddrecht: Springer, 2007.
21. Theokritoff, Elizabeth. „Creator and creation“. In *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, 63–77. Ed. M. B. Cunningham and E. Theokritoff. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
22. Thomas, Aquinas St. *The Summa Theologiae*. Literally translated by Fathers of the English Dominican Province (Burns, Oates and Washbourne), 1920. <https://www.newadvent.org/summa/1012.htm#article1>.

Gauta: 2021 04 14
Parengta: 2021 06 07

Ramūnas Boleslovas MALCIUS

CREATION AND KENOSIS: ANTANAS MACEINA'S PHILOSOPHY OF RELIGION

S u m m a r y

The article examines the relationship between creation and kenosis in the philosophy of religion of Antanas Maceina. The article attempts to show that divine creation is possible only when God limits His omnipotence and greatness. When God limits Himself, there is an opportunity to exist for a contingent being that is free and independent. Maceina considers any action of God in relation to the world to be a kenotic action, and therefore the divine creation itself is a kenotic one. In creating the world, God limits Himself by establishing Nothing next to Himself, and this Nothing becomes the “substance” of creation. If God does not limit Himself, He cannot enter into a relationship with creation, for a direct encounter with the Creator would be disastrous for man. When God reveals Himself to a creature at the time of revelation, this action is also kenotic, thus increasing the mystery of God's essence.

KEYWORDS: kenosis, creation, Antanas Maceina, Revelation.

Ramūnas Boleslovas MALCIUS – Vytauto Didžiojo universiteto Filosofijos katedros doktorantas. Adresas: V. Putvinskio g. 23-(403, 407, 610), LT-44243 Kaunas. El. paštas: ramunasb.malcius@gmail.com.

Ramūnas Boleslovas MALCIUS – PhD student, Vytautas Magnus University, Faculty of Philosophy. V. Putvinskio g. 23-(403, 407, 610), LT-44243 Kaunas. E-mail: ramunasb.malcius@gmail.com.