

I

RECENZIJOS  
APŽVALGOS  
ATOLIEPIAI

# ATEITININKŲ IDEOLOGIJA

## Vienos prof. St. Šalkauskio knygos proga

Ne tik kiekvienas ateitininkas, bet ir kiekvienas lietuvis katalikas su dideliu džiaugsmu sutiko neseniai pasirodžiusią prof. St. Šalkauskio knygą „Ateitininkų Ideologija paskutinių laikų formavimosi vyksme“\*. Kaip rodo jau pats pavadinimas, knyga jungia savyje du elementus: iš vienos pusės, ji duoda ateitininkų ideologijos pagrindinių principų bei pareigų formulavimą, iš kitos - ji parodo, kaip šitoji ideologija išsivystė paskutinių kelių metų laikotarpyje. Bet ji savyje, *in uncleo*, žinoma, jau slepia ir trečiąjį elementą, būtent: parengiamąsias ir vedamąsias idėjas pilnutiniam ateitininkų ideologijos išdirbimui. Tam reikalui ypač tarnauja trečiasis knygos skyrius, pavadintas „Įvairūs ideologiniai aktai, susidariusieji laisvo projektavimo tvarkoje“. Tai yra paruošiamieji autoriaus darbai ateičiai. Ir kaip „Ateitininkų principai ir pareigos“, išaugę taip pat iš prof. Šalkauskio iniciatyvos, patarnavo parengiamuoju pagrindu dabartinės oficialiosios ateitininkų ideologijos formulavimui, taip minėtas trečiasis knygos skyrelis sudaro pagrindines gaires būsimam, platesniam ir jau tobulesniam tos pačios ideologijos išdirbimui. Reikia tvirtai

\* *Šalkauskis St.* Ateitininkų Ideologija paskutinių laikų formavimosi vyksme. - Kaunas, 1933. - 220 p. - (Šv. Kazimiero draugijos leidinys. Kaina 5,50 Lt).

tikėtis (ir, svarbiausia, *ryžtis!*), kad iškeltos vedamosios idėjos netrukus bus bendromis pastangomis išvystytos, praplėstos ir formuluotos, kad 1935 m. turintis įvykti ateitininkų kongresas galėtų priimti šiuo metu bent pakankamai platų ir išsamų savos ideologijos formulavimą. O nurodomųjų gairių prof. Šalkauskio knygoje yra apščiai: visuomeninis veikimas, tautinė politika, moterų klausimas, estetinė sritis, net toks, rodos, nežymus, bet iš tikrųjų labai reikšmingas dalykas, kaip *numerus clausus* - čia rado vietas ir gilaus išsprendimo pilnutinės pasaulėžiūros šviesoje. Ant šitokių pamatų jau galima drąsiai statyti rūmus.

Dėl šitų savo elementų prof. Šalkauskio knyga darosi reikšminga trejopu atžvilgiu. Visų pirma, ji tarnauja patiems ateitininkams, kaip jų ideologijos vadovėlis. Čia jie ras tiek paruošiamuosius savo ideologijos pradus, tiek pačią oficialiąją ideologiją jau formuluotą, tiek vedamųjų idėjų tolimesniems žygiams, tiek pagaliau labai sveikų ir reikšmingų autokritikos pastabų principų vykdymo srityje. Antra, ši knyga bus naudinga ir ideologiniams ateitininkų priešininkams. Juk daugelis ateitininkams daromų priekaištų buvo tik nesupratimo arba nesusiorientavimo vaisius. Straipsnių pavidale išblaškyta įvairiuose žurnaluose, ateitininkų ideologija buvo iš tikro nelengvai prieinama kitų pažiūrų žmonėms. Tuo tarpu dabar šita sunkenybė nyksta, ir todėl šitas faktas džentelmeniškiems ateitininkų priešininkams neleis operuoti gandais arba dėl atskirų išsišokimų daryti priekaištų pačiai ideologijai. Trečia, prof. Šalkauskio knyga yra taip pat viena iš tų gijų, kuriomis audžiama Lietuvoje pilnutinio gyvenimo sintezė. Sintetinių sugebėjimų iš tikro Kūrėjas nepašyktėjo mūsų tautai. Mes dar nesame pasvirę nė į vieną kraštutiniškumą ir beveik nė vienoje srityje. Bet visa tai mus kaip tik ir įpareigoja nepasilikti toje pirmykšteje, išviršinėje, savaimingoje vienybėje, bet kurti išvidinę, sąmoningą, iš išsidiferencijavusių elementų su-

sidedančią pilnutinio gyvenimo sintezę. Čia yra mūsų tautinis pašaukimas ir jo vykdyme mūsų buvimo išlaikymas ir pateisinimas. Prof. Šalkauskio knyga, kaip išaugusi iš sintetinės autoriaus pasaulėžiūros ir iš labai plačių užsimojimų, darosi reikšminga ne tik ateitininkijai, bet ir visai lietuvių tautai, nes ji slepia savyje daugybę pilnutinio gyvenimo pradų. Juos išvystyti, iškelti aikštėn, subrandinti ir pritaikyti laiko bei vietos reikalams yra pareiga ne tik ateitininkų, bet ir visų tų, kuriems brangi yra mūsų ateitis ir kurie nori sukurti visuotinai reikšmingą tautinę kultūrą.

Tiek apie pačią knygą ir josios reikšmę. Dabar mes norėtume iškelti aikštėn pačios ateitininkų ideologijos konstrukciją, josios apimtį ir josios vertę. Norėtume palengvinti susidomėjusiems apimti šitą ideologiją vienu žvilgiu ir suprasti, kaip čia viskas nuosekliai eina vienas iš kito, kaip visi elementai yra organiškai suaugę vienas su kitu ir kaip todėl savaime ateitininkų ideologija sudaro sintezę arba centrą tarp dviejų kraštutinumų, kurių vienas krypsta kairėn, kitas - dešinėn. Tam reikalui tegul bus mums leista pavartoti tam tikrą schemą, kaip vaizdų šito nuoseklumo ir sintetiškumo parodymą.

### ***I. Idealo nustatymas***

Ateitininkų ideologijos pagrinde glūdi du elementai: 1) *materialinis*: katalikiškoji, tai yra visuotinė pasaulėžiūra ir 2) *formalinis*: lietuviškoji, tai yra tautinė lytis. Visuotinė pasaulėžiūra neturi pati savyje savo reiškimuisi lyties. Tautinė lytis neturi savo turinio. Todėl šiuo elementu savaime ilgisi vienas kito ir tik organiškam susijungime suranda savo atbaigimą. Visuotinė pasaulėžiūra pripildo tautines lytis amžinosios vertės turiniu, o tautinės lyties duoda visuotinei pasaulėžiūrai konkretų

ir individualų reiškiniai. Dėl to ateitininkų ideologija nėra nukrypusi nei į internacionalizmą, atmetanti tautinę lytį, nei į nacionalizmą, niekinanti visuotinį turinį. Tiesa savo esme negali būti tautinė, bet konkrečine savo išraiška negali būti tarptautinė. Šių dviejų elementų organiškas jungimas apsprendžia visus ateitininkų ideologijos punktus.

## 1. Idealas

Ateitininkų idealas yra pilnutinio gyvenimo sintezė. Tą pasako ir jų šūkis „Visa atnaujinti Kristuje“. Šitie jau šv. Pauliaus suformuluoti žodžiai išreiškia galutinį mūsų gyvenimo siekimą. Jie ateitininkams tampa privalomi dėl to, kad jie yra katalikybės išpažinėjai. Ogi šitoji pasaulėžiūra būtinai stato žmogui nelygstamojo idealo siekimą. Kas tad daro ateitininkams priekaištą, kad jų pasirinktasis idealas esąs per aukštas, tas tuo pačiu daro priekaištą ir visai katalikybei. Ateitininkų ideologija nėra utopija, t. y. absoliučiai nerealizuojamas dalykas. Bet ji nėra taip pat nė apibrėžtas, konkretinis siekimas, nes tuomet ji neužsitarnautų ideologijos vardo. *Ateitininkų ideologija yra nelygstamojo idealo vykdymas.* Nelygstamasis arba absoliutinis idealas nėra utopija, nes jis bus realizuotas. Iš kitos pusės, jis nėra nė apibrėžtas, artimas siekimas, nes jis nebus realizuotas šitoje tikrovėje ir vienu žmonių pastangomis. Dėl to ateitininkai siekia atnaujinti gyvenimą, tai yra jį perkeisti pagal idealinį jo pirmavaizdį. Bet šią darbą jie vykdo *Kristuje*, tai yra būdami sąlygų rengėjai tam galutiniam perkeitimui, kuris įvyks Kristaus galybe ir kuris dabar duoda žmogiškajam veikimui normas ir kryptį. Ateitininkų ideologija savo idealo atžvilgiu nėra mistiškai kvietistiška, tai yra atsisakanti nuo kultūrinio veikimo ir tik vieno Dievo galybe laukianti gyvenimo atnaujinimo. Bet ji nėra nei prometėjiška, t. y. atmetanti Dievo

veikimą ir vieno žmogaus pastangomis norinti realizuoti absoliutinį idealą. Žmogiškasis veikimas joje yra organiškai jungiamas su dieviškuoju veikimu, pirmajam pripažįstant parengiamosios, o antrajam atbaigiamosios reikšmės idealo realizavime. Todėl kiek pats ateitininkų idealas lieka visados amžinas ir nepaliaujamas kvietimas, tiek tojo idealo vykdymas yra nuolatinis žengimas priekin, niekad nesustojant ir nepasitenkinant tuo, kas pasiekta. Tai yra kartu ir pažanga, ir palaikymas to, kas jau laimėta.

## 2. Veikimo plotas

Tokia pilnutinio gyvenimo sintezė, kaip ateitininkų idealas, reikalauja apimti visas sritis, neišskiriant nė vienos, nes tuo pačiu būtu prasilenkta su savo idealu. Dėl to ateitininkų veikimo arba jų ideologijos vykdymo plotas yra *visas* gyvenimo plotas: visa atnaujinti Kristuje, kadangi visa yra reikalinga atnaujinimo. *Ateitininkų ideologija savo apimties atžvilgiu yra visuotinė.* Ji aukštai vertina prigimtį ir josios dovanas, kaip medžiagą ir materialinę atramą kultūriniam žygiams. Bet ji nepasilieka natūralizme, nes prigimties nelaiko nei tobulu, nei atbaigiamuoju gyvenimo laipsniu. Ji skatina į kultūros darbus, kaip į tolimesnę prigimties pratęsimą ir rengimą sąlygų absoliutinio idealo nusileidimui ir mūsų tikrovės atnaujinimui. Bet taip pat ji kultūrai nepripažįsta atbaigiamųjų galių ir nesustingsta todėl humanizme, kuris neįstengia peržengti kultūros ribų. Ji kultūruoja religinį gyvenimą, nes religiją laiko tobuliausiu ir atbaigiamuoju gyvenimo laipsniu, kurios galybe bus galutinai gyvenimas atnaujintas. Bet iš kitos pusės, ji nepakartoja vienašališko misticismo klaidų, nes religijai reikalauja atramos kultūroje. Kur nėra kultūros, ten ir religija negali tinkamai apsireikšti. Vadinasi, ateitininkų ideologijos plotas yra prigimtis, kultūra ir religija.

Ateitininkas darosi kūnininkas, kultūrininkas ir religininkas gerąja šių žodžių prasme.

### 3. Veikimo principai

Santykius tarp šitų pilnutinio gyvenimo sričių ateitininkų ideologija normuoja trimis principais:

a) *pilnatvės principu*, kuris reikalauja, kad iš pilnutinio gyvenimo nebūtų išskirta nė viena sritis. Todėl ateitininkų ideologija nusidėtų šitam pagrindiniam principui, jei ji atsakytų rūpintis arba prigimties dalykais, arba pasitrauktų iš kultūros lauko, arba paneigtų religijos sritį.

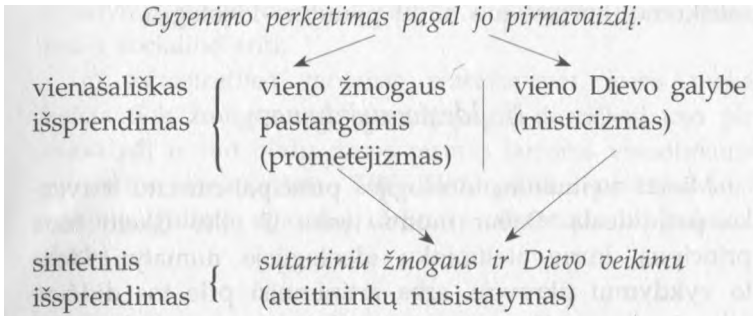
b) *sutartinės principu*, kuris laiduoja visoms gyvenimo sritims reikalingą harmoniją. Ateitininkų ideologija ne tik neišskiria bet kurios srities, bet nė neatskiria vienos nuo kitos. Visas gyvenimas yra viena organiška visuma, kurianti gražią harmoniją ir tik sutartinėje randanti tinkamą išsivystymą.

c) *priklausomybės principu*, kuris konkrečiai realizuoja harmoniją, nurodydamas kiekvienai gyvenimo sričiai josios vietą pilnutinėje sistemoje. Ateitininkų ideologija todėl prigimtį laiko palenktą kultūrai, o prigimtį ir kultūrą - religijai. Prigimtoji vertybė priklauso kultūrinės vertybės, o šioji - religinės. Religiniai dalykai yra vertingesni už kultūrinius, o kultūriniai - už prigimtuosius. Perkeitimas vertinimo būtų gyvenimo sintezės suardymas.

Šitie principai neleidžia ateitininkų ideologijai būti vienašališkai jokia prasme. Iš kitos pusės, jie ir sukelia tą nepasitenkinimą, kuris ateitininkams yra rodomas iš įvairių kraštutinių srovių, paneigusių vieną arba kitą iš minėtų principų.

Schematiniame pavaizdavime ateitininkijos idealo nustatymas taip maždaug atrodo:

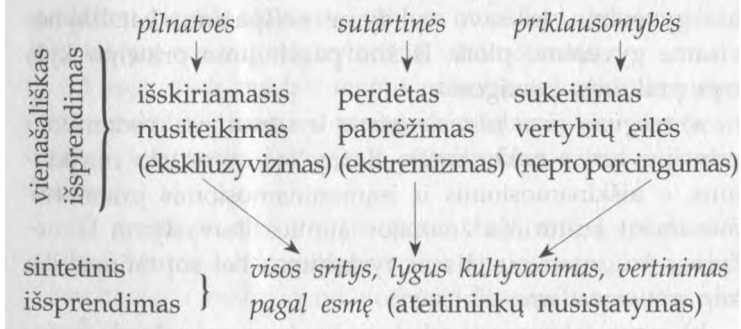
## 1. Idealas



## 2. Veikimo plotas



## 3. Veikimo principai





Šitie schematiški vaizdai dar ryškiau parodo, kaip ateitininkų idealo nustatyme yra išvengiama bet kurio vienašališkumo, kuriant tuo būdu pilnutinę ideologiją.

## II. Idealo vykdymas

Minėti ateitininkų ideologijos principai nustato ir tvarko patį idealą. Dabar mums tenka iš eilės iškelti tuos principus, kurie ateitininkų ideologijoje numatyti idealo vykdymui tikrovėje, arba artinimuisi prie tos didžios pilnutinio gyvenimo sintezės. Šitos sintezės sukūrimas yra galutinis ateitininkijos tikslas. Jam vykdyti ateitininkų ideologija iškelia keletą pagrindinių uždavinių, kurių realizavimas stovi pirmoje eilėje, kaip nuolatinis kopimas idealo linkui. Kaip ateitininkų ideologija formuluoja šituos uždavinius?

### 1. Katalikiškumas

Būdama pilnutinės pasaulėžiūros išpažinėja, ateitininkija vienintele tobulai pilnutine pasaulėžiūra laiko katalikybę, nes joje tik vienoje pasaulyje, žmogus ir Dievas, jų veiksmi ir jų santykiai yra suderinti pagal tuos tris minėtus principus. Ateitininkų ideologija negalėtų net pretenduoti vadintis pilnutine ideologija ir siekti pilnutinio gyvenimo, jei savo vykdyme neišpažintų katalikybės visame gyvenimo plote. Iš šito pagrindinio principo kyla trys praktinės pareigos:

a) *religinių tiesų išisąmoninimas* ir *supratimas*, vedamuojų principu turint neklystančio Bažnyčios autoriteto nurodymus, o aiškinamosiomis ir išsąmoninamosiomis priemonėmis imant kultūrinio žmonijos minties išsivystymo laimėjimus. Autoritetas ir laisvas tyrinėjimas bei supratimas čia taip pat suvedama sintezėn;

b) *gyvas dalyvavimas religinėje bendruomenėje*, kuris Šven-

tųjų bendravimo pavidalu kuria tobuliausią bendruomeninio gyvenimo lytį. Šitasai dalyvavimas apsieiškia meilės vykdymu santykiuose su artimu ir religinio prado įnešimu į socialinę sritį;

c) *sakramentinio gyvenimo praktikavimas*, kuris realiai keičia tiek žmogų, tiek pasaulį pagal dieviškąjį jojo pirmavaizdį ir tuo būdu daros pirmas laipsnis visuotiniame gyvenimo atnaujinime. Tik sakramentine praktika atsinaujinę, galime vykusiai dirbti ir visuotinio atnaujinimo darbą.

## 2. Tautiškumas

Ateitininkija, laikydama visuotinę pasaulėžiūrą neturinčią savyje savo reiškimuisi lyties, tuo pačiu pasisako už tautybę, kaip būtiną teigiamąjį gyvenimo veiksnį, kuris duoda konkretinę išraišką visuotiniam žmogaus dvasios turiniui. Šituo atžvilgiu visas tautybes ateitininkų ideologija laiko lygiavertėmis, nieku būdu neskirstydama tautų jų tautybės atžvilgiu į išrinktąsias ir paniekintąsias. Dėl to ateitininkija rūpinasi:

a) *išlaikyti ir išstobulinti tautines apraiškas* visose gyvenimo srityse, pradedant fizinėmis savybėmis ir baigiant kūrybiniais meno užsimojimais;

b) *pažinti ir pamilti savo tautinę individualybę* arba būti patriotais gera to žodžio prasme, kartu savo patriotizmą padarant ne tik afektyvų, tai yra nuoširdų, bet ir efektyvų, tai yra vaisingą kūrybiniais užsimojimais;

c) *suprasti ir vykdyti tautinį pašaukimą*, kuris tik vienas tautą pakelia į nacijos rangą, laimėdamas jai neprarandamą vietą tautų šeimoje ir pateisindamas josios istorinį buvimą;

d) *gerbti ir mylėti kitas tautas kaip savąją*, rūpinantis suvesti tautas į harmoningą visos žmonijos sąjungą, skelbiant taiką ir realizuojant dorovės dėsnius tarptautiniuose santykiuose.

### 3. Šeimyniškumas

Dauguma ateitininkijos, kaip ir apskritai dauguma žmonių, rengiasi šeimyniniam gyvenimui. Šeima ateitininkų ideologijoje laikoma tuo pagrindiniu gyvenimo narveliu, kur susibėga prigimtieji, kultūriniai ir religiniai pradai ir kur pilnutinio gyvenimo sintezė visų pirma turėtų būti sukurta. Dėl to ateitininkai, turintieji šeimyninį pašaukimą, ryžtasi:

a) *suprasti ir susigyventi su krikščioniškosios moterystės ir krikščioniškosios šeimos idealu*, turinčiu antgamtinį pagrindą Kristaus ir Bažnyčios santykiavimo paslapyje ir duodančiu giliausią prasmę visapusiškiems vyro ir moters santykiams;

b) *kuo tinkamiausiai prisirengti vyro, tėvo ir šeimnininko* (resp. žmonos, motinos ir šeimnininkės) *pareigoms*, išigyjant tiek reikalingo nusimanyimo, tiek būtinų nusiteikimų, kaip: pagarbos kitai lyčiai, skaistumo, išsižadėjimo, valios tvirtumo ir kitų bendram gyvenimui ir šeimos vadovavimui reikalingų dorybių;

c) *įjungti būsimąjį ar jau esantįjį šeimos židinį į apaštalinio darbo*, padarant jį mažu religinio gyvenimo centru, kuriame būtų rengiami krikščioniškosios kultūros darbininkai ir kurio šventumas spinduliuotų į aplinką. Tam reikalui kiekvienas šeimon einąs ateitininkas ryžtasi ne tik priimti Moterystės sakramentą, bet ir jį vykdyti savo šeimyninio gyvenimo žygiuose.

### 4. Visuomeninis veiklumas

Ateitininkų ideologija savo esmėje yra visuomeninė ideologija jau vien dėl to, kad į savo pagrindus deda visuotinę pasaulėžiūrą ir vienintelę tikrą josios išraišką randa katalikybėje. Katalikų Bažnyčia yra reali draugijinio arba visuomeninio gyvenimo lytis, kur žmonės meile yra jungiami į mistinį organizmą - į Kristaus Kūną. Dėl to ir

apskritai visuomeninį susidraugavimą ateitininkų ideologija nelaiko atsitiktiniu susibūrimu, bet natūraliu žmogaus linkimu, turinčiu meilę, laisvę ir lygybę tvarkomaisiais savo pradais. Dėl to ateitininkai stengiasi:

a) *visuomeninį gyvenimą keisti pagal jojo idealą*, kuriuo yra Šventųjų bendravimas, kaip idealinis suderinimas visų visuomeninių pradų;

b) *savo prisirengimą visuomeniniam darbui tvarkyti meilės, tvarkos, laisvės ir lygybės principais*, žadinant kūrybinę savo iniciatyvą ir ją organiškai jungiant su sutelktine kūryba;

c) *dalyvauti jaunimo organizacijose*, kaip praktiniuose bandymuose, kurie gali tinkamai jauną žmogų prirengti taip labai sudėtingam ir atsakingam valstybiniam veikimui;

d) *atsargiai traktuoti politinę akciją: neturįs brandos atestato ateitininkas nepriklauso jokiai politinei partijai*; o turįs - gali priklausyti savo atsakingumu ir tik tokiai, kuri neprieštarauja Katalikų Bažnyčiai, Lietuvių Tautai ir Valstybei.

## 5. Intelligentiškumas

Ateitininkija yra inteligentų organizacija, vadinasi, tų žmonių, kurie turi vadovaujamosios reikšmės visose gyvenimo srityse. Dėl to intelligentiškumas ateitininkų ideologijoje yra laikomas būtinu uždaviniu idealo vykdyme. Intelligentiškumą sudaro ne tik išlavintas protas, bet ir išstobulinta širdis ir išauklėta valia. Dėl to kiekvienas ateitininkas privalo:

a) *realizuoti savyje tikro inteligento tipą*, išigyjant moksliško subrendimo, aukštos valios kultūros, jautrios sąžinės ir kilnios širdies, nes būti tikra prasme inteligentu reiškia būti pilnutiniu žmogumi;

b) *panaudoti savo intelligentiškumui ir subrandinti visas lavinimosi ir auklėjimosi priemones*, kurių gausiai teikia šeima, mokykla, Bažnyčia, visuomenė ir pati ateitininkų organizacija;

c) *rengtis vadovaujamajam darbui visuomenėje*, vis tiek kurios profesijos eitų pareigas, išigyjant jau Kalno pamoksle vadui nurodytą privalumą: būti minios gaivintoju, kelio rodytoju ir nesavanaudišku darbininku;

d) *atnaujinti privalomus santykius tarp Lietuvos šviesuomenės ir liaudies*, kurie anksčiau dėl nelemtų tradicijų buvo pakrikę, neleisdami liaudies kultūrai išsivystyti ligi visuotinio reikšmingumo, o inteligentijos kultūrai atimdami tautinę reiškimosi lytį.

Štai kokius principus ateitininkų ideologija deda į savo idealo vykdymo pagrindus. Tai yra uždaviniai, kurių atlikimas artina tikrovę prie idealo ir kuria siekiamą pilnutinio gyvenimo sintezę. Suprantama, šitie uždaviniai visų pirma privalo būti įvykdyti kiekviename asmenyje, kuris nori dirbti pasaulio atnaujinimo darbą. Ir šio darbo sėkmingumas pareina nuo minėtų uždavinių atlikimo tobulumo. Dėl tos priežasties ateitininkų ideologija ir įsako pirmoj eilėj ateitininkams rūpintis savęs atnaujinimu, realizavimu savyje to, ko nori, kad būtų realizuota visuomenėje. Ateitininkijos darbas eina per išsiauklėjimą į auklėjimą, per atsinaujinimą į atnaujinimą, per išsitobulinimą į tobulinimą.

Kas tad daro ateitininkijai priekaištų, kad ji dar neatnaujinsi visuomenės Kristuje, tas užmiršta ir patį ateitininkų organizacijos pobūdį, ir atnaujinimo vyksmą. Ateitininkija visų pirma *rengia* žmonių tam atnaujinimui. Ji yra ruošiamoji organizacija, ką parodo ir tas faktas, kad ji yra *jaunimo* organizacija. Ir tik tie prirengti žmonės jau *tiesioginiu būdu* dirba atnaujinimo darbą. Be to, pats atnaujinimo vyksmas eina ne tiek platyn, kiek gilyn. Būtų iliuzija tikėtis, jog kada nors *mūsų tikrovėje* idealas realizuosis visų skaidrumu. Priešingai, prigimtojoje tikrovėje ima viršų blogis, kuris ir rengia jai sudužimą. Atnaujinimo darbas yra kova su blogiu ir rengimas sąlygų idealo nusileidimui religijos galybe.

### III. Ko dar trūksta

Klausdami, ko dar trūksta, mes neklausiamo, ko dar trūksta praktiniam ideologijos vykdymui, nes šis dalykas visados bus su trūkumais, bet tuo norime dirstelti, ko dar trūksta ateitininkų ideologijos tinkamam išdirbimui. Prieš Palangos reorganizacinę konferenciją prof. Šalkauskis nurodė šiuos įvykdytinus dalykus: „1) kad ateitininkų principai bei pareigos būtų tiksliai ir aiškiai formuluoti; 2) kad principai ir pareigos būtų paaiškinti platesniu raštu vadams vadovautis savo pareigose; 3) kad būtų surašyti praktiniai metodologiniai vadovėliai keturiems (gal geriau penkiems. - A. Mc.) pagrindiniams ateitininkų uždaviniams su smulkiu nurodymu pareigų bei priemonių ir kad šituose vadovėliuose būtų atsižvelgta į jaunesniųjų ir vyresniųjų ateitininkų, studentų ateitininkų ir sendraugių padėties reikalavimus; 4) kad būtų išdirbta platesnė konstitucija, normuojanti visos Sąjungos gyvenimą, ir atskirti statutai jaunesniesiems ir vyresniesiems moksleiviams, studentams ir sendraugiams, ir 5) kad būtų nustatyti Sąjungai tokie pasireiškimo būdai, kaip ženkleliai ir vėliavos" (p. 51). Po tos konferencijos eina 6 metai. Kas tad iš prof. Šalkauskio nurodymų įgyvendinta ir ko dar trūksta. Pirmas, ketvirtas ir penktas punktas jau realizuoti. Ateitininkija turi principų bei pareigų tikslų formulavimą, turi įvairių statutų ir pasireiškimo ženklų. Trūksta dar antrojo ir trečiojo punkto, būtent: nėra dar plataus rašto, paaiškinančio principus bei pareigas, ir nėra metodologinių vadovėlių, kurie praktiškai nurodytų, kaip turėtų būti vykdomi pagrindiniai ateitininkų uždaviniai. Šitame skyrelyje mes ir norėtume mesti keletą minčių dėl šitų reikalavimų įvykdymo, kad tiems, kurie imsis šio darbo, būtų palengvinta bent pačios koncepcijos atžvilgiu.

## 1. Bendras raštas

Šitoji knyga turėtų būti ne kas kita, kaip platus ir pozityvus išdėstymas tų dalykų, kurie sudaro ateitininkų ideologijos idealo nustatymą. Čia turėtų būti nuosekliai išaiškinta, kas yra ateitininkijos pasirinktas idealas, dėl ko jis yra toks, o ne kitoks, kas yra jo esmė, dėl ko ateitininkai jį pasirinko. Tai sudarytų lyg ir pirmąją knygos dalį. Antrojoje dalyje turėtų būti kalbama apie idealo vykdymo plotą, vadinasi, apie tas sritis, kuriose idealas turėtų būti realizuotas, čia turėtų būti išaiškinta, kad atnaujinimas Kristuje apima visą gyvenimą, neišskirdamas nė vienos jo srities, ir kad todėl ateitininkai privalo eiti visur ir kartu būti pilnutiniais žmonėmis. Trečiojoje dalyje turėtų būti nurodyta tie pagrindiniai principai, kurie tvarko idealo vykdymą, būtent: pilnatvės, sutartinės ir priklausomybės. Čia paaiškėtų gyvenimo sričių organišką susijungimą viena su kita ir kartu jų paklusimas aukštesnėms. Čia taip pat būtų atsakyta ir į priekaištą, kad ateitininkai nusižengia Dievą laikydami pirmoje eilėje, o paskui žmogų.

Šitas raštas yra būtina reikalingas kaip nuoseklus tolimesnis ideologijos išvystymas ir išsąmoninimas. Jis būtų jau tikras *teorinis* principų ir pareigų vadovėlis, su kurio *geru* susipažinimu būtų įpareigotas kiekvienas ateitininkas. Šitas raštas turi eiti pirmiausia. Jį reiktų išleisti ligi 1935 m. kongreso.

## 2. Vadovėliai

Po bendro paaiškinimo arba kartu su juo privalo eiti vadovėliai atskirai kiekvienam pagrindiniam uždaviniui. Savo visumoje jie turi duoti vaizdą, kaip ateitininkų idealas turi būti vykdomas gyvenimo praktikoje, kokiais būdais ir kokiomis priemonėmis.

a) *Vadovėlis katalikiškumui* turėtų, iš vienos pusės, sistemingai ir kartu prieinamai paaiškinti katalikiškosios

pasaulėžiūros principus, iš kitos - nurodyti praktinių priemonių, kuriomis būtų vykdomi tie principai asmens gyvenime. Šioji knyga turėtų tris dalis. Pirmoje eitu teorinio katalikybės turinio išdėstymas. Tai būtų dogmatinė dalis. Antroje turėtų būti išnagrinėta visuomeninės katalikybės pobūdis ir žmogaus praktinis dalyvavimas Šventųjų bendravime. Tai būtų dorovinė dalis. Trečioje dalyje reiktų kalbėti apie katalikybės sakramentus ir apskritai liturgiją, reikalą sakramentinės praktikos, josios prasmę ir tikslą. Tai būtų liturginė dalis. Apskritai šitas vadovėlis turėtų būti ne tiek *įrodomojo*, kiek *parodomojo* pobūdžio, atskleiddamas organišką katalikybės išsivystymą ir apimtį.

b) *Vadovėlis tautiškumui* turėtų suderinti savyje du dalyku: 1) duoti bendrą tautiškumo teoriją ir 2) pritaikyti ją Lietuvos gyvenimui. Pritaikymas turėtų būti daromas ta prasme, kad būtų iškeliamos praktinės pareigos ir nurodomos konkrečios priemonės tautiškumo principams vykdyti Lietuvos gyvenime. Apskritai šioje knygoje turėtų rasti išsprendimą ir išaiškinimą trys pagrindinės tautiškumo problemos: 1) tautinės individualybės supratimas ir priemonės jai išlaikyti bei išvystyti, 2) tautinės individualybės meilė arba patriotizmas ir priemonės jam padaryti vaisingam kūryboje, 3) tautinis pašaukimas, specialiai Lietuvos pašaukimas ir priemonės jam realizuoti. Šitos problemos pareikalautų ir atitinkamo vadovėliui suskirstymo.

c) *Vadovėlis šeimyniškumui* taip pat turėtų būti kartu ir teorinis, ir praktinis. Teorinis ta prasme, kad išaiškintų krikščioniškosios Moterystės esmę ir tikslą, praktinis, kad nurodytų Moterystės gyvenimo pareigas ir būdus joms tinkamai prisirengti. Dėl šitos priežasties šioji knyga turėtų turėti dvi dalis. Pirmoje turėtų būti kalbama apie krikščioniškąją Moterystę kaip tokią, išnagrinėjant ją visais atžvilgiais: prigimtuojų, kultūriniu ir religiniu. Antroje dalyje turėtų būti išaiškintos trys svarbiausios



šeimos gyvenimo pareigos: vyro - žmonos, tėvo - motinos, šeimininko - šeimininkės, ir kartu nurodyti būdai joms pasirošti. Šitoji dalis turėtų būti pritaikyta atskirai vyrams, atskirai mergaitėms, nes lyčių pareigos šeimoje nėra vienodos.

d) *Vadovėlis visuomeniškumui* turėtų duoti socialinės akcijos teoriją ir praktiką. Čia turėtų rasti vietas: 1) išaiškinimas visuomeninio idealo pagal katalikybės pažiūras, 2) nurodymas dabartinės socialinės santvarkos trūkumų ir būdų tiems trūkumams pašalinti, 3) išdėstymas praktinių nurodymų ir metodų, kaip ir kas privalo prisirengti būsimam visuomeniniam veikimui.

e) *Vadovėlis inteligentiškumui* būtų lavinimosi ir auklėjimosi metodika. Čia taip pat turėtų būti išdėstyta ir estetinio išsilavinimo reikalas, ir būdai. Jis tad turėtų turėti tris skyrius: pirmame turėtų būti kalbama apie proto lavinimą ir jam reikalingas priemonės. Šitasai skyrius būtų tikra prasme lavinimosi metodika, pritaikyta mokymosi laikui. Antrame turėtų rasti vietas valios auklėjimas arba būdo išdirbimas ir praktinės tam reikalui priemonės. Trečiame skyriuje reiktų kalbėti apie estetinių sugebėjimų išvystymą, nusiteikimą dailiajai kūrybai visam gyvavimo plote ir apie gražų elgesį. Tokie turėtų būti išleisti pagrindiniai vadovėliai. Jų reikalingumas yra labai aiškiai jaučiamas, nes minėtų klausimų išaiškinimui mūsų literatūroje nėra sistemingų ir ypač *praktinių* leidinių. Reikia tikėtis, jog šituo dalyku bus greit susirūpinta ir tokių vadovėlių pagaminta. Tuomet ateitininkų ideologija savo suformulavime bus žymiai pažengusi priekin, o tai tuoj pasirodys ir josios vykdyme.

## *Pagrindinės vadovėlių problemos*

*Katalikiškumas* {  
1. Dogmų išdėstymas ir paaiškinimas  
2. Šventųjų bendravimo principai ir esmė  
3. Sakramentai ir liturgija

*Tautiškumas* {  
1. Tautybė ir jos išvystymas  
2. Patriotizmas ir jo reikalavimai  
3. Tautinis pašaukimas ir jo vykdymas

*Šeimyniškumas* {  
Teorinė dalis {  
1. Moterystė kaip prigimties institucija  
2. Moterystė kaip bendruomenė  
3. Moterystė kaip sakramentas  
Praktinė dalis {  
1. Vyro - žmonos pareigos  
2. Tėvo - motinos pareigos  
3. Šeimininko - šeimininkės pareigos

*Visuomeniškumas* {  
1. Krikščioniškosios visuomenės idealas  
2. Dabartinės visuomeninės santvarkos stovis  
3. Priemonės pasirengti visuomeniniam veikimui

*Intelligentiškumas* {  
1. Lavinimosi metodika  
2. Auklėjimosi būdai  
3. Kūrybos ir gražaus elgimosi menas

## GAMTOS FILOSOFIJA

Jau keleri metai, kai teologas ir gamtos filosofas Albertas Mittereris stengiasi savo raštais atskleisti tąjį pasaulėvaizdžio pasikeitimą, kuris įvyko nuo Šv. Tomo ligi mūsų dienų. Savo studijomis Mittereris yra palietęs keletą svarbesniųjų pasaulėvaizdžio klausimų ir parodęs, kad šiandien jie yra sprendžiami kitaip negu šv. Tomo metu, ir kad šv. Tomo metafizinės teorijos, paremtos netobulu patyrimu arba klaidingomis išvadomis, šiandien jau reikalauja tam tikros revizijos. Štai keletas svarbesnių Mittererio studijų: 1. *Der Dienst des Menschen an der Natur nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart. Ein Beitrag zur Natur- und Kulturphilosophie* // Zeitschrift f. kath. Theologie, 1932. Šitoje studijoje Mittereris stengiasi susekti tomiškuosius pagrindus kultūros filosofijai. Pasirodo, kad šv. Tomas į žmogaus kultūrinį darbą žiūrėjo labai savotiškai, visą kūrybą laikydamas esančią tik žmogui, neigdamas pasaulio neatbaigimą ir tuo pačiu žmogaus bendradarbiavimą dieviškoje kūryboje. 2. *Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart* // Zeitschrift f. kath. Theologie, 1933. Čia Mittereris parodo, kad šv. Tomo biologija buvo androcentrinė

*Albert Mitterer, Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik (Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute, I Bd.) - Innsbruck, 1935.*

Aristotelio biologija, ir kad ja remdamasis šv. Tomas padarė išvadų praktiniam, doriniam, juridiniam ir net religiniam moters gyvenimui. 3. *Der Beivegungssatz (omne quod movetur ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem Gegenwart* // Scholastik, 1934. Šita studija atskleidžia šv. Tomo judėjimo dėsnio nesuderinamumą su tuo moderniosios fizikos teigimu, kad medžiaga ir energija yra tas pat dalykas, vadinasi, kad judėjimo principas glūdi pačioje energijoje. Šv. Tomas formulavo savo dėsnį dėl to, kad jis pasaulyje išžiūrėjo nenutrūkstamą eilę veikimų nuo Dievo ligi žemiausių būtybių, būtent: Dievas judina angelus, angelai judina dangaus kūnus, dangaus kūnai judina elementus, elementai judina elementatus (elementų junginius), kuriems priklauso visi regimi daiktai ir net pats žmogus. Todėl šioje grandinėje labai lengva nuo paprastų daiktų judėjimo pasiekti patį Dievą.

Todėl ir aukščiau minėtas Mittererio veikalas apie senosios metafizikos kovą su naująja fizika nėra atsitiktinis dalykas. Savo išanginiame žodyje Mittereris pasisako, kad šiame veikale yra ne istoriškai atpasakojama, kaip išsivystė pasaulėvaizdis nuo šv. Tomo ligi mūsų dienų, bet kritiškai palyginamos paties šv. Tomo pažiūros su moderniojo mokslo pažiūromis. Iš kitos pusės, čia nagrinėjamas tik *negyvosios gamtos* hylomorfizmas, nes biologijoje jis dar laikosi, nors ir ten jo pritaikymas dažnai esti labai nevykęs. Kokių tad išvadų prieina Mittereris, ypač kas liečia kūnų sudėties problemą?

1. Visų pirma Mittereris įrodinėja, kad *tomiškasis hylomorfizmas yra ne tik metafizinė, bet ir fizinė kūnų sudėties teorija*. Kiekvienos metafizinės teorijos kelias yra toksai: visų pirma yra patyrimas, paskui eina fizikinė teorija, ant kurios yra statoma metafizinis aiškinimas. Taip buvo ir su tomiškuoju hylomorfizmu. Iš techninio hylomorfizmo, kad vario statula turi lytį ir medžiagą, šv. Tomas perėjo prie fizikinio hylomorfizmo, kad kūnai susideda iš vienos dos medžiagos, bet kiekvienas turi skirtingą lytį, iš kurios

kyla fizikinės kūnų ypatybės. Nuo šitos teorijos Tomas žengė į metafiziką ir paskelbė, kad kiekvienas daiktas savo esme yra sudėtas iš dviejų pradų: iš pasyvios vertingos medžiagos ir aktyvios lyties. Metafizinio hylomorfizmo pagrinde glūdi fizikinis hylomorfinis daikto modelis (medžiaga – forma). Šitas modelis yra monomerinis, arba vienalytis, vienadalis.

2. *Monomerinis, arba vienalytis, vienadalis modelis moderniojoje fizikoje yra palaidotas.* Dabartinės kūnų sudėties fizikinis modelis yra polimerinis, arba daugialytis, daugiadalis. Šitų dalių skaičius, jų kombinacijos, jų svoris kaip tik ir kildina visas tas kūnų ypatybes, kurias šv. Tomas priskyrė *formas* veikimui. Medžiagos formos formulė dabar fizikoje nieko neišaiškina, ir todėl fizikoje šiandien josios niekas nesilaiko. Taigi fizikinis šv. Tomo hylomorfizmas dabar aiškiai jau yra žlugęs.

3. Bet su juo griūva ir metafizinis hylomorfizmas. Metafizinis hylomorfizmas, kaip minėta, yra paremtas fizikiniu hylomorfizmu, kaip šis pastarasis išvestas iš patyrimo. *Griuvus todėl fizikiniam hylomorfizmui, metafizinis hylomorfizmas nebetenka pagrindo ir lieka tik gryna fikcija, kuri nieko neišaiškina ir niekur nėra pritaikoma.* Todėl Mittereris kalba apie tomiškojo hylomorfizmo krizę ir nurodo tris josios žymes: a) stoka objekto, b) stoka moksle šalininkų ir c) bėgiojimas iš vieno mokslo į kitą. Tomiškasis hylomorfizmas visų pirma buvo išstumtas iš dangaus kūnų. Jau mūsų eros pradžioje pasirodė, kad dangaus kūnai nėra hylomorfiniai, bet hylomeriniai, vadinasi, energijos sistemos. Tai buvo pirmas ir esminis hylomorfizmui smūgis, nes, pasak Mittererio, „visa tomiškoji pasaulio fizika, net ir žemės kūnų, laikosi arba žlunga su dangaus kūnų fizika“ (p. 85). Kiek ilgiau hylomorfizmas laikėsi žemėje. Bet netrukus ir čia pastebėta, kad žemės kūnai taip pat yra ne hylomorfiniai, bet hylomeriniai, vadinasi, tam tikri junginiai ir tam tikros sistemos. Dabar tomiškajam hylomorfizmui liko dvi išeitys: arba iš kūnų pereiti į subkūnines substancijas (elektronus,

protonus ir t. t.), arba iš fizikos į biologiją. Bet ir vienas, ir kitas kelias, pasak Mittererio, yra antitomiškas. Antitomiška yra hylomorfizmą apriboti tik gyvaisiais kūnais. Gyvieji kūnai juk taip pat susideda iš subkūninių substancijų (elektronų...), jeigu tad hylomorfizmas išimamas iš šitų substancijų, koku būdu jis gali būti vėl paskui pritaikomas toms pačioms substancijoms gyvajame daikte? Kodėl tas pats elektronas akmenyje yra hylomerinis, o gyvyje hylomorfinis? Arba kodėl visas gyvis yra hylomorfinis, o jo elektronai hylomeriniai? Mittereris neneigia, kad šitie klausimai gali būti atsakyti teigiamai. Bet kiekvienu atveju šitas atsakymas bus kitoks, negu jį davė šv. Tomas. Antitomiška yra taip pat hylomorfizmą perkelti į subkūnines substancijas. Hylomorfizmas buvo sukurtas tam, kad išaiškintų daikto ypatybes: svorį, temperatūrą, spalvą, sudėtį ir t. t. Tuo tarpu subkūninėje srityje jis nieko neišaiškina. Kokia yra elektrono temperatūra? kokia yra jo spalva? Čia hylomorfizmas yra tik teorija sau pačiai, be jokio konkretaus tikslo ir objekto. Kai kas gelbstisi tuo, kad sako, jog forma ir medžiaga elektrone yra tas pats dalykas. Tai, pasak Mittererio, kaip tik yra labiausiai antitomiška, nes Tomas neprileido jokių substancijų, kuriose medžiaga ir forma būtų tas pats dalykas. Jis žinojo tik dvi substancijų rūšis: susidedančias iš medžiagos ir formos, kaip realiai skirtingų pradų, ir bemedžiagines substancijas, kurios yra dvasios (plg. p. 130). Kalbėdamas, kad tomiškasis hylomorfizmas šiandien neturi moksle šalininkų, Mittereris pastebi, kad joks katalikas filosofas nesilaiko *pilnutinio* tomiškojo hylomorfizmo. Fizikinis hylomorfizmas šiandien yra visų paliktas. Bet metafizinis hylomorfizmas šv. Tomo filosofijoje yra iš esmės susietas su fizikiniu. Jeigu šiandien juodu yra perskirti, tai tik dėl to, kad dabar fizika užsiima kiti žmonės, o filosofija vėl kiti. Norėdami išgelbėti hylomorfizmą, daugelis formuluoja *savas* teorijas, kurios visos jau yra *jų pačių*, bet ne šv. Tomo. Todėl, pasak Mittererio, šiandien *šiuo atžvilgiu* negalima

daryti kam nors priekaištų, kad jis atsitraukia nuo Tomo. Taip daro *visi*. Kurio hylomorfizmas yra geresnis, tai gali parodyti tik argumentai, o ne autoritetas (plg. p. 105). Gelbėdamasis tomiškasis hylomorfizmas iš fizikos nori pabėgti į kitus mokslus. Pirmiausia į gamtos filosofiją. Bet yra aiški nesąmonė fizikiškai daiktus laikyti hylomeriniais, o metafiziškai - hylomorfiniais. Tas pat reikia pasakyti ir apie bandymą hylomorfizmą perkelti į logikos sritį.

4. Mittereris kelia klausimą, *kaip tomiškojo hylomorfizmo atmetimas gali būti suderinamas su Bažnyčios nusistatymu ir net juridiniu įsakymu* (plg. I. C. can. 589 ir can. 1366) *laikytis šv. Tomo doktrinos*. Šitas Bažnyčios nusistatymas paaiški jau iš Leono XIII enciklikos „Aeterni Patris“, kurioje pasakyta: *„Si quid cum exploratis posterions aevi doctrinis minus cohaerens vel denique modo non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi.“* Tomiškasis hylomorfizmas kaip tik pasirodo mūsų amžiaus patikrintoms doktrinoms priešingas. Jį tad įsakyti nėra Bažnyčios mintis. Kai buvo suformuluotos ir patvirtintos 24 tezės, kuriose glūdi šv. Tomo *genuina doctrina*, jų formuluotojai norėjo, kad jos būtų įsakytos laikytis visiems katalikams mokslininkams. Tuomet jėzuitų generolas savo laiške popiežiui Benediktui XV išdėstė pažiūras apie neprivalomą šitų tezių charakterį ir gavo savo pažiūros patvirtinimą. Tas neprivalomo 24 tezių charakterio išaiškinimas tinka ne tik jėzuitams, bet ir visiems katalikams. Bažnyčia negali vieniems kokią nors teoriją įsakyti, o kitus nuo josios dispensuoti. Tuo tarpu tarp šitų 24 tezių yra *dvi*, kurios specialiai liečia hylomorfizmą. Todėl savaime aišku, kad ir hylomorfizmas nėra tokia teorija, kurią Bažnyčia pasiimtų specialiai globoti (plg. p. 131-138).

Baigdamas Mittereris pastebi, kad „su tomiškuoju hylomorfizmu yra blogai, labai blogai“ ir kad niekas neįstengia jo išgelbėti. *Norint būti tomistu, geriau yra atsirėmus į hylomerinį dabartinės fizikos modelį sukurti atitinkamą metafizinę kūrų sudėties teoriją.*

## [SIELOS PROBLEMA]

Šito veikalą pobūdį pats autorius pratarė taip išreikia: „Spręsdami sielos problemą, mes čia norime orientotis į naujausius metapsichikos, okultizmo mokslo davinus, kurių vis dar kažkaip vengiama plačiau panaudoti tradiciniu scholastišku metodu parašytose knygose apie sielą" (p. 9). Todėl didelė veikalą dalis kaip tik ir yra skirta tiems metapsichiniams fenomenams.

Sielos problemą autorius pradeda nagrinėti sielos nemirtingumo paneigimu mūsų laikais. Čia yra charakterizuojama materialistinės pasaulėžiūros išsivystymo eiga, josios apraiškos psichologijoje ir jos likučiai dabartiniame gyvenime. Autorius teisingai konstatuoja, kad „materializmas, bent akademikų sferose, nebelaikomas gryno mokslo pasaulėžiūra, betgi šių dienų moderniosios kultūros gyvenimo materializmo dvasia dar stipriai jaučiama" (p. 15). Ir autorius mini techniką, kūno kultūrą, nacionalizmą ir rasizmą, kur materializmas tebėra gyvas vienokia ar kitokia forma. Be abejo, daugumas žmonių linksta ieškoti aukštesnių pradų negu medžiaga. Bet kelias į juos nėra lengvas. Psichologijoje jis apsirėškia įvairiais nemirtingumo surogatais šių dienų monizme, kuriam autorius skiria antrąjį savo veikalą skyrelį. Čia mes sužinome apie įvairias

*Kun. Lamams J.* Sielos problema. - Kaunas, 1937. - 258 p. - (Šv. Kazimiero draugijos leidinys, Nr. 665).



monizmo rūšis ir apie įvairius nemirtingumus, kurie visi daugiau ar mažiau nutolsta nuo tikrojo asmeninio sielos nemirtingumo. Su šituo monistiniu nemirtingumu iš esmės yra susijusi ir monistinė eschatologija, kuri yra nagrinėjama trečiame skyrelyje. Jame autorius paliečia metempsichozės problemą. Gražiai yra nušviesta galbūt pagrindinė Nietzsche's mintis „Wiederkehr aller Dinge“, kuri jį labiausiai kankino.

Šitie trys skyreliai sudaro tarsi įvadą, kuriame sielos problema dar nėra liečiama iš esmės. Toliau eina jau pačios sielos nagrinėjimas. Pirmiausia autorius aprašo psichinio proceso esmę. Analizuodamas suvokimo, mąstymo, valios aktų, juoko, refleksijos, kalbos, dorovės prigimtį, autorius daro išvadą, kad šitie aktai, nebūdami fiziologinės prigimties, savaime suponuoja ir nefiziologinį, dvasinį jų subjektą: „Psichinės galios savo veikime rodo žmogaus prigimtyje esant ir tam tikrą dvasiškumą, aukštesnį psichinį pradą" (p. 81). Atsakydamas į klausimą, koks yra šitas pradas, autorius susiduria su sielos substancialumo problema. Platoka aktualybės teorijos ir jos kritikos apžvalga sudaro šio skyrelio turinį. Tolimesniuose skyreliuose autorius vėl prieina prie sielos nemirtingumo, tik šiuo kartu jau pozityviai. Visų pirma jis nagrinėja metafizinę sielos nemirtingumo pagrindą, kurį jis randa tą, kad siela nėra esmingai priklausoma nuo kūno nei savo buvime, nei savo veikime, ką rodo metapsichiniai reiškiniai. Prigimtą žmogaus sielos nemirtingumą patvirtina ir moraliniai postulatai. Tiesos, gėrio, teisingumo siekimas reikalauja, kad žmogaus siela neišnyktų su šiuo gyvenimu. Prie šitų moralinių postulatų prisideda ir pačios žmonijos amžinybės ilgesys, kuris traukiasi per visus amžius ir per visas tautas. Šitame skyrelyje autorius peržvelgia įvairias religijas ir visose jose nurodo buvus nemirtingumo ilgesį, nors ir nevienodai išreikštą.

Toliau eina lyg ir trečioji knygos dalis, skirta specialiai metapsichiniams reiškiniams, kuriems autorius teikia

ypatingos reikšmės, nagrinėdamas sielos problemą. Visų pirma čia yra aprašomas metapsichinis pasaulis apskritai ir nenoras paisyti jo faktų, nors daugybė labai rimtų mokslininkų šituos faktus yra patikrinę ir pripažinę. Toliau eina konkretūs faktai iš pranašišκών sapnų-vizijų, iš aiškiaregystės, iš telepatijos ir iš mokslinio okultizmo sričių. Šitų faktų kad ir trumpas aprašymas apima net 75 puslapius. Faktų konstatavimu ir baigiamas veikalas, cituojant prof. Dessoir nuomonę, kad „Okultistiniai faktai griaua materializmo tezes, ir tuo būdu paaiškėja dvasinė sielos prigimtis“ (p. 258).

Skaitant veikalą, matyti didelis autoriaus išsilavinimas, susipažinimas su atitinkama literatūra ir mokėjimas surinktą medžiagą panaudoti klausimams nušviesti. Vis dėlto autorius pasilieka daugiau apžvalgos srityje. Mes patiriame daugiau sielos problemos istoriją, įvairius bandymus šią problemą spręsti, įvairius faktus, kalbančius už tam tikrą sprendimą, bet mes sunkiai patiriame patį šios problemos sprendimą. Daugybėje citatų, faktų ir nuomonių beveik pradingsta autoriaus norima išvystyti mintis. *Sistemingumo stoka yra pagrindinė autoriaus veikalo yda.* Sielos problemoje yra du svarbiausi klausimai: sielos dvasingumas ir josios nemirtingumas kaip dvasingumo rezultatas. Tokia eile ir reiktų šiuos klausimus nagrinėti. Tuo tarpu autorius juos supynė į viena, atkreipė ypatingą dėmesį į sielos nemirtingumą, per maža paisė sielos dvasingumo, todėl skaitytojas gauna įspūdį, kad tasai sielos nemirtingumas yra daugiau mūsų įsitikinimas, garsių žmonių nuomonė, negu toks dalykas, kuris plauktų iš pačios sielos prigimties. Būtų buvę veikalui daug sveikiau, jei būtų *aiškiai* išnagrinėtas sielos dvasingumas, o paskui kalbėta apie josios nemirtingumą.

Antras dalykas, kuris neišeina veikalui į sveikatą, yra *nublukęs specifinis šio veikalo pobūdis.* Autorius, kaip minėjome, pradžioje pasisako, kad sielos problemą nagrinėsiąs pagal naujausius metapsichikos duomenis. Tiesa, šių duomenų jis

čia duoda nemažai. Bet, deja, mes pasigendame išvadų ir mokslinio šių duomenų pritaikymo sielos problemai spręsti. Tiesa, autorius pratarė lyg ir pasiteisina: „Daryti tolimesnes išvadas iš tokių metapsichinių faktų paliekame pačiam skaitytojui“ (p. 10). Bet to kaip tik *neriekėjo* daryti. Pačių faktų surinkimas ir jų pateikimas dar mažąką įrodo. Tai yra tik medžiaga, kurią reikia apdoroti, jeigu norime, kad ji būtų naudinga. Tuo tarpu tokio apdorojimo kaip tik nėra. Todėl skaitant trečiąją veikalo dalį, taip ir norisi, kad autorius šiuos įdomius faktus panagrinėtų, kad juos suvestų sistemon, kad parodytų jų pagrindą ir jų kilmės šaltinį. Kitaip trečioji dalis virsta tik smagiu pasiskaitymu be didesnės reikšmės. Pačiam skaitytojui pasidaryti išvadas yra neįmanoma jau tik dėl to, kad šių išvadų gali būti labai įvairių, kaip įvairūs yra ir patys metapsichiniai faktai. Jie liečia ir antjuslinio pažinimo buvimą, ir tiesioginį sielos susisiekimą su siela kūnui netarpininkaujant, ir sielos gyvenimą po mirties, ir sielų pasirodymą gyviesiems, ir dar visą eilę kitų klausimų. Kuriuos šitų klausimų metapsichiniai reiškiniai gali patvirtinti, kuriuos paneigti, taip ir lieka neaišku.

Kun. J. Lomano veikalas todėl yra dar tik medžiaga sielos problemai. Šiuo atžvilgiu jis yra reikšmingas, nes mūsų filosofinėje literatūroje ligi šiol nebuvo nieko, kas vienoje vietoje suimtų ir bibliografinius nurodymus, ir mokslininkų pažiūras, ir pačius faktus. Pats dėstymo būdas yra lengvas: veikalas skaitomas smagiai.

# TRAGIŠKOJI EUROPA

## Gonzague de Reynoldo knygos lietuviško vertimo proga

### 1. Veikalo pobūdis ir paskirtis

Ne per seniai pasirodė Br. Stočkaus išverstas ir „Sakalo“ b-vės išleistas Gonzague de Reynoldo veikalas „L'Europe tragique“ - „Tragiškoji Europa“. Išaugusi iš tvankios atmosferos, „nes Europa šiandien yra tragiška“, parašyta „neramume ir kartais net baimėje“, šitoji knyga yra verta plačiau paminėti, tuo labiau kad mūsų kalba tai bus bene pirmas Europos skerspjuvio vaizdas. Šios knygos autorius, kaip jis pats pasisako, jau beveik ketvirtadalis šimtmečio dėsto aukštosiose mokyklose: visų pirma Ženevos universitete, paskui Berno ir galop Fribūro. Jau vienuolika metų, kai jis dalyvauja pasaulinėse organizacijose, ir septyneri metai, kai yra katalikiškos tarptautinių studijų sąjungos pirmininkas. Daug keliavęs, sutikęs daugelį žmonių, Gonzague de Reynoldas gerai pažįsta Europos gyvenimą. Todėl ir minėtas jo veikalas yra ne tik kultūros filosofo, bet ir kultūros istoriko bei visuomeninio veikėjo padaras. „Šitoji knyga, - sako pats autorius, - yra studijų ir skaitybės, bet pirmiausia asmeninio ir kasdieninio patyrimo santrauka“ (p. 13)<sup>1</sup>.

„Jeigu aš parašiau šią knygą ir jeigu aš ją *taip* parašiau, tai dėl to, kad aš buvau stumiamas baimės, kuri yra bendra visiems mano amžininkams“ (p. 9). Apie tam tikrą nerimą ir baimę autorius užsimena ne vienoje vietoje, laikydamas

<sup>1</sup> Tekstai imami iš originalo (Paryžius, 1935, 2 leid.).

ją bendru visų Europos gyventojų nusiteikimu. Tik mūsų nuolatinis gyvenimas po Damoklo kardu neleidžia mums visu rimtumu pamatyti mūsų gyvenamos situacijos, kuri iš tikro yra tragiška. „Mes visi jaučiame, - sako G. de Reynoldas, - kad civilizacijai gresia pavojus arba mažiausiai, kad ji šuoliais kinta ne tik smarkiai, bet ir brutaliai" (ten pat). Autorius net pastebi, kad šitas pavojus liečia ne kurią vieną civilizaciją arba kultūrą, tegul ir vadinamąją modernę, bet civilizaciją *apskritai*. Tuo Gonzague de Reynoldas skiriasi nuo Spenglerio, kuris taip pat pranašavo civilizacijai galą, bet tik Europos civilizacijai ir tik dėl tam tikro biologinio kultūros proceso dėsnio. Reynoldas pavojų mato visai civilizacijai visame pasaulyje, nes šiandien pasaulis vis labiau esti sujungiamas į vieną visumą, ir kas dedasi vienoje visumos dalyje, tuojau išplinta ir joje visoje.

Ryškiausia žymė, kuri rodo kultūrai gresiantį pavojų, Reynoldui yra *galimas regresas* arba kultūrinė atžanga, kaip kelias į barbariškumą. „Šalia progreso, - sako jis, - sėdi juodai apsilvilkęs, kaip likimas, galima regresas. Regresas šiandien turi tiek pat šansų, kiek ir progresas" (ten pat). Ir šitas galimas regresas kaip tik ir sudaro visą dabartinės situacijos rimtumą. Po tiek amžių, po tiek nepaprastų kultūrinių pastangų, po tiek kūrybinių laimėjimų žmonija, pirmiausia Europa, kuri ligi paskutinių dienų vadovavo kultūriniam pasaulio gyvenimui, priėjo tokį tašką, kur progresas pasidarė tiek pat galimas, kiek ir regresas. Tai, be abejo, yra tragiškas taškas, nes niekam nėra aišku, kas galop nusvers: kultūrinė pažanga ir kūrybinės žmogaus jėgos, ar kultūrinė atžanga ir kūrybinis žmogaus išsekimas.

Be abejo, tokia Europos gyvenimo situacija negali nežadinti pesimizmo. Tai pripažįsta ir Reynoldas. Jis žino, kad jam bus mestas dėl to ne vienas kaltinimas. Bet jis pastebi: „Aš atsakysiu, kad išmintinga, protinga, vyriška būti pesimistu pažiūrose, kad su didesniu aiškumu ir su didesne energija būtum optimistu veikime. Tuo tarpu ši knyga visų pirma yra raginimas veikti" (ten pat).

Reynoldo veikalas yra skiriamas visiems tiems, kurie mąsto ir veikia, nes jo autorius įsitikinęs, kad „istoriją kuria žmonės" (ten pat). Dėl to tiems žmonėms, pirmiausia proto žmonėms - inteligentams, kurie gyvenime turi didesnės reikšmės, kaip tik ir reikia gerai pažinti dabartinę tragišką Europos gyvenimo situaciją. „Pirmutinė mąstymo pareiga, - sako Reynoldas, - yra prisitaikyti prie dabartinio pasaulio, stengtis jį aiškiai permatyti, pasiklausti, iš kur jis ateina ir kur jis eina, surinkti, išlukštenti, išbandyti šio pasaulio neorganiška krūva patiekiamas vertybes, sudaryti vertybių lentelę, nes senoji jau sudužo. Štai dėl ko pirmoji *valios* pareiga yra imtis atstatyti, vadinas, reaguoti prieš defetizmą ir fatalizmą" (p. 10). Tuo būdu skatindamas veikti naujų vertybių kūrimo linkme, autorius pergali pesimizmą pažiūrose ir išvengia špengleriško fatalizmo.

Šituo pozityviu keliu Reynoldą veda katalikiška jo pasaulėžiūra. „Aš turiu istorijos filosofiją, - sako jis, baigdamas savo įvedamąjį žodį, - tai yra Apvaizdos filosofija. Ji yra vienintelė, kuri leidžia tikėtis ir veikti" (p. 15). Iš tikro šioje tragiškoje situacijoje Apvaizdos lemtis yra vienintelis tvirtas ramstis, kuris palaiko atskiro asmens reikšmingumą ir gėrio laimėjimo viltį.

Veikalas turi įvadą ir tris dalis. Įvade Reynoldas nagrinėja du dalykus: 1) kad mes esame atsidūrę jau dvidešimtajame amžiuje ir 2) kad mes gyvename revoliucijos tarpsnį. Daugelis žmonių teoriškai žino, kad jie gyvena dvidešimtajame amžiuje, bet faktiškai to nejaučia ir konkrečių išvadų nepadaro. Tokiems žmonėms Reynoldas nori atidaryti akis ir parodyti, kad devynioliktasis amžius iš tikro yra pasibaigęs ne tik chronologiškai, bet ir istoriškai. Iš kitos pusės, Reynoldas nori parodyti, kad mes gyvename visuotinės revoliucijos metą, kada viskas yra griauinama, pertvarkoma, performuojama ir pakeičiama. Pirma veikalo dalis kaip tik ir yra skirta šitai revoliucijai nagrinėti. Pasak Reynoldo, revoliucija prasidėjo su renesansu ir pasibaigė 1917 m. rusų revoliucija. Ekonominė

krizė taip pat buvo viena iš revoliucijos apraiškų. Antra dalis yra skiriama kontrrevoliucijai, kuri prasidėjo Italijos fašizmu ir eina toliau Vokietijos nacionalsocializme. Trečioje dalyje Reynoldas sustoja ties vienybės noru, kuris kankina Europą, ir stengiasi Europos pastangas privesti prie dvasinio, teocentrinio principo. Šitoje tad vietoje pasirodo katalikybės vaidmuo Europos tragiškoje situacijoje. Nagrinėdami Reynoldo veikalą, mes kaip tik ir sustosime ties įvadu ir ties paskutine dalimi. Įvadas mums duoda dabartinio gyvenimo charakteristiką, o paskutinė dalis kalba apie dvasinio principo reikšmę šiam tragiškam gyvenimui apsaugoti nuo žlugimo. Katalikybės ir Katalikų Bažnyčios vaidmuo čia pasidaro pirmieji.

## • 2. Naujo amžiaus pradžia

„Mes esame dvidešimtajame amžiuje“, - pradeda Reynoldas savo veikalo dėstymą. Tai yra tokia tiesa, kuri visiems aiški *chronologiškai*, bet kuri labai daugeliui yra neaiški *istoriškai*. Reynoldas teigia, kad dauguma europiečių taip mąsto ir gyvena, tarsi devynioliktasis amžius dar būtų nepasibaigęs. Tai galima pastebėti ir filosofijoje, ir politikoje, ir visuomeniniame gyvenime, ir net žmonių gyvenimo būde. Šitie žmonės nemato jokio esminio pasikeitimo. Jie mūsų dienų įvykius laiko tik sporadiniais reiškiniais, kurie turėsia netrukus pasibaigti, ir paskui kuriuos vėl ateisias devynioliktojo amžiaus gyvenimas su savo liberalizmu visuomenėje, su savo formalia demokratija valstybėje, su savo skepticizmu filosofijoje ir su savo nuolatinio progreso idėja kultūroje. Reynoldas tokius žmones vadina aklais (p. 18), savotiškais reacionieriais. Tai yra tie, kurie nekritiškai lieka prisirišę prie liberalizmo ir prie socializmo, prie laimingumo idėjos, prie nepaliaujamos pažangos, prie pirmykščio žmogaus gerumo, žodžiu, prie visų humanistinių idėjų. Tokie žmonės nemato, kad

jie pasiliko iliuzijose, tuo tarpu gyvenimas jau toli juos pralenkė.

Devynioliktasis amžius jau yra baigtas. Chronologiškai jis baigėsi 1900 m. gruodžio 31 d. 24 val. Istorikai jis baigėsi 1914 m. rugpjūčio 1 d. Didžiojo karo paskelbimu. Karas buvo perėjimas iš vieno pasaulio prie antro. Karas nušlavė devynioliktąjį amžių kaip tam tikrą kultūrinę formą, kaip tam tikrą gyvenimo tipą. Pasibaigus karui, prasidėjo naujas gyvenimas - tamsus, nežinomas. Didžiojo karo buvo baigtas ilgas istorijos periodas, prasidėjęs renesansu, ėjęs per Apšvietą ir paskutinį savo išsivystymo tarpsnį radęs devynioliktojo amžiaus liberalizme. „Šitas pasaulis miršta, šitas pasaulis mirė“, - sako Reynoldas. - „Koks bus naujasis?“ Reynoldas prisipažįsta, kad šito naujo pasaulio kontūrai dar neaiškūs. Mes dar nežinome, kas jis bus. Mes geriau žinome, kuo jis nebus.

Visų pirma jis nebus moderninis pasaulis. Pasak Reynoldo, istorija turės jį pavadinti kitokiu vardu. N. Berdiajevas taip pat teigia, kad šitas naujas pasaulis bus visiškai kitoks negu senasis. Jis šitą istorijos periodą vadina „naujaisiais viduramžiais“. Galimas daiktas, kad vėlesni istorikai ir priims šitą vardą, nes vidurinių amžių broožų mes šiandien vis labiau matome, pradėdami vis labiau atsigauančiu šventumu ir baigiant vis labiau iškytančiu fanatizmu ir netolerancija. Toliau, šitas naujas pasaulis nebus devynioliktojo amžiaus pasaulis. Manyti, kad gyvenimas kada nors vėl grįš atgal, yra didžiausia iliuzija. Mes jau esame įžengę į visiškai kitokią erą.

Svarbiausia šio naujo amžiaus žyme Reynoldas laiko trijų kartų susidūrimą. Šitos kartos yra labai savotiškos ir labai viena nuo kitos skirtingos. Jų santykiai kaip tik ir sudaro šito naujo amžiaus charakteringą broožą. Reynoldas, pasekdamas G. Gründeliu skiria tris kartas: *fronto kartą, karo kartą ir pokarinę kartą*. Fronto kartą sudaro tie žmonės, kurie buvo mobilizuoti nuo 1914 ligi 1918 metų. Ši karta dar buvo išaugusi devynioliktojo amžiaus dvasioje. Tai



yra tikrai tragiška karta. Savo jaunystę praleidusi fronte, grįžusi namo rado gyvenimą visiškai pasikeitusį. Namų židiniai buvo išdraskyti ir sugriauti, šalys nualintos, žmonės nuvargę ir pailšę. Reynoldas pastebi, kad tie, kurie savo knygoje, laikraščiuose ir straipsniuose garbino šią kartą kaip herojišką, atsisakė užleisti jai vietą politiniame ir ekonominiame gyvenime. Šitoji karta buvo savotiškai nustumta į šalį. Tai sužalota karta, kurios karingas nusiteikimas po karo pasikeitė revoliuciniu nusistatymu. Ji nuėjo į kraštutinumus: į komunizmą arba į nacionalizmą. „Mussolini ir Hitleris priklauso šitai fronto kartai, mažai to, jie ją simbolizuoja" (p. 22). Karo karta yra gimusi tarp 1900 ir 1910 metų. Reynoldas ją vadina karo karta dėl to, kad josios vaikystė ir jaunystė praėjo karo metu. Ji visą laiką gyveno įtemptai, daugiausiai jausmais: baime, gailėsčiu, nuliūdimu ir gedulu arba entuziazmu dėl laimėjimo. Šitoji karta buvo išplėsta iš savos šalies ir tautos tradicijų, negalėjo išeiti normaliai mokslo, buvo blogai maitinama ir auklėjama. Jai pirmiausia reikėjo rūpintis duonos kąsniu. Dėl to ji išaugo antiintelektualistė. Ji yra šiurkšti. Ji linksta greičiau veikti, negu mąstyti. Fiziškai ir moraliai ji yra gana silpna. „Tai yra karta, kuri pradeda iš nieko; tai pirmoji XX amžiaus karta" (p. 23). Trečioji, pokarinė, karta yra gimusi tarp 1910 ir 1920 metų. Karas jai jau yra tolimas dalykas. Ji jo nematė arba bent jis jai tiesiog įtakos nebeturėjo. Šitoji karta vėl pradeda domėtis idėjomis ir dvasiniais interesais. Ji jau turi šiokių tokių tradicijų, kurių yra sukūrusi karo karta. Tai yra antroji dvidešimtojo amžiaus karta, kuriai tikrumoje priklauso ateitis.

Šitų trijų kartų susidūrimas kaip tik ir nudažo naujo amžiaus pradžią savotiškais spalvomis. Pirmoji, fronto karta, mato, kad jos turėtos vertybės, jos savotiškas pasaulio bei gyvenimo supratimas jau visiškai žlugo, kad kyla jai naujas, nežinomas gyvenimas. Antroji, karo karta, palinkusi ypatingai vertinti ekonomines ir technines gėrybes, taip pat mato, kad šitos gėrybės pasistumia į antrąją

vietą, pirmąją užleisdamos dvasinėms, net mistinėms vertybėms. Trečioji, pokarinė, karta visiškai nebesupranta pirmosios, su kuria jai vis dėlto dar tenka susidurti ir veikti, nes pirmosios kartos atstovų mes dar daug turime net ir labai atsakingose vietose. Trečioji karta niekina pirmąją, josios negerbia, jai nepripažįsta teisių spręsti ir tvarkyti. Iš čia kyla tasai skaudus konfliktas, kuris šiandien jaučiamas tarp senųjų ir jaunųjų. Tai nėra paprastas visų laikų reiškinys, kai vaikai nesutinka su tėvais. Tai yra specifiška mūsų amžiaus apraiška, nes mūsų amžiaus įvykiai sukūrė šitas tris generacijas visai nenatūraliu būdu. Todėl ir tarp jų esąs konfliktas yra tragiškas, kaip ir visas mūsų gyvenimas.

Charakteringa, kad Reynoldas šitų naujų kartų suranda net fizinį tipą, kuris yra skirtingas nuo buvusiųjų, o tuo labiau yra skirtingas dvasinis nusiteikimas. Štai kaip Reynoldas šitą tipą charakterizuoja. „Jis yra sutinkamas ir Maskvoje, ir Paryžiuje, ir Romoje, ir Berlyne, ir Jungtinėse Amerikos Valstijose, ir Šveicarijoje. Gerai išžiūrėkite į jį: jaunas, nusiskutęs, be kepurės, be švarko, kaspiniu spalvotuose marškiniuose, tiesaus ir aštraus žvilgsnio, dumia visu greičiu triukšmingai automobiliu arba motociklu per minią. Jis žino, ko jis nori: būti gyvenimo tvarkytoju. Jis jaučia esąs stiprus. Pasaulis jam priklauso arba priklausys. Jis pasiims jį prievarta, jei tik reikės. Praeitį jam neegzistuoja: atgal jis anaipol nesidairo. Galimas daiktas, kad jis yra komunistas. Bet jeigu jis vykdo kontrevoliuciją, tai būkite tikri, visai ne senajo režimo naudai. Ypač ne naudai buržuazinio režimo. Jis nedaug turi idėjų. Bet jis jas realizuos, neleidamas, kad skepticizmas arba kritikos dvasia padarytų joms įtakos. Apskritai jis daugiau domisi technika, mechanika, motorais, negu idėjomis: jis pats save išgyvena kaip motorą. Jame yra kažkas kareivio, kažkas kvalifikuoto darbininko, kažkas sportininko, kažkas kino artisto. Tai mišinys iš piliečio iš romaniškų kraštų ir piliečio amerikono, iš proletaro ir aristokrato. Jis

neturi nei skrupulų, nei prietarų. Jame kyšo realizmo kauke pridengtas, blogai paslėptas jautrumas ir misticizmas" (p. 24-25). Šitoks tipas šiandien kuria gyvenimą. Ar nuostabu, kad ir jo sukurtas gyvenimas taip pat yra mišinys karo, darbo, sporto ir kino filmų iliuzijų. Dvidešimtas amžius prasideda labai savotiškai!

### 3. *Visuotinė revoliucija*

Kad šiandien visose srityse vyksta revoliucija, rodos, aiškus faktas, net savotiška aksioma. Reynoldas yra įsitikinęs ir visoje savo veikalo pirmoje dalyje įrodinėja, kad mūsų išgyvenama visų sričių revoliucija yra ne kas kita, kaip prancūzų revoliucijos tęsinys; tai ta pati revoliucija, mūsų matoma paskutiniame savo išsivystymo tarpsnyje. Skirtumas tik tas, kad prancūzų revoliucija pasiliko Europos, net Prancūzijos ribose, tuo tarpu dabartinė revoliucija pasidarė pasaulinė, kaip ir pats karas buvo pasaulinis, nes ir karas buvo tik vienas, kiek ryškesnis revoliucijos narys. Šiandien mes gyvename revoliuciją visur kur.

Visų pirma vyksta revoliucija ekonominėje srityje. Ekonominė krizė prasidėjo su pačiu karu, paskui po kai kurių pagerėjimų vėl išsiveržė 1929 metais kaip tik tokiame krašte, kuris buvo sukurtas ant ekonominio pagrindo. Tai rodo, kad revoliucija vyksta pačiuose gyvenimo pagrinduose. Kur koks pagrindas buvo, ten ir revoliucija savotiška prasidėjo. Ekonominė krizė, prasidėjusi Jungtinėse Amerikos Valstijose, pasak Reynoldo, nėra hiperprodukcijos arba per menko suvartojimo padaras. Bet tai yra „struktūros krizė. Viena struktūra baigia nykti, kita tik pradeda kurtis. Tarpinis procesas ir yra tai, ką mes vadiname krize" (p. 36). Ir šitoji ekonominė revoliucija krizės pavidalu turi lemiančios reikšmės visam mūsų gyvenimui. Žmonės gyvena netikrume. Kiekvienas rūpinasi tiktai pragyvenimo reikalais. Kovos už pažiūras ir už idė-

jas pasikeičia kovomis už duoną. Dėl to materialinio aprūpinimo veiksnys pasidaro lemiamas valstybės gyvenime. Dar neseniai buvo tikėta, kad politika tvarko ir veda ekonomiką. Šiuo tarpu darosi priešingai. „Šiandien, - sako Reynoldsas, - politinė problema yra taip formuluojama: esant pairusiai kurio nors krašto ekonominei situacijai, rasti režimą, kuris šitą situaciją atstatytų" (p. 37-38).

Antra, vyksta socialinė revoliucija, kuri ypatingos išraiškos rado rusų revoliucijoje. Socialinė revoliucija ardo ir iš naujo kuria visuomeninę santvarką ir santykius tarp žmonių. Čia jau nebėra hierarchinės visuomenės struktūros. Čia viskas virsta mase, iš kurios pamažu formuojasi nauji vadovaujantieji kadrai, nes visuomenė be vadų būti negali. Taip pat vadai negali būti tiktai atsitiktinumo dalykas. Vadas, kaip atsitiktinumo padaras, pasirodo tik revoliucijos metu. Bet paskui jis turi būti išugdomas iš visuomenės. Senojoje socialinėje santvarkoje šitokia vadų atranka eidavo iš tam tikrų luomų. Šiuo metu luomai jau yra žlugę. Vadų atranka turės vykti kitokiu būdu. Bet kaip, šiandien dar sunku pasakyti.

Trečia, vyksta politinė revoliucija. Senasis demokratinis ir imperialistinis režimas griuvo karo metu arba pokariniais metais. Kai 1922 metais juodmarškiniai įžygiavo į Romą ir fašizmas įsteigė Italijoje savo karalystę, dar galima buvo manyti, kad tai tik sporadiškas reiškinys. Ir patys fašizmo vadai ne sykį yra teigę, kad fašizmas yra itališkas dalykas ir eksportui netinka. Vis dėlto vienokios ar kitokios formos diktatūrinio režimo pradų pradėjo reikštis įvairiuose kraštuose. Portugalijoje diktatūra pasidarė sėkminga. Kai Vokietijoje laimėjo Hitleris, diktatūrinis režimas pasidarė gana aktualus. Šitoje politinėje revoliucijoje vienas dalykas yra reikšmingas: „Valstybė liaujasi buvusi abstrakti, anoniminė galybė, kaip buvo demokratijoje, vis tiek ar ji būtų liberalinė, ar socialistinė" (p. 35). Šiuo metu valstybė eina į konkretumą. Ji imasi konkrečių žygių ir realių darbų. Ji pradeda tvarkyti ir asmenį, ir tautą. Ji

pradedama net šiuos du gyvenimo pradus pavergti. Ne veltui todėl Reynoldas ir sako, kad šioje moderninėje valstybėje „individo autonomija ir tautos suverenumas yra sugriautas“ (ten pat). Valstybės galia čia išsikūnija vado asmenyje. Tai yra savotiškas cezarizmas. Bet tai nėra anaipso sugrįžimas į senojo absoliutizmo laikus.

Pagaliam eina revoliucija idėjų gyvenime. Apie pasikeitimus moksle, mene, doroje ir religijoje Reynoldas nekalba, nes jie visiems yra žinomi. Jis tik konstatuoja, kad krizės esama ne tik ekonominėje, ne tik socialinėje ar politinėje, bet ir idėjinėje srityje. Pasauliui stinga principų. Jis neturi idėjų. O jeigu kokia idėja šiandien ir yra reiškiamą, tai ji reiškiamą skambia formule, be turinio, ir ji patenkina daugiau kolektyvo instinktus, negu asmens dvasią.

Vadinasi, mes iš tikro gyvename ne tik revoliucijoje, bet net revoliucijose. Mes gyvename pačiame revoliucijos įkarštyje ir jau, pasak Reynoldo, liečiame „šitos revoliucijos galą“ (p. 32). Artėjimas prie revoliucijos pabaigos yra sykiu artėjimas prie gyvenimo centro, kurio šiuo metu žmogus nebeturi. Reynoldas teisingai teigia, kad „žmogaus gyvenimo centras yra aukščiau už žmogų, už visuomenę ir už valstybę“ (p. 38). Tai yra centras iš transcendentinės srities, į kurią žmogų nuvesti arba kurią žmogui bent parodyti kaip tik ir yra katalikybės pagrindinis uždavinys. Todėl po moderninio gyvenimo charakteristikos mes visai natūraliai pereiname prie katalikybės vaidmens šitame prasidedančiame naujame gyvenime.

#### 4. *Gyvenimo centro ieškojimas*

Jau nuo pat vidurinių amžių pabaigos Europos žmogus ieško naujo centro, aplinkui kurį jis galėtų telkti visą gyvenimą. Viduriniais amžiais toksai centras buvo *Dievas*. Gyvenimas tuo metu buvo teocentrinis. Renesansas atkreipė žmogų nuo anos antgamtinės tikrovės ir ypatingai

ankštai jį sujungė su šiuo pasauliu. Gyvenimas šiuo metu pasidarė antropocentrinis. Žmogus vis labiau pradėjo virsti buvimo bei veikimo centru. Reynoldas teisingai pastebi, kad gyvenimo centro klausimas yra religinis. Galima šią klausimą sukinėti visomis pusėmis, bet galų gale kiekvieną sykį, ligi galo padarę išvadas, mes susidursime su religine idėja. Tik šitoji idėja atsako į gyvenimo centro klausimą. Ir čia gali būti, pasak Reynoldo, du atsakymai: krikščionybės ir humanizmo. Krikščionybė atsako, kad gyvenimo centras ir tikslas yra Dievas. Humanizmas atsako, kad gyvenimo centras ir tikslas yra žmogus. Iš vienos pusės čia stoja teocentrizmas, iš antros - antropocentrizmas. Šitie du atsakymai kaip tik ir nubrėžia tą istorijos kelią, kuriuo žmonija eina vieną ar kitą istorinio savo gyvenimo etapą. Nuo renesanso laikų Europa pasuko antropocentrinio keliu. Todėl įdomu pamatyti, kur atsidūrė mūsų laikais humanistiškai nusiteikęs žmogus.

Du pagrindiniai norai arba dvi pagrindinės tendencijos vedė modernųjį žmogų: *laisvės noras* ir *noras apvaldyti medžiagą* (p. 438). Pirmasis noras stūmė žmogų atsipalaiduoti nuo visų tų ryšių, kurie, atrodė, jį varžo. Pirmiausia čia buvo religiniai ryšiai, kurių traukymas pagimdė reformaciją. Paskui ėjo socialiniai ir politiniai ryšiai, kurių nusimetimas išaugino revoliucijas ir demokratiją. Galop intelektualiniai ryšiai, kurių pametimas vedė žmogaus žinią prie išsiskaidymo, o filosofiją prie subjektyvizmo ir skepticizmo. Šitos laisvės padariniai buvo visiškai nenumatyti. Žmogus ne tik atsipalaidavo nuo visuomeninių ryšių, bet jis atpalaidavo savyje žemesniąsias jėgas, kurios jį patį pavergė ir nužmogino. „Visų pirma, - sako Reynoldas, - mes turėjome laisvą žmogų, paskui palaidą ir galop pairusį: galop mes turime žmogų, pavergtą izoliavimosi, neramumo ir netikrumo. Tai aš vadinu individualistine savizudybe" (p. 438-439). Žmogiškasis asmuo, suskaldytas analizės, netekęs jokios aukštesnės atramos, atplėštas nuo dvasinio centro, krinta stačia galva į kolektyvą, į masę, pasineria ir

išnyksta. „Jo laisvė, - pasak Reynoldo, - kuria jis nesugeba naudotis, jį privedė prie vergijos" (p. 439).

Ir štai Reynoldas tvirtina, kad „dabartinis žmogus bijo laisvės" (p. 448). Dėl ko? „Dėl to, - atsako Reynoldas, - kad laisvė žmogų nuginkluoja gyvenimo akivaizdoje. Dėl to, kad visa techninė ir bendruomeninė mūsų civilizacija silpnina žmoguje asmenybės pajutimą: ir jeigu žmogus nesijaučia laisvas savo viduje, kaip jis naudosis išviršine, juridine, demokratine laisve" (p. 448). Mintis labai teisinga. Tikrai išviršinei laisvei reikia, kad žmogus būtų laisvas savo viduje, vadinasi, kad jis būtų *asmenybė*. Kitaip, jeigu žmogus savo viduje yra nesutvarkytas, jeigu jis yra valdomas žemesnių, neasmeninių instinktų, išviršinė jo laisvė išsigeria į palaidumą. Demokratijos klaida ir jos tragedija kaip tik ir buvo ta, kad josios laisvė buvo duota ne asmenybėms, bet masei, kolektyvui, kad demokratine laisve naudojosi ne savo viduje laisvi žmonės, bet palaidi. Todėl ir demokratinė laisvė labai greitai pavirto palaidumu ir dėl to turėjo žlugti. „Moderninis gyvenimas, - teigia labai griežtai Reynoldas, - yra laukinių žvėrių ola. Visur paslaptینگumas ir grasinimai. Visur susikirtusios jėgos, visur judančios masės, kurių žmogus nebegali nei suprasti, nei suvaldyti. Karas, tarptautiniai finansai, technika, proletariatas, hiperprodukcija - štai jėgos, kurios žmogų gniuždo ir prieš kurias jis jaučiasi visiškai bejėgis. Kaip gerai yra pasakęs Halevy, žmogus yra tiranizuojamas spaudos, kino, radijo. Jis yra tiranizuojamas viešosios nuomonės, tiranizuojamas organizacijų. Ką tad gero jam gali duoti jo laisvės? Kas jam yra, pavyzdžiui, iš laisvės mąstyti arba iš jo politinių teisių?" (p. 449). Reynoldas pastebi, kad, tiesa, mūsų laikų žmogus savo technika ir medicina bei higiena daugiau ar mažiau apsigynė nuo gamtos žiaurumų: jis nebebijo potvynio, žemės drebėjimo, bado, maro, choleros. Prieš šituos gamtinius priešus jis turi daugiau ar mažiau sėkmingų ginklų. „Bet žmogus pasidaro žmogaus priešų; nuo žmogaus šiandien jam reikia apsiginti;

šiandien jis žmogaus bijo. Asmeninės laisvės yra sugniuždytos valstybės; asmuo yra prislėgtas masės. Žmogus turi kovoti prieš žmoniją. Ir šitoji kova yra daug sunkesnė, daug netikresnė, negu kova su gamta: niekas geriau šitų sunkybių neparodo, kaip neišrišamas socialinis klausimas, nusiginklavimo ir taikos problema" (ten pat). Vadinasi, laisvės noras, noras atsipalaiduoti nuo visokių ryšių, privedė žmogų prie savotiškos vergijos: žmogus išsigando savo laisvės.

Antra pagrindinė moderninio žmogaus tendencija buvo noras apvaldyti medžiagą. Medžiagos apvaldymas buvo matuojamas ekonominiu ir techniniu žmonijos turtėjimu, o šitas turtėjimas buvo laikomas kultūros progresu. Šiuo metu iš tikro buvo padaryta didelė pažanga techninėje ir ekonominėje srityje. Mašinų išradimas ir jų pritaikymas praktikoje skatino ekonominį gyvenimą, ir žmonės pradėjo turtėti. Bet labai greitai šitas medžiagos apvaldymas privedė žmones prie materializmo ir žmogų pavergė medžiagai. „Mes pradėjome, - sako Reynoldas, - apvaldydami medžiagą, o baigėme tuo, kad medžiaga mus sugniuždė" (p. 439). Taip įvyko dėl to, kad, Reynoldo žodžiais, „mes laimę identifikavome su gerove, turtingumą su liuksusu" (ten pat). Be to, paskui materialinį turtėjimą ėjo dvasinis nuskurdimas. Galop atėjo katastrofa: „materialinis turtingumas privedė prie materialinio skurdo. Šiandien mes rizikuojame mirti badu tarp krūvos aukso ir produktų" (ten pat). Kaip liberališkas žmogus, taip lygiai ir liberališkas pasaulio supratimas priėjo prie bankroto.

Iš žmogaus santykių su pasauliu, iš medžiagos apvaldymo gimė savotiškas žmogaus tipas, kuris šiandien yra vadinamas ekonominiu žmogumi - *homo oeconomicus*. Šitam ekonominiam žmogui Reynoldas skiria keletą labai gražių charakteristikų. „*Homo oeconomicus* yra standartizuota, racionalizuota būtybė, kad pasiektų maksimumą savo pajėgumo. Šitas tipas teoriškai buvo išugdytas



Vokietijoje, praktiškai - Jungtinėse Valstijose, Rusija bando jo pasigaminti milijonus egzempliorių su darbininko etikete. Mes būtinai turėjome priėti prie šitos koncepcijos, kuri yra žemiausia, kokia tik kada nors buvo apie žmogiškąjį asmenį. *Homo oeconomicus* reiškia: žmogus fabrikuojamas urmu, kuris nedaug kaštuoja, todėl nedaug nė reiškia. Jeigu jis yra ateities tipas, tai yra nepaprastas žengimas žemyn. Šitas žmogiškūštis parodo, kad pradendant 'padorių žmogumi', kaip paskutiniu didžiu žmonijos turētu egzemplioriumi, pradendant XVII šimtmečiu, žmogiškas tipas pradeda išsigimti" (p. 457). Reynoldas ieško priežasčių, kodėl žmogiškasis tipas išsigema. Jų randa jis dvi. Visų pirma žmogiškasis tipas išsigema dėl to, kad jis praranda vis labiau asmens žymes. Jis per daug yra slegiamas masės, per daug kankinamas netikrumo, vargo, priespaudos, todėl netenka savarankiškumo, netenka pasitikėjimo savimi, savęs valdymo ir tuo pačiu esti nuasmeninamas. O nuasmenintas žmogus virsta įrankiu materialinės tvarkos kūryboje. Antra priežastis yra ta, kad žmogus išvysto savo savybes neharmoningai. Vienas jis per daug išplėtoja, o kitas visiškai apleidžia. Tuo būdu esti sugriaunama harmonija žmogaus būtybės viduje. Tai ypač pavojinga yra dėl to, kad šiuo metu fizinių savybių išvystymas yra kur kas didesnis negu dvasinių. Tuo būdu žmogus slegia gyvuliniu pradų dvasinį pradą, ir šitas dvasinis pradas pradeda išsigimti. Ekonominis žmogus kaip tik ir yra visų šitų priežasčių padaras. Jis, sako Reynoldas, „yra ne tik išsigimęs tipas; jis yra gyvulus" (p. 46).

Grižimas tad į teocentrinį gyvenimo kelią, ieškojimas gyvenimui centro transcendentinėje srityje yra pagrindinis moderninės žmonijos uždavinys, jeigu žmonija nori grįžti vėl prie žmogiškumo ir prie žmogiškosios vertės atstatymo. Asmens apologija šiandien darosi ypatingai reikalinga, ir tuo pačiu mūsų akys nukrypsta į krikščionybę.

## 5. Grįžimas prie dvasinio centro

Dar savo veikalo pradžioje Reynoldas formulavo tokį dėsni: „Pakanka, kad pradiniame punkte būtų padaryta klaida, liečianti žmogaus ir gyvenimo koncepciją arba vertybių sąrangą, ir galiniame punkte sugrius visa civilizacija" (p. 12). Modernių laikų istorija šitą dėsni visiškai pateisina. Todėl ieškant kelio išeiti iš dabartinės painiavos, reikia formuluoti kitą dėsni, būtent: *griūvant galiniame punkte civilizacijai, reikia grįžti prie pradinio punkto ir pataisyti ten įvykusią klaidą*. Tai yra principas, apie kurį Reynoldas sako, jog jo „mes nesiliaujame nuolatos kartoję" (p. 463). Mūsų amžiaus žmogui reikia deginti įdeginti mintį, kad gyvenimas gali būti pataisytas tik pataisius pirmąją klaidą. Kitaip visokios reformos bus tik neišplautų žaizdų lopymas ir namų statymas ant granatų duobių, kaip syki yra pasakęs Fr. W. Foersteris. Ateis laikas, žaizdos pradės pūliuoti ir namai sugrius.

Pradiniame moderniosios Europos gyvenimo punkte buvo padaryta ta klaida, kad buvo paliktas transcendentinis gyvenimo centras, kad buvo paniekintas teocentrinis gyvenimo charakteris, kad buvo pamirštas dvasinis pradas. Todėl einant šios klaidos taisyti, kaip tik ir reikia grįžti prie dvasinio centro. Tai yra ne kas kita, kaip grįžimas į vidurinių amžių dvasią ir nusiteikimą. Reynoldas, kaip ir Berdiajevas, kalba apie naujuosius vidurinius amžius. „Jeigu vidurinius amžius mes apibrėžime kaip dvasinių ir religinių užsiėmimų erą, argi mes neturime pajauti vieną syki labai stipriai, kad gilus artimumas mus jungia su šiais viduriniais amžiais? Jeigu yra tikra, o tai yra tikrai tikra, kad vienintelis mūsų išsigelbėjimas yra grįžti prie dvasinių vertybių ir prie religinių koncepcijų, įeiname tad vyriškai, sąmoningai į naujuosius vidurinius amžius. Jeigu yra tikra, kad viduriniai amžiai turėjo sintezės genijų, vienybės jausmą, yra būtina, kad mes iš jų pasimokytumė" (p. 463). Reynoldas dar syki kelia klausimą, kodėl šita

problema šiandien iškyla, ir atsako: „dėl to, kad šiandien žmogus yra atpalaiduotas ir dėl to, kad civilizacija šiandien yra pavojuje. Dėl to, kad reikia žmogų atnaujinti ir civilizaciją išgelbėti" (p. 473). Štai dėl ko grįžimas į dvasinį centrą yra reikalingas, ir štai dėl ko naujųjų vidurinių amžių, kaip teocentrinio gyvenimo būdo, dvasia šiandien mums yra savotiškas siekinys.

Krikščionybė šitame kelyje į naujųjų vidurinių amžių dvasią turi pirmaeilės reikšmės. Krikščionybė yra išsaugojusi teocentrinį gyvenimo charakterį, krikščionybė yra išsaugojusi personalistines pažiūras į žmogų, krikščionybė yra išsaugojusi sveiką civilizacijos sąvoką, išvidinės laisvės santykius su išviršine laisve. Todėl krikščionybės vaidmuo pradinio punkto klaidai pataisyti yra grindžiamasis. Be abejo, krikščionybė praktiniame savo gyvenime turi ydų ir silpnybių. Būdama žemėje ir tvarkydama žemės gyvenimą, ji negali išvengti laiko dvasios įtakos. Todėl ir krikščionybės praktikose mes randame nemaža to, kas charakteringa visam moderniniam gyvenimui ir kuo mes norime nusikratyti. Vis dėlto šitie kasdieniniai trūkumai nemažina krikščionybės principinės reikšmės. Dogmatinis krikščionybės turinys, jos moraliniai dėsniai, jos transfigūracinis kultas šiandien labiau, negu kitados, rodo moderniniam žmogui kelią į dvasinį centrą. Taigi grįžimas prie krikščionybės skelbiamų vertybių, prie josios principais pagrįsto gyvenimo būtų išsigelbėjimas iš dabartinio visuotinio pakrikimo.

Taip yra teorijoje, ir tuo Reynoldas baigia savo veikalą, pastebėdamas, kad jeigu šito dvasinio centro nebūtų surasta, žmonija paskęstų neramume, sąmyšiuose, anarchijoje, nes pasaulis pamatytų, kad nyksta paskutinė atrama, kuri turi tvarkyti dvasios gyvenimą. „Ir tai būtų lėtas grįžimas į lindynių amžių, į džiungles, į sugyvulėjimą" (p. 501). Bet praktikoje mes turime pripažinti, kad šitas kelias į barbariškumą vis dėlto yra galimas. Teoriškai žmogus gali žinoti, kad jis eina atgal į akmens amžiaus gadynę.



prie pražūties einąs apakimas, sunku pasakyti. Viena tik aišku, kad Europa yra iš tikro tragiška.

Norėtųsi šitą kiek ilgesnį Reynoldo veikalo nagrinėjimą baigti Fr. W. Foersterio žodžiais, kurie išreiškia šio meto tragišką situaciją, krikščionybės ateinančius bandymus ir sykiu pareigą tų, kurie tiki į antgamtinio prado jėgą. Foersteris sako: „Mes artinamės prie didžiųjų kolektyviško žvėries laikų ir prie didžiųjų krikščionių bandymų ir kvotimų. Įsigalint blūdui ir nužmoginimui labiau negu kitados, bent maži būreliai turi išlaikyti pilną ir neiškreiptą Kristaus tiesą moksle, pavyzdyje ir kentėjime" („Kristus ir žmogaus gyvenimas". - Kaunas, 1931, p. 233).

## [ŽYGIUOJANTI TAUTA]

Lietuviškojo gyvenimo ir lietuviškosios kultūros klausimai mus šiuo metu jaudina labiau negu kitados. Todėl kiekvienas jais pasisakymas sulaukia nemažo susidomėjimo. Ir Vyt. Alanto knyga\* ėmėme į rankas su simpatija, manydami rasią joje ne vieną mums visiems rūpimų klausimų išsprendimą arba bent gaires į jų išsprendimą. Iš tikro šios knygos turinys vilioja: *lietuviško nacionalizmo erdvės, tautos politinė vienybė, tautinės kultūros problema, lietuviško charakterio bruožai, jaunimo problema, Lietuva - jūros valstybė, lietuvių tautos genijus* - štai viršelyje surašyti pagrindiniai turinio punktai, kurie apima visą lietuviškojo gyvenimo filosofiją. Atsimenant, kad autorius ir mūsų periodikoje yra ne kartą pasisakęs tautinės kultūros klausimais, susidomėjimas dar padidėja.

Bet jau po pirmųjų puslapių šitas susidomėjimas pradeda atslūgti, o toliau jis visiškai dingsta. Abstraktus moralizavimas, prieštaravimai sau pačiam, skelbiamas popierinis nacionalizmas, pasikartojimai padaro, kad knyga netenka to potraukio, kurį ji buvo iš sykio sukėlus.

*Abstraktus moralizavimas yra pirmutinė ir pagrindinė Vyt. Alanto knygos yda.* Per ištikus puslapius, kiekviena proga autorius nesiliauja kartojęs „reikia“ ir „turime“: lietuvišką

\* *Alantas Vyt. Žygiuojanti tauta.* - Kaunas: Pažanga, 1940. - 260 p.

galvoseną reikia nudažyti naujomis spalvomis (p. 9), turime sudinaminti tautą ir sukurti tautinę kultūrą (p. 13), reikia naujos lietuviškos pasaulėžiūros, pagrįstos darbo principu (p. 20), turime nesvyruodami pasukti lietuviško ekskliuzyvizmo keliu (p. 40), lietuvišką asmenybę vėl reikia suvienyti (p. 129), reikia ją (propagandą. - A. M.) organizuoti, nugręžti nuo miglotų užsimojimų (p. 139), reikia tvirtų kūrybinių charakterių (p. 189), reikia, kad jis (jaunimas. - A. M.) turėtų idealų (p. 225), ir t. t. Kiekviena problema yra išsprendžiama paraginant, kad reikia to ir to. Šitie paraginimai galima būtų išklaudyti, jeigu jie būtų susieti su koku nors konkrečiu turiniu ir konkrečiais planais. Tuo tarpu viskas čia dingsta bendruose svaičiojimuose. Išskyrus pasiūlymą įsteigti Tautos namus ir pomokyklinį jaunimą suorganizuoti į JŪR, visa kita yra nepaprastai abstraktu ir miglota. Vyt. Alantas primygtinai kalba apie darbą. Bet šitoji darbo „evangelija“ išsisemia posakiais: „lietuviškoje pasaulėžiūroje palikta didelė spraga, būtent: darbo meilės, gerbimo ir, pasakyčiau, darbo garbinimo spraga“ (p. 9), lietuviui pasaulėžiūrai „trūksta veržlios energijos ir nuoširdžios darbo meilės elemento“ (p. 10), „į darbą dar tebežiūrime ne kaip į kūrybinį džiaugsmą, bet kaip į nemaloniją, bet neišvengiamą prievartą...“, daugiau dar mėgstame svarstyti, negu veikti“ (p. 31). Alantas kalba apie naujo lietuvių sukūrimą (p. 32), apie apaštalavimo metodų sunacionalinimą (p. 63), apie lietuviškos galvosenos išvalymą nuo duobių (p. 71), tačiau visi šitie pasiūlymai yra abstraktūs paraginimai, neturį jokio konkretaus turinio. Ir toje pačioje knygoje Vyt. Alantas pats paneigia tokį abstraktų moralizavimą ir tuo pačiu pats paneigia savo knyga: „Jei nori sukelti kokį sąjūdį, tai (p. 138) pirmų pirmiausia pasirūpink jam duoti labai konkretų tikslą ir nurodyk priemones jam siekti. Mūsų kultūrinio sąjūdžio kėlėjai to nepadarė. *Jie visą laiką maišė katilą, bet patys nežinojo, ką turi išvirti...* Kultūrinė propaganda iš anksto bus pasmerkta nepasisiekti, jei ji

kalbės „bendrai“ apie reikalą dirbti kultūrinį darbą, bet nenurodys konkrečiai, ką ir kaip pilietis turi dirbti (p. 139)... Šiandien visuomenė laukia nebe žodžių apie kultūrą, bet konkretaus darbo, kuris jai turėtų būti įduotas į rankas“ (p. 140). Ir kaip Vyt. Alantas nepastebėjo, kad jis pats savo knyga įsijungė į šitų nevaisingų propagandistų eiles!

*Prieštaravimai sau pačiam* pasireiškia visų pirma ten, kur kalbama apie mūsų tautinės kultūros užsisklendimą, apie dirbimą tik sau patiems be jokių universalinių užsimojimų. Vyt. Alantas smarkiai peikia tuos mūsų inteligentus, kuriems „vis dar teberūpi internacionaliniai siekimai“, kurie „vis dar negali apsiriboti lietuviškos žemės ribomis“ (p. 42). Jis pats norėtų, kad mūsų kultūra apsiribotų „kuklesniais ir realesniais siekimais“, kad jos apimtis baigtųsi ten „kur baigiasi lietuvių tautos etnografinės ribos“ (p. 125). „Joks tarptautinis bendradarbiavimas tautos kultūrinio bei socialinio pajėgumo nepadidins, jei ji pati neįstengs jo padidinti“ (p. 43). Ir lyg visoms šioms mintims patvirtinti Vyt. Alantas smarkiai pabrėžia, kad „kitos tautos Lietuvai nieko nedavė: mes joms nesame skolingi, greičiau jos mums. Ką mes turime, mes pasidarėme savomis rankomis ir smegenimis...“ (p. 42). Bet štai skaitome knygą toliau ir randame nuostabų paneigimą visos šitos ekskluzyvistinės teorijos. „Atgavę nepriklausomybę, - rašo Vyt. Alantas, - mes įsijungėme ne į Rytų, bet į Vakarų pasaulį. Tad Vakarų dinamika turi būti ir lietuvių tautos dinamika, tik ji turi plėsti lietuviškus dirvonus“ (p. 120). Taigi ar šitas įsijungimas ir šitoji dinamika nebus rieškučiomis sėmimas svetimų pradų? Toliau pirmųjų teigimų paneigimas darosi dar ryškesnis. Kalbėdamas apie Vilniaus reikšmę Lietuvos istorijoje Vyt. Alantas rašo: „Į jį (į Vilnių. - A. M.) atsimušdavo visų didžiųjų Vakarų Europos kultūrinių sąjūdžių bangos. Ir ne tik atsimušdavo, bet, lietuviškos (p. 151) prizmės perlaužtos, sklisdavo toliau po visą kraštą, o iš dalies ir už jo ribų... Per Vilnių lietuvių tauta



buvo susijusi su Vakarais (p. 152)... Vilniui teko išgyventi visokių įtakų, tačiau dominuojanti įtaka, be jokios abejonės, buvo Vakarų" (p. 153). Kaip tada galima teigti, kad „kitos tautos Lietuvai nieko nedavė"? Ir šitoks lietuvių tautos susiejimas su Vakarais, pasak Alanto, buvo ne tik istorijoje: jis yra ir dabar. „Lietuvos nepriklausomybės paskelbimas buvo automatinis lietuvių tautos įsijungimas į Vakarų kultūros orbitą... Niekas apie jokias „sintezes" negalvojo ir visiškai nesibaimino, kad toks vienpusiškas pakrypimas į Vakarus galėtų būti Lietuvai pražūtingas: priešingai, nuolat buvo pabrėžiama ta (p. 153) mintis, kad nepakankamai greitas Lietuvos „suvakarėjimas" gali būti jai pražūtingas. Ir ta mintis yra visiškai pagrįsta... Atgavus Vilnių, lietuvių tautinės kultūros vakarėjimo procesas galės būti dar spartesnis" (p. 154). Iš tikro kairė nežino, ką daro dešinė! Čia pat šaukiama apsiriboti lietuviškos žemės ribomis, čia pat vėl teigiama, kad tautinės kultūros vakarėjimo procesas yra normalus ir net reikalingas.

Tokio pat prieštaravimo esama ir ten, kur Vyt. Alantas kalba apie asmens ir kolektyvo santykius valstybės ir kultūros gyvenime. Vyt. Alantas vadina dirbtiniu konfliktą tarp asmenybės ir kolektyvo (p. 27). Tarp piliečio ir valstybės „jokio konflikto nėra" (p. 28). Jis net mano, kad asmens „sumechaninimas ir iš esmės nėra įmanomas, nes jis prieštarautų žmogaus prigimčiai" (p. 28). Tačiau Alantas knygos pradžioje norėtų, kad vis dėlto asmuo būtų palenktas kolektyvui. Jis teigia, kad jei „pilietis dirba ne tik sau, bet ir kolektyvui" (p. 29), tai šitas dalykas bus jam „nuolatinio moralinio atsinaujinimo šaltinis" (p. 29). Taip pat „dirbant kolektyviškai, atsiranda kūrybingesnė darbo nuotaika, kurią mes vadiname entuziazmu" (p. 30). Iš kitos pusės, „kūrybinės asmenybės kolektyvas ne tik nevaržo, bet, priešingai, stengiasi ją išsiauklėti ir sudaro visas galimas sąlygas jai pasireikšti" (p. 30). Todėl „kadangi kultūrinė pažanga yra kolektyvinis darbas, tai ir asmenybė, be abejo, turi būti persiėmusi kolektyvinės

dvasios ir drausmės" (p. 30). Praleisdami pastabas, kad konfliktas tarp piliečio ir valstybės yra realus, kad kolektyvas asmenybę daugelyje kraštų labai smarkiai varžo ir mechanina ir kad viso to nepastebėti iš tikro yra „tam tikrų politinių ideologijų liekana", mes norėtume tik atkreipti skaitytojų dėmesį į tai, kaip Vyt. Alantas toliau pats šitą kolektyvizmo apologiją griauna arba bent labai smarkiai ja suabejoja. Visų pirma Vyt. Alantas teigia, kad „viešosios gerovės sąvoka yra labai miglotas dalykas ne tik eiliniam piliečiui, bet ir platesnio akiračio žmogui" (p. 131). Koku tad būdu šitas „miglotas dalykas" gali žadinti kūrybingesnę darbo nuotaiką ir kelti entuziazmą? Vyt. Alantas ir pats tuo abejoja, pastebėdamas, kad „savi marškiniai visada yra artimesni prie kūno, negu svetimi" (p. 132). Todėl „kažin ar tik mūsų kultūrinė pažanga ne daugiau laimėtų, jei į kultūrinių pastangų pagrindą būtų padėtas individualinės gerovės principas" (p. 132)... „jei pirmiausia kiekvienas paskiras individas pajustų savyje „kultūros alkį" ir nuoširdžiai bei valingai pasistengtų susikurti kultūringesnį gyvenimą" (p. 133). Todėl Alantas reikalauja, kad „bendrosios ir individualinės gerovės ribos piliečio sąmonėje turi būti aiškiau atskirtos", ir kad pilietis turėtų būti „moralishkai atpalaiduotas nuo (p. 133) dažnai jam nesuprantamos bendrosios gerovės prievolių" (p. 134). Galop Alantas suformuluoja tokį principą: „*per individualinę gerovę į bendrą kultūrinę pažangą!*" (p. 132). Ar tai nėra kritika ir griovimas to, kas pasakyta anksčiau? Persiimti kolektyvo dvasia, gauti iš kolektyvo entuziazmo ir atsipalaiduoti nuo bendrosios gerovės prievolių, per individualinę gerovę žengti prie bendros kultūrinės pažangos nėra tas pat dalykas.

Vyt. Alantas savo knygoje skelbia smarkų, griežtą ir kraštutinį nacionalizmą: „turime nesvyruodami pasukti lietuviško ekskliuzyvizmo keliu" (p. 40), „tautinis egoizmas, pagrįstas tautiniu solidarumu, yra tautos išsilaikymo pagrindas" (p. 41), „mes nebuvo pakankamai tvirti

nacionalistai, t. y. neišpažinome ekskliuzyvistinės tautinio egoizmo pasaulėžiūros" (p. 63), ir t. t. Bet skaitant kyla pagrindinis klausimas: *koks yra šitos tautinio egoizmo pasaulėžiūros turinys?* Alantas tik tiek pasako, kad reikia išskirti bet kokias universalias tendencijas. Bet tai yra tik neigiaminė pusė. O pozityviai - kas bus šita pasaulėžiūra? Kokie bus josios principai, josios priemonės, josios tikslai? Atsakymo į šiuos klausimus veltui ieškotume Alanto knygoje. Jo skelbiamas nacionalizmas, kaip ir visos kitos idėjos, pasilieka tikrai abstrakčių moralinių paraginimų srityje, neduodamas jokio nei metafizinio, nei socialinio, nei politinio turinio. Todėl šią jo nacionalizmą mes ir pavadiname *popieriniu nacionalizmu*, kuris nieko negali sužavėti ir patraukti, nes jis yra nekonkretus. Mūsų dienoms reikia nacionalinio konkretumo, o ne tuščių paraginimų.

Apskritai skaitant knygą aiškiai jausti, kad ji yra sudaryta iš įvairių straipsnių, rašytų įvairiu metu, nors niekur autorius to nėra pažymėjęs. Šitie straipsniai yra dienraštinio masto ir dienraštinio pobūdžio. Jie buvo skiriami vienai dienai. Juos galėjo pamiršti skaitytojas, galėjo pamiršti ir autorius. Todėl jis vieną sykį gynė kolektyvizmą, kitą sykį - individualizmą. Jis vieną sykį šaukė, kad mūsų kultūra nieko negavo iš kitų tautų, kitą sykį - kad per Vilnių ritosi Vakarų sąjūdžių bangos. Jis vieną sykį kalbėjo apie JŪR ir apie tą patį antrą sykį: dienraštyje galima daug sykių kalbėti apie tą patį dalyką. Bet kai visi šitie šokinėjimai, pasikartojimai, paraginimai be turinio buvo sudėti į vieną knygą, pasidarė tokia mišrainė, kurią labai sunku sugromuluoti. Vyt. Alanto knygoje nėra jokios *žygiuojančios* tautos. Joje yra tikrai *raginama* tauta. O toji tauta ramiai klauso ir savo širdyje apmąsto labai teisingus paties Vyt. Alanto žodžius: „Nėra pasaulyje galybės, kuri visas kultūros problemas išspręstų *en bloc*. Tad ir raginti tai daryti yra absurdas. Kultūros problema susideda iš galybės atskirų klausimų, kuriuos tenka spręsti atskirai" (p. 139).

## POPIEŽIŲ ENCIKLIKOS

Po Šventojo Rašto Naujojo Testamento vertingiausias LUX leidinys yra „Paskutiniųjų popiežių enciklikų ir P. Pijaus XII kalbų rinkinys svarbesniaisiais žmonijos viešojo gyvenimo klausimais“ (1949, 630 p.), spaudai paruoštas J. E. vyskupo dr. Vincento Brizgio. Pradedant popiežiaus Pijaus IX enciklika „Quanta cura“ (1864 m.), šioje knygoje randame pastarųjų popiežių enciklikas, liečiančias visuomenines problemas. Enciklikos yra papildomos visuomeninėmis dabartinio popiežiaus kalbomis. Tuo būdu šis leidinys darosi tarsi katalikiškojo visuomeninio veikimo kodeksas, kuriame yra nubrėžtos šiam veikimui svarbiausios gairės. „Nors ekonominėje bei socialinėje srityje Bažnyčia niekuomet nėra pateikusi smulkiai išdirbtos savo programos, nes tai juk ne jos dalykas, bet ji yra aiškiai nubrėžusi pagrindinius dėsnius, kurie, atitinkamai pritaikyti įvairioms laiko, vietos ir tautų aplinkybėms, parodo visuomenei saugų kelią į garbingesnę ir laimingesnę ateitį“ (Pijus XI, „Divini Redemptoris“, p. 445). Todėl kiekvienas katalikas visuomenininkas mielai ims šį leidinį į rankas, būdamas dėkingas jo sumanytojams, vertėjams ir leidėjams.

Stambi šiame leidinyje spraga yra stoka dabartinio popiežiaus Pijaus XII enciklikos apie krikščioniškąją valstybę ir pasaulišką bendradarbiavimą („Summi pontificatus“, 1939 m. spalio 20 d.). Ši enciklika, parašyta pačioje karo

pradžioje, yra būdinga popiežiaus Pijaus XII pažiūroms į valstybę ir į katalikų akciją, todėl ji turėjo rasti vietos šiame leidinyje.

Šia proga norėtume LUX bendrovei pasiūlyti išleisti dabartinio popiežiaus Pijaus XII kalbas *šeimos* gyvenimo klausimais, kaip jas turi išsileidę dviejuose tomeliuose šveicarai (Rex-Verlag Luzern, 1944-1946 m.). Šeimos gyvenimas yra visuomeninio gyvenimo pagrindas, ir nuo šeimos stiprumo priklauso visuomenės stiprumas. Todėl davus lietuviškajai visuomenei popiežių pažiūras į visuomenę, nereikėtų pamiršti ir plataus šeiminio gyvenimo, kurį taip gražiai įvairiausiai atžvilgiais nagrinėja Pijus XII. Tiesa, minėtame LUX leidinyje yra dvi enciklikos šeimos reikalu (Leono XIII ir Pijaus XI) ir viena auklėjimo klausimais (Pijaus XI). Tačiau jos liečia principinius dalykus. Tuo tarpu dabartinio popiežiaus kalbos leidžiasi daugiau į praktinį šeimos gyvenimą ir todėl galėtų būti prieinamos platesniems katalikiškosios mūsų visuomenės sluoksniams.

## NAUJASIS PSALMYNAS

Pasirodžius 1945 metais naujam lotyniškajam psalmių vertimui, mes, atrodo, būsime viena iš pirmųjų tautų, kuri iš naujo psalmes išsivertė. Tai didelis įvykis religinėje mūsų literatūroje, tuo didesnis, kad tai įstengėme atlikti trentyje, kur ir leidėjai yra nestiprūs, ir skaitytojai negausūs. Po Naujojo Testamento ir Popiežių enciklikų Psalmynas yra vienas iš vertingiausių LUX leidinių. Kadangi šis Psalmynas patiekia lietuviškajai visuomenei abu naujus tekstus - lotyniškąjį ir lietuviškąjį, - tad apie juos abu ir teks mums kalbėti, padarius pradžioje keletą bendrų pastabų apie pačias psalmes.

1. Beveik visos tautos senuosiuose savo kūriniuose yra apdainavusios savo didvyrius ir jų žygius. Tuo tarpu Izraelis sutelkė savo poeziją aplinkui *Dievą*, nes Dievas buvo Didysis šios tautos Herojus, Didysis jos Vadas ir Karalius. „Vieni kariškais vežimais, kiti žirgais, o mes esame galingi Viešpaties, mūsų Dievo, vardu" (Ps 19, 8), - sakoma psalmėje, tuo išreiškiant bendrąją Izraelio gyvenimo linkmę. Dėl to ir šios tautos poetai savo įkvėpimo objektu pasirinko ne karo žygius, ne atskirų asmenų herojiškus

*Psalmių knyga.* - Vertimas lotynų kalbon iš pirmykščių tekstų, parūpintas Biblinio popiežiaus instituto profesorių, ir vertimas lietuvių kalbon su paaiškinimais. Parūpino Dr. Juozapas Skvireckas, Kauno arkivyskupas. - LUX, Štutgartas, 1949 m. in 12°, 522 p.

darbus, bet Dievo veikalus gamtoje ir istorijoje: „Mes giedosime ir šlovinsime Tavo galybę" (Ps 20, 14). Tuo būdu ir psalmių knygos virto viena ištisa Dievo darbų epopėja, vienu dideliu kvietimu: „Ateikite ir regėkite Viešpaties darbus: kokių nuostabių dalykų Jis yra žemėje padaręs" (Ps 45, 9). Ir nėra gražesnės bei gilesnės religinės poezijos pasaulio literatūroje, kaip psalmės. Ištisa gama žmogaus jausmų Dievo atžvilgiu čia prabyla: meilė ir baimė, kaltė ir gailestis, garbinimas ir prašymas, viltis ir susigraūžimas. Visa tai iškelia psalmes į žmogiškosios kūrybos viršūnes ir atskleidžia gilią poetinę Izraelio tautos nuotaiką.

Tačiau šia žmogiškąja puse psalmės anaip tol dar neišsitemia. Psalmės yra ne paprastoji religinė, bet *įkvėptoji Izraelio poezija*. Tai savo esme paties Dievo kūrinys, atskleidžiąs mums antgamtinę tvarką ryšium su žmogiškosios egzistencijos reikalais. Šiuo atžvilgiu psalmės sudaro organinę Šventojo Rašto dalį ir pralaužia tautines Izraelio sienas, virsdamos dieviškuoju Apreiškimu. O dėl savo tematikos platumo, dėl savo nuotaikos įvairumo bei gilumo, dėl religinio jausmo skaidrumo jos yra pasidariusios dažniausiai skaitoma ir krikščioniškojoje liturgijoje plačiausiai naudojama Šventojo Rašto knyga. Nuo to laiko, kai Dovydas psalmes įvedė į sinagogos kultą, nesiliauja skambėjusios šios tolimų amžių giesmės kiekviena žmogiškojo likimo proga.

Vis dėlto psalmėse dieviškasis Apreiškimas prabyla į mus ne tiesiog, kaip, sakysime, Mozės knygoje, Evangelijose ar Apaštalų darbuose, bet renkasi *poetinio vaizdo bei simbolio kelią*. Dieviškasis Įkvėpimas (kanoniškąja prasme) čia susijungia su žmogiškuoju įkvėpimu (psichologine prasme), su meniniu būties išgyvenimu ir renkasi *žodį* nebe kasdiene ar filosofine, bet *poetine* prasme. Jeigu kitose (ne poetinėse) Šventojo Rašto knygoje dieviškoji Mintis esti perteikiama protui tiesiog suvokiama forma (įsakymai, patarimai, pamokymai, įspėjimai ir t. t.), tai psalmėse ši Mintis esti pajaučiama tik vaizdų ir simbolių,

palyginimų ir priešgynybių, pakartojimų ir paralelizmų pagalba, vadinasi, viso to, kas sudaro poetinės išraiškos priemonės.

Šita tad poetinė išraiška yra jau nebe Dievo apreikšta, bet žmogaus sukurta. Todėl ji neturi to absoliutumo, kokio turi jos nešamas dieviškasis turinys. Poetinė psalmių išraiška yra reliatyvi: suaugusi su ją sukūrusios tautos papročiais, charakteriu, išgyvenimais. Būdamos Izraelio poezija, psalmės tuo pačiu neša su savimi žydiškai rytietiškąjį pasaulio išgyvenimą ir žydiškai rytietiškus vaizdus bei simbolius. Psalmių poetinėje formoje jaučiama nomadinė-klajoklinės tautos istorija ir papročiai, kur „nusidėjėliai tempia lanką, ir deda savo strėlę ant virvelės" (Ps 10, 2); kur Dievas gyvena palapinėje arba šventajame kalne (plg. Ps 14, 1); kur sielvartaujantį žmogų supa daugybė veršiukų ir Basano jaučių (plg. Ps 21, 12), kur Dievu besidžiaugianti siela pasisotina „tarsi taukais ir riebalais" (Ps 62, 6). Tai yra žmogiškoji įkvėpto poeto dalis su savo grožiu bei originalumu, tačiau su savo silpnybėmis ir sunkumais.

Psalmės tad yra trijų veiksnių padaras: 1) *antgamtinio*, davusio joms dieviškąją Mintį bei Dvasią; 2) *poetinio-individualinio*, apvilkusio dieviškąją Mintį poetiniais vaizdais, ir 3) *tautinio*, paėmusio šį vaizdinį apvaskalą iš žydiškosios aplinkos. Todėl kiekvienas, kuris imasi psalmes versti, turi paisyti šių trijų veiksnių ir kiekvienam iš jų atiduoti jam priderančią dalį. Jis turi būti atidus dieviškajai Minčiai, kad nesužalotų Apreiškimo. Jis turi įsijausti į poetinio vaizdo savybes, kad neužmuštų poezijos. Jis galop turi susidoroti su rytietiškosiomis poetinėmis priemonėmis taip, kad jos iš tikro pažadintų skaitytojuose tą išgyvenimą, kurį autorius yra į jas įdėjęs. Kaip yra šiuo atžvilgiu su abiem naujaisiais vertimais?

2. J. E. arkivyskupas J. Skvireckas psalmes lietuviškai išvertė iš naujojo lotyniškojo vertimo, padaryto Biblinio popiežiaus instituto profesorių ir patvirtinto popiežiaus Pijaus XII raštu „In cotidianis precibus" (1945 m. kovo 24 d.).



Ligi šiol Bažnyčios vartotasis lotyniškasis psalmių vertimas buvo padarytas ne iš originalo, bet iš graikiškojo vertimo, todėl ne vienoje vietoje buvo netikslus ir neaiškus. Naujasis vertimas, panaudojus visas filologijos mokslo priemones, šias spragas užtaiso. Aiškumo ir tikslumo atžvilgiu naujasis lotyniškasis vertimas žymiai pralenkia senąjį. Kas yra kamavęsis, norėdamas suprasti 28 psalmę (ypač 6 ir 8 eilutes) arba 94 psalmės pastarųjų eilučių priešginybę (*si introibunt in requiem meam*), tas bus dėkingas naujojo vertimo autoriams už jų stropų darbą. Bibliinio instituto profesoriai ypatingą dėmesį kreipė į tai, kad dieviškoji apreišktoji mintis būtų išreikšta aiškiai ir tiksliai. To jie yra visiškai pasiekę. Jokių ypatingesnių galvosūkių naujajame lotyniškajame vertime nėra.

Bet šio instituto profesoriai nebuvo poetai. Įsižiūrėję į psalmių antgamtinį veiksnį, jie daugelyje atvejų paleido iš akių poetinį. Laimėjęs aiškumo bei tikslumo atžvilgiu, naujasis lotyniškasis vertimas nukentėjo *poetiškumo* atžvilgiu. Ne viena graži senojo vertimo eilutė virto paprasta proza naujajame vertime. Sakysime: seniau - *Deus, Deus meus, ad Te luce vigilo*; dabar - *Deus, Deus meus es; sollicite Te quero*. Seniau - *qui in altis habitat*; dabar - *qui in alto sedet*. Seniau - *Domini est terra et plenitudo eius*, dabar - *Domini est terra et quae replent eam*. Ir t. t. Be abejo, tuo nenorima pasakyti, kad senasis vertimas jau visur būtų buvęs poetiškas arba kad naujasis vertimas būtų tiktai proza. Ne! Kai kurios senojo vertimo prozinės vietos kaip tik naujojo vertimo yra supoetintos. Pavyzdžiui: seniau - *psallite sapienter*; dabar - *psallite hymnum*. Seniau - *ex utero ante luciferum genui te*; dabar - *ante luciferum tamquam rorem genui te*. Seniau - *dico ego opera mea regi*; dabar - *dico ego carmen meum regi*. Vis dėlto savo visuomenoje naujasis vertimas poetiniu atžvilgiu senajam neprilygsta. Net ir ritmika yra nukentėjusi. Skaitant susidaro įspūdis, kad senieji vertėjai eilutes ir žodžių tvarką taikė *giedojimui*; tuo tarpu naujieji vertėjai jas taikė *skaitymui*,

todėl ritmika pasidarė daug kur šlubuojanti ir nesklandi. Pavyzdžiui, viena eilutė iš garsios „Miserere“ psalmės: seniau - *Tibi soli peccavi et malum coram Te feci*; dabar - *Tibi soli peccavi et, cjuod malum est coram Te, feci*. Šalia suracionalinimo (šalutinis sakinys) naujasis vertimas yra ir nesklandus.

3. Biblinio instituto profesorių keliu eina ir J. E. arkivyskupas J. Skvireckas, patiekdamas mums *lietuviškąjį* psalmių vertimą. Jo Ekscelencija stengiasi kuo tiksliausiai išreikšti dieviškąją Mintį, net atskiruose žodžiuose nenu-toldamas nuo lotyniškojo teksto. Šiuo atžvilgiu lietuviš-kasis vertimas yra be didesnių priekaištų. Anksčiau „Ži-buriuose“ kilęs ginčas, ar posakio *Deus est nobis refugium* (Ps 45, 1) naujasis vertimas „Dievas mums tvirtovė“ yra geresnis už senąjį „Dievas mūsų prieglauda“, neturi gi-lesnio pagrindo, nes pats J. E. arkivyskupas J. Skvireckas kitose vietose šios rūšies posakius verčia *priebėga*: „tavo priebėga yra Viešpats“ (Ps 90, 9), „Tu buvai mums prie-bėga“ (Ps 89, 1) ir t. t. Iš tikro „priebėga“ yra pats tiks-liausias *refugium* vertinys, kurio neatstoja nei „tvirtovė“ nei „prieglauda“. J. E. arkivyskupo J. Skvirecko vertimas patvirtina popiežiaus Pijaus XII žodžius, kad šiandien, „stropiai naudojant visas naujausiojo mokslo priemones, jau gali būti parūpintas toks vertimas, kuris psalmių prasmę ir galybę taip aiškiai išreikštų“, jog būtų galima suprasti, „ką Šv. Dvasia norėjo pažymėti psalmisto lūpo-mis“ (*In cot. precibus*).

Šiam tikslumui bei aiškumui pasiekti J. E. arkivysku-pas J. Skvireckas pasirinko *žodinio* vertimo kelią, kuris yra dviašmenis. Iš vienos pusės, jis įgalina vertėją tiksliai išreikšti verčiamajame žodyje glūdinčią *sąvoką*. Bet iš kitos pusės, jis beveik visados užmuša poetinį žodžio *vaizdą*, nes vaizdas žodiškai dažniausiai yra neišverčiamas. Negy-va lotynų kalba gal ir gali pakelti žodinį vertimą, nes nie-kas šiandien negali pasakyti, kaip tokį vertimą išgyventų lotyniškai kalbanti tauta. Todėl tokie lotyniški posakiai,

kaip *palpebrae eius scrutantur filios hominum* (Ps 10, 4), *cornu salutis meae* (Ps 17, 3), *circumstant me iuveni multi* (Ps 21, 13), *explora renes meos* (Ps 25, 2), *facit subsilire ut vitulum Libanum* (Ps 28, 6), *blandior butyro es facies eius* (Ps 54, 2) gal ir galima pakęsti. Bet kai juos J. E. arkivyskupas J. Skvireckas pažodžiui išverčia lietuviškai - „jo akių *vokai* tyrinėja žmones“, „mano išganymo *ragas*“, „daug *veršiu* stovi aplink mane“, „išstirk mano *inkstus*“, „priverčia *pašokti kaip veršį* Libaną“, „jo veidas švelnesnis už *sviestą*“ - įkvėptojo autoriaus vaizdas visiškai dingsta, nes lietuviškai šiuos vaizdus mes pasakytume *visai kitais* žodžiais. Mums lietuviams *vokai*, *ragas*, *veršiai*, *inkstai*, *sviestas* yra ne poetiški, bet grynai biologiniai ar ekonominiai žodžiai. Todėl panaudoti poezijoje jie ne tik vaizdo neperteikia, bet jį net paneigia, nes mums sukelia visiškai priešingų asociacijų. Šie pavyzdžiai rodo, kad *žodinis vertimas poezijai netinka*. Poetinių vaizdų tikra prasmė išversti negalima, juos galima tik atkurti panaudojant tokius žodžius, kurie vaizdą duotų, nepaisant, kad jie gramatiškai ir nebūtų tie patys. Todėl nepoetiškumo priekaištas, padarytas Biblinio instituto profesorių vertimui, tinka ir J. E. arkivyskupo J. Skvirecko darbui. Sąvokinis-racionalinis pradas jame yra per daug stiprus, kad leistų pajauti šios dieviškosios poezijos išvidinį grožį.

Tas pats vertimo žodiškumas padaro, kad ne vienas posakis lietuviškai virsta nebesuprantamu arba keistoku, pavyzdžiui: „skydas yra man Dievas“ (Ps 7, 11), „virvės man krito į malonias vietas“ (Ps 15, 6), „kiekvienas žmogus stovi tik kaip kvapas“ (Ps 37, 6), „iš tavo vėžių trykšta riebumas“ (Ps 64, 12), „skelbsiu tavo petį šitai kartai“ (Ps 70, 18), „iš užpakalio ir iš priešakio tu apimi mane“ (Ps 138, 5) ir t. t. Ir tik dirstelėjus į lotyniškąjį tekstą paaiški tikroji šių posakių prasmė. - Taip pat tenka paabėjoti, ar tradicinių vardų, kaip Mozė, Babilonas, cherubinas, pakeitimas į Mošę, Babelę (Ps 136, 8), kerubą yra laimingas.

Baigiant tenka pastebėti, kad kaip psalmėms sukurti reikėjo Dievo ir žmogaus bendradarbiavimo, taip ir joms išversti reikia dviejų jėgų: *egzegeto*, kuris atskleistų tikrąją prasmę, ir *poeto*, kuris šią prasmę apvilktų poetiniu drabužiu. J. E. arkivyskupas J. Skvireckas naujajame Psalmynė šią prasmę yra jau atskleidęs. Reiktų tad dabar psalmėmis susidomėti mūsų poetams ir pamėginti įdėti šią prasmę į poetinius vaizdus. Ne vienas didelis poetas yra psalmes vertęs (P. Claudelis). Kodėl tad šio darbo negalėtų imtis, atsiremiami į egzegetinius laimėjimus, ir mūsų poetai? Tuomet turėtume psalmes visame jų grožyje.

## MOTERIŠKUMAS LYRIKOJE

### Recenzijos vietoje\*

Emilis Ermatingeris savo veikale „Das dichterische Kunstwerk“ vadina poetą lyriką ežeru, kuriame visa atsispindi, tačiau kuris pats retai subanguoja ir sušniokščia. Tuo lyrikas skiriasi ir nuo epiko, panašaus į ramiai plaukiančią lygumų upę, ir nuo dramaturgo, puolančio tarsį kalnų upelis. *Lyriko likimas yra būti būties veidrožiu.* Veidrodinė jo egzistencija yra jo pašaukimas. Jis turi *atspindėti*: nemokydamas ir nebardamas, neskelbdamas ir neragindamas. Lyrika yra būties spindulys, atšokęs nuo poeto sielos. Todėl ši poezijos rūšis kaip tik ir turi daugiausia galios atskleisti mums pasaulį, koks jis švyti dieviškajame savo pirmavaizdyje, koks jis yra nesuteptoje savo esmėje. Jeigu Ignazas Zangerle teigia, kad kiekvieno rašytojo veikaluose „pasaulis atgyja trykšdamas žiežirbomis, kaip pirmąją kūrimo dieną“; kad „kiekvienoje poetinėje kūryboje sąmoningai ar nesąmoningai glūdi Dievui artimos žemės paveikslas (p. 13)“; kad kiekvienas kūrėjas „kalba iš rojinio žmo-

*Katryna Grigaitytė*, Paslaptis. Lyrika. - Išleido „Venta“ Vokietijoje. - 78 p. Iliustravo V. K. Jonynas. Knygos išleidimą savo lėšomis parėmė prof. Kaz. Žvirblis OP savo 25 metų spaudos ir kultūros darbo sukakties proga. Tenka tik pasidžiaugti, kad vis daugiau atsiranda žmonių, kurie supranta lietuviškosios knygos vertę šiomis mūsų tautai sunkiomis dienomis ir paremia jos pasirodymą pasaulyje.

nijos sapno"<sup>1</sup>, tai visa tai ypatingai tinka lyrikui ir jo veikalams. Lyrikas iš tikro mums apreiškia pirmykštį būties skaisumą, ir todėl jo kūryba pasidaro „rojinio buvimo liekana"<sup>2</sup>.

Bet ši liekana neša su savimi ir poeto paveikslą. Veidrodinė lyriko egzistencija padaro, kad nuo jos atšokęs būties spindulys, ištartas dainos garsais, apreiškia ne tik pirmykštį skaisių pasaulį, bet sykiu ir paties kūrėjo gelmes. *Būties spindulys atšoksta nuo poeto sielos taip, kaip ši siela būna*. Spindulys pasidaro priklausomas nuo ežero, nuo ano veidrodinio jo paviršiaus. Lyriko atspindima būtis jau yra perkeista, perstatyta pagal jo paties dvasios prizmę. Todėl teisingai lyrika buvo ir tebėra vadinama pačiu subjektyviausiu menu; taigi tokiu, kuriam poeto vidaus sąranga turi didžiausios įtakos. Būdamas būties veidrodis, lyrikas tegali atspindėti pasaulį taip, kaip jis pats yra sudėtas. Veidrodinė jo egzistencija yra jo kūrybos subjektyvumo pagrindas: šios kūrybos likimas ir jos stiprybė. Lyrika mintą jos kūrėjo krauju.

Tačiau šis kraujas yra dvejopas: *vyriškas* ir *moteriškas*, jeigu šį sykį nepaisysime kitų jo skirtumų: tautinių, kultūrinių, geografinių... Vyriškumas ir moteriškumas yra tokios žmogaus būties savybės, kurios neneša savimi jokio turinio, bet kurios apsprendžia kiekvieną turinį. Žmogiškojo turinio atžvilgiu vyras ir moteris yra visiškai vienodi. Bet šitas jiems abiem tas pat turinys moteryje *būna* kitaip negu vyre. Jeigu tad moteris yra poetė lyrikė, savaime anie būties spinduliai atšoksta nuo jos kitaip negu nuo lyriko vyro. Tuo pačiu ir mes juos sugauname bei išgyvename kitaip, negu susitikę su vyriškosios sielos atospindžiais. Todėl ir yra įdomu panagrinėti, kaip būtų atspindi moters lyrikės veidrodinė egzistencija; kaip atrodo ana rojinė liekana, apdainuota moters lūpomis ir išreikšta moteriškuoju žodžiu.

<sup>1</sup> Die Bestimmung des Dichters. - Freiburg i. Brsg., 1949, S. 13-15.

<sup>2</sup> *Staiger Ern.* Grundbegriffe der Poetik. - Zuerich, 1946, S. 18.

Medžiagos šiam nagrinėjimui kaip tik ir duoda pastarasis K. Grigaitytės lyrikos rinkinys „Paslaptis“.

K. Grigaitytė nėra vokiečių Annette von Droste-Huelshoff, kurią C. G. Jungas yra pavadinęs vyriškiausia iš visų moterų poečių. Jeigu Grigaitytė rašytų eilėraščių tuo pačiu motyvu, kaip ir A. von Droste-Huelshoff (plg. „Auf dem Balkon“), ji tikriausiai nesigailėtų *nesanti* karėivis ir *nesigraužtų* sėdinti balkone ir leidžianti vėjui žaisti jos plaukais. Grigaitytės siela yra stipriai moteriška, todėl vėjo šiurenimas jos plaukuose jai būtų tik gilaus moteriškumo simbolis, kurio taip nemėgo Droste-Huelshoff. Pirmas įspūdis, kurį skaitytojas gauna, baigęs skaityti jos „Paslaptį“, yra gilus moteriškumas, valdąs visą jos lyriką ir jos išgyvenimus, virpančius švelniuose posmuose. Jau pats rinkinio pavadinimas yra būdingas: *Paslaptis*. Kas yra ši Paslaptis? „Ji perlas, paskendęs širdies gelmėje“; ji „lyg posmas nutrūkęs“; ji „birželio nakties alpesys“ (p. 25). Bet jeigu paklausi, „kas ji?“, ji „nesakys“ (p. 25). Protinis smalsumas čia netinka, čia reikia savaimingos išvalgos, nes ši paslaptis yra ne kas kita, kaip *moters paslaptis*. Tai moteriškosios širdies gėlmė. Tai anas Ermatingerio ežeras, kuriame moteriškai spindi visa aplinka.

Visų pirma šalia mūsų esąs *Viešpatie s pasaulis*. Jis K. Grigaitytei nėra metafizinių apmąstymų šaltinis, kaip Rilke'is; jis nėra būties gelmių prasiveržimas šaltinio čiurlenimu vidunaktį, kaip Moerike'is; jis nėra milžiniškas altorius, kaip Migueliui de Unamuno, jis nėra net nė savos nuotaikos atospindis, kaip Verlaine'ui. *Grigaitytei Dievo pasaulis yra vieta jos moteriškumui apsireikšti bei įvykti*. Anuomet Salomėja Nėris atėjo nusilenkti kalnams. Ji juos pavadino nebyliais dievais ir juose regėjo gamtinės jėgos bei didybės simbolį. Jų akivaizdoje ši didžiausia mūsų moteris lyrikė pajuto tai, kas estetikoje yra vadinama *kilnumu - sublime* - ir kas jau išsiveržia iš moteriškumo kategorijos, esmingai valdomos *grakš-*

*tumo - gracieux.* Grigaitytės sieloje kalnų išgyvenimas šios kategorijos nepralaužia. Jų akivaizdoje ji pasilieka gryna moteris su švelnučiais grakščiais savo jausmais. Kalnai kelia jai ne nuostabą, ne didybės pajautimą, bet troškimą įsivynioti į jų baltumą tarsi į pūkų patalą ir svaigti vyro meilėje.

*Kaip gerai, kad man padavei ranką  
ir į kalną mes kopiam abu.  
Tepalieka čia žydinčios lankos -  
per gėlynus taip bristi sunku.  
Debesin baltan įsisupe,  
mes ištirpsim viršūnėj kalnų.  
Sekite pasaką, mėlynos upės,  
čia gyvent ir mylėt ateinu.  
Tik valandai, valandai vienai  
kalnai tepalaimins abu.  
O saulei sumerkiant blakstienas  
į slėnį aš vėlei skubu.*

(„Viršūnėj kalnų“, p. 31.)

Eilėraštis gražus, išskyrus nevykusią eilutę „čia gyvent ir mylėt ateinu“, kuri yra ne kas kita, kaip Putino parafrazė: „Ant rankų iškėlęs garuojančią širdį, einu į pasaulį gyvent ir mylėt“. Bet kaip tik jis mums atskleidžia moteriškąjį objektyvinio pasaulio išgyvenimą, kurio centre stovi ne daiktas, bet *moteriškoji asmenybė* su savo meile, su savo negalia, su savo daina iš slėnio. Pasaulis Grigaitytei yra tik proga atsigrįžti į save, tik skiltuvas išskelti moteriškumo kibirkščių iš savo sielos. Tas pat matyti ir kito gamtos elemento - *audros* - išgyvenime:

*Tai audra, audra - audružė,  
rodos, kalnus įsiūbuos.  
Juodi debesys atūžę  
plukdo želmenis laukuos.*



*Įbaugintas šilas gaudžia,  
miršta sraigė po lapu...  
Volungėlė skundžias graudžiai,  
nėr lizdelio ant šakų.*

*Pašilėje varna sukas:  
trys erylčiai užplakti.  
Balsu rauda piemenukas -  
kur avelės, kur kiti?  
(„Audra“, p. 39.)*

Ir čia Grigaitytė atsigrižta ne į pačią audrą savyje, ne į jos gaivalingumą bei didingumą, bet į *naikinamąjį* jos pobūdį, kuris kelia gailesčio moteriškoje širdyje. Audra išlaužo želmenis laukuose, suardo volungės lizdą, užplaka mažyčius ėriukus. Ir šis gyvybės naikinimas gilia užuojauta prabyla moters sieloje, nes moteris visados yra gyvybės saugotoja, ne jos naikintoja. Naikinamasis veiksmas moters sieloje pritarimo neranda ir pasididžiavimo nekelia. Palygintas su Dauthendey to paties vardo eilėraščiu, kuriame „vėjai dega vyno liepsnomis“, šis Grigaitytės gražus eilėraštis ryškiai parodo moters lyrikės priėjimą prie objektyvinio pasaulio. Tiesa, „Viesulo šokis“ (p. 40) yra kiek objektyvesnis. Bet šiame, turbūt gražiausiame eilėraštyje iš viso rinkinio, lietaus lašas virsta „ašara debesio pilko“, o aną grėsmingą aptemimą prieš viesulo smūgį K. Grigaitytė vaizduoja prigesusiomis vosilkų akimis:

*O ko prigesę  
akys vosilkų  
žvalgos bailiai (p. 40).*

Taigi Grigaitytės pasaulis yra jos moteriškumo pratęsimas. Tai erdvė, kur vyksta jos meilė; tai jėga, kuri naikina gyvybę ir todėl kelia moters užuojautą; tai junginys tarp daikto ir asmens, kur, Francisco Villaespesa žodžiais tariant, nežinia, ar šešėlis apgobia sielą ar iš sielos kyla šešėlis (*Animae rerum*).

O žmogus? Kaip išgyvena *žmogų* lyrinė moteriškoji siela? Šiuo atžvilgiu Grigaitytės nuotakas geriausiai parodo jos atsakymas į dabartinius mus visus kamuojančius klausimus: tėvynės meilė, tremtis, tautos naikinimas, kuriuos yra lietę visi mūsų dabarties poetai, pirmiausia B. Brazdžionis, tėkšdamas pranašišku mostu, lyg Kristus Michelangelo „Paskutiniame teisme“, priešus į požemius, skelbdamas prisikėlimo viltį, dainuodamas gilų mūsų skausmą ir mūsų tautos negandą. Grigaitytė prie šių klausimų prieina visai kitaip. Tėvynės meilė joje yra tokia pat gili, kaip ir kituose. Tačiau ji yra moteriška. Savos šalies meilė susijungia joje su moteriškos širdies troškimais:

*Nors ašarėlė  
per skruostą rieda,  
vis tiek, šalele,  
Tave myliu,  
Su beržynėliais,  
paparčio žiedu,  
na, ir su šelmiu  
tuo berneliu.*

(„Gintaro šalelei“, p. 55.)

Šelmis bernelis yra visų mūsų dainų pradas, ir jis atsinaujina Grigaitytės lyrikoje moteriškuoju išgyvenimu.

Tas pat yra ir su mūsų tautos dabartiniu trėmimu į Sibiro dykumas. Ši didžiulė tautos tragedija taip pat atspindi moteriškajame veidrodyje ir įgyja moteriško liūdesio. Tautos trėmimas Grigaitytės prasmingai yra vaizduojamas jaunamartės kraičio išvežimu:

*Kam, sesutės mielos,  
pasiguost beeisim,  
kad visais keleliais  
veža mūsų kraitį.*

(„Debesėliai plaukia“, p. 59.)

Arba:

*Jau kraičių neberasime,  
tik atdaras skryniais...*

(„Į Rytus ir į Vakarus“, p. 61.)

Tremtinių grįžimo svajonė virsta taip pat baimingu moters klausimu:

*Ar sugrįš jis, o Dievuliau,  
iš Rytų siaubingų?  
Ten ne vienos sesutėlės  
laimė jau pradingo.*

(„Ar sugrįš jis?“, p. 14.)

Pati mūsoji tremtis Grigaitytės išgyvenime susitelkia aplinkui moteriškąjį naujo žmogaus globojimą ir auklėjimą. Tie du mažyčiai, kuriems yra pavesta ir pati knyga, sudaro pagrindinį rūpestį, *motinos* rūpestį:

*O, kad užaugint jus  
Dievas man padėtų,  
rodos, iškentėčiau  
sopulio mares.  
Ak, mano mažučiai,  
ar aš begalėsiu  
takeliu saulėtu  
jus namo parvest?...*

(„Nykioj palatoj“, p. 46.)

O išsižiūrėjusi į skrendantį pavasario paukštį, kaip į simbolį mūsų visų klajoklių, ir į jį perkeldama mūsų troškimą grįžti į savą šalį, Grigaitytė sako jam:

*Valdovo sostą nors žadėtų,  
žinau, neliksi tu čionai.  
Ten šaukia upių akmenėliai  
ir gimto lizdo pelenai.*

(„Paukštelei“, p. 69.)

Pastarasis posakis yra ypač būdingas. Šeimos židinio motyvas traukia moteriškąją širdį. Paukštyje, kuris iš tikro „vyšnių žydinčiais takeliais“ (p. 69) ieškosi senojo savo lizdo, net jeigu šis būtų ir pelenais pavirtęs, šis motyvas randa geriausią įsikūnijimą ir duoda mums gražų eilėrašį. Šalia „Viesulo šokio“, „Paukštelei“ yra vienas iš geriausių Grigaitytės laimėjimų.

Tačiau moteriškai yra išgyvenama ne tik dabartinė tikrovė. Moteriškais virsta ir amžinieji žmogiškosios būties klausimai, kai juos Grigaitytė paliečia, nors tai atsitinka ir retai. Sakysime, *mirtis*, kuri daugeliui poetų yra kėlusi šurpą (Baudelaire'as), kurioje ne vienas regėjo poilsį po sunkios egzistencijos (Fr. Martinezas dela Rosa), Grigaitytei yra tik atsiskyrimas su savo mylimuoju:

*Paliksiu aš tave,  
gal daug ko nepasakius,  
kai sutemos viešnia  
pakvies mane.*

(„Lūpos nepasakė“, p. 30.)

Atsiskyrimas su šia žeme bus tik sutemų viešnios pakvietimas. Jis būtų moters mielai priimamas, jeigu jos širdyje dar neslypėtų begalybė meilės žodžių, „kurių tau mano lūpos nepasakė“ (ten pat). Meilė ir mirtis čia susijungia vienybėn, kaip ir pas Safo, kuriai išminčius niekaip negali įspėti, kas tai: meilė ar mirtis: „Ne, išminčiau, tai yra mirtis... Ne, išminčiau, tai yra meilė“. *Moteriškoji lyrika meilę ir mirtį dainuoja tais pačiais jausmais.*

Čia mes gauname vėl tą pačią išvadą, kaip ir anksčiau - *Grigaitytei žmogus yra dalyvis jos moteriškume*: mylimasis, vyras, tėvas, vaikas. Atitrauktos vertės jis neturi. Moters lyrikės išgyvenimą jis pažadina tik tada, kai pažadina jos moteriškumą. Tik užgavęs moteriškąją jos egzistenciją, jis esti atspindimas ir apdainuojamas.

Galop *Dievas*. Kaip santykiuoja moteris lyrikė su Aukščiausiaja Būtimi? Kokių jausmų gama ji prabyla susidūrusi

su Viešpačiu? Į tai Grigaitytė mums atsako savo eilėraščiu „Magdalena“ (p. 29). Jau pats šio eilėraščio vardas yra simbolis moters santykiams su Dievu. *Moteris artinasi prie Dievo visados Magdalenos pavidalu*, nešina savo mylinčia ir atgailojančia širdimi:

*Aš bučiuoju Tavo rūbo kraštą,  
aš suklypus Magdalena prie Tavęs (p. 29).*

Bet kas yra tasai, kuris šį rūbą nešioja? Mūsų akimis jis atrodo Viešpats: Mesijas, Mokytojas, Prisikėlimo sekmadienio Rabi. Tačiau moters-magdalenos akimis jis susilieja su jos mylimuoju arba net virsta juo pačiu. Todėl po graudaus prašymo:

*Ak, nuimki nuodėmės tą naštą  
ir kaip kūdikį į saulę vesk (ten pat).*

moteris pradeda apie savo Viešpatį jau žemiškai svajoti:

*Neužstos mana širdis Tau kelio,  
o baltasis sapne rudenio ankstyvo.  
Tavo žvilgsny obelys žydėti kelias  
ir juodoj naktį man skleidžiasi alyvos (ten pat).*

Dar daugiau: šias žemiškąsias svajones moteris-magdalena priskiria ir savo Viešpačiui, kuris kasnakt jomis gyvena, nes ji sužeidusi ir jo širdį:

*Taip giliai, giliai širdin įkritis  
nemirtinga ašara spindesiu aš.  
Bokštuose varpai prikels Tave kas rytą,  
o kasnakt svajingos akys Magdalenos  
tik prieš aušrą Tau sapnuos užges... (ten pat).*

Tai amžina „Giesmių giesmės“ tema. Mylimosios ir mylimojo santykiai yra simbolis santykiams tarp Dievo ir sielos, tarp Kristaus ir Bažnyčios. Moteris lyrikė šiuos santykius ypatingai giliai pajaučia, ir todėl Dievas jai

virsta mylimuoju, kurio pavidalą ji regi baltame vienuolio apsiauste ir jį myli. Viešpaties atstovo laiminančios rankos ne tik nužengdina Dievo malonę, bet ir paguodžia moterišką širdį, nes jos yra *mylimojo* rankos:

*Tavo laiminančios rankos,  
mano galvą kai paglosto,  
byra žvaigždės sidabrinės  
iš dangaus galybių sosto.*

*Ir taip lengva, lengva eiti  
tremties kelių tokių dygų,  
kada žydras, žydras sapnas  
mano žingsnių ritmą lydi.*

(„Laiminančios rankos“, p. 27.)

Be abejo, Grigaitytė yra mėginusi eiti prie Dievo, kaip ir prie pasaulio, ir iš objektyvinės pusės. Jos eilėraštis „Kristui Karaliui“ (p. 72) yra neblogas tokių pastangų liudytojas. Tačiau objektyvieji jos religiniai bandymai, ypač skirtieji šv. Kazimierui (p. 70 ir 71), pasilieka kasdienybės plotmėje, neišsiskirdami iš jos nei sava problematika, nei savu jausmu. Grigaitytės siela yra giliai religinga. Ji net poetinę savo dovaną išgyvena kaip Viešpaties malonę ir už ją dėkoja, skirdama savo posmus Dievo garbei (plg. p. 73). Tačiau šis religingumas *poetiškai* suspindi tik moteriškumo šviesoje.

Apžvelgę tad prabėgomis tris didžiąsias gyvenimo sritis: pasaulį, žmogų ir Dievą, galime duoti atsakymą į anksčiau mūsų iškeltą klausimą, kaip atspindi būti moters lyrikės veidrodinė egzistencija. *Moters lyrikės sieloje būtis atspindi tik tiek, kiek ji pajėgia pažadinti jos moteriškąjį apsprendimą.* Visa, kas šio apsprendimo neliečia, moters neužgauna. Jeigu ji kartais ir mėgina atsakyti tam, kuris jos neklausia, jos atsakymas pasidaro racionalinis ir banalus. Ir juo moteris poetė yra moteriškesnė, juo jos moteriškumas įgyja didesnės reikšmės jos kūryboje ir šią

kūrybą susiaurina, nes ją visą sutelkia aplinkui vieną tašką. Todėl būti didelei lyrikei ir giliai moteriškai moteriai yra labai sunku. Bent literatūros istorija mums taip sako. Ir vokiečių lyrikė A. von Droste-Huelshoff, ir čilėnų Gabriela Mistral, ir mūsų Salomėja Nėris turi savyje kažkokį vyrišką ženklą, kuris duoda joms jėgos prasiveržti ir į platesnes būties sritis ir atspindėti bendrai žmogiškuosius, ne tik moteriškuosius, būties spindulius. Tačiau tas pats ženklas stumia šias moteris į vyriškojo visuomeniškai politinio veikimo sritis ir kaip tik gesina jų moteriškumą, gal net ir poetiškumą. Grigaitytės sieloje šio vyriškojo ženklo nematyti. Grigaitytės polinkiai yra grynai moteriški. Todėl ji sunkiai grumiasi su objektyviniais klausimais, į kuriuos ji norėtų atsakyti, tačiau kurie jai pasilieka šalti, nes neužgauna jos moteriškumo gelmių. Visi eilėraščiai, kuriuose yra mėginta šis objektyvusis gyvenimas atspindėti, rinkinyje yra silpni. Geriausi kaip tik yra tie, kuriuose prabyta Grigaitytės moteriškumas: „Negiedoki, vieversy" (p. 10), „Laiminančios rankos" (p. 27), „Magdalena" (p. 29), „Viršūnėj kalnų" (p. 31), „Audra" (p. 39), „Viesulo šokis" (p. 40), „Jūrą paliekant" (p. 42), „Paukštelei" (p. 69).

Jeigu tad mums būtų leista išreikšti poetei linkėjimą ateičiai, jis būtų šis: *mesti šalin visas objektyvinių klausimų pagundas ir atsidėti moteriškosios būsenos sklaidai*. Moteriškumas slepia savyje *visą* būtį. Jis yra būseną, nė kiek ne mažesnės svarbos, negu vyriškoji. Todėl šios moteriškosios būsenos veidrodyje atspindėti būtį ir jos spindulius išreikšti skambiais, lengvais ir švelniai banguojančiais posmais kaip tik ir būtų Grigaitytės poetinis pašaukimas. Gabriela Mistral atskleidė pasauliui *motiniškumo gelmes*: pilnas kančios, gilaus ilgesio, tvankias ir net rūščias. Jos kūryboje prasi-veržė *motina*, pažymėta gilia ispaniškąja tristeza. Iš Grigaitytės lauktume apreiškiant *moteriškumą*: grakščiai svajingą, truputį liūdną, bet visados besistiebiančių aukštyn, kaip Fra Angelico madonos. Šiuo keliu mūsų lyrikė jau žengia. Argi ne simboliškas yra šis puikus jos posmas:

*Kai į pusnį įbridau  
šlamančio gegužio,  
atgal kelio neradau  
žalioms vinkšnoms užiant (p. 10).*

Braidžioti po žiedų pusnis ir nerasti kelio į grubų, su-  
racionalintą, sutechnintą, melagingą vyriškąjį pasaulį yra  
moters - gyvybės karalienės - paskirtis. Argi ši paskirtis  
negalėtų virsti Grigaitytės poetės pašaukimu?



## KARALIUS IR POETAS

Kas yra naujausioji Kazio Bradūno knyga „Pokalbiai su karalium“ (Čikaga, 1973)?

Jau pati jos forma išskiria ją iš ankstesnių poeto veikalų: Gedimino, „Dievo malone lietuvių ir rutėnų karaliaus“ (p. 12), autentinės laiškų ištraukos ir poetinis K. Bradūno atoveikis į šias ištraukas - štai knygos sąranga, kildinanti pokalbį ir jį vedanti. Tai gaiviai padvelkianti naujybė mūsų literatūroje.

Klystume betgi manydami, kad K. Bradūno eilėraščiai yra tik poetinis Gedimino laiškų turinio pakartojimas. Priešingai, laiškų ištraukos ir eilėraščiai čia santykinai *dialektiškai*: poetas ne kartą neigia tai, ką karalius teigia, o beveik visados jis jį išpėja, pataiso, papildo, pagilina. Bradūnas stovi priešais Gediminą ne kaip jo palydos narys, dvaro dainius, eiliuojąs valdovo mintis bei norus, o kaip tikrasis romėniška prasme „*vates* - pranašas, žynys, vaidila“, kuris sava giesme pralaužia karališkąją kasdieną, žvelgia - čia į gelmę, čia į esmę, čia į ateitį. K. Bradūno *pokalbiuose poetas nėra karaliaus pratęsimas, bet visados jo peržengimas*. Todėl karaliaus žodžiai ir poeto žodžiai sudaro nedalomą vienetą: K. Bradūno eilėraščius galima suprasti tik ryšium su Gedimino laiškais, kurie yra tarsi istorinis įvadas į poetinį mūsų tautos likimo apmąstymą. Čia ir slypi knygos originalumas bei jos vertė.

Norėdamas pakelti kultūrinį Lietuvos lygį, Gediminas kvietė į savo kraštą riterių, ginklanešių, pirklių, gydytojų, kalvių, račių, kurpių, kailiadirbių, malūnininkų, krautuvininkų ir įvairių kitų amatininkų, bet jis nepakvietė - *poetų*. Pamiršo? Nepastebėjo? Nevertino? Kiekvienu atveju poetas pasiliko anapus karaliaus dėmesio. Todėl jis ateina dabar pats: neprašytas, neminėtas, „metraštyje nutylėtas“ (p. 13); ateina ne kaip svetimžemis, o kaip tikras čiabuvis, amžinai buvojęs ir „pasilikęs dainose“ (ten pat); ateina nešdamas „negirdėtą gūdą dar svylančiais delnais“ (p. 14), būtent: Pilėnų, to visų mūsų tautinių negandų simbolio, kančios auką. Nes tauta gyvena ne tiek tuo, kad kalviai gerai kala, o malūnininkai gerai mala, kiek tuo, kad, auką sudėję didvyriai, nedingsta „istorijos ir laiko rūkuose“ (p. 13). Užtat poetas ir stoja karaliaus akivaizdon, „nežinodamas dienos“ (p. 14), vadinasi, prabyla tarsi iš amžinybės ir šaukia jam: „Karaliau, grįžk! Neperženki ribos!“ (ten pat). Karalius neprivalo išnykti praeityje. Jis neprivalo peržengti užmaršties ribos. „Po slenksčiu papilta žarija“ (ten pat) privalo visados gruzdėti - tegu ir neregima, užtat savo kaitra visados jaučiama. Tuo Bradūnas aiškiai nubrėžia poeto vaidmenį ryšium su karaliumi: priminti jam ir jo tautai, kaip giliai siekia jų abiejų „maitintoja virkščia“ (ten pat).

Šis priminimas trunka visą dvylikos pokalbių metą ir sudaro knygos turinį.

Poetas atstovauja ir žmonėms, ir žemei. Jis todėl ir skleidžia prieš karaliaus akis tai, ko šiosios dažnai neregį. Atsidėjęs dabarčiai, valdovas nepastebi, kad poeto gentis ateityje bus ne pakviesta, „o išvaryta“ (p. 17), išvaryta net ligi „Vorkutos požemių“ (p. 62). Karalius manosi esąs žemės savininkas, galįs ją dalinti „laisvai be mokesčių“ (Gedimino laiškas, p. 16). Bet poetas jam tučtuojau primena: „Kaip tu gali žemės vardu kalbėti?“ (p. 17). Užtuot atidavęs žemę kitiems, karalius pats save jai atiduos „be jokių sąlygų, nebeišperkamai“ (ten pat). Poetas yra laisvės šauklys, todėl

nepakenčia, kad „tie iš Rytų susėdo prie senelių skobnių" (p. 21), purvindami bei kruvindami mūsų slenksčius. Atverdamas svetimiesiems „savo kraštą, valdas ir visą karalystę" (Gedimino laiškas, p. 12), karalius parodė, tiesa, geros valios ir gal net išminties. Tačiau poetas jam primena:

*Tavoji išmintis šiandieną per gera -  
Ji tikisi, ji metų metais laukia,  
Ko žemėje nebuvo ir nėra* (p. 22).

Karaliaus taktika ne visados atitinka gyvybinę tautos egzistenciją, kurią poetas giliau išvelgia ir todėl ragina karalių ne laukti, o veikti - kovoju, kaip dera valdovui:

*Aš laukiu pirmutinio šūvio  
Prazvimbiančios strėlės* (p. 21).

Čia K. Bradūnas išreiškė tai, ką ir A. Mickevičius audiencijos metu pas popiežių Pijų IX (1848 03 25), kai popiežius persekiojamiems lenkams patarė „būti kantriems ir laukti": „Mes negalime laukti, Šventenybe! Mes kenčiame!" Tik paviršium žiūrint, atrodo, kad poeto rūpestis yra per skubus; iš tikro gi poetas jaučia tautos kančią ir ją tykančią grėsmę, nes su kviestaisiais juk „tėviškė užgožta nekviestų" (p. 21); pirkliai gabena, tiesa, druskos maišų, bet šie „boluoja kaulų baltumu" (ten pat). Kadais, Gediminui kviečiant svetimuosius, niekas neatvyko: „šunelis nė iš tolo dėkingai nesulojo" (ten pat). Tačiau

*Dabar jau šuo seklyčioj po stalu  
Dar urzgia, traiškydamas koją  
Medžioklių sakalų* (ten pat).

Todėl poetas peikia karalių:

*O tu tik pakylė nuo sosto,  
Pergamentą padavęs juokdariam* (ten pat).

Galimas daiktas, kad poeto veržlumas atsidauš į negalimybę, kaip ir karaliaus; gal ir jis žvelgia į tai, „ko

niekada nebus" (p. 22). Tačiau *skelbti yra jo pašaukimas*: kovoti ne kardų, bet lyra. Todėl poetas velkasi „nekrūvinos aukos apeiginius rūbus" (ten pat) ir tarsi kunigas įspėja visus - net ir karalių.

Gediminas per daug pasitiki savo laiškais, rašytais žmonėms. Jo žodis yra įžeidžiamas ir išjuokiamas. Klastos ir melo, kraujo ir išnaudojimo akivaizdoje poetas todėl ir kviečia karalių rašyti kartu su juo kitokių laiškų:

*Rašykime, karaliau, laiškus  
Ne žmones kviesdami,  
Rašykime juos tokius vaikiškus,  
Tarytum žodžiais žaisdami.*

*Pakvieskime į pilį svają,  
Mėlynę pro rudens rūkus;  
Pakvieskime gėlytę gają  
Pro ledą šylančiuos laukuos.*

*Atidarykim laiko platumas  
Nebe istorija grubia,  
O tas girias, tas neapmatomas,  
Palaistykim amžinybe.*

*Ir dainą, pasaką, legendą  
Sodinkim už skobnių su savais* (p. 25-26).

Be abejo, karalius tik šypsosi iš to, ką poetas įkarštyje jam kalba. Tačiau kas iš tikro yra teisus: karalius ar poetas?

## 2

Karaliui paskelbus, esą jis sudaręs „tvirtą taiką su visais krikščionimis, kurie atsiunčia mums savo pasiuntinius" („Gedimino laiškas", p. 32), poetas čia pat jam nurodo, kad taikintis reikia greičiau ne su svetimaisiais, o „su savimi ir su savais" (p. 33); kad kalbėtis reikia

„pirmiau su saule, su žeme“, „su debesiu, su plaukiančiais javais, su savo širdimi, su mūsų menkumu“ (ten pat), nes tik po šitokios kalbos bus galima jausti „kaip ramu“ (ten pat), kaip skleidžiasi taika žemėje. Taika gyvena ne sutartimis, bet meile, „padėjus galvą ant peties“ (ten pat); ji gyvena saulėleidžiu, kai „valtyje jau ilsisi būtis visa“ (ten pat). Šis taikos perkėlimas iš politinės plotmės į žmogiškąją plotmę yra viena iš giliausių priešingybių tarp karaliaus ir poeto. Karalius norėtų paversti taiką savu triumfu, iškilme, regimybe, tuo tarpu poetas teigia:

*Nereikia taikai kažin ko didingo,  
Nei purpuro apsiausto,  
Nei sidabruoto žalvario sagties* (ten pat).

Nes taika, kaip ir Dievo Karalystė, gyvena *mumyse*, kai susėdame - ne prie derybų stalo, o „ant kranto akmenų“ (ten pat).

Betgi ar karaliai tokios taikos ieško? Užtat poetas atsiprašo valdovą, kad jį savais pasiūlymais vis pertraukia ir gal net sumaišo. Todėl pusiau kartėliu, pusiau pašaipu poetas taria karaliui:

*Visi jau nekantrauja -  
Diktuok greičiau* (p. 34).

Ir karalius diktuoja. Tačiau šia jo padiktuota sutartimi pasinaudoja pirkliai pralobtų; krikšto drobėn suvynioti guli laivo dugne „aukso gabalai“ (p. 37); ja pasinaudoja gobšai, kad už pinigus žudytų net pačius valdovus: „Už tą naugę tau sūnų pasmaugė“ (ten pat); ja pasinaudoja galop mūsų šalies priešai mūsų žemei užgrobų:

*Stovi tankai prie Gudagojaus -  
Po vikšrais sutrinta sutartis.  
O šalia, begėdiškai atsilapojus,  
Šoka mirtis* (p. 38).

Gediminas buvo laidavęs svetimiesiems kelių saugumą tiek toli, kiek keliauninkas „gali nusviesti ietį“ („Gedimino laiškas“, p. 36). Tačiau svetimšalis sviedė šią ietį į mūsų tautos širdį: poetas ją jaučia ir po 650 metų; jis ją ir dabar krūtinėje nešasi, eidamas pas karalių „su perplėštu raštu“ (p. 37), t. y. su visa ana niekinga, sulaužyta sutartimi.

Ir štai šitoje vietoje K. Bradūnas, kaip ir ne vienoje ankstesnėje savo knygoje, gręžiasi į senąjį mūsų tautos sluoksnį, vis dar teberusenantį mūsų dvasios gelmėse: „Esu Sūduvoje pakrikštytas, bet atėjau pagoniška žeme“ (p. 25). Šis sluoksnis prasiveržia, tarsi prigimtoji atrama krikščionybei, kiekvieną kartą, kai tautą ištinka negandas ir kai priešas pradeda trypti jos šventenybes. Tada

*Bėga kaukai slėpt rūpintojėlio...*  
*Laumės plauna kryžių vakare* (p. 38),

kryžių išniekintą, paneigtą, kruviną. Karalius neturėtų visa tai pamiršti, nes, jei jis to nežino, tai tada jis yra pasiklydęs „tarpe niekšų ir gerų“ (ten pat). Tada geriau būtų viską trenkti ir išjoti „prie žaliųjų miško ežerų“ (ten pat).

Didžiai gražiu, skambiu bei prasmingu septintuoju pokalbiu K. Bradūnas liečia ir mūsų istorinį bastymąsi po svetimas erdves, kuriose karaliaus paleisti įkaitai „trikampiu žegnojas ir lenkiasi lig žemės“ (p. 41), o Mozūrų ežerai, mus išvydę, „net vasaros vidudienį užšąla“ (ten pat). Taip, Dnepro stepės yra „derlinga lyguma be galo“ (ten pat). Bet argi mes nesame „gyvi tik duona tėviškės rupia“ (ten pat)? Argi klajojant anose tolybėse nešlama mūsų ausyse „šventas gojus tolybėje ties Nemuno srove“ (ten pat)? Todėl poetas neatlaidžiai klausia ir klausia valdovą: „Kur jojame, kur jojame, karaliau?“ (ten pat). Tai lyg muzikinis motyvas, per-pynęs visą šį eilėrašį. Savo nerimu tačiau jis slypi visuose pokalbiuose, nes reikia grįžti *namo* iš anų svetimų stepių; reikia *namie* gydytis almančias tautos žaizdas. Ir iš tikro

*Suskamba sidabro brizgilai,*  
*Ir gręžiasi namo žirgai* (p. 42).

O namie? Ir namie viskas kinta. Pagonybė traukiasi krikščionybei iš kelio. „Po ažuolais jau vaikšto pranciškonas" (p. 53), o „Mikalojaus bažnytėlėje dominikonas" (ten pat) jau meldžiasi už karalių, kaip dar neseniai meldėsi „vaidila dievams" (ten pat). Gedimino likime susitinka du dvasiniai sluoksniai: senasis prigimtas ir naujasis antgamtinis. Senoji garbinta saulė susipina su naująja garbinama ostija (plg. p. 54); „spraga aukuras" (ten pat) ir sykiu „plaukia tolimas varpų gaudimas" (ten pat), karalius krūptelia, išgirdęs, „kai tuo pačiu prakalbo du balsai" (ten pat). Jis pavargsta nuo tokios didžios įtampos ir rengiasi išeiti - pavojingu keliu tiek jam pačiam, tiek jo tautai. Todėl poetas išsigandęs sušunka:

*Kur tu eini?*

*Vilnelės lieptas be turėklų* (p. 54).

Čia lengva paslysti. Popieriniai „rankose laiškai" (ten pat) nesugeba gyvenimo pakeisti. Prasideda intrigos ir klasta, pridengta mandagiu melu. Žmonės pasirodo esą „luoši, akli, kuproti, šarvais prisidengę šliužai" (p. 57): tai A. Mickevičiaus „Odės jaunystei" motyvas, prabilęs K. Bradūno lūpomis. Kaip tad karaliui nuo tokių padarų nenusigrįžti? Bet ir vėl: poetas drąsina valdovą tikėti „ta paprasta, kažkur užkasta" tiesa (ten pat), kurios linkui karalius ir eina; eina ten, kur „stovi laikrodžiai neužsukti" (p. 58), kur vidurnaktį ateina jo karalystė, „taip kupina tylos" (ten pat), jog poetas net nedrįsta klausti, „kas ta paprasta, po pamatais pakasta" tiesa (ten pat), kuriai skelbtų karalius ir pasikvietė jos šauklius, anuos pranciškonus bei dominikonus, kurią betgi sutrypė šarvuoti šliužai.

Anos paprastos, tačiau paslėptos tiesos šaukliai jau buvo pasirodę ir Mindaugo laikais. Jie buvo pastatę jai net šventyklą. Bet „medinė ažuolo monstrancija supuvo" (p. 61); mindauginė katedra prasmegusi žemėn. Užtat

poetas ieško bent senojo „geltonam gintarui smilkytuvo“ (ten pat). Deja... Visa apaugę žole. Praeitis - „vien krikšto drobių pelenai“ (ten pat). O vis dėlto auga ne tik žolė. Su ja auga ir „nauja karta“ (ten pat), nuodyta, šaudyta karta, „bet auga... kaip ažuolynas kaimo kapuose“ (ten pat). Ak, tie kapai! Jie ištiso per visus amžius ligi pat dabarties, kai „bolševikmečiu muziejuje pasislėpę rūpin-tojėliai kančiai sugrižta į laukus“ (ten pat); jie ištiso per visas erdves nuo Vorkutos stovyklų ir Vladimiro kalėjimų ligi Pensilvanijos anglies kalnelių. *Mūsų istorija užsimezga, išauga ir klesti milžiniškame kapinyne*. Tačiau ji nemiršta. Gedimino „nerandamam karste“ (p. 45) vietoje pelėsių „žėruoja žarija“ (ten pat) - ir vis įsiliepsnoja iš naujo.

Tuo poetas baigia savo pokalbius ir išeina nevary-tas, kaip atėjo neprašytas. Jis išeina sunkiai, „vos vos pakeldamas trupinius dienų“ (p. 65). Nes sutryptos ir krauju apšlakstytos žemės „Krikšto vanduo nenumaz-gojo“ (ten pat). Kraujas telkšo visur - nuo Mindaugo, Veliuonos ligi „miško brolių“ (ten pat) aikštelės giriose. Karaliaus planai bei sumanymai neįvyko: jis „pasitraukė į savo miegamąjį ir visą naktį labai gaudžiai verkė“ (popiežiaus legato laiškas, p. 64). Dabar, „išsiverkus ilgai ilgai“ (p. 65), bus karaliui „kur kas lengviau“ (ten pat). O poetui? Jam belieka daina, „pokalbiuos tylėjus“ (p. 66). Tačiau nūnai ji „atbėgo palydėt su būgneliu“ (ten pat). Su ja tad mes, dabartinieji, išeinam „į keturis vėjus, į tremtį, nesugrižtamam keliu“ (ten pat). Tai *mūsų* dalia. Tuo tarpu karalius pasilieka Vilniuje „čiurlioniš-kuoju Rex“ (p. 66), anuo didžiuoju simboliu, kuriame susibėga visi lietuvių tautos lūkesčiai, jos legendos ir jos tikrovė; tikrovė garbinga ir gūdi, pilna praeities ir kartu su Gedimino kalnu besistiebianți ateitin. Šiuo di-dingu simboliu Bradūnas užsklendžia savo kaip poeto pasiuntinybę karaliaus akivaizdoje.

Kas tad yra šie „Pokalbiai su karaliumi“? Ne kas kita, kaip *tautinės mūsų egzistencijos klausimas*, perleistas



per poeto prizmę. Tai klausimas, kad mes visi - praėjusieji ir dabartinieji, laisvieji ir pavergtieji - atidarysime „savo kraštą, valdas ir visą karalystę“: tik pirkliams ar ir poetams, tik duonai ar ir dvasiai? K. Bradūno knyga virsta poetine mūsų tautos istoriosofija, originaliai apmesta ir spalvingai atausta. Giliaprasmiai simboliai - Pilėnų pelenai, druskos maišai, aukso naugė, žarija karste, lieptas be turėklų, spragantis aukuras, neužsukti laikrodžiai, pasislėpę rūpintojėliai, Čiurliono „Rex“ - perpina visus dvylika pokalbių, perkeldami mus iš kasdienos į gilesnę būties plotmę, kurioje mezgasi ne tik tautinė, bet ir bendrai žmogiškoji drama, iškelianti ją vaizduojantį kūrinį iš siauros aktualybės ir tuo išgelbstinti jį anam neužsuktų laikrodžių laikui.

K. Bradūno „Pokalbiai su karalium“ yra mintinga knyga. Bet jos mintys yra įvilkotos į gražių gražius vaizdus: poetas neša tautos gūdą „dar svylančiais delnais“; užu pilies bunda „laukai, rasom nusėti“; „druskos prakirsti maišai boluoja kaulų baltumu“; „bėga kaukai slėpt rūpintojėlio“; „tėviškė kaip grūdas po vyturio numintu grumsteliu“; „debesys, padangių uogienojai“ - šie vaizdai padaro mintį tarsi iškaltą ar nutapytą. Be abejo, Bradūnas nėra žaismo poetas. Jo žingsnis sunkus, kaip lietuviškojo artojo; jo žodis svarus: jis net grumiasi už jį, kad surastų patį tinkamiausią. Užtat šis žodis dažniausiai ir taiklus - net ten, kur suskamba kiek proziškai („istorijos ir laiko rūkuose“, „be jokių sąlygų“, „čia mandagumas, čia klasta“). Pasitaiko taip pat vietų, kur istoriosofinis apmąstymas kiek nuslegia poetinį vaizdavimą: tai jausti ypač dešimtajame ir vienuoliktajame pokalbiuose. Užtat juos atperka gilia poetine jėga, vaizdingumu, skambumu ir sykiu minties gilumu spindį ketvirtasis, septintasis ir dvyliktasis pokalbiai.

Suglaustai tariant, K. Bradūnas šia knyga parodė, kad poetas turi ko giliai bei vaizdžiai pasakyti net ir tokia šiandien, paviršium žiūrint, jau labai „nudėvėta“ tema,

kaip mūsų tautos negandai, jos egzistencijos pobūdis ir jos kultūros linkmė.

*Vaikaičiai žaidžia šimtmečių šukelėm...*

*Ar skaudų jų skambėjimą girdi? (p. 18).*

Tai klausimas, kurį K. Bradūnas pateikia mums, kad atsakytume kiekvienas pats sau: *ar neapkurtoje dabartimi?* Ar girdime anų sudužusių šimtmečių skambėjimą? Ir už šio klausimo iškėlimą nauja savo knyga esame K. Bradūnui giliai dėkingi.

# DIEVIŠKOJO ŽODŽIO KENOŽĖ

## Recenzijos vietoje

Praėjusiais metais pasirodė kunigo *Antano Rubšio* knyga „Raktas į Naująjį Testamentą“ (Putnamas, 1978, t. 1. - 394 p.), išleista serijoje „Krikščionis gyvenime“ (Nr. 16) ir norinti bent iš dalies užpildyti egzegetinės mūsų literatūros spragą, nes „esame ne tik neturtingi raštija apie Dievo žodį, bet ir atsilikę nuo kitų krikščioniškųjų tautų“ (p. 10). Šventraščio tyrinėjimai, tokie gausūs vokiečių ir anglų kalbomis, kaip rodo knygoje esančios išnašos, mums yra beveik nežinomi. Tuo tarpu tai šie tyrinėjimai yra atskleidę tikrąjį Naujojo Testamento pobūdį: Naujasis Testamentas yra „ypatinga knyga“ (p. 15), todėl „sudėtingesnė negu daugelis kitų knygų“ (ten pat). Jis yra, „iš paviršiaus žiūrint, kaip ir kiti žmonijos raštai“ (ten pat), vadinasi, prieinamas *tyrimui*, o tuo pačiu ir mokslui (filologijai, istorijai, egzegezei...). Sykiu betgi jis yra ir „Dievo įkvėpti ir norminiai raštai“ (ten pat), vadinasi, *tikėjimo* dalykas, nebe prieinamas jokiame mokslui. *Mokslo ir tikėjimo susitikimas Naujojo Testamento puslapiuose kaip tik ir sudaro jo ypatingumą*. Kunigo A. Rubšio uždavinys buvo šį ypatingumą atskleisti ir savo studija Naująjį Testamentą tarsi „atrakinti“, kad galėtume pažvelgti į jį tokį, koks jis iš tikrųjų yra.

Imdamasis nūnai rašyti apie šią kunigo A. Rubšio knygą, norėčiau būti suprastas iš pat pradžios: nesu nei egzegetas, nei įprastine prasme teologas. Tai reiškia: ne-

galiu šios knygos nei vertinti egzegezės mokslo šviesoje, nei jos išvadų derinti su Bažnyčios pažiūromis į Šventąjį Raštą apskritai. Kodėl tad apie ją kalbu? Ogi todėl, kad ji man atrodo esanti didžios svarbos religijos filosofijai, būtent *kun. A. Rubšio studija patvirtina ir praplečia Dievo kenozės sampratą*. Jau anksčiau esu minėjęs (plg. „Religijos filosofija“, t. 1, p. 297-319; „Aidai“, 1978, Nr. 8, p. 349-351), kad kenozės idėja yra vienintelė, kuri mus įgalina Dievą pažinti, prasmingai apie jį kalbėti ir su juo santykiauti. Šios idėjos esmę sudaro Dievo veikimas pasaulyje *būtybės būdu* arba jo nusileidimas iš neprieinamos transcendencijos į mūsų būvio plotmę ir prisiėmimas šio būvio veiksenos. Daugelio pasipiktinimui Dievas, bent krikščioniškasis, atrodo esąs „suvis kaip žmogus“ (D. Hume). Ir štai *kun. A. Rubšio* knyga patvirtina kenozės idėją visu plotu. Pagrindinė šios knygos mintis yra nusakyta trumpučiu sakiniu: Naujasis Testamentas - „tai Dievo žodis, išreikštas žmonių žodžiais“ (p. 15). Apie šiuos *žmonių žodžius* *kun. A. Rubšys* ir kalba. Čia tad ir slypi jo knygos vertė bei reikšmė religijos filosofijai - juo didesnė, kadangi pats autorius nė negalvojo rašyti savo studijos kaip kenozės įrodymo: knygos vardyne žodžio „kenozė“ iš viso nėra. Ir vis dėlto ši *kun. A. Rubšio* knyga yra ne kas kita kaip didžiulė dieviškojo žodžio kenozės sklaida. Štai kodėl ji man krito į akį ir štai kodėl norėčiau apie ją *šiuo atžvilgiu* truputį pakalbėti.

## 1

Amžinąjį Logą arba antrąjį Švč. Trejybės asmenį prel. A. Dambrauskas-Jakštas regėjo apsireiškusį trimis pavidalais: išimedžiaginusį *pasaulyje*, išikūnijusį *Kristuje* ir iširaidinusį *Šventajame Rašte*. Palikime čia šalimais pasaulį arba išimedžiaginusįjį Logą: Dievo kenozę jis, tiesa, atskleidžia pirmą pirmiausia, tačiau jis priklauso kūrimo ontologijai, todėl neliečia nei *kun. A. Rubšio* studijos, nei mūsų minčių apie

šià studijà. Tuo tarpu abu tolimesnieji pavidalai - iškūnijęs Logas Kristuje ir iširaidinęs Logas Šventajame Rašte - siejasi su mūsų svarstymais jau tiesiog. Dar daugiau: tik šios lygiagretės šviesoje galima suprasti, ką reiškia kun. A. Rubšio teiginys, esà Šventraštis yra „Dievo žodis, išreikštas žmonių žodžiais“. Nes kaip Kristus yra ir tikras *žmogus*, ir tikras *Dievas*, taip Šventraštis, mūsų atveju Naujasis Testamentas, yra ir tikras *raštas*, ir tikras *apreiškimas*.

„Naujasis Testamentas yra raštų rinkinys“ (p. 16), kurį sudaro 27 skirtingi rašiniai; skirtingi „savo kilme, laiku, sąlygomis ir autoriaus turētu tikslu“ (ten pat). Tai kun A. Rubšio yra išvystoma visu egzegetiniu kruopštumu, išpainiojant, pasak jo, sampynà, „kurios lopšyje gimė Naujojo Testamento raštai, sąvokos, religinės ir bendruomeninės išraiškos“ (p. 21). Trumpai tariant, *Naujojo Testamento knygos yra „literatūriniai kūriniai“* (p. 26). Be abejo, „pasaulinės raštijos fone“ šie kūriniai „alsuoja gyvu tikėjimu, kad jų skelbiamasis Jėzus, nugalėjęs mirtį, sėdi Tėvo dešinėje“ (ten pat). Tačiau tai nė kiek neneigia literatūrinio jų pobūdžio. Priešingai, įvairios literatūrinės formos kaip tik esti naudojamos tikėjimui į prisikėlusįjį reikšti bei skelbti. Užtat kun. A. Rubšys ne be reikalo klausia: „Kas tie evangelistai: raštininkai ar rašytojai?“ (p. 137), vadinasi, ar jie tik surašė, kas buvo skelbiama, ar ir *interpretavo* skelbimo turinį? Atsakymas skamba: „Atidus evangelijų tyrimas aiškiai rodo, kad jie buvo kūrybingi rašytojai“ (ten pat) ir kad todėl jų raštai yra ne kokie tik buvusiųjų istorijos įvykių aprašai ar, kalbant autoriaus žodžiais, „tikėjimo kraičio“, tai yra tradicijos nuorašai, bet *tikri kūriniai*-. „Kiekvienas savaip panaudojo tuos pačius šaltinius“ (ten pat). Todėl Naujasis Testamentas ir yra „ne vientisa knyga“, o „skirtingų raštų rinkinys“ (p. 16).

Tačiau ką tai reiškia? Ką reiškia tarti apie Naująjį Testamentą, kad jis yra *raštų* rinkinys ir kad šie raštai yra *literatūriniai* kūriniai? Pirmu žvilgiu mūsų klausimo prasmė nėra aiški. Bet keliant ir sklaidant jį minėtos A. Dambrausko-Jakšto lygiagretės šviesoje, ši prasmė išeina aikštėn visu

ryškumu, atskleisdama mums ir kenozės idėją, glūdinčią kun. A. Rubšio studijos pagrinduose.

Tiek Kristaus kaip įsikūnijusiojo Logo, tiek Šventraščio kaip įsiraidinusiojo Logo atžvilgiu mes, tikintieji krikščionys, visados linkstame į *doketizmą*, vadinasi, į žmogiškojo prado nuvertinimą dieviškojo prado naudai. Mums gana lengva - arba bent lengviau - tikėti, kad Kristus yra *tikras Dievas*, kadangi, šio tikėjimo atsisakius, visa krikščionybė virstų gana plokščia, o praktikoje net fariziejine etikos sistema. Krikščionybės didybę ir jos svarbą žmogaus būviui pasaulyje sudaro kaip tik tai, kad *Dievas* tapo žmogumi ir buvo bei tebebuvoja tarp mūsų. Tačiau mums sunkoka ligi galo sutikti, kad šisai įsikūnijęs Dievas yra ir *tikras žmogus* - lygiai toks pat, kaip ir mes, išskyrus nuodėmę, kadangi nuodėmė žmogiškumo ne tik nepapildo, bet jį ardo bei gadina; sunkoka todėl, kad tiek Naujasis Testamentas, tiek visų amžių liturgija, tiek askezė yra susiklostę *Prisikėlusiojo šviesoje*, kuri tiek perskverbia Jėzaus asmenį, jog jo žmogiškosios prigimties savybės lyg ir išnyksta anos šviesos žerėjime. *Kristaus kūnas spindi* ir žadina mintį, esą jis tik *rodosi* (gr. *dokein*) esąs kūnas, iš tikro gi esąs dievybės atšvaita, vadinasi, anaip tol ne toks, kokį mes nešiojame, ne kartą juo net skųsdamiesi; taigi - tik išvaizda ar kaukė, o ne tikrovė.

Žinoma, retai kada šis išgyvenimas susiklosto teorija ir virsta erezija. Paprastai Kristaus žmogiškumą teoriškai laikome tikru. O vis dėlto jo veikmenis dažnai tiek susiauriname, jog suvedame juos tik į galingus, garbingus, iškilmingus, dieviškumo pilnus Kristaus darbus. Tuo tarpu kasdienos veiksmai, kylą iš žmogiškumo pilnatvės ir ją regimai išreiškia, kažkaip praslysta pro mūsų dėmesį, tarsi Kristus būtų jų nevykdęs: jie mums atrodo esą neverti jo dieviškumo. Sakysime, mums sunku įsivaizduoti, kad Kristus būtų žindęs savo motinos krūtį ir verkęs alkdamas; kad jis būtų buvęs reikalingas pervystomas bei apvalomas; kad jam būtų reikėję mokytis vaikščioti, kalbėti,

laikyti rankoje šaukštą; kad jis būtų žaidęs su kaimynų vaikais ir su jais pešęsis; kad būtų galėjęs persišaldyti, sirgti, užsikrėsti, susižeisti, susipurvinti; kad jam būtų reikėję mokytis skaityti bei rašyti; kad jis būtų nežinojęs to, ko nesimokė, pavyzdžiui, graikų ar lotynų kalbų, anuo metu taip madinių - ir t. t., ir t. t. Tai ir yra *doketizmas*, su kuriuo kovojo jau šv. Jonas apaštalas, vadindamas apgavikais tuos, „kurie nepripažįsta, kad Jėzus Kristus yra atėjęs kūne" (2 Jn, 7). Ši atgrasa Kristaus kūnui kaip tikro bei pilnutinio žmogiškumo išraiškai slypėjo Egipto vienuolių gyvenesenoje, buvo ne kartą skelbiama vyskupų bei teologų (Apollinaris, Basilidas, Eutyches...) ir neišnyko ligi pat mūsų dienų, nepaisant aiškios ir griežtos Chalkedono visuotinio susirinkimo (451 m.) ištarmės: *vienas* dieviškasis Kristus asmuo turi *dvi* prigimtis, nesusimaišiusias tarp savęs, nepakitusias savyje, neatsiskyrusias viena nuo kitos ir neperskirtas, tarsi Kristus būtų sudėtas iš dviejų asmenybių: „Žodis vykdo tai, kas yra Žodžio, o kūnas tai, kas kūno" (pop. Leonas Didysis). Kartą vienas kunigas nusipurtė ir net užsikimšo ausis, išgirdęs mudviejų pokalbyje, kad Kristui reikėję ir „už kluono" bėgti žmogiškosios prigimties reikalams atliktų.

Šiuos kasdienius Kristaus žmogybės reiškinius minime čia todėl, kad taip lygiai esame įpratę elgtis ir su Šventraščiu: *esama ir biblinio doketizmo*. Tikėjimas, kad Senasis ir Naujasis Testamentas yra *Dievo* žodis, užgožia Šventraštį kaip *žmogaus* žodį tiek, jog šisai beveik netenka reikšmės. Skaitant Šventraštį ar jo klausant, atrodo, tarsi į mus kalbėtų pats Viešpats tiesiog. Girdimas sakinyas atrodo esąs tik dieviškojo apreiškimo išvaizda, o ne tikra žmogiškosios kalbos lytis. Todėl vienas kunigas pokalbyje ir tvirtino, esą Šventraštį galima skaityti tik klūpant. Jei žmogiškojo prado jame neregėtume ar jo nevertintume, reiktų taip iš tikro ir elgtis. *Šventraščio nužmoginimas eina lygiagrečiai su Kristaus nužmoginimu*. Prieš 50 metų, man mokantis egzegezės, nebuvo galima nė manyti, kad Šventraštyje būtų klaidų (kalbinių

ir dalykinių), netikslumų, perdėjimų, praleidimų, pridėjimų; kad jis būtų tiek susietas su jį kildinusių tautos žmonių mąstysena bei gyveniena, jog tik ryšium su ja būtų galimas suprasti; kad jo rašytojai ir istorinius įvykius, ir religines tiesas būtų interpretavę pagal savo siekiamą tikslą ar turimą jų sampratą. Dieviškasis įkvėpimas buvo „raktas“, kuris, atrodė, atrakinąs visas Šventraščio paslaptis bei išaiškinaš visas jo sunkenybes.

Šventraščio, kaip ir Kristaus, atveju buvo nekrepiama dėmesio į tai, kad įkvėpimas žmogiškojo žodžio pilnatvės nei neatstoja, nei nenaikina, nei nepatobulina, kaip ir dieviškumas Kristaus žmogiškumo. Kaip dieviškoji prigimtis Kristuje nenužudė nė vienos jo organizmą puolusios bakterijos ir nenuramino nė vieno kančios metu paliesto nervo, taip dieviškasis įkvėpimas nepašalina Šventraštyje nė vienos gramatinės klaidos ar netikslybės, nepataisė jo stiliaus, nenustatinėjo įvykių chronologijos, neįtaigavo autorių tai ir tai įterpti, o tai ir tai praleisti; jis taip pat nevertė naudotis tuo ar kitu šaltiniu. Kaip Kristus-žmogus turėjo žmogiškąją savimone, žmogiškąją valią, žmogiškąjį protą, žmogiškąjį jausmą arba visa tai, ką vadiname žmogiškąja siela, taip ir Šventraščio įkvėptasis rašytojas rašė visu sąmoningumu, visu valingumu, visu jausmingumu, vadinasi, pagal savo sampratas bei tikslus, kuriuos apsprendė jo asmenybė, jo tauta, jo gyvenamasis metas. *Šventraščio rašytojo darbas nieku nesiskyrė nuo bet kurio kito rašytojo darbo*<sup>1</sup>. Tai buvo tikras žmogiškasis

<sup>1</sup> Skirtumą galima rasti tik vidinėje nuotaikoje, kurios lydimi Šventraščio rašytojai jį kūrė: jie rašė ne sau, vadinasi, ne savo garbei. Jie nenorėjo savo raštais pasistatyti paminklo „trukensio už varį - *aere peremius*“ (Horacijus). Kaip Kristus nužengė iš dangaus „vykdyti ne savo valios“, bet valios To, kuris jį siuntė (*Jn 6, 38*), ir kalbėti ne „iš savo galvos“ (*Jn 7, 37*), bet perduoti žmonėms jam Tėvo „patikėtus žodžius“ (*ibid 37, 8*), taip ir Šventraščio rašytojai stengėsi perteikti tai, ką jie „apie gyvenimo Žodį“ buvo girdėję, regėję ar patyrę (*plg. 3 Jn 3, 3*). *Kerygma* arba skelbimas buvo Šventraščio rašytojų siekinys ir vedamoji jų nuotaika.



darbas visa savo pilnatve. Štai kas Šventraščio atžvilgiu dažnai pamirštama arba nepaisoma, tuo pačiu pamirštant bei nepaisant visų tų klausimų, kurie yra susiję su žmogiškuoju įkvėptojo darbo pradū. Todėl kun. A. Rubšys teisingai pastebi, kad „tikintieji problemų dažnai nemato“ (p. 16). Visa senesnioji egzegezė, vedama tikėjimo į Šventraščių kaip *Dievo žodi*, buvo beveik akla jam kaip *žmogaus žodžiui*.

Šia tad prasme Šventraštis ir yra *raštas*. Tardami apie Naująjį Testamentą kun. A. Rubšio žodžiais, kad jo knygos yra „literatūriniai kūriniai“ (p. 26), tuo pačiu nusakome žmogiškąjį šių knygų pradą, visa pilnatve išeinantį aikštėn jų kilmėje, jų žodyne, stiliuje, sąvokų sampratoje, „tikėjimo kraičio“ interpretacijoje, trumpai - visoje šio prado sanklodoje. Naujasis Testamentas guli prieš mūsų akis kaip *senovinė knyga*, taip lygiai prieinama moksliniam tyrinėjimui, kaip ir bet kuri kita anuometinė knyga. Tikėjimas šios prieigos nei kliudo, nei jai padeda. „Kritiška Naujojo Testamento studija duoda šviesos, bet neverčia tikėti“ (p. 28). Tikėjimas kyla ne iš mokslinio tyrinėjimo. Antra vertus, „kiekvienas senųjų raštų skaitytojas pajunta spragą tarp jų autoriaus ir savęs“ (p. 16). Tai, kas buvo suprantama senoviniam skaitytojui, „ne syki tampa mįslėmis arba iš viso neturi prasmės“ (ten pat) mūsų meto skaitytojui. Tai ir yra pagrindas, kodėl reikia Naująjį Testamentą sieti su ano meto kultūra, iš kurios jis kilęs ir kurios išraišką nešasi su savimi amžių eigoje. „Mūsų laikų skaitytojui tenka atkurti tas galvosenas, kurių supama krikščionybė gimė ir brendo“ (p. 25). Net pačios pagrindinės Naujojo Testamento sąvokos gali būti suprastos „tik pažįstant platesnį religinį bei kultūrinį kontekstą, kuriame jos buvo užrašytos“ (ten pat). Čia prasideda egzegezė ne tik kaip tyrimas, bet ir kaip interpretacija, ir kaip įvairių teorijų bei hipotezių sritis. Sykiu čia prasideda ir dieviškojo žodžio kenozė arba jo nusileidimas į žmogiškojo rašto plotmę ir buvojimas šio rašto būdu - su visais

raštinio būvio plusais ir minusais. Ką tad patiriame iš kun. A. Rubšio studijos apie šį mums rūpimą *žmogiškąjį* Naujojo Testamento pradą arba apie dieviškojo žodžio buvojimą istorijoje žmogiškojo raštinio žodžio būdu?

2

Kas yra Naujasis Testamentas, visų pirma evangelijos, žiūrint į jas kaip žmogiškuosius literatūrinius kūrinius? Kun. A. Rubšys atsako į tai gana aiškiai: „Medžiaga apie Jėzaus posakius ir darbus, prieš patekdama į rašytus rinkinius, buvo perduodama žodžiu... Mes gi turime šios medžiagos baigminę išdavą - keturias evangelijas... Viena Jėzaus Kristaus Evangelija buvo užrašyta keturiais variantais, pavadintais evangelistų vardais" (p. 23). Kitaip tariant, evangelijos, šis Naujojo Testamento vidurkis, anaipol nėra kilusios iš karto. Jos yra perėjusios keletą redakcinių tarpinių (plg. p. 129), kurių visų užnugaryje randamas *pradinis šaltinis*, kun. A. Rubšio žymimas vokiečių ipročiu raide Q (*Quelle* - šaltinis). Tiesa, kun. A. Rubšys pastebi, kad šio šaltinio buvimas esąs tik prielaida, tačiau egzegetų ji plačiai naudojama, „nes ji yra tvirtai pagrįstas mokslinis spėjimas" (p. 124). Juo naudojasi ir pats kun. A. Rubšys, kad atskirtų „asmenišką evangelistų įnašą nuo medžiagos tikėjimo kraityje" (p. 150), vadinasi, *tradicijoje*. Tradicija ir evangelijos nėra tas pat.

Evangelijos kalba apie Jėzaus nukryžiuvimą ir prisikėlimą, tuo tarpu „Q šaltinyje nėra pasakojimo nei apie kryžių, nei apie prisikėlimą" (p. 170). Visos evangelijos ir apaštalas Paulius mini prisikėlusiojo Jėzaus pasirodymus, „o Q šaltinis apie jokių pasirodymus neužsimena" (p. 172). Evangelijos ne kartą kalba, kad Jėzus atėjo pasaulin šiam išgelbėtų, gi „Q šaltinyje nebandoma aiškinti, kodėl Jėzus turėjo kentėti" (p. 171). Jei tad Q šaltinis kaip „tikėjimo kraičio" išraiška yra tikrai buvęs ir evangelistams tarnavęs kaip medžiaga jų raštams, tai šioje medžiagoje nėra buvęs

nei kryžiaus prasmės, nei prisikėlimo, nei Prisikėlusiojo pasirodymų, vadinasi, visų tų tikėjimo dalykų, kuriuos šiandien mes laikome pagrindiniais ir kurie evangelijose yra taip pat centriniai. Nes Q šaltinyje teigiama tik, kad Dievas apgins Jėzų ir jo mokinius ir sugražins jiems bendrojo stalo džiaugsmą Amžiaus Pabaigoje" (p. 171). Betgi „Q šaltinis nepasako, kada Pabaiga ateis" (ten pat). Peršasi tad išvada, kad Q šaltinis yra buvęs labai bendro pobūdžio: be interpretacijos ir be įvykių. Tuo tarpu visas Naujasis Testamentas, pirmiausia evangelijos, yra kaip tik pilnas tiek interpretacijos, tiek įvykių. Nuosekliai tad kun. A. Rubšys ir klausia: „Ar evangelistai *sukūrė* evangelijas, ar tik *apipavidalino* jau tvirtai suformuotą katekezę, panaudodami ir rašytus šaltinius ir duodami visai šiai medžiagai būdingą savitumą?" (p. 23).

Evangelistų kūrybos kun. A. Rubšys neneigia: jie elgėsi su turima medžiaga - rašyta ir nerašyta - pagal savą siekį, pritaikydami ją „savitiems tikslams" (p. 161). Tai, ko jų naudojamuose šaltiniuose nebuvo, jie *pridėjo*. Sakysime, „Morkaus evangelijos autorius pridėjo chronologinius ir geografinius duomenis" (p. 129); Matas sukūrė „Jėzaus kilmės metmenis" (p. 127); „tariamai apokaliptinis Jėzaus pamokslas apie pasaulio pabaigą... yra Morkaus sukurtas" (p. 167); „evangelistai išplėtė stebuklų pasakojimus" (p. 151). Antra vertus, Matas ir Lukas keletą Morkaus evangelijos vietų *išleido*, „nes jos atrodė nepriimtinos" (p. 117); apskritai „Matas ir Lukas trumpino Morkaus aprašymus" (p. 118-119); jų yra „taisytas pasakojimo turinys ir kalbinis rūbas" (p. 120).

Svarbiausia betgi, kad evangelistai aprašinėjamus įvykius ar pamokymus interpretavo kiekvienas pagal save. Pavyzdžiui, Morkaus minimą apaštalų išsiuntimą, Jėzui liepiant „nieko neimti į kelionę" (plg. *Mk 6, 8*), Matas ir Lukas „išplečia, pajungdami ją („šią tikėjimo kraičio iškarpėlę") saviems teologiniams tikslams" (p. 159). Jėzaus pamokymas apie nešvankumą žmogaus širdyje „Morkaus

ir kitų evangelistų buvo pritaikytas jų savitiems tikslams" (p. 161). Jėzaus kalba apie Jonos ženklą ir Ninevės gyventojų atgailą yra perėjusi per Luko, o ypač per Mato teologinę prizmę" (p. 164). Ne visur ši kūryba yra net vykusi: nesklandus yra Morkaus pasakojimas apie paralyžiuotojo išgydymą subatos dieną (plg. p. 189), kaltinimai Kristui Sinedriono posėdyje „Morkaus evangelijoje yra gana suraizgyti" (p. 217), Kristaus posakių rinkinys (plg. Mk 13, 7-37) yra Morkaus supintas „be jokios ypatingos tvarkos" (p. 209). Nors pirmajame savo knygos tome kun. A. Rubšys nagrinėja tik Morkaus evangeliją, tačiau ir kitų evangelijų sklaida antrajame tome nebus, be abejo, kita, ypač Jono evangelijos, kuris savo teologinį požiūrį yra pravedęs kuo ryškiausiai.

Šitoje vietoje savaime kyla evangelijų ir apskritai Naujojo Testamento *istoriškumo* klausimas: kiek visi šie raštai atskleidžia mums *Kristaus istoriją*? Kitaip sakant, ar jų pasakojami įvykiai iš *tikro* yra buvę? Kun. A. Rubšys šio klausimo aiškiai neatsako, kadangi jo aiškiai atsakyti nėra negalima: egzegezė kaip mokslas svyruoja nuo nelygstamo „taip" iki nelygstamo „ne". Devynioliktojo šimtmečio egzegetai buvo įsitikinę, „kad Naujojo Testamento šaltinių tyrinėjimas atskleidžia žinias apie istorinį Jėzų" (p. 139). Ištyrus, kad Morkaus evangelija yra parašyta pati pirmoji, atrodė esą net „rišlu prileisti, jog ji atpasakoja istorinę įvykių eigą" (ten pat). Vėliau betgi „formų istorijos studijos parodė, kad neįmanoma parašyti išsamios Jėzaus biografijos; net abejotinos vertės yra pastangos per tikėjimo kraitį evangelijose prasimušti į istorinį Jėzaus gyvenimą bei mokslą" (p. 140). Kadangi Morkus, kaip sakyta, „priedėjo geografinius ir chronologinius duomenis", tai ši jo „kūryba" sutriuškina senąją įsitikinimą, kad Morkus išsaugojo tikslų Jėzaus gyvenimo atpasakojimą" (p. 129). Net ir *Apaštalų darbai*, iš pažiūros tokie konkretūs savo turiniu, esą tik „puikus istorijos teologijos pavyzdys", būtent „parodyti, kaip amžių tėkmėje Dievo planas virto tikrove"

(p. 227). Vis dėlto kun. A. Rubšys priduria, kad formų istorijos kritika, liečianti Naujojo Testamento istoriškumą, šiandien pamažu tyla; auga „nuosaikus, bet tvirtas teigimas, kad evangelijose perduodamas tikėjimo kraitis yra tikrai istorinė medžiaga" (p. 142). Šiandien „vėl imama iš naujo rašyti Jėzaus biografiją" (p. 144).

Mūsų reikalui yra nesvarbūs atskiri evangelijų neistoriškumo pavyzdžiai, sakysime, iškilmingas Jėzaus įžengimas į Jeruzalę (plg. p. 207-208). Tačiau mums svarbu kelti aikštėn, kuo remdamasi egzegezė *kaip mokslas* neigia istorinį to ar kito rašto ar jo dalies pobūdį. Kitaip sakanč, koks elementas padaro raštą istoriškai nevertingą arba bent abejotinos istorinės vertės? Tokių elementų kun. A. Rubšys pateikia dvejeta: 1. „Evangelijų ir Apaštalų darbų autoriai atpasakoja įvykius, įjungdami ir antgamtinis elementus - angelų giesmes, velnio gundymus, stebuklus. Skaitytojas tuojau pajunta, kad jau nebeeina kalba vien apie istorinius įvykius, bet tikėjimo šviesoje išreiškiami šių įvykių prasmė" (p. 19). 2. „Nei pradinė krikščionių bendrija, nei vėlesnieji evangelistai nesiėmė atpasakoti Jėzaus biografijos. Jiems buvo svarbu skelbti Gerąją Naujieną, kurią Dievas apreiškė Jėzuje ir per Jėzų" (p. 114); nuosekliai tad „evangelijos ir Apaštalų darbai neperduoda įvykių tikslios chronologinės eigos nei biografinių smulkmenų, nes pirminis jų tikslas buvo ne žinias perduoti, o tikėjimą skelbti (gr. *kerygma* - skelbimas) ir mokyti (gr. *didache* - mokymas)" (p. 19). Taigi *antgamtinio elemento buvimas kaip rašto turinys ir tikėjimo skelbimas bei mokymas kaip rašto būdas naikina arba bent menkina tokio rašto istoriškumą*. O kadangi Naujasis Testamentas yra pilnas antgamtinio elemento ir sykiu pilnas skelbimo bei mokymo, todėl egzegezei kaip mokslui jis ir darosi istoriškai labai abejotinas.

Tikinčiajam krikščioniui šiuodu „kriterijai" atrodo gana keistoki. O vis dėlto mokslas neturi kitos išeities, kaip tik jų laikytis. Negalėdamas pasiekti antgamtės, mokslas tiek

gamtos, tiek istorijos yra verste verčiamas apsirėžti *šia tikrove* ir iš savo tyrinėjimo srities išskirti visa, kas šią tikrovę peržengia: *mokslas nežino ir negali žinoti, kas yra atngamtė*, todėl negali ir neprivalo įtraukti jos elementų į savo sritį. Joks astronomas nesutiks, kad žvaigždės, vadinamos *novae*, atsirandančios dieviškuoju kūrimo veiksmu ar kad tą ar kitą kometą susprogdins velnias. Taip pat joks istorikas neaiškins Kryžiaus karų Šventosios Dvasios įkvėpimu, suteiktu šv. Bernardui ar popiežiams, o 30 metų karo negrįš Mykolo arkangelo kova už nesužalotą tikėjimą. Atrodo labai keista, tačiau iš tikro mokslas neleidžia Viešpačiui ar jo priešininkui kištis į gamtą ar istoriją. O kur toks kišimasis esti aprašinėjamas, ten mokslas neranda nei gamtos įvykių gamtiškumo, nei istorijos įvykių istoriškumo.

Bet kaip tik čia egzegezė, sekdamas bendru mokslo nusistatymu, atsiduria nepergalimų sunkenybių akivaizdoje; sunkenybių, kurios padaro ją abejotiną iš viso ir net pakerta jos prasmę. Sutikime, kad angelų giesmės Kristaus gimimo naktį (plg. *Lk 2, 13*) yra neistorinės; kad Kristaus gundymas dykumose „yra legenda“ (p. 152); kad „Dvasios nusileidimo (balandžio pavidalu. - *A. Mc.*) regėjimas ir balsas iš dangaus buvęs vien Jėzaus išgyventas“ (p. 182) ir t. t., ir t. t., - sutikime, kad visa tai yra taip, kaip egzegetai teigia. Tačiau šalia to lieka neatsakytas klausimas, kurį kelia ir pats kun. A. Rubšys: „Ne patys darbai, o kristologinis klausimas užima centrinę vietą: ką reiškia Jėzų vadinti *Kristumi?*“ (p. 17). Kitaip tariant, *kas yra Įsikūnijimas egzegezės mokslo šviesoje?* Kristaus gimimas Betliejuje esąs apsuptas neistoriniais pasakojimais. Gerai! Tačiau kas gi Betliejuje tą naktį gimė: Juozapo ir Marijos sūnus ar „Aukščiausiojo Sūnus“, kaip jį pavadino angelas, pranešdamas Marijai jo pradėjimą „iš Šventosios Dvasios“ (plg. *Lk 1, 32*)! Egzegezei kaip mokslui yra visi šie elementai, be abejo, neistoriniai. Bet kaip tik *jais* remiasi visas Naujasis Testamentas. Jei praeiname pro šį pagrindinį Įsikūnijimo įvykį jo nesvarstydami, kokios prasmės

turi tuomet atskirų jo apraiškų nagrinėjimai? Ir ką teikia mums šie nagrinėjimai? Kuo jie skiriasi nuo Korano ar Vedų nagrinėjimo?

Tie patys klausimai kyla, atsikreipus ir į antrąjį elementą, būtent į *kerygmą* bei *didachę*. Kun. A. Rubšys pastebi, kad „pereidama iš sąjūdžio į organizaciją, Bendrija pasikeitė iš pagrindų“ (p. 24). Palikime nuošaliai abejonę, ar Bažnyčios istorikai su šiuo teiginiu sutiktų, išvelgdami organizaciją jau pačioje apaštalų sąrangoje (aprežtas jų skaičius, Judo pareigos, Motiejaus išrinkimas, Pauliaus rungimasis už pripažinimą apaštalų, jo derybos Jeruzalėje su kitais apaštalais, apaštalų ir vyresniųjų susirinkimas Jeruzalėje ir t. t.). Čia mums tik svarbu suvokti, kaip egzegezė žiuri į Naująjį Testamentą pakitusios Bažnyčios šviesoje. Kun. A. Rubšys sako: „Nuo pat pradžios tikėjimo kraitis apie Jėzų, perduodamas Bendrijoje, buvo paženklintas jos aiškinimo antspaudu“ (p. 113, plg. p. 114). Tai reiškia: skelbimas (*kerygma*) nebuvo tik įvykių atpasakojimas ar Jėzaus mokslo perteikimas, bet ir *interpretacija* - pagal gyvenamojo meto reikalus. „Tikėjimo kraitis nebuvo perduodamas tam, kad Jėzus būtų įamžintas, bet todėl, kad augančiai Bendrijai reikėjo vis naujų gairių kasdieniame gyvenime“ (p. 131). Užtat „su laiku medžiaga kito ir vystėsi, įgaudama naujas formas (p. 130)... Krikščionių Bendrija ne tik aiškino tikėjimo kraitį jį perduodama, bet taip pat jį praplėtė, pridėdama pastabų iš savo patirties“ (p. 141). Vadinasi, *Naujasis Testamentas kaip skelbimas bei mokymas yra moralinio pobūdžio raštas*, kuriame persveria ne istorija, o *kerygma* bei *didachė*, kurios, net ir perteikdamos tiesą, padaro šią spalvingą bei žaismingą (plg. p. 200). Štai kodėl kun. A. Rubšys ir sako, kad auštančio Naujojo Amžiaus „įvykio įrodymo nereikia ieškoti Jėzaus stebukluose, bet žmonių širdies permainoje - atgailoje“ (p. 164). Štai kodėl ir Morkaus minimas „Jėzaus paženklinimas 'Dievo Sūnumi' reiškia jo įgaliojimą kurti Dievo karalystę žemėje“ (p. 184). Jokios transcendencijos ir todėl jokios ontologijos,

o tik *etika*, iš dalies sutampanti su fariziejų etika, iš dalies nuo jos skirtinga. Kun. A. Rubšio anksčiau keltas kristologinis klausimas atsakomas tuo būdu, kad „Jėzus yra Dievo Valios vykdytojas, galima sakyti, jo įrankis, galingai veikias Dievo vardu ir tuo galįs vadintis Žmogaus Sūnumi" (p. 189; plg. 198-199). Ar *jis pats yra Dievas, egzegezė* nežino, nes Kristaus dieviškumas jai neprieinamas.

Pridurkime dar, kad egzegezė beveik neranda neabejotinų paties Jėzaus žodžių - *verba ipsissima* (plg. p. 20, 23, 133, 141); kad ne vienos Naujojo Testamento knygos autorius yra nežinomas: Laiško efeziečiams, Pirmo ir Antro laiško Timotiejui, Laiško Titui, Laiško žydams, Apreiškimo knygos, gal net ir evangelijų, apie kurias kun. A. Rubšys sako, esą „visos evangelijos (Morkaus gali būti išimtis) buvo parašytos pirmojo krikščioniškojo amžiaus pabaigoje, ir jų tiesioginiai autoriai nebuvo patys apaštalai" (p.113-114), - pridurkime visa tai, ir turėsime apytikrį Naujojo Testamento *kaip literatūrinio kūrinio* vaizdą. Mokslas gali ateityje šį vaizdą kiek tikslinti bei keisti, tačiau, atrodo, kad bendri jo bruožai jau liks tokie, kokie yra kun. A. Rubšio studijoje atvaizduoti.

Šitaip nupiešto Naujojo Testamento akivaizdoje vėl išnyra A. Dambrausko-Jakšto lygiagretė tarp Kristaus ir Šventraščio *kaip to paties Logo* ir mes klausiamo Jėzaus žodžiais, tik šį sykį kreipiamais ne į jį kaip įsikūnijusįjį, bet į jį *kaip įsiraidinusįjį*: „Kuo mane laiko žmonės?" (*Lk 9, 18*). Kuo žmonės laiko Šventraščių? Į tai kun. A. Rubšys atsako: „Kuriems Naujasis Testamentas nėra nei Dievo įkvėptas, nei norminis, kreivai žiūri į jį ir net erzliai mato jame nesąmones ir tikėjimo prasimanymus" (p. 15). Tai tas pats atsakymas, kaip ir apaštalų Jėzui: „Vieni Jonu Krikštytoju, kiti Eliju, tretį sako: prisikėlęs vienas senųjų pranašų" (*Lk 9, 19*). Nė vienas atsakymas nėra tikras, tačiau kiekvienas slepia savyje teisingą pradą: visi, kuriais buvo laikomas Jėzus, yra buvę žmonės, tiktai žmonės. Jėzus irgi buvo žmogus, tačiau daugiau negu tik žmogus. Todėl jis nepasitenkino apaštalu



„informacijomis“, o klausė toliau: „O jūs kuo mane laikote?“ (*Lk 9, 20*). Tada Petras visų vardu atsakė: „Tu esi Mesijas, gyvojo Dievo Sūnus!“ (*Mt 16, 16*). Lygiai taip mes atsakome ir Šventraščio akivaizdoje: Šventraštis apskritai ir Naujasis Testamentas skirtinai yra *Dievo žodis* arba *Dievo apreiškimas*. Kun. A. Rubšys vadina jį Dievo „pokalbiu istorijoje“, kai „žmogus ne tik sužino apie Dievo valią, bet priima patį Dievą“ (p. 9). Pabrėždamas žodį „pats“ kun. A. Rubšys, mano supratimu, artėja prie A. Dambrausko-Jakšto pažiūros, kad dieviškasis Logas Šventraštyje yra *tas pats Logas*, kaip ir žmoguje Jėzuje. Užtat ir mūsų apsisprendimas Šventraščio atžvilgiu yra toks pat, kaip ir apaštalu apsisprendimas Jėzaus atžvilgiu.

Šis gi apsisprendimas yra jau nebe mokslas, bet *tikėjimas*. Kaip apaštalamis „ne kūnas ir kraujas“ apreiškė, kas iš tikro yra Jėzus, „bet Tėvas, kuris yra danguje“ (*Mt 16, 17*), taip ir mums nebe egzegezė pasako, kad „Naujasis Testamentas yra Dievo pokalbio su žmogumi - *apreiškimo ir tikėjimo* - viršūnė“ (p. 9), o *Bažnyčia*, kurios nariai esame. Jau rusų stačiatikių teologas pasauliškis A. S. Chomiakovas (1804-1860) gražiai yra aptaręs santykį tarp Šventraščio ir Bažnyčios: „Be kanono nėra biblijos, o be Bažnyčios nėra kanono“ (*Izbrannye sočinenija*. - Niujorkas, 1955, p. 281). Tai reiškia: įtraukdama į kanoną tą ar kitą raštą, Bažnyčia nurodo, kad šis raštas yra dieviškasis žodis arba dieviškasis apreiškimas. Kas lieka šalia kanono, savaime lieka ir šalia apreiškimo žodine jo lytimi. Chomiakovo formulė yra iš tikro ne kas kita, kaip kiek atsajau išreiškta šv. Augustino mintis jo ginčiuose su manichėjais: „Aš netikėčiau Evangelija, jei manęs neskaitytų katalikiškosios Bažnyčios autoritetas - *ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas*“ (Migne, P. L., 42, 176). Tai primename čia todėl, kad nesykį žiūrime į Šventraštį tarsi į kokį nepriklausomą dalyką, stovintį arba šalia Bažnyčios, arba net viršum jos. Mums kartais atrodo, kad pats Naujasis Testamentas paliudijęs dieviškąjį savo pobūdį. Tuo tarpu šį jo pobūdį paliudija *tik*

*Bažnyčia* - niekas kitas. Jokia egzegezė kaip mokslas negali prieiti Šventraštyje slypinčio dieviškojo Logo. Egzegezė gražiai nušviečia Šventraštį kaip žmogaus žodį, bet ji nieko negali pasakyti apie jį kaip Dievo žodį. Čia jos stiprybė, nes be žmogaus žodžio negirdėtume nė Dievo žodžio. Bet sykiu čia jos ir silpnybė, nes žmogaus žodžio tyrimas niekad neatkleidžia mums Dievo žodžio. Todėl tikrasis *raktas* į Naująjį Testamentą yra ne egzegezė, bet *Bažnyčios mokymas*, kadangi tik šis mokymas parodo, kuris raštas yra įsiraidinęs Loge ir kaip reikia žmogaus žodį suprasti, kad jis iš tikro būtų dieviškojo žodžio išraiška. Tikėjimas į Šventraštį kaip Dievo žodį be tikėjimo *Bažnyčia* kaip Kristumi yra negalimas, nes *Šventraščio šalia Bažnyčios nėra*. Šventraštis yra tik *Bažnyčioje* ir per *Bažnyčią*.

Ir štai kaip tik čia išeina aikštėn dieviškojo žodžio kenozė. *Bažnyčia* rodo mums Šventraštį kaip Dievo žodį, ir mes apsisprendžiame tai tikėti, vadinasi, laikyti *Bažnyčios* teiginį tiesa. Tačiau *Bažnyčia* negali mums rodyti Šventraštį tiktai kaip žmogaus žodį, kuriame dieviškumo ženklų - nei jo turinyje, nei jo formoje - neregėti. Tai, ką egzegezė įrodomai teigia apie Šventraštį, ji teigia *verčiamuoju būdu*, kaip ir kiekvienas kitas mokslas. Jei egzegezė iš tikro įrodo, kad, kaip sako kun. A. Rubšys, Matas ir Jonas nėra jiems priskiriamų evangelijų „tiesioginiai autoriai“ (p. 113), tai joks popiežius paskelbti jų autoriais negali. Tai reiškia: *Bažnyčia* tegali Šventraštį teikti tikintiesiems tik jo žmogiškume, o koks jo žmogiškumas yra, tiria bei aprašo egzegezės mokslas.

Šventraščio gi žmogiškumas, kaip ir Kristaus, yra pilnutinis: su visomis savo gėrybėmis ir su visomis savo silpnybėmis. Tai jis padaro, kad dieviškasis žodis, tapęs žmogiškuoju, esti mūsų girdimas ir suprantamas, nes *savaip* mums kalbėti Dievas negali. Sukūręs žmogų kaip „kalbantį gyvūną - *animal orationale*“, Dievas tegali į jį kreiptis ir sueiti su juo pokalbio tik prabildamas šio gyvenimo kalba. Tuo būdu *žmogaus žodis virsta viena iš Dievo - žmogaus*

*susitikimo lyčių istorijoje.* Čia glūdi žmogiškojo žodžio kilnybė ir garbė. Antra vertus, žmogiškasis žodis yra kaitus savo buvimu, daugiareikšmis savo prasme, palenktas gramatikos ir stiliaus taisyklėms, kurios kiekvienai kalbai vis kitokios. Virsdamas gi *raštu*, žmogiškasis žodis gali būti ir labai dažnai iš tikro esti perstatomas, papildomas, išleidžiamas, sujaukiamas ir net sugadinamas. Visos šios silpnybės, kaip iš kun. A. Rubšio aprašo patyrėme, yra randamos ir Naujajame Testamente. Naujasis Testamentas anaipol nėra *žmogiškai* tobulas. Ne viena senovinė knyga jį pralenkia žodine lytimi. Renesanso humanistai net vengdavo skaityti Naująjį Testamentą, kad nesugadintų jų išmoktos „klasikinės“ graikų kalbos. Ir ši netobulybė liečia ne tik kalbą. Ji liečia ir turinio sanklodą, ir aprašomųjų įvykių tikslumą, ir Jėzaus minčių perdavimą. Visais šiais atžvilgiais, kaip matėme, Naujasis Testamentas yra gana netobulas. Kruopštūs egzegetai, tarp jų ir kun. A. Rubšys, yra tai mums parodę labai aiškiai.

Tačiau kodėl apie tai kalbame? Gi todėl, kad įsisa-  
monintume, jog *įsiraidinęs Logas arba Šventraštis buvoja istorijoje taip lygiai kenotiškai, kaip ir įsikūnijęs Logas arba Jėzus.* Dieviškasis žodis nenužengia iš dangaus tarsi kokia „nežemiška“ muzika ar poezija. Anaipol! Nužengdamas jis tampa žmogaus žodžiu ir paklūsta visoms šio žodžio sąlygoms. Jis išsivelka dieviškąją savo didybę bei grožybę, kad būtų kaip ir visi mūsų žodžiai - tik be melo, kaip Kristus be nuodėmės. Išgyventi Naująjį Testamentą *kitaip* reikėtų ugdyti biblinį doketizmą, vadinasi, laikyti žmogiškąjį žodį ne tikru žodžiu, o tik dieviškojo žodžio kauke. Egzegezės mokslas yra kova su šitokiu lig šiol gana dažnu - biblinių doketizmu. Kun. A. Rubšio knyga įsijungia į šią kovą, ir čia glūdi jos vertė bei reikšmė tiek religijos filosofijai stiprinant kenozės idėją, tiek ir pačiam Naujojo Testamento išgyvenimui priimant jį kaip *mūsų žodį*, kaip kad priimame Kristų *kaip mūsų brolių*.

# PEDAGOGINĖ UŽSIENIO LITERATŪRA, 1935 METAI

## *Bendra apžvalga*

Pedagoginis praėjusių metų gyvenimas užsienyje buvo gana įvairus. Deja, jis nėjo ta linkme, kad skatintų pedagoginės literatūros augimą. Nacionalistinis sąjūdis, kuris Vakaruose vis labiau įsigali, kreipė dėmesio daugiau į atskirus ugdymo uždavinius, stengėsi patraukti jaunimą į savas organizacijas, išdirbti naujus ugdymo metodus. Visi šie dalykai buvo tam tikroje priešginybėje su senąja pedagogika. Jie nespėjo dar susigyventi su praėjusių amžių pedagoginiais laimėjimais, todėl tarsi pakibo tarp dangaus ir žemės. Senosios pedagogikos kryptis turi daugybę garsių pedagogų teoretikų, ypač Vokietijoje. Bet šitie rašytojai naujame režime neranda tinkamo pripažinimo ir todėl dauguma tyli. Naujoji pedagogika savų teoretikų dar nesuspėjo išsiauginti. Štai kodėl šie metai pedagoginėje užsienio literatūroje nėra tokie vaisingi kaip pirmesnieji. Vis dėlto ir praėjusiais metais buvo išleista keletas veikalų, kurie verti paminėti.

## *1. Pedagoginės bendrybės*

Jau senokai nuo pedagoginių klausimų nutolęs *Fr. W. Foersteris* pačioje praėjusių metų pabaigoje išleido naują pedagoginio turinio veikalą „*Alte and neue Erziehung*“ (Luzern, 1936. - 12 Lt.). Tai nėra sisteminis senoji ir

naujojo ugdymo nagrinėjimas, bet senųjų ir naujųjų pedagoginių principų sugretinimas ir nušvietimas „amžinąja šviesa“. Senasis ugdymas žmogų suskaldė ir ugdė tik jo paviršių. Naujasis ugdymas turi jį suvienyti ir leisti į žmogaus prigimties gelmes. Žmogiškajai kultūrai dabar labiau, negu kada nors pirmiau, reikia ugdymo, kuris į tūkstančius gabalų padalintus žmones ir interesus sujungtų dvasiškai, hierarchiškai ir politiškai" (p. 13). Tai yra pagrindinė veikalo mintis. Pats veikalas parašytas trumpais skyreliais. Reikia manyti, kad „Lietuvos mokykloje" bus galima vienas kitas svarbesnis skyrelis paskelbti.

Nors ugdymo filosofija dar yra visai naujas mokslas, vis dėlto praėjusieji metai davė šioje srityje vieną gana stambų dalyką, būtent: *Dr. Arthur Lieberti*, „Philosophie des Unterrichtet" (Berlin; Zürich; Leipzig, 1935. - 50 Lt). Šiame veikale autorius ryžtasi susekti ir išnagrinėti giliausius mokymo pagrindus. „Mes norime, - rašo jis veikalo pradžioje, - bandyti suprasti ir apibrėžti bendrą, antlaidinį, amžinojo dorinio proto dvasioje glūdintį kiekvieno mokymo pagrindą" (p. 1). Pats veikalas padalintas į dvi pagrindines dalis. Pirmoje autorius nagrinėja didaktikos kaip mokslo problemą, antroje - mokymo problemą. Didaktika Lieberti yra antropologinė ir normatyvinė disciplina, nes „giliausia prasme žmogaus problema yra ne kas kita, kaip lavinimo ir auklėjimo problema" (p. 67). Autorius yra Platono filosofijos šalininkas ir todėl platonizme jis mato geriausią didaktikos pagrindimą. Mokymas Lieberti taip pat yra „ne empirinis, bet metafizinis dvasios veikimas" (p. 153). Apskritai reikia pasakyti, kad antrąją savo dalimi veikalas yra įdomus ir papildo bei atbaigia praktinio pobūdžio didaktinius veikalus.

Prie pedagoginių bendrybių ir net prie pedagoginių vadovėlių reikia priskirti ir *Ottomaro Wichmanno* veikalą „Erziehungs-und Bildungslehre" (Berlin; Halle a. S., 1935. - 25 Lt). Be pačios istorinės apžvalgos ir be pagrindinių auklėjimo ir lavinimo sąvokų, autorius nagrinėja tris klausimus: au-

klėjimo ir lavinimo tikslas, auklėjimo ir lavinimo vyksmas, auklėjimo ir lavinimo organizacija. Santvarkos atžvilgiu ir savo problemomis veikalas nėra *vertingai* originalus. Bet jis yra turtingas savo medžiaga ir įdomus kai kurių klausimų išsprendimu. Be to, autorius yra atkreipęs dėmesį ir į nacionalistinio sąjūdžio įtaką ugdymo organizacijai.

## 2. Patartini veikalai religijos mokytojams

- a. N. *Berdiaeff*, „De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale" (Paris, 1935. - 381 p. - 24 fr). - Šiame veikalė yra nagrinėjamos dorinio žmogaus gyvenimo problemos. Konkretines etikos problemas, pvz., melas ir tiesa, baimė, nostalgija, meilė ir aistra, karas ir revoliucijos, Berdiajevas išsprendžia labai įdomiai. Taip pat labai gilus yra paskutinis skyrius apie mirtį, nemirtingumą, pragarą ir dangų.
- b. Br. *Bauch*, „Grundzüge der Ethik" (Stuttgart, 1935. - 327 p. - 13,50 RM). - Veikalė yra nagrinėjama dorinės sąmonės fenomenologija, etinių principų sąvoka, etinių principų formos, socialiniai junginiai (valstybė - tauta, šeima ir mokykla) ir galop laisvės problema.
- c. Jok. *Lindvorsky*, *Sj*, „Psychologie der Askeze" (Freiburg i. Brsg., 1935. - 87 p. - 1, 40 RM). - Autorius yra žinomas valios psychologas. Šitoje nedidelėje savo knygelėje jis sprendžia askezės psichologiją: kas yra askezė savo esmėje, kokie yra askezės psichologijos uždaviniai, kokie yra pačios askezės uždaviniai, specialaus sąžinės tyrimo (*examen patriculare*) reikšmė, asketinių praktikų priemonės ir kliūtys ir galop savęs apgalėjimo problema. Visa tai sudaro knygelės turinį. Lindvorskio nuopelnas yra tas, kad jis savo veikalėlyje krikščioniškąsias pažiūras į askezę sugretina su moderniomis pažiūromis.

- d. *R. Guardini*, „Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal" (Leipzig, 1935. - 303 p. - 7,50 RM). - Peilas yra pasakęs, kad Guardini yra didžiausias ir originaliausias dabarties religijos filosofas katalikas. Šitame savo veikale jis yra pasirinkęs panagrinėti Pascalio religinių gyvenimą, nes Pascalio sieloje tikėjimo problema buvo pasiekusi didžiausios įtampos. Paskutinis veikalo skyrius „Pascalio kova" yra ypač įdomus.
- e. *Vonier-Ellerhorst*, „Die Persönlichkeit Christi" (Freiburg i. Brsg., 1935. - 207 p. 2 - 60 RM). Kristaus asmenybės problema visados buvo viliojanti teologų tema. Žinomas anglų rašytojas benediktinas Vonieras taip pat josios ėmėsi. Reikia pasakyti, kad daugybė Kristaus asmenybės bruožų jam pavyko labai gerai pavaizduoti. Kas yra skaitęs K. Adamo „Jesus Christus", mielai perskaitys ir Voniero veikalą, nes jis papildoma pirmąjį.
- f. *Christofer Dawson*, „Progrès et Religione. Une enquete historique" (Paris, 1935. - 13,50 fr). - Kuo vokiečių religinės kultūros literatūrai yra G. Schnüreris, tuo anglams yra Dawsonas. Šiame veikale Dawsonas nagrinėja religijos reikšmę Vakarų kultūros pažangai. Šalia Berdiajevo „Un nouveau age" šitas veikalas sudaro turiningą istorinį papildymą.

### *3. Patartini veikalai istorijos ir visuomenės mokslo mokytojams*

- a. *Theodor Steinbüchel*, „Christliches Mittelalter" (Leipzig, 1935. - 366 p. - 12 RM). - Tai nėra tik gryna vidurinių amžių istorija. Tai yra greičiau vidurinių amžių istorijos filosofija. Autorius ieško vidurinių amžių esmės, bando nustatyti, kaip vidurinių amžių idėja buvo išgyvenama įvairiais laikais, ypač romantikos metu; toliau nagrinė-

ja, kokią vietą užėmė žmogus kosme pagal viduramžių pasaulėžiūrą, kaip realybėje buvo įkūnijama viduramžių idėja ir galop, kokia buvo naujųjų laikų pradžia.

- b. *Gonzague de Reynold*, „L'Europee tragique" (Paris, 1935. - 510 p. - 20 fr). - Jau pats veikalo pavadinimas parodo, kad čia autorius nagrinėja labai aktualius klausimus. Europa, pasak autoriaus, gyvena visuotinės revoliucijos metą. Revoliuciją paruošė komunizmas, prieš jį atsistojo nacionalizmas, kaip kontrevoliucija. Bet Europa trokšta vienybės. Autorius mano, kad vienybė galinti ateiti iš katalikų dalyvavimo kultūros atstatyme. Pagal šitas tris problemas ir knyga yra padalinta į tris pagrindines dalis. Šios knygos vokiškas vertimas neseniai išėjo Liucernoje. Vokiškai ji yra pavadinta „Die Tragik Europas".
- b. *Eberhard Welty*, „Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphysische Untersuchung" (Salzburg; Leipzig, 1935. - 458 p. - 7,50 RM). - Visuomeninių mokslų atbaigimas filosofijoje darosi kas kartas vis reikalingesnis, ypač dabar, kada yra susirūpinta naujos visuomeninės santvarkos kūrimu. Dėl to ir Welty veikalas yra pasirodęs kaip tik laiku. Jis nagrinėja žmogų ir visuomeninius jo polinkius, žmonių bendruomenės prigimtį, josios gyvenimą ir galop pažiūras į šitą visuomenės gyvenimą. Įdomi yra autoriaus ispaniškojo universalizmo kritika.
- c. *Oskar Banhofer*, „Das Geheimnis der Zeiten. Christliche Sinndeutung der Geschichte" (München, 1935. - 166 p. - 3,50 RM). - Kaip parodo jau pats pavadinimas, veikalas priklauso krikščioniškajai istorijos filosofijai. Juo lygiai gali susidomėti ir istorikai, ir teologai arba religijos, ypač Bažnyčios istorijos, mokytojai. Autorius yra konvertitas, ir šitas jo veikalas, pasak jo paties žodžių, yra *sacrificium laudis*. Jis turi tris pagrindinius skyrius: 1) istorijos prasmė, 2) Jėzus Kristus ir 3) didvyris ir šventasis.



Problemų aktualumu, originaliu jų sprendimu šis veikalas istorijos filosofijos literatūroje užima svarbią vietą. Jis yra pirmas žingsnis iš istorijos filosofijos į istorijos teologiją.

- d. *Theodor Haecker*, „Der Christ und die Geschichte“ (Leipzig, 1935. - 152 p. - 5,50 RM). - Tai yra tokios pat rūšies veikalas, kaip ir aukščiau minėtas. Tik kiek Banhoferis daugiau kalba apie teologinius dalykus, tiek Haeckeris yra didesnis istorijos filosofas. Šitame veikalė yra tokie skyriai: 1) istorijos esmė, 2) pažanga istorijoje, 3) trys istorijoje veikiančios jėgos (Dievas, velnias ir žmogus), 4) istorijos vieningumas, 5) Bažnyčia istorijoje.

#### ***4. Patartini veikalai lotynų kalbos mokytojams***

- a. *Theodor Haecker*, „Vergil des Abendlandes“ (Leipzig, 1935. - 148 p. - 5,50 RM.). - Vergilijaus aiškinimas mokyklose nėra lengvas ne tik dėl jo kalbos, bet ir dėl savotiškos jo dvasios, kuria jis žymiai skiriasi nuo kitų romėnų poetų. Haeckeris šitame veikalė kaip tik ir yra bandęs suvokti, Sprangerio žodžiais tariant, Vergilijaus idėją ir nurodyti istorinę jojo misiją. Vergilijus yra pagimdęs Vakarus - štai jojo reikšmė istorijoje. Haeckerio veikalas lotynų kalbos mokytojams gali būti labai naudingas.

ja, kokią vietą užėmė žmogus kosme pagal viduramžių pasaulėžiūrą, kaip realybėje buvo įkūnijama viduramžių idėja ir galop, kokia buvo naujųjų laikų pradžia.

- b. *Gonzague de Reynold*, „L'Europoe tragique" (Paris, 1935. - 510 p. - 20 fr). - Jau pats veikalo pavadinimas parodo, kad čia autorius nagrinėja labai aktualius klausimus. Europa, pasak autoriaus, gyvena visuotinės revoliucijos metą. Revoliuciją paruošė komunizmas, prieš jį atsistojo nacionalizmas, kaip kontrrevoliucija. Bet Europa trokšta vienybės. Autorius mano, kad vienybė galinti ateiti iš katalikų dalyvavimo kultūros atstatyme. Pagal šitas tris problemas ir knyga yra padalinta į tris pagrindines dalis. Šios knygos vokiškas vertimas neseniai išėjo Liucernoje. Vokiškai ji yra pavadinta „Die Tragik Europas".
- b. *Eberhard Welty*, „Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphysische Untersuchung" (Salzburg; Leipzig, 1935. - 458 p. - 7,50 RM). - Visuomeninių mokslų atbaigimas filosofijoje darosi kas kartas vis reikalingesnis, ypač dabar, kada yra susirūpinta naujos visuomeninės santvarkos kūrimu. Dėl to ir Welty veikalas yra pasirodęs kaip tik laiku. Jis nagrinėja žmogų ir visuomeninius jo polinkius, žmonių bendruomenės prigimtį, josios gyvenimą ir galop pažiūras į šitą visuomenės gyvenimą. Įdomi yra autoriaus ispaniškojo universalizmo kritika.
- c. *Oskar Banhofer*, „Das Geheimnis der Zeiten. Christliche Sinndeutung der Geschichte" (München, 1935. - 166 p. - 3,50 RM). - Kaip parodo jau pats pavadinimas, veikalas priklauso krikščioniškajai istorijos filosofijai. Juo lygiai gali susidomėti ir istorikai, ir teologai arba religijos, ypač Bažnyčios istorijos, mokytojai. Autorius yra konvertitas, ir šitas jo veikalas, pasak jo paties žodžių, yra *sacrificium laudis*. Jis turi tris pagrindinius skyrius: 1) istorijos prasmė, 2) Jėzus Kristus ir 3) didvyris ir šventasis.

Problemų aktualumu, originaliu jų sprendimu šis veikalas istorijos filosofijos literatūroje užima svarbią vietą. Jis yra pirmas žingsnis iš istorijos filosofijos į istorijos teologiją.

- d. *Theodor Haecker*, „Der Christ und die Geschichte“ (Leipzig, 1935. - 152 p. - 5,50 RM). - Tai yra tokios pat rūšies veikalas, kaip ir aukščiau minėtas. Tik kiek Banhoferis daugiau kalba apie teologinius dalykus, tiek Haeckeris yra didesnis istorijos filosofas. Šitame veikalas yra tokie skyriai: 1) istorijos esmė, 2) pažanga istorijoje, 3) trys istorijoje veikiančios jėgos (Dievas, velnias ir žmogus), 4) istorijos vieningumas, 5) Bažnyčia istorijoje.

#### **4. Patartini veikalai lotynų kalbos mokytojams**

- a. *Theodor Haecker*, „Vergil des Abendlandes“ (Leipzig, 1935. - 148 p. - 5,50 RM). - Vergilijaus aiškinimas mokyklose nėra lengvas ne tik dėl jo kalbos, bet ir dėl savotiškos jo dvasios, kuria jis žymiai skiriasi nuo kitų romėnų poetų. Haeckeris šitame veikalas kaip tik ir yra bandęs suvokti, Sprangerio žodžiais tariant, Vergilijaus idėją ir nurodyti istorinę jojo misiją. Vergilijus yra pagimdęs Vakarus - štai jojo reikšmė istorijoje. Haeckerio veikalas lotynų kalbos mokytojams gali būti labai naudingas.

## UŽSIENIO NAUJIENOS

**Amerika.** Amerikos laikraštis „American Civil Liberties Union“ praneša, kad kai kuriose valstybėlėse pradeda įvesti vadinamąją *mokytojo priesaiką*. Šalia prisiekusiųjų advokatų būtų ir prisiekusiųjų mokytojų. Šitoji priesaika, nepaisant kai kurių mokytojų, auklėtojų ir politikų pasipriešinimo, jau yra įvesta septyniose valstybėlėse. Praėjusiais metais net 16 valstybių buvo parengti mokytojo priesaikos įstatymo projektai. 9 valstybėlėse šitie projektai buvo atmesti. Mokytojo priesaika reikalauja prisiekti arba viešai pasižadėti, kad mokytojas vykdys pedagogines savo pareigas visu sąžiningumu ir uolumu.

**Anglija.** Vienas iš pirmųjų karaliaus Edvardo įstatymų buvo „Ugdymo įstatymas“, kuris jau seniai buvo ruošiamas ir kuris privalomą mokyklų lankymo laiką *prailgina vieneriais metais*. Dabar anglų vaikai turės lankyti mokyklą ne ligi 14, bet ligi 15 metų. Įstatymas paliečia tik tuos, kurie yra gimę po 1925 m. spalio 1 d.

**Bulgarija.** Bulgarijos švietimo ministerija paskutiniu metu yra ypatingai susirūpinusi pagrindiniais mokytojų parengimo klausimais. Dar praėjusį rudenį buvo išleistas mokytojams aplinkraštis, kuriame nurodoma *tautinė* Bulgarijos mokyklos *paskirtis*. Mokytojas turės žiūrėti ne tiek proto, kiek apskritai mokinio išvidinio gyvenimo. Naujiems

uždaviniams parengti tinkamus mokytojų kadrus rudenį buvo atidarytas naujas Seminaras (mūsiškai būtų institutas) pradžios mokyklos mokytojams. Į jį priimta apie 70 abiturientų. Seminaras yra taip sutvarkytas, kad pirmaisiais metais kandidatai yra visų pirma supažindinami su kaimo aplinka ir su kaimo gyvenimu, kuriame jiems reiks vėliau dirbti. Tuo būdu norima papildyti grynai intelektualinį mokymą, kuris ligi šiol vyravo mokytojų parengimo įstaigose.

*Prancūzija.* Prancūzų „École normale“, kurioje būdavo parengiami mokytojai, yra dabar perorganizuota iš pagrindų. 1935 m. spalio 30 d. įstatymas sumažino mokymosi laiką nuo ketverių ligi dvejų metų ir tuo pačiu pertvarkė šios mokyklos programą. Ligi šiol „École normale“ be specialaus lavinimo, reikalingo būsimiems mokytojams, buvo sykiu ir bendrojo lavinimo įstaiga. Dabar šitas bendrasis lavinimas iš „École normale“ programos yra išbraukiamas: ji lieka tik *profesinio* mokytojų ruošimo įstaiga. Specialusis lavinimas dabar yra labiau pabrėžiamas negu seniau. Sakoma, kad šitoji reforma yra „Sunkus smūgis laicistinės mokyklos dvasiai, kuri ligi šiol neribotai viešpatavo šiose mokyklose“.

Prancūzijos „Companie des Chemins de fer du Nord“ kiekvieną ketvirtadienį leidžia specialius mokiniams traukinius, kuriuose esti 500-700 jaunų keleivių. Šito traukinio gale yra ekskursijos vadovų skyrius. Jie, ten būdami, aiškina mokiniams visa, kas kelyje įdomesnio pasitaiko. Jų balsas garsiakalbiais perduodamas į visus vagonų skyrius. Toks „mokymo traukinys“ yra naudojamas ypač geografijos ir tautotyros reikalams.

*Vengrija.* Vengrijos liaudies mokytojai sava iniciatyva įkūrė „laisvą Vengrijos mokytojų Universitetą“. Šito universiteto uždavinys yra įvairiais kursais ir paskaitomis duoti progos papildyti mokytojo bendrąjį ir profesinį išsilavinimą. Atidarydamas šitą universitetą dr. Tasnády-Nagy pasakė, kad tokia įstaiga būtina prisidės ne tik pedagoginiam elitui

sukurti, bet ir pakelti visai Vengrijos kultūrai. Jis taip pat pagyrė, kad toksai kultūrinis žygis atsirado sava mokytojų iniciatyva, kad jie nelaukė centrinių organų įsakymo.

*Vokietija.* Ligi šiol aukštosios mokytojų mokyklos paprastai rengdavo tik pradžios mokyklų mokytojus. 1935 m. spalio 12 d. Reicho švietimo ministerijos dekretu Prūsijoje šitos aukštosios mokyklos prisidės ir prie mokytojų parengimo *aukštesniosioms* mokykloms. Busimieji Prūsijos mokytojai turės porą semestrų studijuoti šituose pedagoginiuose instituteuose. Ir šitos studijos turės būti atliktos dar prieš stojant į universitetą.

Nuo 1934 m. Vokietijoje yra įvestos vadinamosios *mokytojų filmos* (Unterrichtsfilm) pradžios ir aukštesnėse mokyklose. Dabar šitas įvedimas yra išplėstas ir specialiosioms mokykloms. Mokiniai už šitų filmų lankymą turi mokėti po 1 markę pusmečiui.

Paminėti Saro krašto grįžimą Vokietijai Sarbriukene įsteigtas aukštasis mokytojų institutas, kurio uždavinys yra skleisti naują Vokietijos dvasią naujuose josios piliečiuose.

Tiuringijos švietimo ministeris išleido įsakymą, kuriuo aprėžiama koedukacija aukštesniosiose Tiuringijos mokyklose. Berniukų mokyklose mergaites galima laikyti tik tada ir tik tol, kol toje pačioje vietoje nėra mergaičių mokyklos. Vadinas, jei toje pačioje vietoje yra dvi mokyklos, viena turi būti berniukams, antra - mergaitėms. Specialiais atvejais, kada šitoks perskyrimas būtų sunkus, reikia ministerio sutikimo berniukus ir mergaites mokyti vienoje mokykloje.

*Švedija.* Ligi šiol Švedijos pradžios mokykla buvo šešerių metų. Dabar jai yra pridėti dar vieneri metai. Padaryti tokį prailginimą priverstė didelis jaunimo nedarbas ir sykiu didėjęs reikalavimas didesnio išsilavinimo iš tų, kurie vėliau nelanko kitų mokyklų. Tokiam prailginimui buvo iš sykio tėvų priešintasi, nes tai atitraukia vaikus

iš namų tada, kai jie jau gali stoti į darbą. Bet apskritai manoma, kad šitie vieneri metai Švedijos kultūriniam gyvenimui turės didelės įtakos.

*Bendros išvados.* Pedagoginis praktinis užsienio gyvenimas, kaip galima spręsti iš surinktų žinių, eina dviem kryptim: *visų pirma jis rūpinasi geresniu mokytojų parengimu.* Besikeičiąs gyvenimas verčia reformuoti mokyklą, o štai reformuotai mokyklai - ne tik savo paviršiuje, bet ir savo dvasioje - reikia ir naujų mokytojų. Todėl mokytojų parengimo problema dabar ar tik nebus centrinė užsienio pedagoginiame gyvenime. Mokytojų parengime galima pastebėti, kad dabar daugiau akcentuojama ne tiek intelektualinis mokytojo išlavinimas, kiek *pedagoginio jo išauklėjimas*, nes naujoji mokykla visų pirma turinti būti *auklėjimo*, ne lavinimo, *įstaiga*. Todėl dabar daugiau kreipiamas dėmesio į mokytojo asmenybės suformavimą, į bendrą mokytojo kultūrinį pasiruošimą, į pedagoginio *Eros* ir *Ethos* realizavimą mokytojo asmenyje. Čia turi prasmės ir Bulgarijos noras suartinti mokytojus su kaimo dvasia, ir Amerikos mokytojų priesaika, ir Vengrijos mokytojų universitetas. Mokytojas yra pirmutinis naujo gyvenimo kūrėjas naujosios kartos dvasioje ir todėl jis turi būti atitinkamai šiam uždaviniui parengiamas.

Iš kitos pusės, pastebimas *nuolatinis pradžios mokslo metų didinimas*. Tai taip pat yra prasminga mūsų laikų apraiška. Kultūrinis mūsų dienų gyvenimas stato didelių reikalavimų *kiekvienam* žmogui. Tuo tarpu tik dalis gali patekti į aukštesniąsias mokyklas, o dar mažiau - į aukštąsias. Todėl pats gyvenimo išsivystymas verčia pratęsti pradžios mokslą, didinti pradžios mokyklos programą, kad tuo būdu kultūros reikalavimus atitiktų ir plačios masės, o ne tik tautos dalelė. *Pradžios mokyklos mokslo metų skaičius yra tautos kultūringumo rodiklis*, šiuo dalyku todėl dabar ir yra ypatingai susirūpinta.

## [UŽSIENIO SPAUDOS APŽVALGA]

### *Simbolis, pasaulėžiūra ir ugdymas*

Šiandieninio žmogaus gyvenimas vyksta tarp dviejų polių: tarp jo profesijos ir tarp gyvenimo visumos. Profesija stumia žmogų į atskiras sritis: ji jį individualizuoja, ji stato jam atskirų ir konkrečių uždavinių. Iš kitos pusės, kiekvieną kartą didėja žmogaus noras aprėpti visumą ir nepaskęsti smulkiuose profesijos reikaluose. Bet šitas visumos aprėpimas ir josios suvokimas šiandieniniam žmogui nėra toks lengvas, kaip iš sykio gali atrodyti. Moderniojo žmogaus gyvenimas vyksta sutechnintame ir suskaldytame pasaulyje. „Savo pašaukimo - vis tiek ar tai bus fabrikas, ar biuras, ar mokykla, ar ligoninė - ir savo šeimos pasaulyje žmogus jaučiasi apsuptas matomos ir girdimos mechaninės erdvės. Jo pasaulis yra mašinos susiaurintas. Pirmykščio gyvenimo šaltiniai, tiesa, nėra išnykę, bet labai dažnai žmogui jie yra užversti. Jo gyvenimo erdvė yra susiaurinta pašaukimo reikalavimų, kurie diena po dienos, metai po metų jį pririša prie izoliuotų dalykų." Todėl šalia profesinio ugdymo šiandien yra susirūpinta žmogaus ugdymu gyvenimo visumai. Ir šiam reikalui kaip tik tarnauja žmogaus suartinimas su *simboliu*. Simbolis nėra koks sutartinis ženklas. Simbolis, kaip jį charakterizavo Klagesas, yra: „išreiškias ženklas". Simbolis pačiu savimi apreiškia ir atskleidžia aukštesnę realybę. Todėl simbolio reikšmė moderniajam susmulkėjusiam žmogui yra labai didelė. Simbolis „vėl suveda žmogų į pirmykščius organiškus santykius su



pasauliu, nes abstraktus, mechaninis ir techninis mąstymas buvo šituos santykius praradęs". Simbolio pagalba modernusis žmogus sugeba suvokti būties visumą ir aktyviai dalyvauti šitos visumos gyvenime. Todėl šiandien ugdymo simboliui negalima nevertinti. „Ugdymas simboliui, simboliniam regėjimui ir santykiavimui turi būti žadinamas, jeigu norima, kad ugdymas būtų daugiau negu tik profesinis, intelektualinis arba moralinis lavinimas... Netiesa, kad simbolis yra reikšmingas tik vaiko ugdymui ir tik liaudies gyvenimui. Vaikas ir liaudis yra ypač imlūs simbolio atžvilgiu. Bet šiandien simbolis yra reikalingas visiems sluoksniams - net ir inteligentiškiausiems. Jau praėjo laikai, kada intelektualinis ir moralinis lavinimas pats vienas apsprendė žmogų. Mes norime būti pilnutiniai žmonės... Tam kaip tik ir pagelbsti simbolių pasaulis, kuriam mūsų dvasia naujai atbunda. Jame mes pilniau ir tobuliau suvokiame visą pasaulio būtį, negu tik intelektualiniu arba tik moraliniu būdu."

Katalikui žmogui kelias į šitą simbolių pasaulį yra Bažnyčios gyvenimas ir ypač liturginė jo sritis. „Bažnyčioje ir jos liturgijoje visados galima rasti kelias į pirmykščius visumos šaltinius ir, susidūrus su visumos gyvenimu, galima atnaujinti ir savo buvimą." Liturgija todėl yra pirmutinė sritis, kurioje glūdi neišsemiamos simbolinio ugdymo gėrybės. Štai dėl ko liturginis ugdymas šiandien kas kartą darosi vis reikšmingesnis. (Dr. H. Neunheuser. „Symbol, Wertanschauung und Erziehung" // *Bildung und Erziehung*, 1935, Nr. 6, p. 369-374).

### *Katekizmo problema katalikiškoje pedagogikoje*

Katekizmo mokymas katalikų ugdyme nėra pripuolamas dalykas. Stabmeldžiai, pasak Willmanno, neturėjo katekizmo, nes jų dievybės supratimas buvo poetiškas

ir todėl priešinosi bet kokiam nepoetiškam, nepuošniam formulavimui. Katekizmo susidarymas istorinėje eigoje kilo iš paties pagrindinio krikščionybės charakterio. Katekizmo mokymas ir katalikiškasis ugdymas taip pat yra susiję savo esmėje. Vaikas yra krikščionis nuo pat Krikšto momento. „Pakrikštytame kūdikyje glūdi užuomazgose visas būsimas jo tikėjimo gyvenimas“ arba, kaip Jeanas Paulas yra pasakęs, visa religinė metafizika. Katalikų teologijos atžvilgiu tai yra visai aišku, nes Krikšto metu yra įdiegiamos sielai antgamtinės tikėjimo, meilės ir vilties dorybės. Pakrikštytas vaikas „jau nešioja savyje naują gyvenimą, jo siela jau turi organų pažinti antgamtei tikrovei; pati šita tikrovė, vaikui nežinant, gyvena jame ir jis nesąmoningai joje dalyvauja. Religinio auklėjimo esmė yra naują kūdikio būtį iškelti sąmonės švieson ir tuo pačiu padaryti šią būtį žmogaus veikimo principu.“ Bet visam tam yra reikalinga atitinkamų objektyvinių gėrybių. Snaudžiančias kūdikio religines užuomazgas arba tąją religinę metafiziką gali pažadinti tik tam tikri objektyvūs dalykai. *Genetiniu* atžvilgiu šiam reikalui tarnauja biblijinę istorija. „Įvesdami katechumenus į biblijinę istoriją, mes įvedame juos į Dievo Apreiškimo mokyklą.“ *Sintetiniu* atžvilgiu čia tarnauja katekizmas. Dažnai yra sakoma, kad religijos mokymas turi padaryti vaiką ne teologu, bet krikščioniu. Tai yra tiesa, bet taip pat tiesa, kad kiekvienas vaikas yra ir mažas teologas, kaip jis yra ir mažas filosofas. Haeckerio žodžiai „pradžioje buvo teologija“ tinka ne tik žmonijos, bet ir žmogaus išsivystymui. Vaikas nori aprėpti visumą ir surasti gyvenimo šaknis taip, kaip jis sugeba ir supranta. Vaikas nori ne tik analizuoti, bet ir sintetinti. Šiam sintezės norui katekizmas todėl ir yra nepavaduojama ugdomoji gėrybė. „Katekizmo mokymas, kaip visumos suvokimo perteikimas, yra amžinos reikšmės funkcija. Josios forma gali kisti, nes ji yra istorinis padaras.“ Bet pats katekizmas kaip toks yra nepakeičiamas katalikiškoje

pedagogikoje. (Prof. *Linus Bopp*. „Das Katechismusproblem in der katholischen Pädagogik" // *Bildung und Erziehung*, 1936, Nr. 1, p. 5-12).

### *Ugdamosios jėgos aukštojoje mokykloje*

Pasikeitusi kai kuriose Vakarų šalyse pasaulėžiūra keičia ir aukštosios mokyklos supratimą. Universitetas, kaip *mokslų visuma*, šiandien jau yra žlugęs. Jis laikosi ne vieninga savo dvasia ir ne vieningais savo siekimais, kaip buvo seniau, bet tik vieninga savo administracija. Humanistinis universiteto supratimas dabar neišvengiamai eina prie galo. Vis dėlto universitetas turi būti *visuma*. Jo negalima išskaidyti į atskirus institutus, nes tai reikštų analizės dvasios pergalę. Analizės dvasia šiandien taip pat žlunga. Universitetas, kaip humanistinė visuma, yra žlugęs. Bet šiandien universitetas keliasi *kaip tautinė visuma*. Tautos gyvenimas ir tautinis principas yra tasai naujas pagrindas, kuris gali vėl suvienyti išsiskaidžiusias aukštosios mokyklos sritis. Profesinis lavinimas nėra pagrindinis universiteto uždavinys. Universitetas turi parengti: 1) *pilnutinių tautiečių* ir 2) *sukurti aukštų tautinių gėrybių*. Mokslas turi būti organiškame ryšyje su tauta. „Mums mokslas yra niekas, jei jis neprisišlieja prie gyvo mūsų tautos pavidalo ir prie josios susiskirstymo ir jei jis šitai tautai netarnauja. Mūsų mokslas yra tautiškas mokslas, ir todėl tauta jam yra naujas centras." Iš kitos pusės, universitetas turi pabrėžti ir auklėjamąją, ne tik lavinamąją ugdymo funkciją. Šitas auklėjimas geriausiai vyksta per nuoširdų studentų bendradarbiavimą su dėstytojais. Naujojo universiteto dėstytojas turi būti ne tik mokslininkas, bet ir ugdytojas. Akademinė pedagogika yra naujojo universiteto pagrindinis reikalavimas (Fr. *Meyer-Hollzvege*. „Erzieherische Kräfte in der Hochschularbeit" // *Der deutsche Volkslehrer*, 1936, Nr. 1, p. 37-48).

### *Mokymas gramafono plokštelėmis*

„Etudes“ (1937, Nr. 2) yra idėjęs straipsnį „Le disque éducateur“, kuriame rašoma, kad gramafono plokštelės galinčios gerai patarnauti muzikai ir naujosioms kalboms mokytis. Naujųjų kalbų mokymas plokštelėmis, jeigu šios yra gerai parengtos, gali atstoti net keliones užsienin. Muzikai, specialiai giedojimui, mokytis pradžia yra padarę *benediktinai*. Kanados benediktinai, norėdami duoti platesniems sluoksniams tobulo grigališkojo giedojimo pavyzdžių ir pamokų, išleido 12 plokštelių, kuriose yra užfiksuota vienuolių giedojimo pamokos su visomis pastabomis, pataisomis ir gerai išmoktais pavyzdžiais. Straipsnio autorius sako, kad „toks metodas gali duoti geriausių rezultatų plisti menui, kuris turėtų įsiskverbti į katalikų mases...“ (p. 235). Muzikos mokytojams reiktų atkreipti į šį dalyką dėmesį. Religijos mokytojai galėtų minėtų plokštelių pagalba pademonstruoti mokiniams klasikinės bažnytinės muzikos pavyzdžių<sup>1</sup>.

### *Mokymo laiko trumpinimas*

Vokietijoje išleistas Švietimo ministerijos įsakymas sutrumpinti bendrojo lavinimo laikas nuo 13 ligi 12 metų. Ryšium su šituo įsakymu „Die Erziehung“ (1937, sausio mėn.) deda žinomo Vokietijos pedagogo W. Flitnerio straipsnį „Schulzeitverkürzung und Studiendauer“, kuriame autorius pripažįsta pagrindą trumpinti bendrojo lavinimo laiką, nes ligi šiol šis laikas buvo pratęstas tik dėl

<sup>1</sup> Informacijai galime nurodyti, kad Paryžiaus muzikos firma *pathé* yra išleidusi plokštelių albumą „Trys vargonų muzikos šimtmečiai“, kuriame Briuselio, Vienos ir Paryžiaus geriausi vargonininkai yra įgroję klasikinių muzikos kūrinių iš vargonų srities. Prie albumo yra pridėta kūrinius aiškinanti brošiūra.

to, kad aukštesniųjų mokyklų programos buvo perkrautos. Reformuojant programas, reiktų sutrumpinti ir mokymosi laikas. Bet Flitneris pasisako prieš trumpinimą pagrindinės mokyklos (*Grundschule*) laiko nuo 4 ligi 3 metų. „Tikrasis mokyklinis subrendimas“, - sako autorius, - „prieš dešimtuosius metus paprastai nėra įgyjamas. Ketverių metų pagrindo mokykla remiasi ne didaktiniu medžiagos padalinimu, bet psichologiniu išsivystymu“ (p. 151). Ryšium su šituo straipsniu reikia pastebėti, kad mūsų krašte pradžios mokyklos laiko prailginimas ir vidurinėse mokyklose jo sutrumpinimas gali būti pateisintas pedagoginiu atžvilgiu. Bet kaip tik dėl to čia turi būti padaryta radikali mokomosios medžiagos programų revizija.

### *Naujų mokinių stebėjimas*

„Zeitschrift für pädagogische Psychologie und Jugendkunde“ (1937, Nr. 1-2) deda K. Dambacho straipsnį „Typologische Beobachtungen an Schulneulingen“. Paprastai, sako autorius, mokytojas susidaro kiekvieno naujai atėjusio mokinio schemą, kuria jis pasigelbsti šį mokinį auklėdamas ir lavindamas. Tiesa, ši schema nėra gili. Mokinio asmenybės ji paprastai nepasiekia. Vis dėlto mokyklos darbe ji yra gana reikšminga. Todėl svarbu, kad ji būtų juo teisingesnė. Tipologinis naujų mokinių stebėjimas kaip tik ir padeda tokią schemą susidaryti. Minėto straipsnio autorius nurodo keletą tipų, kurie yra charakteringi ir kurių ištyrimas bei aprašymas gali būti reikšmingas mokyklos darbe: 1) neramūs ir nesuvaldomi, 2) nevykėliai, 3) uolūs, 4) plepūs, 5) tikslingi, 6) ištižėliai, 7) tylūs, 8) žaismingi, 9) svajingi. Baigdamas autorius nurodo ir keletą skaičių, iš kurių matyti, kad daugiausia pasitaiko nevykėlių ir uoliųjų, paskui eina neramūs, žaismingi, tylūs, ištižėliai ir t. t.

## *Kova už tėvų teises*

Dar neseniai pasireiškęs, bet jau spėjęs užimti žymią pedagoginės teorijos srityje vietą Josephas Schröteleris, SJ, yra atspausdinęs „Stimmen der Zeit“ (1937, vasario mėn.) straipsnį „Theologische Kämpfe um das Elternrecht“. Jame autorius nagrinėja tas sunkybes, kurias katalikybė sutiko praeityje, gindama tėvų teises, kurios joms yra duotos pačios prigimties, ir kovodama prieš tokias teises, kurios kilo iš netikusių papročių ir kurios priešinosi prigimtajai teisei. Straipsnis yra istorinio pobūdžio. Čia peržvelgiamos didžiųjų Bažnyčios teologų ir filosofų pažiūros į tėvų teises.

Reikia pastebėti, kad šio straipsnio autorius pačių praėjusių metų pabaigoje yra išleidęs šiuo pačiu klausimu didelį veikalą „Das Elternrecht in der katholische theologischen Auseinandersetzung“ (München, 1936).

### *Istorijos mokytojams:*

„Absolutismus und Gegenwart“, von **U. Craemer** // „Vergangenheit und Gegenwart“, 1937, Nr. 1.

„Erasme et l'humanisme modern“, par **J. Plattard** // „Revue des cours et conférences“, 1937, sausio 15 d.

### *Gamtos mokslų mokytojams:*

„Über die Grenze zwischen Belebt und Unbelebt, zwischen Bakteriophagen und Virus“, von **H. Rauen** // „Geistige Arbeit“, 1937, sausio 20 d.

„Neue Aufgaben der Psychophysik“, von **W. Hellapach** // „Geistige Arbeit“, 1937, sausio 20 d.

## *Kino teatras ir jaunimas*

„L'Education“ (vasario mėn.) spausdina straipsnį, kuriame kalbama apie prancūzų pastangas vis labiau kino teatrą palenkti auklėjimo reikalams. Filmų reikšmė jaunimo

auklėjimui ir lavinimui gali būti labai didelė. Reikia tik, kad filmos būtų tinkamai parengtos ir tinkamai pademonstruotos. „Reiktų, - sako straipsnio autorius, - sutelkti visas pastangas, kad specialūs seansai jaunimui būtų dažniau rengiami ir kad jie vyktų kontroliuojami auklėtojo, kurio asmenybė būtų tikra šeimoms garantija. Reiktų taip pat, kad tėvai ir jaunimo draugai stengtųsi informuoti filmų organizatorius, kurios jų matytų filmų, tegul ir apkarpytos, kartais galėtų būti demonstruojamos jaunimui" (p. 35). Toliau autorius mini keletą filmų rūšių, kurios jaunimui geriausiai tinka. Pirmoje vietoje eina kultūrinės filmos, kurios, autoriaus liudijimu, geriausiai jaunimo yra žiūrimos. Toliau eina aktualijos. Čia autorius pastebi, kad šalia kultūrinių aktualijų būtų filmuojama ir gamtos aktualijų, pvz., paukščių skridimas rudenį, grįžimas pavasari, žiemos vaizdai įvairių kraštų, pavasario, vasaros ir rudens darbai laukuose ir t. t. Prie mėgstamų jaunimo filmų priklauso taip pat pasakos, romanai ir nuotyčiai.

Reikia pastebėti, kad ir mūsų krašte jau laikas susirūpinti jaunimo filmomis. Mūsų kino teatruose specialių jaunimo filmų pasirodo per daug retai. Tai ypač pasakytina apie vaikų filmas. Nei teatras, nei kinas vaikų reikalo šiuo atžvilgiu nepatenkina.

### *Teatras ir auklėjimas*

Tas pats „L'Education", tik dalyje, skiriamoje mokytojams, deda straipsnį „Les représentations theatrales et l'éducation". Straipsnio autorius kelia rūpestingą klausimą, kad teatras diena iš dienos yra išstumiamas kino ir radijo. Tai nebūtų tokia didelė drama, jeigu su teatro išstūmimu iš žmonių gyvenimo neitų ir knygos išstūmimas. Tarp teatro ir knygos autorius mato organišką ryšį. Todėl būtinai reikia atgaivinti teatrą. Bet, pasak autoriaus, jo neatgavins įsakymas. Teatras gali būti išgelbėtas tik jo mėgėjų.

Ir pirmoje šitų mėgėjų eilėje reikia pastatyti vaikus, jie instinktyviai mėgsta teatro seansus ir patys juose mielai aktyviai dalyvauja. Pamėgę būdami maži, jie parodys šitą meilę ir užaugę. Tuo būdu gal mes vėl galėsime išvysti scenoje tokių veikalų, kurie dabar yra pamiršti, nes jie „neapsimoka“ šiuo metu statyti. Vaikų įjungimas į teatrinį darbą yra naudingas ir grynai psichologiniu pedagoginiu atžvilgiu. Radijas ir kinas yra pasyvūs menai. Vaikas čia tik klauso ir žiūri. Tuo tarpu teatro seansuose jis gali ir pats aktyviai dalyvauti. Tai ypač pasakytina apie mokyklų teatrų ir rengiamus vaidinimus. Jie turėtų todėl būti sudažninti. Baigdamas autorius pastebi, kad čekų tauta prisikėlė per kalbą ir teatrą.

### *Kalbos mokymas ir kalbos išmokymas*

„Zeitschrift für neusprachlichen Unterricht“ (1937, Nr. 1) yra įdėjęs straipsnį apie kalbų mokymą ir kalbų išmokymą. Autorius konstatuoja, kad kiekvienos kalbos išmokimo pagrindas yra geras gramatikos pasisavinimas. Tuo tarpu yra pastebėta, kad mokiniai kaip tik svetimos kalbos gramatiką pasisavina sunkiausiai, nors skaitymą daugumas net mėgsta. Žinoma, kiekviename mokslo šakoje yra tokių dalykų, kurie reikia, kaip sakoma, iškalbi ir kurie todėl yra nemėgiami. Bet gramatika šiuo atžvilgiu yra ypatingai sunki. Autorius todėl ir ieško priežasčių, kodėl svetimų kalbų gramatikos pasisavinimas mokyklose yra ypač sunkus. Neapsistodamas vien ties didaktiniais gramatikos vadovėlių trūkumais (medžiagos suskirstymas, taisyklių formulavimas, pavyzdžių parinkimas ir t. t.), autorius nurodo ir vieną gilesnę priežastį, būtent *gramatikos atitraukimą nuo tautos dvasios*. Mūsų mokyklose gramatika yra dėstoma tada, kai mokinys apie svetimą tautą dar beveik nieko nežino. Gramatikoje jis mato tik kažkokių mechaninių taisyklių rinkinį. Tuo tarpu mokiniai turi



būti supažindinami su svetimu dvasios pasauliu, jie turi giliau išvelgti į charakterį tos tautos, kurios kalbą jie nori išmokti. Jiems turi būti pagelbėta suvokti dvasinius užkulisius, kurie apsprendžia svetimos tautos buvimą ir veikimą. Bet visa tai bus galima padaryti tik tada, kai su kalbos pagrindų pasisavinimu organiškai bus surištas ir kultūrinio svetimos tautos gyvenimo pasisavinimas. Mokytyje prabunda svetimos kalbos supratimas tada, kai jis suvokia, kad jis stovi ne prieš kokį nors mechaninį taisyklių rinkinį, bet prieš savotišką organizmą, kurio geriausia išraiška kaip tik ir yra kalba. Tuomet gramatikos pasisavinimas virsta kaip tik šitos išraiškos pasisavinimu. Ir mokiniui jis neatrodo toks mechaninis. Taigi pagrindinis kalbos išmokymo uždavinys yra susieti kalbos mokymą su tautos dvasios suvokimu.

# 1936 M. UŽSIENIO LITERATŪROS APŽVALGA

## *Pedagoginė sritis*

Praėjusiais metais nepasirodė veikalų, kurie pedagogikoje keltų revoliuciją arba nurodytų visiškai naujus kelius. Tendencija iš teorijos pereiti į ugdomąją praktiką, nedraugingas nusistatymas filosofinės pedagogikos atžvilgiu nebuvo palankios sąlygos didesnio kalibro veikalams atsirasti. Vis dėlto ir praėjusiais metais pedagoginė literatūra buvo gana gausi, nors ir smulkaus pobūdžio. Čia paminėsime keletą svarbesniųjų veikalų.

### 1. Filosofinė pedagogika

*„Filosofija da Educao de Sto Tomas de Aquino“* - M. H. Mayer ir E. A. Fitzpatrick. - Tai yra Brazilijoje (San Paule) išleistas šv. Tomo Akviniečio portugališkas vertimas traktato „De Magistro“. Vertimas padarytas Mayerio, o įvadas parašytas Fitzpatricko. Šis įvadas ir yra įdomus tuo, kad čia šv. Tomo pedagoginės pažiūros yra palyginamos su dabartinės pedagogikos principais. Žinant, kad šv. Tomas savo pamokymus taikė jau *suaugusiems* mokiniams ir kad savo didaktiką atrėmė į savo psichologiją, palyginimas pasidaro vertingas ne tik pedagoginiu, bet net ir filosofiniu atžvilgiu.

*„Möglichkeit und Grenzen der Erziehung“* von Paul Häberlin" (Pasch.). - Žinomas Bazelio pedagogas, seniau išleidęs veikalą apie pedagogikos principus ir apie ugdomo

tikslą, šiuo tarpu sprendžia klausimą, kiek ugdymas yra galimas ir kur yra jo ribos. Häberlino teorijos yra pagrįstos optimistine antropologija, kuri dažnai žmogų parodo klaidingoje šviesoje.

*„Unitatea pedagogiei contemporane ca stiinta”* - Stefan Barsanescu (Jasai). - Rumunijos Jasų universiteto pedagogikos profesorius St. Barsanescu sprendžia klausimą apie dabartinės pedagogikos kaip mokslo vieningumą. Autorius pradeda nuo plebasto ir dabartinėje pedagogikoje skiria tris tarpsnius: *klasikinė pedagogika* (ligi 1900 m.), *eksperimentinė pedagogika* (1900-1914) ir *mokslinė pedagogika* (1919-1936). Autorius ypatingai stengiasi surasti įvairių pedagoginių srovių vieningumą. Didelis autoriaus apsiškaitymas padaro veikalą konkretų ir turtingą žinių.

Reikia pastebėti, kad Vokietijoje, kuri užėmė pirmiau svarbiausią vietą filosofijoje, pedagogikoje, praėjusiais metais neišėjo nė vieno šios rūšies veikalo.

## 2. Fizinis lavinimas

Fizinio lavinimo mokslas paskutiniaisiais metais žymiai pasistūmėjo pirmyn. Literatūra šiuo klausimu yra gana didelė. Bet daugiausia ji yra grynai praktinio-metodinio-biologinio-higieninio pobūdžio. Iš bendresnio turinio reikia paminėti: „Vom Wert des Leibes” (Zalcburgas-Leipcigas). Tai keturių autorių sudėtinis darbas. Josephas Bernhartas rašo apie graikiškosios senovės kūno metafiziką ir idealines jo formas. Josephas Schrötelis nagrinėja kūno kultūros problemą krikščionybėje. Josephas Termsas kalba apie kūno atradimą dabartinėje filosofinėje antropologijoje. Hermannas Muckermannas nagrinėja vokiečių tautos išvaizdą eugeniškojo ugdymo įtakoje. Visų autorių darbai parašyti labai įdomiai ir iš pagrindų. Gilesniam kūno ir fizinio lavinimo supratimui šis sutelktinio darbo veikalėlis yra labai vertingas.

### 3. Auklėjimo mokslas

„*Die Selbsterziehung*“ von F. Schneider (Viena). - Šio veikalas autorius pedagogų tarpe yra žinomas kaip geras psichologas analitikas. Ir naujausiame jo darbe šita ypatybė ryškiai matyti. Savęs auklėjimas yra tokia problema, kuriai reikia ne tiek technikos, kiek išvidinio įtikinimo. Ir tai Schneideris kaip tik padaro. Kiekviename skyrelyje jaučiama didelis autoriaus patyrimas ir gili jo erudicija.

„*Heilerziehung bei Abwegigkeit des Charakters*“ von Rudolf Allers (Viena). - Allerso vardas pedagogikoje yra gerai žinomas. Šiame savo veikalas Allersas nagrinėja normalių, sunkiai auklėjamų, apleistų ir nusikaltėlių vaikų auklėjimą, kritikuoja ligi šiol vartotus metodus ir nurodo naujų būdų taisomajai pedagogikai. Didelis psichologinis patyrimas, problemų išsamus ir gilus palietimas, gausiai panaudota literatūra padaro veikalą būtiną visiems, kurie tik turi reikalo su iškrypusio charakterio jaunimu: teisėjams, kunigams, gydytojams ir pedagogams.

### 4. Šeimos pedagogika

„*Modeme Ehefragen: Die Beziehungen der Geschlechter*“ von M. Laros (Kelnas). - Pagrindinė šio veikalas mintis yra ta, kad moterystė yra abipusio pasipildymo institucija. Lytys yra tam tikra poliarinė Dievo išraiška: vyras išreiškia *kūrybinę* Dievo *galią*, o moteris - išganančiąją Dievo *meilę*. Savo idėjomis veikalas yra įdomus. Reikia pasakyti, kad kaip tik mūsų laikais reikia atsverti moterystės socialinimą josios gilesnės prasmės atskleidimu. Šia kryptimi turėtų eiti ir šeimyninis jaunimo auklėjimas.

„*Die beiden Geschlechter in der Absicht Gottes. Zur Metaphysik der Geschlechter im Christentum*“ von Fr. Zimmermann (Vysbadenas). - Šios knygos autorius, kaip ir

M. Larosas, stengiasi suvokti gilesnę lyčių ir moterystės prasmę. Jis išveda tam tikrą paralelę tarp vyro sutvėrimo ir Logo gimimo iš Tėvo ir tarp moters sutvėrimo ir Šv. Dvasios kilimo iš Tėvo ir Sūnaus. Iš čia jis daro išvadą, kad „moteris nei gamtinėje, nei antgamtinėje srityje tiesiog nesusiliečia su Dievu" (p. 73), bet kad moteris eina per vyrą prie Dievo, ir Dievas prie moters eina per vyrą" (p. 54). Problema yra labai svarbi. Bet josios išsprendimas yra nepakankamas.

„Über die Liebe" von Hans T. Hattingberg (Miunchenas). - Šios knygos autorius yra nervų ligų gydytojas. Iš savo praktikos jis pastebėjo, kad vadinamosios „vedybos iš meilės" esti žymiai nelaimingesnės, negu anksčiau vadinamosios „luominės vedybos". Savo veikale jis ieško priežasčių. Autorius randa, kad vedybos iš meilės atsiremia į jausminę žmogaus prigimties pusę, kuri savo pagrinde yra demoniška ir iracionali. Tokių vedybų eigoje mylima ne kitą asmenį, bet mylima kitame ir pačiame savyje pati meilė. Tuo tarpu ankstesnės vedybos būdavo grindžiamos Moterystės sakramento šventumu, vadinauju aukštesniu dalyku už abu vedusius. Todėl autorius ir nori meilę įjungti į aukštesnę sritį ir tuo būdu ją apsaugoti nuo demoniško paties žmogaus prado. Knygos moto: Meilės vardu prieš meilę! Veikalas yra vertas didelio susidomėjimo.

„L'Amour humain" par R. P. Charmot (Paryžius). - Prancūzai paprastai šeimos klausimuose yra praktikai. Todėl ir šiame veikale yra sprendžiami tokie klausimai, kaip seks[ualinis] susilaikymas vaikystėje ir jaunystėje, tėvo-motinos, žmonos-vyro pareigos, abiejų sugyvenimas ir pasitikėjimas. Nei ligi lyčių gilesnio paskyrimo, nei ligi moterystės aukštesnės prasmės prancūzų moralistai bei pedagogai nėra pakilę. Lyčių, meilės ir moterystės klausimai jiems nėra metafiziniai, bet socialiniai klausimai.

## 5. Religinė pedagogika

„*L'Éducateur à l'école de Pie XI*“ par Magr. Delabar (Paryžius). - Pijaus XI enciklika apie auklėjimą yra per mažai žinoma krikščioniškajame pasaulyje. Todėl šis veikalas kaip tik ir stengiasi pedagogines Pijaus XI mintis plačiau paskleisti. Veikalas suskirstytas į keturis skyrius: ugdymas ir ugdomosios bendruomenės, ugdymo metodai, ugdomoji aplinka, krikščioniškojo ugdymo idealas ir vaisingumas.

„*La formation religieuse des enfants du peuple dans le milieu déchristianisé*“ par Marie Fargues (Paryžius). - Vis didesnis masių nukrikščionėjimas katalikams ugdytojams kelia rūpestingą klausimą: kaip ugdyti jaunimą nekrikščioniškoje aplinkoje. Šį klausimą kaip tik ir sprendžia minimas veikalas, kuris duoda daug konkrečios medžiagos ir nemaža literatūros. Miestų kunigams jis labai patartinas.

„*Was der Seelsorger von nervösen Seelen leiden wissen muss*“ von Chr. Schulte O. M. Cop. (Paderbornas). - Veikalas yra grynai praktinio pastoracinio pobūdžio. Mūsų laikais, augant nervų ligoms, atsiranda būtino reikalo susidurti su jomis ir dvasininkui, ne tik gydytojui. Daugelis moralinių klausimų kitaip išsprendžia tada, kai sąžinė yra spaudžiama pakrikusios nervų srities. Todėl Schulte's veikalas dvasininkams bus naudingas.

## 6. Pedagogikos istorija

„*Bildungskräfte im Katholizismus der Welt seit dem Ende des Krieges*“, hersgg. von Fr. Schneider (Freiburg i. Brsg.). - Veikalas apima įvairių šalių katalikų laimėjimus pedagoginėje srityje (Plačiau žr. „Lietuvos mokykla“, 1936 m., Nr. 11).

„*Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen*“ von Werner Jäger (Berlynas). - Tai yra didžiulis veikalas (dar

tik pirmas tomas), nagrinėjas graikiškojo žmogaus formavimą. Tai nėra tik graikų ugdymo, bet visos graikų kultūros istorija. Šiame tome yra paliesti tik ankstyvieji graikų laikai ir Atikos dvasios pakilimas ir krizė. Iš praejusių metų literatūros šis veikalas yra svariausias. Išėjus II tomui, bus galima apie jį plačiau pakalbėti.

*„Schichtung und Vermittlung im pädagogischen Denken Georg Kerschensteiners“* von Leo Weber (Leipzigas). - G. Kerschensteineris buvo tokia pedagoginė figūra, kuri jau yra sulaukusi nemažos literatūros. Šis veikalas nagrinėja Kerschensteinerio lavinimo teoriją, pradėdamas nuo antropologinių josios pagrindų, eidamas per psichinę vienybę, per subjektyvinės ir objektyvinės dvasios susidūrimą lavinime, per sielos ir kultūros santykiavimą ir baigdamas metafizinio pagrindo iškėlimu. Pabaigoje Kerschensteinerio mintys yra palyginamos su Sprangerio ir Litto teorijomis. Kerschensteinerio pedagogikai pažinti šis Weberio veikalas yra gana geras.

## 7. Atskiri pedagoginiai klausimai

*„Über akademischen Bildung“* von Paul Häberlin (Bazelis). - Tai yra Häberlino kalba, pasakyta 1935 m. Bazelio universitete, primant jam rektoriaus pareigas. Häberlinas čia gana smarkiai kritikuoja tradicinį akademinį lavinimą, kuris buvęs per toli nuo gyvenimo. Bet reikalavimas akademinį darbą susieti su praktika turįs būti toks, kad teorijai pasiliktų vadovaujantis vaidmuo. Be to, akademinės studijos turinčios būti vieta, kur tiesa būtų ieškoma dėl josios pačios.

*„Betriebsgemeinschaft und Erziehung. Eine Wirtschaftspädagogische Untersuchung“* von Fr. Feld (Langenzalcas). - Autorius bando spręsti ekonominio auklėjimo problemą. Bet jo nagrinėjimai yra per daug sutraukti, nors šiaip gal ir būtų

įdomūs. Nebūdamas pedagogas, bet ekonomistas, autorius per daug į savo darbą įdėjo ekonomikos, o per maža pedagogikos. Klausimo pajudėjimas yra reikšmingas.

## 8. Pedagoginiai laikraščiai

Praėjusių metų pabaigoje pradėjo eiti naujas tarptautinis pedagoginės informacijos, nedidelio formato mėnesinis žurnalas *I. P. I. (Informations pédagogiques internationales)*, leidžiamas trimis kalbomis: prancūzų Paryžiuje, anglų Londone ir vokiečių Prahoje. Metams kainuoja 90 pr. fr.



## NAUJAUSIA UŽSIENIO LITERATŪRA

1. *Oskar Banhofer*, „Die Heimholung der Welt. Von der sakramentalen Lebensordnung“. 8° (X + 271 p.). Freiburg im Breisgau, 1937, Herder, 4 M, įrišta 5,50 M, užsienyje 25% pigiau.

Šio veikalų autorius yra konvertitas ir žinomas religijos filosofas, kurio veikalai „Das Metareligiöse“ ir „Das Geheimnis der Zeit“ yra savotiški religijos ir istorijos nagrinėjimai. Kaip įžangoje pats autorius pasisako, ši knyga kalba apie krikščionio gyvenimo didybę ir vargą, apie krikščionio susidūrimą su šiuo pasauliu, apie tąjį uždavinį, kurį turi kiekvienas krikščionis, kad priartintų žmogų ir pasaulį prie Dievo. Veikalas turi tris dalis. Pirmoji, pavadinta „Vakarų santvarka: paveldėjimas ir pareiga“, kalba apie krikščionybės santykius su Vakarų kultūra ir apskritai apie krikščioniškosios kultūros neatbaigimą ir negalėjimą būti atbaigtai šioje tikrovėje. Šioji dalis, ypač antrasis josios skyrius, turi daug gilių kultūrfilosofinių minčių. Banhoferis, kaip ir rusų krikščionys filosofai, pvz., Berdiajevas, Solovjovas, atstovauja pažiūrai, kad krikščioniškoji kultūra savo vykdyme išgyvena tikrą ir gilią dramą, kurios kiti kultūros tipai beveik visai arba mažai tejaucia. Antroji dalis, pavadinta „Krikščioniškoji egzistencija: pašaukimas ir sugebėjimas“, yra skirta krikščionio gyvenimo Gilesniam pažinimui. Krikščionis visame gyvenimo plote veikia kitaip negu nekrikščionis; jo gyvenimo

šaknys semia sau maisto iš visai kitokių šaltinių. Krikščioniškoji egzistencija, pasak Banhoferio, „nėra žengimas į motinų karalystę ir kelias į mirtį; krikščioniškoji egzistencija yra žengimas į amžinus pažadus - *ad sempiterna promissa*, kurie per Kristų mums buvo atverti...“ (p. 82). Krikščioniškosios egzistencijos klausimas mūsų dienomis, kada apskritai egzistencinė filosofija vis labiau įsigali žmogaus mintyje, yra aktualiausias. Šalia G. Feurerio veikalo „Ordnung zum Ewigen“ (Regensburg, 1934) Banhoferio knyga bus reikšmingas indėlis šiuo atžvilgiu.

Trečioji dalis kalba apie krikščionio darbus, išeinant iš krikščioniškosios egzistencijos. Visų pirma autorius smarkiai pasisako prieš buržuaziją, kuri esanti „krikščioniškai neapipavidalinama medžiaga“ (p. 164). Charakteringa, kad autorius klerikalizmą laiko viena iš buržuazijos apraiškų ir ją charakterizuoja kaip pastangas buržuazinėmis priemonėmis įgyti savarankiškumo ir valdyti pasaulį (p. 167). Klerikalizmas autoriui atrodo, kaip fiktyvinė krikščioniškoji dvasia ir kaip krikščioniškosios dvasios kapituliavimas prieš buržuazinę dvasią (p. 168). Skyrelyje „Nakties budėjimas ir dienos darbas“ Banhoferis nagrinėja krikščionio uždavinius dabarties metu. Čia paliečiama technika su josios demoniškumu, socialinis klausimas, rasės problema ir kiti šiandien kylą klausimai. Paskutiniame veikalo skyrelyje platokai nagrinėjama katalikiškoji akcija, kuri autoriui atrodo esanti „katalikiškųjų jėgų subūrimas įvykdyti krikščioniškajam atsakingumui už pasaulį“ (p. 222). Katalikiškoji akcija reiškianti ne tiek išviršinio aktyvumo padidinimą, kiek didinimą išvidinio turiningumo ir susitelkimo: *Sammlung*.

Pabaigoje autorius antinominiu būdu sugretina dvi tvarkas: sakramentinę ir profaninę ir kelia klausimą: „Ar galime mes pasaulį pakelti iš jojo pasauliškumo? Ar gali profaninė tvarka būti iš vidaus pergalyta sakramentinės tvarkos ir į šitą sakramentinę tvarką įvesta?“ (p. 257). Nuo atsakymo į šitą klausimą priklauso mūsų dienu

likimas. Autorius tiki, kad krikščionybė gali pasaulį pašvęsti ir padaryti, kad jis būtų paliestas veikimo - *transitus Domini*.

Pagrindinių minčių apžvalga rodo, kad šis Banhoferio veikalas yra ne tik gilus, bet ir aktualus. Tiesa, jis nėra sisteminis. Bet jame keliamos problemos turėtų rūpėti kiekvienam, kuris iš tikro stengiasi mūsų laikus pakelti iš profaniškumo ir gyvenimą vėl sujungti su religinėmis jo šaknimis.

2. *Ludwig Kösters*, SJ, „Unser Christusglaube. Das Heilandsbild der katholischen Theologie“. 8<sup>o</sup> (XIV+ 340 p.). Freiburg im Breisgau, 1937, Herder, 5 M, įrišta 6,50 M, užsienyje 25% pigiau.

Šitas Kösterso veikalas yra tarsi tolimesnė tąsa kito jo veikalo, pavadinto „Die Kirche unseres Glaubens“ (Freiburg im Breisgau, 1935), kuris turi gana didelį pasisekimą ir kurio neseniai buvo išleistas net pigus leidimas liudžiai. Veikalas padalintas į tris skyrius. Pirmajame Köstersas nagrinėja tikėjimo į Kristų apžvalgą, kurioje paliečia tikėjimo į Kristų faktus, šito tikėjimo kitimą amžių eigoje, jo savotiškumus katalikybėje, Rytų krikščionybėje ir protestantizme; įvairius priekaištus, kurie buvo racionalizmo iškelti prieš Kristų ir prieš tikėjimą. Šitoje dalyje telpa taip pat ir žemiškojo Kristaus gyvenimo bruožai.

Antroji dalis apima mūsų tikėjimo Kristumi struktūrą. Visų pirma Köstersas atkreipia dėmesio į istorinius liudijimus: žydų rašytojus, kaip Filonas, Juozapas Flavijus, ir į Evangelijas, kaip į istorinius šaltinius. Paskui eina pirmąsias Bažnyčios tikėjimas į Kristų. Tik vėliau pereinama prie visokeriopo Evangelijų liudijimo, kur stebuklas turi nepaskutinę vietą, nors pats autorius gerai žino, kad stebuklas Kristaus gyvenime nėra normalus jo dieviškumo įrodymas. Pirmoje eilėje stovi žodis, o tik dėl širdžių kietumo ateina stebuklas, kad priverstų protą tikėti žodžiui. Šitoji dalis turi daug istorinių nagrinėjimų, kurie kai kuriais atžvilgiais pralenkia

daugybę šios rūšies kristologinių veikalų. Nors joks istorinis aparatas, kad ir moksliskiausiai bei kritiškiausiai apdirbtas, neįstengs sužadinti žmoguje tikėjimo Kristumi, vis dėlto jis gali nutildyti priekaištus, kurie taip pat remiasi neva istoriniais argumentais ir mokslškumu.

Trečioji dalis, tikinčiam žmogui pati įdomiausia, nagrinėja mūsų tikėjimo Kristumi paslaptį. Kiek pirmosios dvi dalys lietė Kristų tik paviršiumi, tiek trečiojoje Köstersas pereina prie paties Kristaus kaip tokio. Čia yra tiriamas Kristus kaip antrasis Švč. Trejybės asmuo, kaip dievažmogis, kaip kunigas, pranašas ir karalius. Paskutiniame šios dalies skyrelyje yra paliečiama Kristus kaip dorinio gyvenimo idealas ir pirmavaizdis, kaip pasiliekęs mistiniu būdu tarp mūsų Bažnyčioje ir realiu būdu Švč. Sakramente. Kiek pirmosios dvi veikalo dalys yra Kristaus apologija, tiek trečioji yra Kristaus teologija, arba kristologija, giliausia šito žodžio prasme.

Šalia K. Adamo veikalo „Jesus Christus“, kurio pobūdis yra kitoks, Kösterso veikalas sudaro gerą įnašą į christologinę literatūrą.

3. *Otto Karrer*, „Das religiöse in der Menschheit und das Christentum“. 8° (XIV+ 264 p.). Freiburg im Breisgau<sup>3</sup>,1937, Herder, 4,50 M, įrišta 5,80 M, užsienyje 25% pigiau.

Trejetas laidų per trejetą metų rodo nemažą šio veikalo pasisėkimą. Po naujosios etnologijos laimėjimų religijų istorijos srityje turėjo ateiti bandymai šituos laimėjimus pagnagrinti, iš vienos pusės, filosofiškai, iš kitos - palyginti juos su apreikštąja religija. Karreris kaip tik ir ėmėsi šito uždavinio. Du klausimai eina per visą jo veikalą: 1) kaip atrodo religinis pradas visoje žmonijoje ir 2) kaip šitas pradas santykiuoja su krikščionybe. Autorius konstatuoja, ir visai teisingai, kad šitie klausimai protestantų anksčiau ir aštriau buvo keliami negu katalikų. Schmidto, Cathreino, Anwanderio ir kitų specialūs darbai iš religijų istorijos srities principinius klausimus liečia tik iš tolo. Tuo tarpu

vieno veikalas, kuris atskleistų krikščionybės giliausią ryšį su pasaulio religiniu pradū, ligi šiol kaip tik nebuvo. Karrerio knyga šitą spragą bent tuo tarpu užpildys.

Įvade autorius, kalbėdamas apie religiją ir religijas, gražiai iškelia, kad „religinis žmogus... jaučiasi esąs žmonijos narys; negalima būti religiniu ir pamiršti žmoniją“ (p. 2). Iš kitos pusės, Karreris labai pagrįstai konstatuoja, kad „tautų religijos... yra šaltiniai jų kultūros ligi aukščiausių sričių“ (p. 6-7). Šitas dėsnis etnologijos šiandien yra pakankamai patvirtintas.

Pats veikalas padalintas į penketą skyrių. Visų pirma Karreris kalba apie religinio prado išplitimą žmonijoje. Konstatavęs pagrindinius Dievo idėjos ir religijos, kaip priklausomybės pajautimo, pradus, autorius istoriškai peržvelgia germanų, romiečių ir graikų, egiptiečių, šumerų, indų, kinų religijas, panagrinėja budizmą, japonų religiją, babiloniečių, asiriečių, persų tikėjimus, islamą ir galop mūsų dienų primityviųjų tautų religines apraiškas. Tokiu pat metodu autorius tiria ir religijos ryšį su dorove. Kalbėdamas apie maldą, iškelia aikštėn ir gražiai charakterizuoja auką, josios formas, filosofinę ir mistinę maldą.

Antrame skyriuje Karreris nagrinėja religijos atsiradimą žmonijoje. Čia paliečiamos įvairios pažiūros ir teorijos: evoliucionizmas, R. Otto ir J. Hauerio teorija, E. Dacqués pažiūros, W. Schmidto, J. Winthuiso ir J. H. Newmano nuomonės. Galop autorius nagrinėja Šventajame Rašte esančius apreiškimo duomenis religijos kilmės klausimu.

Trečiasis skyrius, kuris turi daug bendra su antruoju, liečia religijos išsivystymą žmonijoje. Čia vėl paliečiamos įvairios teorijos šiuo klausimu, kaip tobulėjimo, išsigimimo, totemizmo ir t. t.

Ketvirtasis skyrius vadinasi „Religijų palyginimas“ ir paliečia antrąją veikalas problemą, būtent kaip santykiuoja religinis žmonijos pradas su krikščionyste. Čia autorius formuluoja tris principus: 1) krikščionybė teigia visą

žmogų, 2) krikščionybė teigia specialias tautines kultūras vienybėje ir 3) krikščionybė teigia išsivystymą pastovume. Šitų trijų principų pagalba autorius tikisi galįs suderinti pasaulio religijų įvairumą su krikščionybės vieningumu ir universalumu.

Penktasis skyrius, pats įdomiausias, jau teologiškai nagrinėja religinį pradą žmonijoje pagal žinomą posakį „*extra Ecclesiam non est salus*“. Autorius problemai išspręsti pasigauna skirtumo tarp regimos ir neregimos Bažnyčios arba, kaip dažnai sakoma, tarp Bažnyčios kūno ir Bažnyčios sielos. „Yra tiktai viena religija savo pagrinde“, - sako autorius, - „apsivilkusi įvairiomis formomis ... ir šitoji religija yra katalikiškoji, kuri visose gyvena ir yra išganinga, kiek kitos religijos dalyvauja tiesoje ir malonėje, kurios jai yra duotos pilnybėje“ (p. 247). Vadinasi, krikščionybė apima visą žmonijos religinį pradą, ir kiekviena kita religija yra tiktai krikščionybės atspindys, tik josios atlauža. Kiek ji dalyvauja krikščionybės sieloje, tiek ji gali būti ir faktiškai yra išganinga. Savo veikalą autorius baigia gražiomis Gertrūdos von Le Fort eilėmis „Motina Bažnyčia“: „Aš esu Motina visų žemės vaikų“.

4. *Arnadeo Silva Tarouca*, „Totale Philosophie und Wirklichkeit“. 8°. (X+207 p.), Freiburg im Breisgau, 1937, Herder, 3,80 M, įrišta 4,80 M; užsienyje 25% pigiau.

„Žmogus filosofuoja dėl to, kad jis baiminasi dėl savo likimo“, pradeda autorius savo veikalą, kurį jis yra pavadinęs „Pilnutinė filosofija ir tikrovė“. Pilnutinės filosofijos vardu jis supranta tikrovės, kaip vienybės ir visumos, filosofiją. Trimis tezėmis yra grindžiamas šitas veikalas: 1) garbingai siekiančiai dviasiai tiesos vieningas pasaulėvaizdis (kaip žmogiškoji prasmė ir etinio gyvenimo programa) yra tikrai prieinamas, 2) pilnutinė filosofija yra tik dėl to galima, kad egzistuoja pilnutinė tikrovė, 3) šitoji tikrovė giliausia savo esme yra ne kas

kita kaip sutvertoji tikrovė, vadinasi, sujungtas visų sutvėrimų palenkimas Dievui.

Pradėdamas savo nagrinėjimus autorius visų pirma kalba apie filosofinį žmogaus nusiteikimą ir tuos motyvus bei akstinus, kurie žadina žmogų filosofuoti. Jų yra trys pagrindiniai: *žinojimo noras, vienybės noras ir išganymo troškimas*. Toliau autorius pereina prie pilnutinės filosofijos tipų, kurių jis suranda ketvertą: *Kanto* filosofija arba reliatyvaus ir absoliutaus atskyrimo dialektika, *Hegelio* filosofija arba reliatyvios ir absoliučios vienybės dialektika, *N. Hartmanno* filosofija arba reliatyvios vienybės ir absoliutaus atskyrimo dialektika ir galop *šv. Tomo Akviničio filosofija* arba reliatyvaus atskyrimo ir absoliučios vienybės dialektika.

Pradedant ketvirtuoju skyreliu, autorius nustato bendrus pilnutinės filosofijos bruožus. Pirmoje eilėje čia tiriami istoriniai tokios filosofijos pagrindai. Autorius aiškiai pasisako, kad *pilnutinė filosofija jo yra statoma ant šv. Tomo filosofijos pagrindų ir kad tai nereiškia nei istorinės atžangos, nei pozityviųjų mokslų laimėjimų paneigimo*. Bandydamas bent bendriausiais bruožais nustatyti pilnutinės filosofijos gaires, autorius visų pirma nurodo tuos uždavinius, kuriuos turi atlikti šitoji pilnutinė filosofija: 1) ji turi patenkinti lygiai visus filosofinio nusiteikimo akstinus ir motyvus, 2) ji turi susidurti su visais žmonių tipais ir su visomis gyvenimo sąlygomis ir 3) ji turi visur ir visados būti ištikima tikrovei. Visų šitų uždavinių aprašymu bei išnagrinėjimu veikalas ir baigiasi.

Savo problemomis ir savo apmatais veikalas gali būti filosofijos mėgėjams naudingas minčiai apvaisinti ir paskatinti.

5. *Joseph de Vries, SJ, „Denken und sein. Ein Aufbau der Erkenntnistheorie“*. 8° (X + 304 p.), Freiburg im Breisgau, 1937, Herder, 4,40 M, įrišta 5,60 M, užsienyje 25% pigiau.

Tai yra antras tomas tik pradėto leisti filosofijos sutelktinio veikalų, kuris vadinasi „*Mensch, Welt, Gott. Ein Aufbau der Philosophie in Einzeldarstellungen*“, leidžiamo Berchmanso kolegijos Pulache. Jau senokai išėjęs ir išsibaigęs Al. Lehmanno, SJ, keletas tomy filosofijos sistemos veikalas, nors ir nemaža prisidėjo prie scholastinės filosofijos praplitimo, vis dėlto naujausių reikalavimų jis nebepatenkina. Todėl Šv. Jono Berchmanso kolegijos profesoriai susitarė išleisti naują kolektyvinį veikalą, kuris būtų atremtas į šv. Tomo doktriną ir sykiu būtų suderintas su naujausiais mokslo laimėjimais. Leidėjai prakalboje pasisako, kad šv. Tomo principai šitame rinkinyje išeis stipriai aikštėn, bet kad čia bus atsisakyta nuo įvairių nuomonių pačiame tomizme. „Mes esame įsitikinę, kad scholastinė filosofija tuo apreiškia savo išvidinį turtingumą ir gyvenimiškąją jėgą, kad ji atsistoja dabarties klausimuosna ir ryšium su jais išvysto toliau savo pagrindines mintis.“ Autoriai todėl įspėja, kad jei kur bus nutolta nuo senų mokyklinių pažiūrų arba jos net bus atmestos, tai dar nereikš atsisakymo nuo šitos filosofijos didaus palikimo; tai bus greičiau tik esmės apvalymas nuo istorinių priemaišų. Naujo rinkinio leidimas kaip tik ir pradamas J. de Vrieso veikalu apie pažinimo teoriją. Veikalas susideda iš trijų pagrindinių dalių. Pirmoji yra skiriama teisingo ir tikro pažinimo galimumui apskritai. Čia yra nagrinėjama pažinimo teorijos metodai, sąmonės tikrumas, gyvenimo keitimasis ir sąvokos pastovumas, pirmieji principai ir pažiūros į tiesą bei į josios nekintamumą.

Antrasis skyrius yra pavestas transcendentinio pažinimo galimumui. Čia yra keliami tokie klausimai: transcendentinis realizmas kaip reikalavimas, transcendentinis realizmas kaip teoretiškai tikra tiesa, sąvokos ir daiktinio pasaulio santykis.

Trečiojoje dalyje nagrinėjamas mokslinio pažinimo galimumas. Čia autorius suskirsto mokslus į tris rūšis: į gamtos



mokslus, istorijos mokslus ir metafiziką ir nagrinėja skyrium kiekvieno mokslo rūšies galimumą. Paskutiniame skirsnyje yra paliečiama filosofinės ir teologinės metafizikos santykiai. Filosofijos ir teologijos santykių problema autorius yra sprendžiama pagal žinomus jo posakius *fides supponit rationem* arba *gratia supponit naturam*. Vis dėlto autorius pastebi, kad žmogiškoji metafizika turėtų būti sykiu ir teologinė, ir filosofinė.

Reikia tikėtis, kad J. de Vrieso veikalu pradėtas didelis darbas bus ištesėtas ligi galo ir tuo būdu katalikų kūrybiškumas filosofinėje srityje bus tik dar kartą patvirtintas.

1937 METŲ UŽSIENIO  
PEDAGOGIKOS-PSICHOLOGIJOS  
VEIKALŲ APŽVALGA

*Pedagoginė sritis*

Pereitais metais darant pedagoginės literatūros apžvalgą buvo pastebėta, kad jau tuo metu pasirodė nedraugingas nusistatymas filosofinės pedagogikos atžvilgiu ir tendencija vis labiau pereiti į praktinių klausimų tyrinėjimą (plg. „Lietuvos mokykla“, p. 73). Tai galima konstatuoti ir šiais metais. Bendras praėjusių metų pedagoginės literatūros vaizdas nėra labai džiugus. Čia daugiausia galima rasti disertacijų, kurios savo temomis renkasi specialius ir platesnei publikai neįdomius klausimus. Vokietijoje, kuri ligi pat 1934 m. užėmė pedagogikoje pirmąją vietą, susidomėta daugiausiai nacionalpolitiniu auklėjimu, paveldėjimo klausimais ir beveik neduota nieko, kas būtų verta platesnio dėmesio. Reikia pastebėti, kad šie metai palenkė pedagogų teoretikų dėmesį į šių dienų pedagogiką, ir šioje srityje yra pasirodę keletas reikšmingų darbų.

1. Filosofinė pedagogika

Filosofinė pedagogika praėjusiais metais buvo labai skurdi. Nematyti nė vieno veikalo, kuris būtų skirtas filosofiniam ugdymo problemos nagrinėjimui. Savo pobūdžiu įdomus, nors labai mažas yra Carlo Sganziனி darbas „Philosophie und Paedagogik. Prolegomena zu einer Theorie der fundamentalen Strukturen“ (Zürich, 1937. - 31 p.).

Taip pat italų kalbon yra išverstas žinomas S. Gesseno veikalas, vertime pavadintas „Fondamenti della Pedagogia come filosofia applicata“ (Palermo; Milano, 1937). Ligi šiol Gesseno veikalas buvo išleistas tik rusiškai. Gessenas šiuo metu Vakarų Europoje darosi vis labiau žinomas. Šalia Zenkovskio jis yra vienas iš didžiausių Rusijos emigrantų pedagogų teoretikų.

## 2. Didaktika

Didaktikos srityje ilgametis praktikas ir naujojo pedagoginio sąjūdžio šalininkas *P. Petersenas* išleido veikalą „Führungslehre des Unterrichts“ (Langensalza, 1937. - 264 p.). Tai autoriaus 25 metų darbo vaisius. Savo gabumu analizuoti, savo praktinėmis pastabomis šitas veikalas gali būti naudingas, ypač pradedantiems mokytojams. Reikia pridurti, kad šitas veikalas nacionalsocializmo pedagogų buvo sutiktas nepalankiai.

Fr. Blaettneris išleido „Die Methoden der Jugendführung durch Unterricht. Kritische Untersuchungen zur Didaktik der deutschen Jugendschule“ (Langensalza, 1937. - 280 p.). Šitas veikalas yra išaugęs iš Hamburgo seminaro metodinių tyrinėjimų. Nors jis yra skiriamas vokiečių mokyklai, bet savo metodinėmis pastabomis tinka bet kuriam didaktiniam darbui. Kaip galima pastebėti, didaktikoje *vadovavimo* momentas yra aiškiai akcentuojamas, kas rodo, kad paskutiniu metu auklėjimo funkcija aiškiai turi persvarą, palyginus su lavinimo funkcija. Dabartinis lavinimas virsta *auklėjamoju lavinimu*.

Apie senajo lavinimo bankrotą yra įdomų veikalą išleidęs žinomas psichologas J. Payot „La fallite de l'enseignement“ (Paris, 1937. - 257 p.). Autorius specialiai liečia vidurinės mokyklos lavinimo nuosmukį, paremdamas savo tvirtinimus daugybe faktų. Bet veikalo tonas autoriaus darbą padaro sunkiai pakeliamą.

### 3. Auklėjimas

Prie auklėjimo bendrųjų klausimų visų pirma reikia priskirti reikšmingą veikalą iš šv. Jono Bosko pedagogikos, pavadintą „Il metodo preventivo" (Brescia, 1937. - 238 p.). Šitame veikalė yra surinkti šv. Jono Bosko laišškai ir tos jo raštų ištraukos, kurios liečia jo vadinamąjį preventyvinį metodą. Šv. Jono Bosko pedagogika dar labai mažai yra tyrinėta, ir šis veikalas bus geras būsimiems tyrinėjimams šaltinis.

Žinomas prancūzų pedagoginių raštų autorius E. Montier išleido „L'Idéal collège" (Paris, 1937. - 340 p.). Jame autorius nagrinėja internato ir eksternato problemą auklėjimo atžvilgiu. Paliečiama taip pat mokinių santykis su mokytojais ir šeimos santykis su mokykla. Gražus autoriaus stilius, didelė jo meilė jaunimui padaro knygą mielai skaitomą.

Iš religinio auklėjimo srities reikia paminėti „Ou en est l'enseignement religieux?" (Paris, 1937. - 499 p.). Tai informacinis ir dokumentacinis leidinys apie įvairių kraštų religinio auklėjimo padėjimą. Medžiagos turtingumu ir įvairumu šitas veikalas yra žymus indėlis į religinio auklėjimo sritį.

Šeimos auklėjimui yra skirtas Ellbrachto W. veikalas „Erziehung in der Familie" (Paderborn, 1937. - 176 p.). Šalia Fr. Schneiderio veikalo „Kath. Familienerziehung" jis yra geras indėlis į šeimyninę pedagogiką. Veikalas yra skirtas daugiau tėvams; jame gausu ir pastabų iš vaiko psichologijos.

Arčiau prie psichologijos stovi Ch. Buehler knyga „Kind und Familie. Untersuchungen der Wechselbeziehungen der Kinder und seiner Familie" (Jena, 1937. - 172 p.). Veikalas turi dvi dalis: pirmoje yra nagrinėjami santykiai tarp tėvų ir vaikų, antroje - tarp pačių vaikų. Rašydama šitą veikalą autorė pasinaudojo gausia medžiaga ir savo bendradarbių pagalba.

#### 4. Dabarties pedagogika

Susidomėjimas dabarties pedagogika yra bendra mūsų gyvenimo apraiška. Kaip apskritai dabarties kultūra domina žmogų, taip jį pradėjo dominti ir dabarties ugdymo problemos, tuo labiau kad dar netolimoje praeityje jos buvo visiškai kitokios, o šiandien jos jau vėl suka kitais keliais. Casotti Mario yra išleidęs veikalą „Scuola attiva“ (Brescia, 1937. - 295 p.) apie aktyviąją arba darbo mokyklą, kuriame stengiasi aktyvinę mokyklos idėją išvystyti nepriklausomai, kaip jis pats sakosi, nuo bet kokių religinių, filosofinių ar politinių prielaidų.

Prie darbo mokyklos teoretikų reikia priskirti ir R. Seyfertą su jo veikalu „Arbeitskunde“, kurio praėjusiais metais pasirodė net 10-ta laida (Leipzig). Naujas leidimas yra papildytas, pataisytas, praplėstas ir pritaikytas daugiau mokyklos praktikai.

Iš šio šimtmečio pradžios pedagogų reformatorių pradeda atsigauti Otto B. Jam Günzeli K. skiria veikalą „Organische Bildung in der Weise Berthold Ottos“ (Erfurt, 1937. - 91 p.). Otto reikalavimas reformuoti senąją daktiką yra daugiau negu tiktai istorinės reikšmės. Šiame veikalė autorius kelia pozityvias Otto idėjas. Veikalui įvadą yra parašęs W. Krameris, kuris bando susekti pedagoginius ryšius tarp Otto ir E. Kriecko.

Bendrą šių dienų pedagogikos apžvalgą biografiniu metodu duoda E. de Havre et L. Breck „Les maîtres de la pédagogie contemporaine“ (Bruges; Paris, 1937. - 590 p.). Šiame veikalė sudėtos pedagogų biografijos ir žymesniųjų jų raštų ištraukos. Tai lyg savotiška šių dienų pedagogikos antologija.

Geyeris W. savo veikalė „Erziehungsgedanke und Bildungswesen in der Schweiz“ (Leipzig, 1937. - 364 p.) duoda Šveicarijos auklėjimo ir mokymo apžvalgą. Šveicarija yra savotiškai sudariusi ugdymo sistemą, kuri nelen-

gvai duodasi apžvelgiama. Autoriaus veikalas duoda gerą Šveicarijos švietimo vaizdą.

Brandsch H. rašo apie Rumunijos pedagogus „Rumæ-nische Paedagogen der Gegenvvart" (Sibius; Hermenstadt, 1937. - 96 p.). Tai yra rinkinys atskirų studijų apie žymesnius Rumunijos pedagogus, kaip Antonescu, Ghibeną, Gevanescu ir kitus.

## VEIKALAI SVETIMOMIS KALBOMIS

*Linus Bopp*, „Liturgie und Lebensstil“. 8° (VIII + 188)  
Freiburg im Breisgau, 1936, Herder, 3 M, užsienyje 25%  
nuolaidos.

L. Boppas pedagoginiame pasaulyje yra žinomas kaip jaunimo psichologijos ir gydomosios pedagogikos autorius. Šis jo veikalėlis yra daugiau religinio auklėjimo, suprasto kiek platesne prasme, pobūdžio. Šiuo metu, kada liturginis sąjūdis, benediktinų ypatingai palaikomas ir gavinamas, stengiasi surasti kelią į platesnius sluoksnius, Boppo veikalėlis gali turėti nemaža reikšmės.

Boppas jame nagrinėja daugybę klausimų, kurie apima visą gyvenimą. Čia mes rasime, kad liturgija yra dvasios formavimo mokykla, kad liturgija turi ankštų ryšių su tautos bendruomene, su sveika kultūra, su istorija. Čia taip pat patiriame, kokius santykius turi liturgija su asmeniu ir su bendruomene, su vyriškumu ir moteriškumu, su kūno kultūra. Specialiai pedagoginės problemos yra charakterio lavinimas liturgijoje. Net toks dalykas, kaip liturgijos ryšys su kelionėmis, Boppo yra paliestas. Todėl nors ir nebūdamas specialiai skiriamas pedagogams, šis veikalėlis gali religinio auklėjimo veikėjams būti labai naudingas. Po R. Guardini'o „Der Geist der Liturgie“, po O. Caselio, „Liturgie als Mysterienfeier“, kurie gilinasi daugiau į pačią liturgijos esmę, Boppo veikalas paliečia daugiau liturgijos santykius su konkrečiu gyvenimu.

Todėl jis kaip tik papildė minėtus Guardini'o ar Caselio veikalus.

*Julius Tyciak*, „Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit“. 12<sup>o</sup> (156 p.), Freiburg im Breisgau, 1937, Herder, 2,80 M, užsienyje 25% nuolaidos.

Šitas veikalėlis yra 20-asis tomelis iš rinkinio „Ecclesia orans“. Jame autorius įrodinėja, kad Rytų krikščionybės pamaldumas svarbiausiu savo šaltiniu kaip tik turi liturgiją. Liturginė dvasia Rytų krikščionybėje yra daug ryškesnė, nes Rytai religijoje yra išlaikę bendruomeniškesnį charakterį. Taip pat Rytai religijoje labiau akcentuoja ne tiek individualinio išganymo momentą, kiek visuotinę transfigūraciją, kurios nurodymas ir iš dalies net realizavimas kaip tik ir yra liturgija. Suprantama tad, kodėl Rytai liturgiją visados yra ypatingai branginę ir išvystę daug labiau negu Vakarai.

Tyciakas, kalbėdamas apie Rytų religinį ir liturginį charakterį, visų pirma pastebi, kad Rytų Bažnyčia yra persunkta Prisikėlimo mintimi: tai esanti „Prisikėlimo Bažnyčia“ (p. 2). Šitas bendras bruožas padaro tai, kad Velykų liturgija pasidaro centrinė, o visų bažnytinių metų liturgija yra tik parengimas Velykų liturgijai.

Taip pat labai įdomi ir gili mintis, kad sakramentai Rytuose yra suprantami ne tik kaip malonės ženklai, kaip malonės priemonės, bet kad jie yra „perkeistojo *Kyrios* gyvenimo formos“ (p. 52). Nagrinėjimas atskirų sakramentų parodo, kaip šios formos reiškiasi konkrečiame Bažnyčios gyvenime.

Savo turiniu veikalėlis apima tokius klausimus: Prisikėlimo dvasia Rytų Bažnyčioje, Rytų Mišių liturgija, kaip misterija, *oficium* ir dangaus kultas, sakramentai ir busimasis perkeitimas, kulto misterija ir Bažnyčios Tėvai, liturginė dvasia ir rusų religijos filosofija, ikona ir misterija, liturgija ir maldingumas. Jau turinys rodo, kad čia paliesti pačios liturgijos esmės klausimai ir kad jie šią esmę



stengiasi mums praskleisti, pasigaudami rytietiškos liturginės formos. Visiems, kas domisi gilesniais liturgijos klausimais, šis veikalėlis yra rekomenduotinas. Jis gali daug padėti liturginį sąjūdį paskleisti mūsų jaunuomenėje.

*Thadeus Soiron*, „Das Geheimnis des Gebetes“. 8° (208 p.), Freiburg im Breisgau, 1937, Herder, 3,20 M, užsienyje 25% nuolaidos.

Atskirų monografijų, kurios nagrinėtų gilesnę maldos prasmę yra labai nedaug. Po protestanto Fr. Heilerio didelės studijos „Das Gebet“, rodos, kad katalikai nieko ypatingesnio nėra išleidę. Todėl ši Soirono veikalą reikia sutikti ypatingai palankiai. Autorius jame nori sukurti maldos teologiją. Jis nagrinėja tokius klausimus: 1) žmogus ir Dievas maldoje, 2) malda Jėzuje Kristuje, 3) malda Šv. Dvasioje, 4) malda Kristaus Kūne, 5) malda į Kristų, į Šv. Dvasią, į Mariją ir į šventuosius, 6) maldos malonė.

Mūsų laikais, kada nuolatos žodžiais ir mintimis yra kartojamas Goethe's Fausto posakis, kad „pradžioje buvo veiksmas“, maldos gilesnės prasmės atskleidimas yra labai reikalingas. Po nepaprasto mūsų amžiaus išviršinio - organizacinio veikimo, po nepaprasto palinkimo į aktyvinį gyvenimo stilių, pamažu vyksta tam tikra reakcija, tam tikras žmogaus atsigrūžimas į save. Religijoje šitoks atsigrūžimas reiškia norą iš aikščių, iš salių grįžti į bažnyčias. Be abejo, tai nereiškia grūžimo į zakristiją, kurioje galima patogiai ilsėtis, truputį paplepėti, ir kurios visa nuotaika yra tolimes ir nuo bažnyčios, vadinasi, nuo kontempliatyvinio gyvenimo, ir nuo aikščių, vadinasi, nuo aktyvinio gyvenimo. Grūžimas į bažnyčią reiškia grūžimą prie maldos. Šitas linkimas moderniaame žmoguje yra jaučiamas. Todėl Soirono veikalas šiuo atžvilgiu yra visiškai pataikęs laiku atsirasti. Galimas daiktas, kad jis yra kiek per teologiškas. Gal būtų reikėję kiek ir maldos psichologijos. Bet priimkime atvira širdimi ir tai, ką autorius duoda.

*Matthias Joseph Scheeben* „Die bräutliche Gottesmutter”. 8° (218 p.). Freiburg im Breisgau, 1936, Herder, 4 M, užsienyje 25% nuolaidos.

Šis veikalas yra ne kas kita, kaip C. Fecko padaryta ištrauka iš didžiulio Scheebeno veikalo „Handbuch der Dogmatik”. Feckas Scheebeno mintis truputį suprastino, kad jos būtų prieinamos ir platesniems sluoksniams. Todėl ši Marijos dogmatika pasidarė beveik supopuliarinta, nors minčių gilumas nėra nukentėjęs.

Scheebenas yra vienas iš didžiausių Vokietijos ir viso pasaulio modernių teologų dogmatikų. Tarp kitų klausimų jis yra palietęs, gal plačiausiai už visus, ir mariologinę problemą. Reikia pasakyti, kad Vakarų dogmatikai mariologijos nėra tinkamai išvystę. Rytų teologai šiuo atžvilgiu yra žymiai vaisingesni, gal dėl to, kad Marijos kultas ten yra ypatingai paplitęs, o gal dėl to, kad Marija Rytuose yra savotiškas simbolis visos perkeistosios žmonijos, net savotiška pasaulio siela. Todėl ji Rytams yra ne tik teologinių, bet ir filosofinių spekuliacijų objektas. Tokie Rytų teologai, kaip Bulgakovas, Ellis-Kobilinskis (dabar jau susijungęs su Roma), Iljinas, yra rašę apie Mariją gilius dogmatinius ir filosofinius traktatus. Vakarai paprastai Mariją nagrinėja moraliniu-asketiniu atžvilgiu. Todėl Scheebeno mariologinių dogmatinių minčių perdirbimas platesniems sluoksniams galės būti naudingas. Iš tikro Marija krikščionybėje turi gilią ontologinę, ne tik moralinę prasmę. Gaila tik, kad ši prasmė nedaug kam yra žinoma. Scheebeno idėjų supopuliarinimas gal padės kiek šį žinojimą praplėsti.

Turinio atžvilgiu šis Scheebeno veikalas yra labai turtingas, čia kalbama apie mariologijos šaltinius, apie mergišką Marijos Motinystę, apie Marijos Motinystės santykį su trimis Švč. Trejybės asmenimis, apie Marijos Mergystę ir josios Moterystę, apie Marijos Motinystę kaip antgamtinį asmeninį jos charakterį, apie aukščiausią vietą, kurią Marija užima antgamtinėje tvarkoje, apie Marijos malonių

pilnybę, apie josios Nekaltą Pradėjimą, apie Marijos nuodėmingumą, apie jos išlaisvinimą nuo mirties, apie prikėlimą ir paėmimą į dangų, apie josios dalyvavimą mūsų atpirkime ir pašventime.

Informacijos dėlei galima skaitytojams pastebėti, kad Milano katalikų universiteto teologai su rektoriumi A. Gemelli'u priešakyje, yra įteikę popiežiui savotišką raštą (*votum*), kuriame prašoma, kad Marija dogmatiškai būtų paskelbta esanti visų malonių tarpininkė - *mediatrix omnium gratiarum*. Šitas pasiūlymas yra sulaukęs smarkaus pasipriešinimo iš jėzuitų pusės. Mūsų pasauliui pradėdant labiau domėtis mariologiniais klausimais, minėtas Scheebeno veikalo supopuliarinimas yra padarytas kaip tik laiku.

1938 M. UŽSIENINĖ  
PEDAGOGINĖ-PSICHOLOGINĖ  
LITERATŪRA

*Pedagogika*

Praėjusieji metai pedagogikai nebuvo labai vaisingi. Tiesa, mūsų dienų palinkimas į praktiką ir į konkrečius klausimus buvo patenkintas neblogai. Atskirų kraštų pedagogai yra išleidę nemaža veikalų, kurie nagrinėja aktualius dienos klausimus. Vokietija rūpinosi nacionalsocialistines idėjas perkelti į auklėjimo praktiką. Todėl praėjusių metų vokiškoji pedagoginė literatūra yra didele dalimi dienos literatūra, ilgesniems laikams ir platesniems sluoksniams neturinti didesnės vertės. Prancūzija taip pat yra atkreipusi daugiau dėmesio į save. Nors apskritai prancūziškoji pedagoginė literatūra niekadoms nebuvo bendresnio pobūdžio, bet šiuo metu ji dar labiau yra prisitaikiusi prie dienos reikalų. Šeimos klausimai, tautinė apsauga, jaunimo paruošimas socialiniam gyvenimui - štai tie dalykai, aplinkui kuriuos sukasi prancūzų šios dienos pedagogika, nagrinėdama savo temas ne principaliai, bet grynai konkrečiai, išeidama iš prancūziškos aplinkos. Todėl parinkti iš praėjusių metų pedagoginės literatūros ką nors bendresnio ir prieinamesnio kitų šalių skaitytojams nėra lengva. Iš ištisos masės pedagoginių leidinių tik keletas gali šiuo atžvilgiu pasisiūlyti.

*Filosofinės pedagogikos* srityje praėjusiais metais nerandame beveik nieko, jeigu neminėsime S. Gerathewohlio veikalo „Problem der Echtheit in der Paedagogik“ (Berlin, 1938. - 141 p.). Pedagoginio akto tikrumas, nedirbtinis jo

pubūdis visados sudaro vieną iš svarbiausių filosofinės pedagogikos klausimų, kurį Gerathewohlis ir sprendžia.

*Fizinis auklėjimas* bendresnio pobūdžio veikalų nesulaukė, nors fizinio auklėjimo vadovėlinių-technologinių studijų išleista nemaža. Keletą galima paminėti, kaip turinčių kiek bendresnės reikšmės: 1. G. Racine, A. Godier, L. Leroy sudėtinis veikalas „L'Education physique moderne à l'école" (Paris, 1938). Po istorinės apžvalgos ir elementarinių anatominių bei fiziologinių žinių autoriai nagrinėja fizinio auklėjimo tikslus, metodą ir priemones bei praktikas, kiek jas galima pritaikyti mokykloje. 2. P. Goeldelio veikalas „Friedrich Froebel als Vorkaempfer deutscher Leibeserziehung" (Leipzig, 1938. - 116 p.). Augant susidomėjimui Froebeliu šitas veikalas gali būti naudingas tuo atžvilgiu, kad atskleidžia Froebelio pažiūras į fizinį auklėjimą.

*Tautinio auklėjimo* srityje Vokietija yra išleidusi nemaža. Bet platesnės reikšmės šie leidiniai neturi, nes jie yra grynai nacionalsocialistiniai. Iš jų išsiskiria vienas K. M. Bungardto veikalas „Fr. L. Jahn als Begründer einer voelkisch-politischen Erziehung" (Würzburg, 1938. - 78 p.). Tai yra autoriaus disertacija. Tautinio auklėjimo istorijoje Jahnas užima gana reikšmingą vietą, ypač tuo atžvilgiu, kad atkreipė pedagogų dėmesį į ekskursijų ir kelionių reikšmę tautiniam auklėjimui. Todėl platesnė studija apie Jahną, kaip apie tautinio auklėjimo pagrindėją, gali būti pateisinama.

*Pedagogikos istorija* praėjusiais metais sulaukė dviejų gana reikšmingų veikalų, išėjusių iš prancūzų pedagogų rankos: 1. E. Durkheim, „L'Evolution pédagogique en France" (Paris, 1938). Durkheimas yra žinomas Prancūzijoje kaip socialinės pedagogikos atstovas, kuris eina šalia P. Natorpo. Jo veikalas, tiesa, liečiąs centre Prancūziją, sudaro ištisą pedagogikos istoriją. Pirmajame tome autorius nagrinėja prancūziškąją pedagogiką nuo pradžios

ligi renesanso, antrajame nuo renesanso ligi mūsų dienų. Kadangi vokiški pedagogikos istorijos veikalai paprastai apsirėžia tiktai vokiečiais pedagogais, todėl Durkheimio veikalas gali būti geras papildas visapusiškam pedagoginio išsivystymo vaizdui susidaryti. 2. A. Millot, „Les grandes tendances de la pédagogie contemporaine“ (Paris, 1938. - 176 p.). Vokiškoji pedagoginė literatūra, liečianti mūsų dienų ugdymą, yra labai gausi. Prancūziškoji ligi šiol šiuo atžvilgiu buvo žymiai atsilikusi. Millot veikalas kaip tik užpildo šią spragą. Šalia Fr. Hovre veikalo „Philosophie pédagogique“ (Bruxelles, 1930), kuriame yra nagrinėjama mūsų dienų pedagogika, šitas Millot veikalas bus vertingas indėlis į šių laikų pedagogikos tyrinėjimus.

### *Psichologija*

Psichologinė praėjusiųjų metų literatūra, atrodo, nėra nė kiek sumenkėjusi. Išskylančios naujos gyvenimo problemos dar labiau paskatino psichologiją plėsti savo veikimo lauką. Psichologija reaguoja į naujus klausimus, sykiu nepalikdama šalia senųjų. Vienas dalykas galima aiškiai pastebėti, būtent psichologijos linkimas į filosofinę antropologiją. Žmogaus problema ryšium su egzistencialine filosofija pasidarė šiuo metu beveik centrinė. Todėl ir psichologija vis labiau ima orientuotis filosofinės antropologijos linkme ir sykiu atsiskirti nuo eksperimentinės psichologijos, kaip nuo specialaus mokslo.

*Filosofinė antropologija* praėjusiais metais sulaukė keleto gana nemažos reikšmės veikalų. Jų pirmoje vietoje reikia paminėti A. Willwoll, SJ, veikalą „Seele und Geist. Ein Aufbau der Psychologie“ (Freiburg im Breisgau, 1938. - 258 p.). Šitas veikalas sudaro 4-tą tomą leidžiamo Šv. Jono Berchmanso kolegijos Pulache tėvų jėzuitų rinkinio, pavadinto „Mensch, Welt, Gott“. Savo veikale autorius stengiasi

paliesti visas naująsias žmogaus problemos puses. Pagrinduose laikydamasis aristotelinės-tomistinės filosofijos, vis dėlto daugybę klausimų jis sprendžia naujoviškai. Ypač vertas dėmesio autoriaus teigimas, kad pažinimas yra jungtinis dalykas tarp sielos ir objektyvinio pasaulio ir kad kūrybinis momentas žymu jau net juslių pažinime.

Taip pat charakteringas yra žinomo biologo ir filosofo H. Driescho veikalas „Alltagsrätsel des Seelenlebens“ (Stuttgart, 1938. - 208 p.). Jame autorius taip pat aiškiai eina filosofinės antropologijos linkme.

Prie šios rūšies veikalų reikia priskirti ir B. Petermano knygą „Wesensfragen seelischen Seins. Eine Einführung in das moderne psychologische Denken“ (Leipzig, 1938. - 222 p.). Sielos esmės klausimas filosofinėje antropologijoje yra esminis. Todėl įvairių pažiūrų apžvelgimas, kaip autorius daro šioje knygoje, yra reikalingas, nors, be abejo, pozityvus sprendimas yra šiuo tarpu žymiai vertingesnis.

Nemaža filosofinei antropologijai reikšmės turi ir metapsichiniai arba parapsichiniai reiškiniai. Šiuo atžvilgiu reikšmingas yra J. B. Rhine's veikalas „Neuland der Seele“ (Leipzig, 1938. - 236 p.). Autorius yra amerikietis, kuris Duke universitete ilgus metus eksperimentiniu būdu tyrinėja šviesregystę ir telepatiją. Jo veikalą yra vokiškai išvertęs ir įvadą parašęs žinomas ir jau minėtas H. Drieschas. Šiame veikale autorius prieina prie išvados, kad yra ir šalia pojustinis suvokimas (*Wahrnehmung*) ir kad tuo būdu pojūčiai nėra vienintelis kelias sielai susisiekti su išviršiniu objektyviu pasauliu. Filosofinei antropologijai šioji išvada turi labai didelės reikšmės.

Prie šio skyriaus reiktų priskirti ir Fr. Künkeli veikalą „Das Wir. Die Grundbegriffe der Wir-Psychologie“ (1938. - 139 p.). Autorius čia bando duoti bendruomenės psichologiją, kuri šiuo metu taip pat darosi vis aktualesnė.

Bendro pobūdžio - filosofinio ir specialiojo - turi sudėtinis prancūziškas veikalas „Nouveau traité de Psychologie. Les fonctions et les lois générales“ (Paris, 1938, 4 tomai.).

Veikalas rašytas įvairių autorių, tarp kurių randame tokius žinomus psichologus ir filosofus, kaip *Delacroix, Durmas, Blondelis, Claparède* ir kitus.

*Charaktereologija* praėjusiais metais taip pat sulaukė keleto stambokų veikalų. Bendro pobūdžio turi Ph. Lerscho veikalas „Der Aufbau des Charakters“ (Leipzig, 1938. - 272 p.). Taip pat bendrų klausimų nagrinėjimo plotmėje pasilieka ir H. Seitzo knyga „Erkenntnis und Bekenntnis in Charaktereologie und Psychologie“ (Leipzig, 1938. - 132 p.). Jau charakterį su gyvenimu sieja žinomo pedagogo H. Nohlio veikalas „Charakter und Schicksal“ (Frankfurt am Maine, 1938. - 191 p.). Pats autorius šį veikalą dar yra pavadinęs „Eine pädagogische Menschenkunde“, kas rodo daugiau praktinį jo pobūdį. Visi šitie veikalai ima charakterį kaip tam tikrą visumą, vadinasi, charakterį nagrinėja sintetiniu atžvilgiu. Į charakterio analizę leidžiasi K. M. Hechtas savo disertacija „Die Ausgliederung des Charakters in Charakterzüge“ (Hamburg, 1938). Pavartodamas O. Spanno terminus ir jo koncepcijas, autorius bando pavaizduoti charakterio esmės apsimėškimą įvairiais vadinamais charakterio bruožais.

*Vaiko psichologija* praėjusiais metais buvo bene geriausia. Ši sritis psichologijai dar yra palyginant gana nauja, todėl tyrinėjimai čia tebeeina visu smarkumu. Vaiko ir jaunuolio gyvenimas yra tyrinėjamas įvairiais atžvilgiais, todėl literatūra čia auga gana sparčiai. Iš praėjusiais metais išėjusiųjų minėtini: 1. W. Hansen „Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes“ (München, 1938. - 359 p.). Šitas veikalas priklauso Fr. Eggersdoferio ir kitų leidžiamam „Handbuch der Erziehungswissenschaft“. Tai yra bendro pobūdžio vaiko psichikos išsivystymo nagrinėjimas. 2. Ch. Bühler, žinoma Vienos vaikų psichologė, išleido „Praktische Kinderpsychologie“ (Wien, 1938. - 252 p.). Tai yra taip pat bendro pobūdžio veikalas, be teoretinių išvedžiojimų, grynai praktinio pobūdžio. Tėvams ir mažamečių auklėtojams jis gali būti



naudingas greitai susiorientuoti ir pasiinformuoti bet kuriuo vaiko psichologijos klausimu. Vaiko formuojančiųjų galių išsivystymą ryšium su žaidimais tyrinėja K. Böhme studijoje „Die Entfaltung der Gestaltungskraft des Kindes durch Spiel- und Beschäftigungsgaben" (Paderborn, 1938. - 40 p.). Tai yra taip pat daugiau praktinio pobūdžio studija, savotiškas patarėjas tėvams ir auklėtojams.

Vaiko santykius su daiktiniu pasauliu, su jo formomis ir spalvomis tyrinėja J. Rabe veikale „Umgang mit Körpern von verschiedener Form und Farbe in frühesten Kindheit" (München, 1938. - 180 p.). Autorius savo tyrimus priveda tik ligi vienerių metų amžiaus.

Bendruomeninį jaunimo gyvenimą yra tyrinėjęs H. Rotas savo veikale „Psychologie der Jugendgruppe. Aufbau, Sinn und Wert jugendlichen Gemeinschaftslebens" (Berlin, 1938. - 184 p.).

Vaiko išskrypimus psichologiniu ir pedagoginiu atžvilgiu tiria ponias Th. Simon veikale „Das Doppelleben des Kindes. Ein Beitrag zur Psychologie und Pädagogik der kindlichen Heuchelei" (Berlin, 1938. - 232 p.).

*Eksperimentinė psichologija* kaip tokia praėjusiais metais bendro pobūdžio veikalų sulaukė labai nedaug. Tiesa, minėta vaiko psichologija beveik visa eksperimentinio pobūdžio. Bet tai daugiau speciali eksperimentinės psichologijos sritis. Bendro pobūdžio yra minėtinas visų pirma lotyniškas J. Fröbeso vadovėlis „Compendium psychologiae experimentalis" (Roma, 1938. - 386 p.). Fröbesas yra žinomas didžiulio veikalo „Lehrbuch der experimentellen Psychologie" autorius. Savo išvadas dabar Fröbesas ryžosi paskelbti siauresnio vadovėlio forma, kad jos būtų priimanamos teologinių mokyklų mokiniams.

Taip pat apžvalginio pobūdžio turi A. Maniolio veikalas „La psychologie expérimentale en Italie" (Paris, 1938). Italija eksperimentinės psichologijos srityje yra nemaža laimėjusi. Autorius savo veikale šiuos laimėjimus apžvelgia.

*Psichopatologijos srityje* galima būtų paminėti pirmoje vietoje įdomų ir didelį G. Révész'o veikalą „Die Formenwelt des Tastsinnes" (Haag, 1938, 2 tomai). Lytėjimo pojūtis yra išsivystęs ypatingai ten, kur nėra regėjimo. Todėl autorius ir tyrinėja aklujų lytėjimo pojūtį. Pirmame tome autorius aprašinėja apskritai aklujų psichologiją, antrajame dėsto aklujų formos estetiką ir plastiką.

Jausmingumo formas, jų reiškiamąsi normaliuose ir ligotuose žmonėse tyrinėja W. H. Wyssas savo veikale „Grundformen der Affektivität. Der Zustandsgefühle beim gesunden und kranken Menschen" (Basel, 1938. - 104 p.). Šiuo metu aktualų pesimistinės nuotaikos klausimą ryšium su gyvenimo formavimu nagrinėja W. Ewersas savo studijoje „Depressive Gestimmtheit und Seinsgestaltung des Menschen" (Königsberg, 1938. - 61 p.).

*Atskirais klausimais* parašytų svarbesnių veikalų, išėjusių praėjusiais metais būtų galima paminėti: Lacroze R. „La fonction de l'imagination" (Paris, 1938. - 160 p.), veikalas skiriamas vaizduotės reikšmei ir vaidmeniui nustatyti žmogaus vidaus gyvenime.

Pažinimo psichologijai, išeinant iš kalbos, yra skiriamas R. Grasslerio veikalas „Der Sinn der Sprache. Beitrag zur Psychologie des Erkenntnis" (1938. - 208 p.).

Meno psichologijai skirtas O. H. Sterzingerio veikalas „Grundlinien der Kunstpsychologie. B. I: Die Sinnewelt" (Wien, 1938. - 279 p.).

Žinomas psichologas E. R. Jaentschas bando duoti vokiškos kultūros psichologiją savo veikale „Der Gegentypus" (Leipzig, 1938. - 512 p.). Šalia R. Müller-Freienfelso veikalo „Psychologie des deutschen Menschen" šitas Jaentscho veikalas bus pagrindinis pažinti šiai savotiškai apokaliptinei tautai. Charakteringa yra paaiškinamoji Jaentscho veikalo antraštė, kurioje sakoma, kad tai esanti vokiška kultūros filosofija, „*ausgehend von dem, was wir überwinden wollen*".

1939 M. UŽSIENIO  
PEDAGOGINĖS LITERATŪROS  
APŽVALGA

*Pedagogika*

Neramūs praėjusieji metai turėjo labai didelės įtakos mokslo literatūros kūrybai. Mokslinių veikalų leidimas buvo žymiai sumenkėjęs. Tai ypač galima pastebėti pedagogikoje, nes ugdytas gal yra pirmoji sritis, kuri patiria įvairius sukrėtimus. Todėl pereinamais metais pedagoginių veikalų yra pasirodę labai nedaug. Šalia mažo skaičiaus pastebimas taip pat tam tikras blaškymasis. Nematyti, kad praėjusieji metai būtų pedagogikoje kreipę dėmesio į vieną ar į kitą sritį. Čia yra pabarstyta po vieną kitą veikalą iš įvairių sričių. Blaškymasis, netikrumas jausti ir mokslinėje kūryboje. Apskritai kelerių metų stebėjimas parodė, kad pedagoginės literatūros gaminimas nuolatos smunka. Šie metai yra šiuo atžvilgiu nevaisingiausi.

*Pedagogikos istorijos* srityje yra pasirodę du pažymėtini veikalai. Pirmasis liečia daugiau senąją pedagogiką, antrasis šių dienų pedagoginius sąjūdžius įvairiuose kraštuose. Būtent: *H. Grünewald*, „Die paedagogischen Grundsätze der Benediktinerregel“ (München, 1939. - 182 p.). Hermanno leidykla Paryžiuje yra išleidusi keturis tomelius dabarties pedagoginio sąjūdžio apžvalgos. Pirmasis tomelis vadinasi „Humanisme, sociologie, philosophie“ par C. Bougie; antrasis: „Le mouvement pédagogique à l'étranger: en Russie soviétique et en Tchécoslovaquie“ par Balibar, Piobetta, Pagasse; trečiasis liečia tą patį peda-

goginį sąjūdį: „En Angleterre et aux Etats-Unis" par Béra et Uri; ketvirtasis: „En Italie et en Allemagne" par Marrou et Sauvagnargues. Kiekvienas tomelis kaštuoja po 15 frs.

*Mokyklinės pedagogikos* srityje galima pažymėti veikalą, kuris liečia mokyklą, kaip vaiko gyvenimo pasaulėlį: C. *Hagener*, „Schule als gestaltete Lebenswelt des Kindes" (Hamburg, 1939. - 98 p.).

*Tautinio auklėjimo* srityje esama kiek daugiau, nes susidomėjimas tautiniu auklėjimu vyrauja Europos ugdyme jau keleri metai. Todėl ir literatūros esama kiek daugiau. Iš šios rūšies veikalų pažymėtini: K. *Stavenhagen*, „Heimat als Grundlage menschlicher Existenz" (Hamburg, 1939), E. *Lehmann*, „Volksgut als Bildungsgut des Volkes" (Halle, 1939), *Ritter*, „Die Frage der Bewusstheit in der Erziehung des Einzelnen und des Volkes bei E. M. Arndt" (Berlin, 1939), *Jänesch-Althoff*, „Mathematisches Denken und Seelenform. Vorfragen der Paedagogik und voelkischen Neugestaltung des mathematischen Unterrichts" (Leipzig, 1939).

## GYVENIMAS IR POEZIJA

### Dėl A. Jakšto straipsnio „Mūsų kova su 'trečiafrontininkais'“

Nenuilstąs mūsų kultūros darbininkas gerb. A. Jakštas naujausiam „Židinio“ numeriui yra parašęs straipsnį, įvardintą „Mūsų kova su ‚trečiafrontininkais‘“, kuriame kviečia visuomenę organizuoti apsigynimą nuo trečiafrontizmo. „Tasai apsigynimas turėtų apsireikšti ne vien paties *Tr. Fronto* neskaitymu, bet ir nepirkimu tų naujoviškos poezijos rinkinių, kurie bus parašyti *trečiafrontiškai*, nors savo turiniu ir nebūtų bolševikiški. Nė vienas katalikas neturėtų *duoti lėšų tos rūšies poezijai leisti*. Taip pat *nė vienas katalikų laikraštis neturėtų savo skiltyjna dėti tos poezijos kūrinių*. Lietuvių katalikai turėtų viešai pareikšti, kad 1932 m. *neskaitysią ir neužsisakysią nė vieno katalikiško laikraščio, kurio 1930 m. komplekte rastų nors vienas trečiafrontiškai parašytas eilėraštis*.“ Kova prieš poezijos pakrikimą pas mus vedama jau ne nuo šiandien. Tam buvo griebtasi įvairių priemonių: ir satyros, ir rimtos kritikos, galop gerb. A. Jakštas kviečia visuomenę imtis dar griežtesnių būdų kovai ne tik su tikraisiais trečiafrontininkais, bet ir su katalikų poezija, kuri, nors ir nebūdama bolševikiško turinio, vis dėlto formos atžvilgiu turi daug ką bendro.

Deja, keliolikos metų gyvenimas parodė, kad toji kova buvo visiškai nevaisinga, kad poezijos pakrikimas, nepaisydamas jokio priešinimosi, pamažu įleido savo šaknis žodinėje mūsų kūryboje (ir ne tik žodinėje). Visa tai verčia mus stipriai abejoti, ar ir gerb. A. Jakšto pasiūlytos kovos

priemonės neliks nevaisingos, tuo labiau kad jos yra grynai neigtinio pobūdžio. Jos liepia visuomenei izoliuotis nuo moderniškios poezijos. Bet izoliuotoji poezija nė kiek ne mažiau ilgėsis visuomenės, kaip save izoliavusioji visuomenė - poezijos. Tarp visuomenės ir kūrybos bus padarytas tuščias tarpas, kurį užpildyti kitokia poezija (kad ir, pavyzdžiui, klasiškos formos) moderniško gyvenimo chaose nėra įmanoma.

Todėl ir „Ateitis“, nedavusi savo skiltyse *nė vieno* eilėraščio, kuris savo turiniu bent kiek įžeistų katalikiškąją pasaulėžiūrą, vis dėlto nepasižada nedėti tų poezijos dalykėlių, kurie savo forma nebus tokie, kokius norėtų matyti gerb. A. Jakštas. Tuo anaiptol „Ateities“ redakcija neaprubuoja dabartinio poezijos pakrikimo. Tik ji šito pakrikimo priežasčių ieško ne pačioje poezijoje, bet visai kitur, ir todėl kovoja ne su poezija, bet su tuo kaltininku, kuris krikdo pačią poeziją, būtent - su *pakrikusiu dabarties galvojamu ir veikimu*.

## I. Poezijos pakrikimo priežastys

Norint surasti vaisingų būdų atgaivinti tikrojo meno kūrimą ir supratimą, visų pirma reikia žinoti giliausias dabartinio kūrybos pakrikimo priežastis, reikia jas pakirsti pačiose jų šaknyse, nes kova su paviršiumi, kai gelmės lieka nejudinamos, niekad neužduos pageidaujamų vaisių. Tuo reikalu ir norėtume pakalbėti.

### 1. Gyvenimo įtaka kūrybai

Bet kurios tautos - net ir visos žmonijos - kūrybos galimumas yra tiesiog proporcingas dvasinės kultūros galimumui. Juo kuri tauta yra aukščiau pakilusi kultūroje, juo ir jos kūryba bus galingesnė. Tikram meno klestėjimui yra reikalinga net tam tikras minimalinis materialinis

apsirūpinimas, nes kur daug energijos išekvojama kovai už pragyvenimą, ten josios nebelieka kūrybai. Todėl pirmųjų nekultūringų tautų gyvenime randame tik kūrybos užuomazgą, nes ten ir visas kultūrinis išsitobulinimas irgi glūdi dar tik užuomazgoje. Ir priešingai, aukštai kultūringose tautose ir kūryba yra pasiekusi aukšto laipsnio, nes šitokios tautos žmonės turi dvasinio prisirengimo artinti tikrovę prie josios pirmavaizdžio, kas ir yra tikrasis kūrybos pašaukimas.

Kas čia pasakyta apie kūrybos klestėjimo priklausomybę nuo kultūros klestėjimo, tas pat tinka kūrybos sumenkėjimui, naujų srovių gimimui ir įvairiausiems joje vykstantiems pasikeitimams. Jau nuo senovės žinomas posakis, kad „*inter arma silent musae* - kur žvanga ginklai, ten tyli mūzos", nes karo metu atpalaiduotas žmoguje gyvuliškumas užgniaužia kilniausias žmoniškumo aspiracijas, be kurių kūryba nėra įmanoma. Be to, visuotinis sujudimas, nervinimasis, materialinis nuskurdimas - vis tai kūrybą trukdą veiksniai, kurie karo metu paglemžia visą gyvenimą. Taip pat dideli kultūros krypties pasikeitimai, sudarą tikrą perversmą žmonių galvoje ir veikime, daro savotiškos įtakos kūrybai, iš karto ją apsilpnindami, o toliau atgaivindami jau naujais pavidalais. Taip buvo krikščionybės įsigalėjimo ir stabmeldiškos kultūros nykimo metu, taip darėsi baigiantis viduriniams amžiams, taip yra ir šiandien.

Vadinasi, kūryba yra tiek ankštai susijusi su gyvenimu, jog galime drąsiai pasakyti: *koks gyvenimas, tokia ir kūryba*.

Todėl norint visu platumu apžvelgti dabartinės poezijos pobūdį, visų pirma reikia suvokti dabartinio gyvenimo pobūdį, reikia sugauti charakteringiausią jo bruožą.

## 2. Dabartinio gyvenimo chaotiškumas

Nereikia daug galvoti ir tyrinėti, kad įsitikintume, jog vyriausias moderniškojo gyvenimo bruožas yra *chaotiškumas*. Jo šaknys glūdi tame, kad naujųjų laikų kultūra

atsisakė nuo vedamųjų religijos principų ir leidosi pati viena klajoti savo nežinojime. Dabartinis gyvenimas eina akių plotu, be jokio tikslo, be nurodymų, stumiamas tik nesąmoningo gaivalo jėgos, ir todėl viena gyvenimo sritis įnirtusioje kovoje pakyla prieš kitą, todėl žmonija šiandien yra netekusi nuovokos apie pilnutinį gyvenimą. Mes, A. D. Seitillange's žodžiais betariant, esame panašūs į traukinį, kurį paleido pašėlusiu greitumu. Nei ženklų, nei iešmininkų nesimato. Planeta nebežino, kur keliaujanti.

Šiandien žmonės mąsto labai mechaniškai, gilinasi tik į vieną kurią kertelę, nepaisydami gyvenimo maksimumų. Vienas galvoja tik apie auklėjimą, kol pamato, kad žmonijos gyvenime auklėjimas yra tik dalelė ir kad yra neišauklėtų žmonių daug gudresnių už išauklėtus. Kitas mąsto tik apie materialinį apsirūpinimą, kol galop pastebi, kad visi bankai subankrutuoja, jei nepaiso dorovės reikalavimų. Trečias dievina politiką, kol per didelius ir skausmingus bandymus patiria, kad politika be didžiųjų idėjų yra visiškai neįmanoma. Žmonių galvojimas dabar bėga nuo daiktų, o ne į daiktus. Tai išcentrinis mąstymas, paskui kurį seka ir išcentrinis gyvenimas.

Visumos suvokimas yra žuvęs. Šiandien visa analizuojama, skirstoma, stebima atskiros dalelės, o kas yra vidiniai būties ryšiai, jau nebemokama pasakyti. Mokslas suskaldytas į šakas ir šakeles. Tai tiesiog, pasak A. M. Weisso, sumoteriškejimas. Kaip moteris susirūpinusi tik mažmožiais, taip dabartinis mokslas tik detalių tyrinėjimu. Jo nagrinėjimas ir kūrimas šiandien daugeliu atvejų žadinamas ne to šviesaus polėkio, kuris atsiranda naujų idėjų pagimdytas, bet materialinės naudos.

Pasaulis šiandien yra daug labiau susiskaldęs negu kada nors pirmiau. Nepaisant Tautų Sąjungos, šiandien yra nuolatinis karo stovis, nors oficiališkai ir nepaskelbtas, tarp tautų ir tarp rasių. Net ir vienos kurios tautos vieningumas šiandien yra daugiau biologinis negu dvasinis. Šeimos gyvenimas visiškai pakrikęs. Vyro ir moters



santykiai, iš esmės turį pašvęsti taip vieną, taip kitą pusę, yra išvilkti iš religinio pobūdžio. Viskas matuojama kūniškumu, o dvasios vienybė pasidarė nebesuprantama.

Naujųjų laikų žmogus savo išdidume paskelbęs kovą antprigimtajam pasauliui, tuo pačiu ją paskelbė ir prigimtajam, ir ši dvejopa kova, nepaisant išviršinių laimėjimų, viduje jį visiškai nuskurdino ir apnuogino. Todėl labai teisingai šveicarų rašytojas H. Federeris sako: „Kultūros dirbtinumas ir sugedimas daug gero pražudė senoje gamtoje, būtent kad mes netekome beveik jokio sąryšio su vandeniu, su šviesa, su oru, su vėju, su malonia gyvulių siela ir tik arba mes tiranizuojame, arba esame tiranizuojami - ir tuo daugiau praradome, negu laimėjome elektra, spalvų fotografijomis ir orlaiviais.“<sup>1</sup>

Ir katalikai didelėje daugumoje yra įtraukti į šitą visuotinį gyvenimo pakrikimą. Ir jų žygiai mokslo, visuomeninio ir politinio gyvenimo srityje dažnai visiškai nesiderina su jųjų principais. Ir pas juos viešpatauja įvairiausių idėjų sąmyšis, neaiškumo ir nenuoseklumo skraiste gaubias jų teoriją ir praktiką. Ir pas juos religija yra atitrūkusi nuo gyvenimo, pasidariusi tik vienos kertelės dalykas, tuo tarpu ji turinti būti širdies kraujas, gaivinąs visas gyvenimo sritis. Argi šitokio pakrikimo neįaučiama ir pas mus? Ar į tą visuotinį chaoso šėlimą nėra įtrauktas ir mūsų šalies gyvenimas? Taip!

### 3. Poezijos pakrikimas kaip visuotinio chaoso pasėka

Esant tokiam gyvenimui, ar galima laukti kitokios kūrybos! Teisingai sakoma, kad *stilius yra žmogus*. Tad jei moderniškojo žmogaus sieloje yra keisčiausias mišinys įvairiausių idėjų, pradedant bolševikiškomis ir baigiant

<sup>1</sup> In Franzens Poetenstube, 1922, p. 11-12.

religiniais atsiminimais, paveldėtais iš namų aplinkos, ar galima ko kito laukti ir poezijos stiliuje? Jei moderniškasis žmogus visiškai nemoka turimus savo principus pritaikyti gyvenime, ar jis mokės juos įgyvendinti kūryboje? Jei moderniškasis žmogus yra virtęs jautrių nervų gabalėliu, jei yra įtikėjęs į patologijos visagalybę, užuot tikėjęs į Dievą, jei jį iš pusiausvyros išmuša kiekvienas nepasisekimas, kiekvienas skausmas - ko kito galima laukti ir iš kūrybos stiliaus? Nenuoseklumas gyvenime - nenuoseklumas poezijoje. Logikos stoka gyvenime - logikos stoka ir poezijoje. Netvarkingumas gyvenime - netvarkingumas ir poezijoje. Stilius yra žmogus. Koks žmogus, toks gyvenimas, tokia ir poezija.

Todėl mes nesmerkiame moderniškiosios poezijos, nes josios pakrikimas yra tik visuotinio chaoso pasėka. Ji yra labai charakteringa gyvenamajam mūsų amžiui ir kaip tokia turi savo reikšmės. Joje spindi šių dienų žmogaus pažiūros į įvairiausias gyvenimo sritis: į religiją, į meilę, į žmogų, į moterį ir t. t. Moderniškieji poetai ir visi menininkai labai dažnai nesąmoningai šitas pažiūras atskleidžia savo kūriniuose. Todėl būtų visai atbulas darbas kovoti su šitais kūriniais, kviešti visuomenę izoliuotis nuo jų, kada jie yra ne kas kita kaip tos pačios visuomenės pažiūrų konkretus įsikūnijimas. Reikia kovoti su pačiomis pažiūromis, reikia pirmiau pakrikimą nugalėti žmonių galvoje ir veikime, o tik tada jis bus nugalėtas ir kūryboje.

## II. Priemonės poezijai atgaivinti

Gerb. A. Jakštas minėtame straipsnyje poezijos pakrikimui nugalėti siūlo „visuotinę panieką ir visišką ignoravimą“. „Tai vienintelė sėkminga priemonė kovoje su Lietuvos besiveržiančia trečiafrontiška pseudokūryba.“ Iš tos didžiulės įtakos, kurią gyvenimas daro kūrybai, galime

suprasti, jog gerb. A. Jakšto siūlomoji priemonė nėra nei vienintelė, nei tuo labiau sėkminga. Iš savo pusės mes norėtume pasiūlyti visai kitokių priemonių, kurios gali kam atrodyti visiškai neturinčios sąryšio su poezija, bet kurios įgyvendintos iš tikro pakeistų kūrybos veidą.

## 1. Sutvarkyti pakrikusį galvojimą

Kol net ir katalikų galvojimas nebus tvarkomas aukščiausių principų, kol nuoseklumo ir logikos stoka, lyg koks slogutis, slėgs moderniškojo žmogaus mintį, tol ir poezija bus pakrikusi.

Tai ypač reikia pasakyti apie menininkus. Šiandien jie labiau negu kurie kiti neturi jokių pažiūrų nei į pasaulį, nei į gyvenimą, nei į savo pašaukimą. Tuo tarpu pasaulėžiūrinių mokslų studijos vargiai kieno nors yra taip nemėgiamos, kaip šių dienų menininkų. O juk tik šitie mokslai - taigi ne literatūros veikalai - gali sudaryti aiškias ir nuoseklias pažiūras, tik jie gali atskleisti gilesnę būties prasmę, be kurios visa šių dienų kūryba nešioja didelę lėkštumo žymę. Taigi *uolus menininkų studijavimas pasaulėžiūrinių mokslų yra pirmoji konkreti priemonė išėiti iš kūrybos pakrikimo*. Šiose studijose jie susiras ir aiškų savo pašaukimo supratimą. Apie meno tikslą daug kas kalba ir ginčijasi - tik ne menininkai. Jie nežino, kam yra pašaukti, ir kokia jų reikšmė kultūros gyvenime. Jiems labai dar neaišku, kad *mokslas* sieško tikrovės pirmavaizdžius, *dorovė* juos realizuoja žmoguje, o *menas* - medžiagoje. Taigi artinti medžiaginę tikrovę prie josios pirmavaizdžio kaip tik ir yra meno tikslas ir menininko pašaukimas.

Šitokios studijos privalomos ir meno *kritikams*. Bet jie turi dar vieną pareigą, būtent *krikščioniškais principais remti normas vertinti meno apraiškas*. Šitos normos, aišku, turi būti sudarytos pagal literatūros ir estetikos mokslų dėsnius, bet jos giliausioje savo esmėje turi susieiti ir su krikščioniškais principais. Tik tokiu būdu bus galima

sudaryti vieningas kritikos matas. Tuo tarpu dabar chaotiškumas viešpatauja kritikoje nė kiek ne mažiau, kaip ir pačioje kūryboje, žadindamas pakrikimą ligi visiško nesusivaikymo.

## 2. Sutvarkyti pakrikusį gyvenimą

Kol bus pakrikusi aplinka, kurioje kuriama poezija ir iš kurios ji ima taip siužetus, taip motyvus, net ir vaizdus, tol pakeisti poeziją nėra beveik jokios vilties.

Tai tinka ir naujajai katalikų literatūrai. Šiandien katalikų visuomenė turi dar labai maža teisės reikalauti iš poezijos aiškaus krikščioniškumo, nes jos pačios žygiai politikoje, ekonomijoje, ūkyje dažnai eina visai ne pagal krikščionybės principus. Krikščioniškos logikos stoka žymi praktinį šių dienų katalikų gyvenimą, josios stoka todėl ryški yra ir katalikų kūryboje. Ir tik tada, kai katalikiškos pasaulėžiūros principai bus išvystyti ligi galo ir pritaikinti, tik tada bus galima ir iš kūrybos to pat reikalauti.

Katalikų veikimo nekrikščioniškumu norime ne pateisinti poezijos nekrikščioniškumą, bet tik parodyti šio pastarojo šaltinį, nes tik šaltinį užtvėnkus upelis savaime išdžius.

*Taigi kelias į katalikų literatūros sukrikščioninimą eina tik per katalikiškosios pasaulėžiūros principų įgyvendinimą visose praktinio gyvenimo srityse.* Tuo tarpu gerb. A. Jakšto siūlo mas boikotavimas tik parodytų dar didesnę žmonių logikos stoką, nes ta pati visuomenė dėl *menko* katalikiškumo boikotuočių katalikų literatūrą, o toleruotų *visai* nekatalikiškus josios atstovų žygius teisėje, politikoje ir ekonomikoje. Boikotas yra reikalingas, tik visai atvirkščias.

Išlaisvinimas poezijos iš dabartinio pakrikimo pareina ir nuo menininkų gyvenimo sukrikščioninimo. Šiandien meno kūrėjų gyvenimas galbūt daugiausia yra atpalaiduotas nuo dorovės reikalavimų, kas galų gale pasireiškia taip menku kūrybišku produktingumu, taip ryškiu pakrikusio gyvenimo atsispindėjimu jų kūryboje. Todėl

teisingai sako A. Mickevičius, kad „turi ateiti laikas, kada vėl reikės būti šventam, norint būti poetu“<sup>2</sup>. Tam reikia ir dvasininkų prisidėjimo. Jeigu iš viso šiandien kalbama apie pastoracijos išdiferencijavimą pagal profesijas, tai ypač šitą mintį reiktų taikyti menininkų pastoracijai, nes šitie kultūros darbininkai daug kuo yra kitoniškesni už kitus. Kodėl, pavyzdžiui, gavėnios metu nebūtų galima surengti rekolekcijų specialiai menininkams? Tai būtų daug didesnis žingsnis į literatūros sukatalikinimą, negu jų kūrybinių boikotas, kas psichologiškai žadina visuomet tam tikrą užsispyrimą. Boikotu galime užgniaužti nemėgstamą kryptį, bet juo negalima sukurti naujos. O be josios visuomenė negyvens.

Kai bus sutvarkytas taip visuomenės, taip menininkų gyvenimas, poezijos pakrikimas tada savaime pranyks. Todėl mes norėtume kviesti visuomenę ne boikotuoti naujųjų katalikų literatūrą, bet pirmiau reformuoti pagal krikščionybės principus savo gyvenimą. Ir pats A. Jakštas savo straipsnyje cituoja F. Zacho žodžius, kad „jau nuo 400 metų sąmoningai buvo vykdomas revoliucinimas žmonijos dvasios, žmoguje glūdinčio žvėries išlaisvinimas“. Todėl visai nenuostabu, kad galų gale šitas žvėries viešpatavimas mūsų laikais pasirodė ir poezijoje. Žmonijos dvasios revoliucinimas - gal geriau krikdymas - eina ir šiandien. Jo apraiškos matyti ir mūsų šalyje. Ir tik šitam pragaištingam darbui užkirtus kelią, bus išvengta ir poezijos surevoliucionėjimo. *Reikia visų pirma pašalinti trečiafrontizmą iš gyvenimo, o iš poezijos jis savaime pranyks.*

Trumpai mūsų pažiūras į poezijos pakrikimą ir jam išvengti priemones galėtume taip nusakyti:

- 1) poezija yra labai ankštoje priklausomybėje nuo gyvenimo; koks gyvenimas, tokia ir kūryba;
- 2) dabartinis gyvenimas yra pakrikęs visose srityse;

<sup>2</sup> Cit. iš: „Židinys“, 1924, Nr. 1.

3) šiandieninis poezijos pakrikimas yra šito visuotinio chaoso pasėka;

4) tam pakrikimui nugalėti reikia:

- a) menininkams uoliai studijuoti pasaulėžiūrinius mokslus,
- b) kritikams, be to, krikščioniškais principais remti normas vertinti literatūros apraiškas,
- c) praktiniame gyvenime įkūnyti katalikiškosios pasaulėžiūros reikalavimus,
- d) bendrai - *sutvarkyti žmonių galvojimą ir veikimą.*

## UNIVERSALINĖS KULTŪROS IDĖJA

Vyt. Alantas (Vairas, Nr. 1) savo straipsnyje „Tautinės kultūros problemos“ (p. 9-19) palietė santykius tarp universalinės kultūros bei tautinės ir sykiu individo vaidmenį kultūrinėje kūryboje. Tiesa, šitie klausimai buvo paliesti tikrai probėgomis. Vyt. Alantas nepagrindžia savo nusistatymo universalinės kultūros klausimu. Bet kadangi šitas nusistatymas yra aiškiai neigiamas, todėl gal bus pravartu universalinės kultūros problemą bent trumpai išskelti ir nustatyti jos santykius su tautine kultūra ir parodyti individo vaidmenį universalinės kultūros kūryboje.

Vyt. Alantas apgailestauja, kad mes per visą nepriklausomybės metą neteisingai aiškinome lietuvių vaidmenį tautinės kultūros darbe, nes raginame tautinės kultūros dirvonus plėsti „ne tiek tautinės, bet kažin kokios universalinės kultūros vardu“ (p. 9). „Tas kultūros kūrėjas, negali būti universalinio pobūdžio siekimų įrankis... Iš mūsų tautinės kultūros koncepcijos reikia išskirti universalinį „sparną“: tuomet ši koncepcija pasidarys darnesnė, tikslesnė ir visiškai atitinkanti mūsų sąlygas ir reikalus“ (ten pat). Trumpai sakant, Vyt. Alantas neigia universalinės kultūros realumą ir laiko ją kliūtimi mūsų tautinės kultūros teorijai ir praktikai.

Vienas iš didžiausių universalinės, kitaip sakant, visuotinės arba žmonijos kultūros neigėjų buvo O. Špenleris. Savo kultūros koncepcijoje jis skiria kultūros sielą

arba potencialinę kultūrą nuo kultūros realybės arba nuo aktualios kultūros. Kultūros idėja arba siela, pasak Spenglerio, esanti viena ir vieninga. Bet kai ji realizuojama tikroveje, ji yra priversta suskilti į tam tikrus tipus arba į tam tikrus konkrečius kultūros pavidalus. Potencialinė kultūra yra viena. Bet aktuali kultūra šito vienumo neb turi. Todėl O. Spengleris logiškai neigė žmonijos kultūros vieningumą, sakydamas, kad žodis „žmonija“ yra tuščias žodis. Vietoje vienos pasaulinės kultūros O. Spengleris matė daugybę atskirų kultūrų arba kultūros tipų. Kiekvienas šitas tipas yra uždaras savyje. Jis gema iš savos aplinkos, savoje aplinkoje išsivysto ir joje miršta, nesusisiekdamas su kitais tipais ir nedarydamas jiems jokios įtakos. Apie jokių kultūros tipų keliavimą erdvėje ir laike, apie jokių kultūrų maišymąsi O. Spengleris nežino. Kultūrų maišymasis ir tuo būdu universalinė kultūra Spengleriui yra nerealybė. Atrodo, kad Vyt. Alantas, sakydamas apie universalinę kultūrą, kad ji esanti „kažin kokia“, įsijungia į O. Spenglerio šalininkų eiles ir pripažįsta realia tik tautinę kultūrą, o nepripažįsta visuotinės žmonijos kultūros.

O. Spenglerio teorija apie universalinės kultūros ne-realumą, apie kultūros tipų uždaramą šiandien kultūros filosofijoje yra visiškai paneigta. Ją pirmiausia paneigė etnologija, kuri atkreipė dėmesį į pirmykštę kultūrą ir tuo būdu leido pasekti kultūros vyksmo didžiosiomis linijomis. O. Spengleris kaip tik nebuvo atkreipęs dėmesio į pirmykštę kultūrą, ir tai buvo didelė spraga jo kultūros vyksmo koncepcijoje. Iš tikro kas nori filosofuoti apie kultūros vyksmą, turi pradėti nuo šio vyksmo pradžios. Tuo tarpu O. Spengleris pradėjo nuo aukštosios kultūros, išbraukęs visą pirmykštės kultūros išsivystymą. Tuo tarpu kaip tik šitoje pirmykštėje kultūroje kultūrinio vyksmo linijos yra ypatingai aiškios dėl didelio šios kultūros ne-komplikuotumo. Šiuo atžvilgiu yra charakteringi Vienos archeologo ir etnologo O. Menghino žodžiai, kuriuos jis parašė baigdamas savo veikalą apie akmens amžiaus



istoriją ir kultūrą: „Kiekvienas, - sako Menghinis, - kuris ėjo plačiais šios knygos keliais, turi galingai pajauti vieną dalyką: aiškų istorinio vyksmo ryšį nuo pat pradžios ligi šios dienos. Tautybės vieningumu sujungta kultūra auga iš kultūros, kalba - iš kalbos, rasė - iš rasės. Patį augimą arba dinaminį vyksmo padėjimą mes sunkiai galime pasekti. Dažniausiai mes turime rankose tik statines aplinkybes. Bet didžiosios linijos yra pakankamai aiškios, kad leistų mums pažinti, jog jaunesnysis dalykas visados atsiranda iš senesniojo. Kartais mes galime susekti net tapsmo priežastis. Todėl O. Spenglerio teorija apie augmeninį kultūros savarankiškumą niekad negali būti per daug paneigta. Ji galėjo atsirasti tik dėl putlaus pirmųjų dalykų nežinojimo. Klaidingas taip pat yra jo mokslas ir apie augmeninį kiekvienos kultūros ryšį su motiniška žeme, iš kurios kultūra išauga. Niekas negali paneigti stiprių kultūros ir aplinkos ryšių. Iš tikro erdvės pakeitimas yra stipriausias kultūros pasikeitimo akstinas, nes kiekviena kultūra yra surišta ne tik su dvasia, bet ir su medžiaga. Taip pat yra kultūros, ypač labiau išsišakojusios, ribos, kurių ji negali peržengti. Tačiau yra perdėta ir prieštaringa istorinei tiesai tvirtinti, kad kiekviena kultūra visą savo egzistencijos vyksmą yra ankštai surišta su savo kilmės žeme. Tikrumoje visos didžiosios kultūros apima visą pasaulį.<sup>1</sup> Kiekviena kultūra pačia savo prigimtimi stengiasi būti universali, vadinasi, nori asimiliuoti savim visų laikų ir visų tautų žmogiškąją kūrybą. Vyksmo tad atžvilgiu universalinė kultūra yra tikra ir reali.

Tas pat yra ir *turinio atžvilgiu*. Kultūros turinys visados yra bendrai žmogiškas. Tos idėjos, kurios yra realizuojamos kultūrinuose kūriniuose, nėra nei specifiskai kurio krašto, nei specifiskai kurio nors amžiaus, nei specifiskai kurios nors tautos. Tai yra žmogiškosios idėjos, kurios

<sup>1</sup> Weltgeschichte der Steinzeit. - Viena, 1931, p. 614-615.

yra suprantamos visiems kraštams, visiems amžiams ir visoms tautoms. Šia prasme ir kalbama apie universalines problemas ir universalines idėjas, kurių sprendime ir realizavime dalyvauti yra pašauktos visos tautos ir visi asmenys. Kas manytų, kad kultūra turinio atžvilgiu yra tiktai tautinė, nesuprastų kultūros kaip žmogiškosios kūrybos esmės. Kultūros universalumas turinio atžvilgiu taip pat yra aiškus ir nepaneigiamas faktas.

Kultūra virsta tautine ne vyksmo ir ne turinio, bet *formas* atžvilgiu. Idėja, kurią žmogus realizuoja kultūriniu veiksmu, yra universali. Bet toji forma, kurią idėja gauna kultūros akte, yra tautinė. *Kultūros tautiškumas glūdi josios formos tautiškume*. Kaip pats tautiškumas yra ne materialinis, bet formalinis dalykas, būseną ir veikseną, taip ir jo įtaka idėjos realizavimui taip pat yra formalinė. Todėl ta pati universali idėja gali reikštis begaline tautinių formų įvairybe. Forma negali būti universali, ir kultūra formaliniu atžvilgiu nėra universali. Bet tai jau netrukdo būti universaliai, kaip minėjome, vyksmo ir turinio atžvilgiu. „Kiekviena aukšta kultūra, - yra pasakęs R. V. Nostitz-Rieneckas, - yra patobulintas žmogiškumas. Savo kilme ir charakteriu ji gali būti ir labai tautinė, bet savo žmogiškuoju vertingumu ji pralaužia tautos sienas ir daro įtakos kiekvienai civilizacijai. Tiesa, gėris ir grožis, vis tiek kur jie kiltų, kokia kalba jie kalbėtų, patobulina bendrąjį žmogiškąjį žinojimą, norėjimą ir galėjimą. Aukštos kultūros vertybės yra kartu tautinės ir tarptautinės: tautinės savo kilme ir charakteriu, tarptautinės savo verte ir išplitimu.“<sup>2</sup> Todėl manyti, kad kuriant tautinę kultūrą galima „be atodairos mesti tą universalinį ir tarptautinį balastą“ („Vairas“, p. 9), reiškia teigti, kad tautinė kultūra yra tautinė ne tik savo forma, bet ir turiniu, kas yra nesusipratimas.

<sup>2</sup> Stimmen aus Maria-Laach, 1902, p. 6.

Individas, kurdamas kultūrą, kaip tik turi reikalo ir su kultūros universalumu, ir su josios tautiškumu. Individo žmogiškumas yra universalinio kultūros turinio šaltinis. Individo tautiškumas yra tautinių kultūros lyčių šaltinis. Žmogiškosiomis savo idėjomis kultūros kūrėjas įsijungia į universalinės kultūros vyksmą ir jame dalyvauja, įnešdamas ir savo dalį. Tautiškomis savo kūrinijų formomis individas įsijungia į tautos kultūrą ir savo kūriniams įspaudžia nepasekamą, nepakartojamą, originalų pobūdį. Jeigu tad individas nori, kad jo kultūriniai žygiai būtų reikšmingi, jis negali atsitraukti nei nuo savo žmogiškumo ir rūpintis tik tautiškumu, nei nuo savo tautiškumo ir rūpintis tik žmogiškumu. Atsitraukimas nuo žmogiškumo yra tuo pačiu atsitraukimas nuo amžinųjų idėjų ir problemų, kurios yra aktualios visiems žmonėms ir visais laikais. Atsitraukimas nuo tautiškumo yra atsitraukimas nuo originalių formų šaltinio. Pirmuoju atveju individo kultūrinė kūryba bus menka dėl savo banalaus turinio, antruoju atveju ji bus menka dėl neryškios ir necharakteringos formos. Jeigu tad norime, kad tautinė kultūra būtų aukšta, turime paisyti universalinio kultūros turinio vertės, nes ne kiekvienas turinys kultūrą padaro aukštą, nepaisant, kad forma ir būtų originali. Išskirti iš mūsų tautinės kultūros universalinį „sparną“, kaip nori Vyt. Alantas, reiškia išskirti žmogiškumą ir universalines žmogiškąsias idėjas, vadinasi, paversti kultūrą arba tik formos žaismu, arba tik banalybių kartojimu. Tuo būdu ir Vyt. Alanto teigimas, kad „jei šiandien lietuvių inteligento tautinės kultūros supratimas yra suskaldytas tarp universalinių tendencijų ir tautinių užsimojimų, tai čia kaltas ne kas kitas, kaip per 20 metų mūsų kultūrinio darbo ideologijoje bei propagandoje viešpatavusios srovės, kurios tautinės kultūros vaga stengėsi suliedinti su universalinės kultūros vaga“ (ten pat), yra neteisingas keletu atžvilgių. Visų pirma *negali būti skilimo tarp universalinių tendencijų ir tautinės kultūros*, nes faktiškai tai

reikštų skilimą tarp žmogiškumo ir tautiškumo individe. Kaip tautiškumas yra žmogiškumo forma, jo būseną ir veiksena individe, taip tautinė kultūra yra universalinės kultūros forma ir jos būseną. Universalinė kultūra reiškiasi atskirų tautinių kultūrų pavidalais. Bet po šiais pavidalais glūdi bendros žmogiškosios, visuotinės idėjos, bendras žmogiškasis, visuotinis turinys. Dėl to ir universalinė kultūra nėra tautinių kultūrų suma, kaip norėjo O. Spengleris, bet organiška *visuma*, kurioje dalyvauja tautinės kultūros, kaip šitos visumos konkrečios egzistencinės apraiškos. Universalinė kultūra reiškiasi tautinėmis kultūromis. Todėl jokio skilimo konkrečiame gyvenime tarp šitos universalinės kultūros visumos ir konkrečių jos apraiškų arba tautinių kultūrų negali būti. Šitas skilimas gali atsirasti tik mąstytojo sąmonėje dėl netikrų tautinės ir universalinės kultūros koncepcijų.

Iš kitos pusės, Vyt. Alantas neteisingai teigia, kad Lietuvoje kas nors norėjęs „tautinės kultūros vagą suliedinti su universalinės kultūros vaga“. Kiek šio straipsnio autoriui žinoma, universalinės kultūros šalininkai tik stengėsi, kad lietuviška kultūra iškiltų ligi universalinio reikšmingumo, kad ji savo originaliomis formomis pradėtų reikšti visuotines, visiems laikams ir visiems kraštams aktualias ir amžinas idėjas, be kurių buvimo tautinė kultūra niekad neįsijungia į aktualų universalinės kultūros gyvenimą. Bet tai yra visai kas kita, negu tautinę kultūrą sulieti su universaline kultūra. Kaip tarp universalinės kultūros ir tautinės negali būti skilimo, taip negali būti nė suliejimo. Suliejimas reikštų tautinių kultūros lyčių paneigimą ir sykiu universalinės kultūros paneigimą, nes universalinė kultūra *savų* universalinių lyčių neturi. Dėl to nėra žinoma, kad tokių pastangų Lietuvoje būtų buvę. Tuo tarpu reikalavimas ir primygtinis kartojimas, kad lietuviškoji kultūra atliktų savą originalų uždavinį visuotinės kultūros vyksme, yra reikalavimas, kurį patenkinti yra tautinės mūsų garbės ir tautinės mūsų kultūros pareigos dalykas.

Mes negalime numoti ranka į žmonijos statomas problemas ir pasakyti: „Kam mums jos rūpi! Mes domimės tik savimi. Mūsų pastangos tik mums patiems!“ Tai yra tautinis solipsizmas, kuris yra toks pat nevaisingas, kaip ir individualinis solipsizmas. Žmonijos kultūra, kaip yra pasakęs Goethe, yra lyg fuga, kurioje nuolatos girdimi atskirų tautų balsai. Argi Vyt. Alantas nenorėtų, kad šitoje fugoje pasigirstų ir lietuviškasis motyvas?

## „BERNADETĖS GIESMĖ"

Vokiškai rašęs Prahos žydas (gim. 1890 m. rugsėjo 10 d.) Franzas Werfelis 1940 metais birželio mėnesį pasijuto supamas vokiečių kariuomenės Prancūzijoje. Žinodamas, kas jo laukia, jei pateks į vokiečių rankas, jis patraukė Ispanijos linkui ir pasislėpė Lurde. Čia susipažino su Marijos apsimetimu, su Bernadėtės Soubirou gyvenimu ir pasižadėjo parašyti apie ją ir apie Lurdą knygą, jeigu jam pasiseks ištrūkti iš Prancūzijos ir pasiekti Amerikos krantus. Jo pažadas buvo išklaustas. Jis mirė 1945 m. rugpjūčio 27 dieną Beverly Hilse Kalifornijoje. Tačiau prieš mirtį jis išpildė savo pažadą. „Das Lied von Bernadette" buvo jo atsisteisimas dieviškajai Apvaizdai už išgelbėjimą.

Knygai pasirodžius, Holivude bendrovė „20<sup>th</sup> Century Fox" pagamino filmą, pavadintą tuo pačiu vardu, kuris laimėjo Amerikos pirmąją premiją, nepaprastu pasisekimu apėjo visą naująjį kontinentą, atkeliavo į senąją Europą ir čia buvo labai šiltai priimtas. Vokietijoje jo kelionė prasidėjo Miunchene, kur pirmajame seanse dalyvavo kardinolas M. Faulhaberis, pasakęs karštą kalbą, ir daugybė žymių Vokietijos katalikų. Filmą buvo ir tebėra laikomas katalikybės triumfu. Bendrovė „20<sup>th</sup> Century Fox" susilaukė iš protestantų pusės net priekaištų, esą Holivude įsigalėjusi Romos diktatūra, kadangi ši bendrovė pastačiusi visą eilę katalikiškų filmų. Bendrovės valdyba pasiaiškino,

kad „čia eina kalba ne apie dvasinius, bet apie finansinius reikalus. Protestantiškas filmas sudaro abejotino pasisekimo žygi“<sup>1</sup>. Tuo tarpu katalikiški filmai eina puikiai.

Koks tad yra šio garsaus filmo pobūdis? Nenorime čia jo vertinti estetiniu ir techniniu atžvilgiu. Šia prasme jis yra be didesnių priekaištų. Psichologinis įtikimumas, puiki svarbesniųjų veikėjų vaidyba, gražūs muzikiniai palydai padaro jį patrauklų ir todėl publikos mielai lankomą. Tačiau kaip yra su anuo katalikybės triumfu, kuriuo šis filmas buvo pakrikštytas? Ar iš tikro „Bernadetės giesmė“ yra katalikiškas filmas tikraja ir tiesiogine šio žodžio prasme?

Filmo vyksmą sudaro Bernadetės Soubirou gyvenimas: pradėdant malkų rankiojimu miške ir baigiant jos mirtimi vienuolyne. Tačiau šitas gyvenimas, iš viršaus žiūrint, neturi jokių ypatingesnių žygių. Jis yra kasdieninis, kaip ir tūkstančio mergaičių, kurios yra nelabai gražios ir dar mažiau gabios. Tokia buvo ir Bernadetė. O jeigu ji vis dėlto šiandien yra žinoma visame pasaulyje, jeigu ji patraukė savęspi net Werfelio plunksną, tai ne kuo kitu, kaip tik *savo šventumu*. Bernadetės kelias yra kelias į šventumą. Šitaip filme ji yra ir vaizduojama. Ji nėra žygio *herojė*, bet tyli, kantri ir nusižeminusi *šventoji*.

Šitoje tad vietoje mums ir kyla klausimas: iš kur Bernadetė semia savo šventumą? Per ką eina jos kelias į dieviškąją malonę? Ir štai čia kaip tik ir paaiški *protestantiškasis* filmo pobūdis. Sukilę prieš išviršines Katalikų Bažnyčios ydas, protestantai sukilo sykiu ir prieš esminį Bažnyčios vaidmenį, kurį jai buvo skyręs pats Kristus, būtent: *būti žmogaus keliu į Tėvą*. Bažnyčia juk yra ne kas kita kaip laike ir erdvėje besiskleidžias Kristus. Tačiau pats Kristus yra pasakęs, kad niekas negali ateiti pas Tėvą kitaip, kaip tik per Jį, kitaip sakant, per Bažnyčią. Pro-

<sup>1</sup> Plg. „Dokumente“, 1947, Nr. 5/45.

testantai paneigė šį Bažnyčios bruožą, paskelbdami, kad kiekvienas žmogus santykiuojąs su Dievu ir gaunąs iš Jo malonių tiesiog, netarpininkaujant Bažnyčiai. Bažnyčios vaidmuo pasiliko tik moralinis ir drausminis: ontologinis pagrindas jai buvo sugriautas.

Šitas bruožas žymu ir „Bernadetės giesmėje“. Kad Bernadetė Soubirou yra šventoji, mes nė kiek neabejojame žiūrėdami filmą. Tačiau kad ji tampa šventąja *Bažnyčioje* ir *per Bažnyčią*, to filme nėra. Priešingai, nagrinėjant Bernadetės kelią, aiškiai galima pastebėti, kad jos šventumas jai yra kažkaip įgimtas, esąs jau joje pačioje, kažkoks gamtinis, jai tiesiog duotas. Sakramentinių praktikų, maldos, liturgijos, vadinasi, viso to, ką teologai vadina *opus operatum* filme nėra. Joje yra tik Bernadetės kantrumas, tylumas, geraširdiškumas, atlaidumas, artimo meilė, savęs nusigalėjimas, vadinasi, visa tai, kas vadinama *opus operantis*, - tos prigimtosios dorybės, kurių gali turėti ir kiekvienas padorus stabmeldis. Tačiau visi šie dalykai, katalikiškuoju supratimu, žmogaus švento nepadaro. Šventumas yra daugiau, negu tik paprastas moralinis prigimtas gerumas. Šventumas yra dieviškųjų dorybių pražydymas žmogaus sieloje. Tuo tarpu dieviškosios dorybės yra įdiegiamos ir palaikomos bei išvystomos sakramentais, tuoju objektyviu veikimu, kuris eina *tik* per Bažnyčią. Bernadetės gyvenime šio objektyvinio veikimo nematyti. Bernadetė yra gera, dora mergaitė. Tačiau, kad ji galėtų šitokiu keliu pasidaryti šventąja, yra neįmanoma. O jeigu ji vis dėlto filme yra vaizduojama šventąja, turime pripažinti, kad šitoks šventumo supratimas yra protestantiškas, bet ne katalikiškas.

Tas pat galima pasakyti ir apie bažnytinių institucijų pavaizdavimą. Vienuolyno mokykla Lurde yra atsilikimo pavyzdys. Vienuolynas - kalėjimas: vienuolės pasivaikščiojimo metu eina ratu, stebimos savo viršininkų, kaip kaliniai. Bernadetės mokytoja ir vėliau jos prižiūrėtoja vienuolė, nors psichologiškai ir įdomi, tačiau žiauri ir



nekrikščioniška. Taip! Visi šie bruožai galima rasti katalikiškuose žmonėse ir katalikiškose institucijose. Tačiau filme jie yra *simboliai*, atstovai, reiškėjai, kadangi šalia jų jokių kitų Bažnyčiai atstovaujančių nei institucijų, nei asmenų nėra. Todėl šie simboliai ir reiškia Bažnyčios grynai išviršinį pobūdį, nesuaugusį ir negalintį suaugti su žmogaus vidumi. Nenuostabu todėl, kad Bernadetė vienuolyne pasilieka svetima: kokia ji iš pasaulio atėjo, tokia ir miršta. Jokio pasikeitimo nematome. Vienuolynas jai yra ne tobulybės kelias, bet tiktai *pastogė*. Tai yra specifiškai protestantiškasis bažnytinių institucijų supratimas.

Šie tad filmo bruožai - šventumo atjungimas nuo sakramentų ir bažnytinių institucijų atjungimas nuo žmogaus formavimo - padaro, kad mes negalime laikyti „Bernadetės giesmės“ katalikišku filmu, o juo labiau katalikybės triumfu, kaip jį yra pavadinę kai kurie susižavėję žurnalistai. Šis filmas yra *religinis*, taip! Tačiau religingumo kategorija yra žymiai platesnė, negu katalikiškumas. Religingumo galima rasti ir stabmeldiškajame gyvenime. Tačiau ten nėra to, ką Kristus yra atnešęs ir įsteigęs. Ten nėra sakramentinės-objektyvinės tvarkos, kaip jos nėra nė šiame filme. Todėl „Bernadetės giesmę“ galima laikyti *gamtinio šventumo* filmu, tačiau ne tojo, kuris eina iš Kristaus per Bažnyčią. Ir nuostabu, kad būtų buvę kitaip. „Bernadetės giesmės“ autorius buvo žydas ir mirė žydas, tegul ir kilnios sielos (apie tokius žydus italai sako: „Žydas geresnis negu krikščionis“), tačiau negalįs į katalikybės gyvenimą įsijausti ir Bažnyčios, kaip Kristaus Mistinio Kūno, išgyventi. Filmą statančioji bendrovė yra protestantiška. Argi tad galėjo iš šių rankų išeiti katalikybės triumfo filmas?

## DIDELĖS AUKOS DARBAS

Mūsų Sielovados tvarkytojo įstaiga šiais metais išleido 4-ąjį „Aukos“ (Sielovados žurnalas) numerį, kuriame yra sudėta svarbesnioji dokumentinė medžiaga, liečianti Popiežiaus misijos tautinio delegato lietuviams veiklą 1946-1948 metais. Medžiaga suskirstyta į šiuos pagrindinius skyrius: 1. Apaštalo Sosto potvarkiai; 2. Bendraraščiai; 3. Pastoracinės instrukcijos; 4. Informacijos-pranešimai; 5. Pastoraciniai laiškai.

Visa ši medžiaga rodo, kiek nepaprastos energijos dėjo mūsų Tautinė Delegatura, kad sutvarkytų religinį mūsų tremties gyvenimą *administraciniu* atžvilgiu; kad pritaikytų jam kuo sėkmingiausias *pastoracinius* metodus; kad išlaikytų jame gyvą *tautinę* dvasią. Todėl nors ir toli nuo savo krašto būdami, vis dėlto religinėje srityje mes jautėmės kaip Lietuvoje. Ir gal nė vienas tremtiniškojo mūsų gyvenimo sektorius nebuvo išlaikytas toks grynai lietuviškas, kaip religinis. Visa tai buvo didžiulių Delegatūros pastangų vaisius, pastangų, kurios taip ryškiai spindi šiuose „Aukos“ puslapiuose. Be abejo, čia nėra sudėta dar daug įdomios medžiagos, kaip: pranešimai, memorandumai, katalikiškosios akcijos statutas ir daug kitų, kurie skaičiais nurodyti tablėse, 148 puslapyje. Tačiau ir iš to, kas išspausdinta, galima pamatyti, kokios didelės aukos buvo šis trejų metų darbas.

Delegatūros įsteigimas, jos veikla, jos santykiai su visuomene, jos pasiekti laimėjimai yra toks ryškus dalykas mūsų tremties gyvenime, kad tylomis pro jį praeiti negalima. Todėl šiuo tarpu painformuodami savo skaitytojus apie naujausią „Aukos“ numerį, mes šio žurnalo skiltyse vėliau dar grįšime prie šios institucijos *specialiu* straipsniu.

## PROTESTAS IR TREMTIS

### Atoliepis į atsiliepinus Ateitininkijos apsisprendimo klausimu

Manasis laiškas Ateitininkų federacijos vadui dr. Petruui Kisieliui, įvardytas Hesiodo žodžiais „Ateitininkų darbai ir dienos“, susilaukė gausesnės atoveikos, negu buvo tikėtasi - tiek žodžiu susirinkimų svarstymuose (pvz., studentų ateitininkų Čikagoje 1974 m. gruodžio 6 d.), tiek raštu pastaruosiuose dviejuose „Ateities“ numeriuose. Nūnai, apžvelgiant šios atoveikos visumą, kyla širdyje savotiška priešingybė: malonus jausmas, kad mestos mintys atliepia, net ryžtantis jas „gerai įsisąmoninti ir skleisti savoje aplinkoje“ (B. Krokys), sykiu betgi ir baiminga nuojauta, kad ateitininkijos gelmėse prasidedas kažkoks dvasios lūžis, kažkoks vos girdimas vidinis braškėjimas, technikoje vadinamas „metalo nuovargiu“, kuris graso susprogdinti visą statinį. Malonaus jausmo nėra ko čia pasakotis: jei laiškas bus sukėlęs ateitininkijoje ginčų, pokalbių, tai savo uždavinį jis bus atlikęs. Tačiau aną baimingą nuojautą reikia aiškintis kiek plačiau, prašant visus dėmesingiau įsiklausyti, ar kartais ateitininkijos „plienas“ neimaš braškėti.

Tai sakydamas, turiu galvoje dvi pagrindines ano laiško idėjas: protesto sąmonę ir tremties sąmonę, kurios abi susilaukė gana savotiškų atoliepių. Yra visiškai suprantama, kad kiekvienas pasisakymas gali ir net privalo būti kritiškai pasvertas, ypač tuo atveju, kai perša tų ar kitų pasiūlų kasdienos darbams, kaip tai buvo mano mėginta visų pirma trečiojoje laiško dalyje, taip pat tai šen, tai

ten ir visame laiške. Tačiau argi nebūdinga, kad kaip tik šios pasiūlos susilaukė menkiausio dėmesio, išskyrus gal tik ideologijos klausimą. Tuo tarpu protesto sąmonė ir tremties sąmonė, vadinasi, dalykai, atrode - bent ateitininkams ir bent ligi šiol - esą akivaizdybės, buvo suabejoti jų reikalo, jų aktualumo ir net jų tiesos atžvilgiu. Ir štai šis abejonės persisvėrimas nuo reikalų į pradmenis ir net aiškus šiųjų neigimas kaip tik žadina aną baimingą nuojautą. Nes kol sąjūdžio kryptis yra nesvyruojanti, tol jis savomis akivaizdybėmis neabejoja. Suabejojimas akivaizdybėmis visados yra dvasinio perversmo grasas, tarsi upės ledas imtų pavasarį skilti.

Užtat dabar mums ir kyla tiesiog likiminis klausimas: ar protesto sąmonė ir tremties sąmonė iš tikro yra ateitininkams akivaizdybės? Ar gal priešingi teiginiai, taip ryškiai išėję aikštėn atoliepiuose, nusako jau dabartinę jų svetur buvojimo savimonę? Šiam klausimui pasiaiškinti ir yra skiriamos tolimesnės pastabos kaip ano laiško papildas.

## *I. Protesto sąmonės prasmė*

### 1. Atgrasa protestui

Atgrasa protesto sąmonei ateitininkų atoliepiuose į manąjį laišką yra aiški ir gana stipri: „Nelinkėtume ateitininkijai protestu gyventi“ (A. ir A. Liulevičiai); „Maceina per daug iškelia protesto dvasią“ (sesuo M. Margarita); „ateitininkai negimė iš nieko, juo labiau iš protesto... Žodis „protestas“, man regis, nėra tikslus kalbant apie praeitį, juoba nėra magiškas šiais laikais“ (kun. St. Yla). Be abejo, esama atoliepių, kurių autoriams protesto sąmonė yra dar neabejojama (B. Krokys, D. Bilaišytė, V. Bilaišytė). Tačiau jų trumpos šiuo klausimu pastabos - apie akivaizdžius dalykus juk nekalbama plačiai - yra neabejotinai nuslė-

giamos drašų kitos pusės abejonių bei neigimų. Bendras išpūdis: ateitininkija pradeda protesto sąmone kratytis.

Kodėl? Į tai atsako sesuo M. Margarita: „Žodis 'protestas' turi neigiamą atspalvį", tuo tarpu „ateitininkų šūkis 'Visa atnaujinti Kristuje' yra pozityvus". Ta pati mintis girdėti ir kun. St. Ylos žodžiuose, esą „tautiškumas, religioškumas, integrali kultūra yra vertybės, kuriomis grindžiamas pilnutinis gyvenimas. Tas vertybes ateitininkija diegia, ugdo, tiksliau - papildo, pagilina... Jau antraeilis uždavins šias vertybes ginti, dėl jų kovoti". Ta pačia kryptimi eina ir Liulevičių nuoroda, „kad protestas kai kuriais atvejais galėjo būti kūrybos akstinas, bet turbūt būtų slidu įrodinėti, kad jis yra sąjūdžio gyvenimo variklis". Trumpai tariant, protestas esąs neigiamas, antraeilis ir atsitiktinis sąjūdžio pradas.

Ar iš tikro? O galgi protestas yra tiktai kita pusė visų tų vertybių, kurias kuriame, kuriomis ugdomės ir gyvename? Liulevičiai teigia, esą „istoriniu atžvilgiu ateitininkai yra labiau linkę save laikyti pasaulio statytojais negu protestuotojais". Tačiau ar įmanoma yra statyba, neparuošus jai vietos nuvalant sklypą nuo akmenų bei piktžolių? Ar apskritai krikščionio, o ypač ateitininko, buvojimas nėra panašus į veiklą izraelitų, grįžusių iš Babilono nelaisvės, kai jie viena ranka laikė mūrininko mentę, atstatydami Jeruzalės sienas, o kita - kario kardą, gindamiesi nuo juos nuolatos puldinėjančių priešų (plg. 2 Ez 4, 11-12)1 Juk ką gi mums rodo protesto sklaida?

## 2. Protesto sklaida

Žodis „protestas“ yra lotynų kalbos vedinys. Veiksmažodis *pro-testari* (*verbum deponens*), iš kurio šis vedinys yra kilęs, reiškia „liudyti kito vietoje“ arba „už kitą“. Sakysime, kaip *pro-nuntius* (vienas iš popiežiaus diplomatijos rangų) esti nuncijaus vietoje, taip *pro-testans* arba *pro-testis* yra asmuo kito asmens bei jo reikalo vietoje. Tad jau kalbinėje

„protesto“ reikšmėje glūdi liudijimas bei atstovavimas, vadinasi, visiškai teigiamas dalykas. Neigiamas atspalvis čia išnyra tik todėl, kad reikalas liudyti paprastai atsiranda puolimo atveju. Tada reikia puolimą atremti, o puolimo atrėmimas visados yra kova, vadinasi, neigiamybė. Ir vis dėlto ši neigiamybė yra nešina didžia teigiamybe.

Tai rodo pirmųjų krikščionybės amžių kankiniai-liudytojai (*martyr* reiškia liudytojas). Jie buvo liudytojai Kristaus vietoje: *testari pro Christo*. Jie neigė, tiesa, stabmeldiškosios valstybės reikalavimą aukoti cezario genijui smilkalo grūdelį. Jie šio grūdelio neaukojo ir mirė. Tačiau ar jie mirė už šį neigimą? Nieku būdu! Jų mirtis buvo protestas ne grynos neigiamybės, o nuostabiai teigiamo liudijimo bei išpažinimo prasme. Protestuodami prieš vertimą mesti ugnin smilkalo grūdelį, jie liudijo Kristų bei savo tikėjimą į jį kaip vienintelį savo Viešpatį. Anuometinis krikščionių kritikas Celsas, klausdamas juos: „Kas gi čia blogo tarti: cezaris yra kyrios?“, kaip tik ir nesuvokė liudijamojo prado proteste.

Ir taip yra su kiekvienu protestu: jis yra neigimas atžvilgiu to, prieš kurį protestuojama; bet jis yra teigimas atžvilgiu to, kuris protestuoja, nes tuo jis liudija savas vertybes. Kodėl gi protestuotume, jei mums būtų vis tiek, kad mūsų pasaulėžiūra, dorovė, tautybė, kultūra, garbė yra kito puolamos? O jei protestuojame, tai jau tuo pačiu liudijame šių vertybių brangumą bei šventumą. Nes tyla grėsmės, pavojaus, puolimo atveju reiškia šių vertybių, o tuo pačiu ir savęs paties išdavimą. Jei lietuviai nebūtų protestavę, pripažinus Australijos vyriausybei Baltijos valstybių įjungimą į Sovietų Sąjungą, jie būtų nusikalte savai tautai, nes pati tauta šiuo metu protestuoti negali. Užtat tremtiniai ir turėjo tautos vietoje liudyti (*pro-testari*) jos teisę būti nepriklausomai. Liudijimo pradas glūdi protesto esmėje ir išeina aikštėn jį vykdant visu ryškumu. Protestas prieš ką visados yra kova už ką, vadinasi, šio *ko* teigimas visa jėga.

### 3. Protestas kaip variklis

Tuo, atrodo, yra atsakomas klausimas, ar protestas yra gyvenimo variklis ateitininkams. Kun. St. Yla savo atoliestyje rašo: „Ne sykį esame kalbėję iševijoje, kad ateitininkams trūksta akivaizdaus „priešo“ ar „prievaratos“, kuri buvo anais laikais. Tada visi subrustų, kovotų“. Šie žodžiai aiškiai rodo, kiek priešas yra svarbus veiklai, nes jis žadina protestą, o protestas - kūrimą bei ugdymą tų vertybių, kurios puolamos ir kurios tuomet protestuojančiųjų esti ypatingai puoselėjamos. Nes, kaip pastebi St. Šalkauskis, „galima sėkmingai gintis tik tol, kol sugebama kuriamai statyti“ („Ateitininkų ideologija“. - Putnamas, 1954, p. 231). Kūryba ir protestas sąlygoja vienas kitą: protestas žadina kūrybą, o kūryba įgalina protestą. Judviejų negalima padalinti į du matmenis „šalia ir anksčiau“, kaip to norėtų kun. St. Yla. Atspyris ateina priešui užpuolus kurią nors vertybę, o ši vertybė stiprėja atospyrio metu.

Užtat reikia tik stebėtis, kad tremties ateitininkai neregį „priešo“ ir todėl nesuvokia protesto svarbos. St. Šalkauskis kitados rašė: „Ateitininkai priklauso Katalikų Bažnyčiai, kuri specialiai vadinasi *Ecclesia militans*, t. y. kovojanti Bažnyčia. Bažnyčia visados turi priešą, kuris nuolatos mobilizuoja ir koncentruoja savo pajėgas destruktvynei kovai su Kristaus palikimu. Kaip Bažnyčia niekadoss negali atsisakyti nuo kovos su tuo priešu, taip lygiai ir ateitininkai niekadoss negali nurimti ir nebudėti, pamiršdami bendro katalikybės priešą pinkles“ (ten pat, p. 230). Argi tremties ateitininkai šių pinklių nebejaučia? Ar tasai komunizmas ir buržuazijos suartėjimas, apie kurį labai teisingai kalba kun. St. Yla, nėra pats didysis mūsų amžiaus priešas? Ir ar jo nepakaktų, kad subrustume ir kovotume? Argi šio priešą akivaizdoje protestas iš tikro būtų tik neigiamo atspalvio atsitiktinis bei antraeilis uždavinys?



Tuo atsakomas ir teiginys, esą „priėjimas prie pasaulio tik per grėsmės sąvokas (o to reikalauja protesto sąmonės metodologija) paties pasaulio nepadaro labiau suprantamo ir nepalengvina darbo jį pakeisti" (A. ir A. Liulevičiai). Tai visiška tiesa: grėsmė kaip išeities taškas nieko nepalengvina. Tačiau jį priėjimą prie pasaulio sutikrovina. Nes grėsmė slypi pasaulio sąrangoje, pradedant gyvąja gamta ir baigiant mūsų išganymu, kurį, pasak Naujojo Testamento, irgi turime vykdyti baimindamiesi ir drebėdami - *cum timore ac tremore*, vadinasi, nuolatinės grėsmės akivaizdoje. Palikę tad grėsmę šalimais - tegu ir tiktai metodiškai turėtume reikalo nebe su tikrove, o su išmonės pasauliu ir, manydamiesi esą jo statytojai, tiestume tiltų, gražių pasižiūrėti, bet pavojingų vaikščioti. Grėsmė kaip išeities taškas atskleidžia mūsų akims pasaulį tokį, koks jis iš tikro yra, būtent persunktą blogio, su kuriuo kovoti turime ir savyje, ir aplinkui save, tuo anaipol dar nedalydami pasaulio „į geruosius ir bloguosius" (ten pat). Sakykime, laikyti komunizmą „blogio įkūnijimu" (ten pat) dar anaipol nereiškia laikyti krikščioniją įkūnytu šventumu. Tai tik reiškia atviromis akimis - be rožinių akinių - žiūrėti į istorines blogio apraiškas, kurios kinta savo pavidalais, visados likdamos tos pačios savo esme, būtent žmogaus išniekinimu. Jei tad kuriame nors sąjūdyje tą ar kitą istorijos metą žmogaus išniekinimas įsikūnija prievartine valstybinės sąrangos lytimi, tuomet vargu ar klystume laikydami šį sąjūdį ano meto blogio įkūnijimu. Taip pat vargu ar klystume vadindami komunizmą blogio įkūnijimu mūsų amžiaus metu, nes jame žmogaus išniekinimas ir yra šiuo metu pasiekęs aukščiausio laipsnio. Komunizmu tad domėtis, jį studijuoti, jam spyriotis ir buvo ateitininkai kviečiami minėtame laiške. Nes kas mūsų amžiaus istoriją svarsto ne komunizmo grėsmėje, tas svarsto ją vykstančią ne pasaulyje, o savame salone, prie židinyje spragsinčios eglišakių ugnies.

#### 4. Ateitininkijos kilmė iš protesto

Turint visa tai galvoje, nėra nei pagrindo, nei reikalo abejoti ateitininkijos kilme iš protesto ar šią kilmę „peraiškinti“. Kultūros istoriką visados tyko pavojus žiūrėti į praeitį savos būklės - visuomeninės ir net asmeninės - akimis ir rasti joje tokių sąsajų, kurių ano meto tikrovėje iš viso nėra buvę. Tai tinka tautos istorijai (prisiminkime tik mūsų pačių ginčus dėl Lietuvos krikšto ar dėl mūsų kunigaikščių pakėlimo į karalių rangą), tai tinka ir bet kurio sąjūdžio istorijai. Todėl nenuostabu, kad ir ateitininkijos kilmės nenorima regėti proteste: kam protestas nepatinka, tas ir nenori su juo sieti ateitininkų sąjūdžio. Tai bendroji kultūros istorijos silpnybė, prasiveržusi dabar ir ateitininkijos kilmės sampratoje.

Nebūdami betgi nė vienas iš tų, kurie ateitininkų sąjūdį grindė, turime pasikliauti pasisakymais pačių pradininkų, kaip jie suprato savą telkimąsi į organizacinį vienetą, nebenorėdami toliau veikti pavieniui. Laiške mūsų Federacijos vadui minėjau Liuveno studentų katalikų atsišaukimą (1909), kuriame protesto mintis yra gana aiški: organizuojamasi tam, kad atveiktum į lietuviškosios šviesuomenės nukrikščionėjimą ir nutautėjimą. Dabar tenka pridurti dar vieną kitą ano meto pasisakymą.

Visi pirmieji Pr. Dovydaičio, greitai tapusio ateitininkijos vadovu (1911), raštai - „Guyau moralės kritika“, „Trys pamatiniai klausimai“, „Biblija ir Babelis“, „Kristaus problema“ - yra ne kas kita kaip tiesiog gaivalingas protestas prieš ano meto pastangas sumitinti evangelijas ir nuistorinti Kristų. Kun. St. Yla savame „Ateitininkų vadove“ šitaip apibūdina aną protestą, cituodamas paties Dovydaičio žodžius: „Dovydaitis įsitikino, kad kultūros nugrėžimas prieš krikščionybę yra pats giliausias nesupratimas, dėl to jauno žmogaus drąsa jis skelbė protestą prieš to meto antikristišką nuomonę. Jis išėjo ginti Kristų, krikščionybę, krikščionybės istoriškus dokumentus

nuo antikristiškų puolimų to laiko naujausiame moksle, skelbiamame iš universitetų katedrų ir šalia jų" (p. 27).

Aiščiausiai tačiau ateitininkijos kilmę iš protesto yra nusakęs St Šalkauskis: „Ateitis savo kilme reiškė protestą prieš demoralizuojančią rusų mokyklą ir valdžios įtaką, kuri nešė su savimi nukrikščionėjimą, nihilizmą ir anarchiją. Jei mūsų tautinis atgimimas buvo visų pirma protestas prieš mūsų šviesuomenės sulenkėjimą ir suaristokratėjimą, tai mūsų religinis atgimimas buvo visų pirma protestas prieš mūsų šviesuomenės religinį, dorinį ir visuomeninį sumenkėjimą rusiškojo nihilizmo įtakoje" („Ateitininkų ideologija", p. 65). Argi tad iš tikro „žodis 'protestas'... nėra tikslus, kalbant apie praeitį", kaip tai teigia kun. St. Yla? Kodėl jis buvo tikslus Dovydaičiui ir Šalkauskiui, apibūdinantiems savo pačių veiklą bei ateitininkijos kilmę iš šios jų veiklos, o nebetikslus mums, kalbantiems apie tą pačią praeitį?

Galimas daiktas, kad protestas „nėra magiškas šiais laikais" (kun. St. Yla). Bet užtat mes ir klausiamo: kas vyksta ateitininkijoje, kad protestas jos neįtaigauja ir darosi jai net grasus? Ir vis dėlto dabartinis ateitininkų traukimas nuo protesto sąmonės anaipol dar nereiškia, kad ir savo kilme ateitininkija nebūtų buvusi susieta su protestu, vadinasi, kad protestas nebūtų buvęs ateitininkų variklis ar kad protesto sąmonė nebūtų buvusi ateitininkijos veiklos sudedamasis pradas - pagal Šalkauskio žodžius: „Veiklumas paprastai reiškiasi dvejopai: neigiamąja ir teigiamąja forma. Iš vienos pusės, tenka ginti savo idealus gyvenimo kovoje, iš antros - kuriamai juos vykdyti. Kovos momentas turi reikšmės jau ideologiniam susipratimui. Mat kai atsisakoma kovoti įtikinėjimo priemonėmis, tai tarp pasyviai nusiteikusių žmonių ima išivyrauti dezorientacija" (min. veik., p. 229). Pamąstykime atsidėję, ar protesto sąmonės atgrasa, išėjusi aikštėn cituotuose atoliepiuose, nėra kartais ir mūsų dezorientacijos, vadinasi, pasimetimo savame kelyje, ženklas?

## II. Tremties sąmonės prasmė

### 1. Atgrasa tremčiai

Atgrasa tremčiai ateitininkų atoliepiuose yra ne mažesnė negu atgrasa protestui. Ji reiškia įvairiais posakiais, tačiau jos esmė lieka visur ta pati, būtent: nei svetur gimęs bei augęs pabėgėlių jaunimas, nei seniau atkeliavusieji mūsų tautiečiai nesijaučia esą tremtiniai. „Man atrodo, kad nuolatinis atsirėmimas į tremties sąvokas ir sampratas yra visiškai nerealus pagrindas, kai apie tai kalbame didžiai mūsų sąjūdžio daliai - moksleiviams, studentams ir jaunajai bei vidurinei kartai, išaugusiai, išauklėtai ir išsimokslinusiai ne Lietuvoje. Prisipažinsiu, ateitininko tremtinio ideologijos vardas man yra visiškai svetimas“; todėl esą geriau kalbėti „ne apie tremtį“, o „apie už Lietuvos ribų gyvenančius šimtus tūkstančių lietuvių, kuriems tremties sąvoka yra visai nepriimtina ir nepritaikoma“ (J. B. Laučka).

Tai pats būdingiausias pasisakymas. Tačiau ta pačia linkme eina ir kiti: „Nemanau, kad daug kas iš jaunimo (moksleiviai ir studentai) laiko save tremtiniais ir norėtų taip save vadinti; žmonės, kurie čia, svetur, gimė ir augo, laiko save lietuviais, bet ne tremtiniais; todėl nemanau, kad būtų tikslu kalbėti apie 'tremties ateitininkų' ideologiją“ (sesuo Margarita); „gyvenamasis kraštas čia besimokančiam ar mokslus baigusiam jaunuoliui nėra svetimas“ (V. Kolyčius); „tremtis (Maceinos terminas), man rodos, keistinas išsivystė“, kadangi tremties sąmonė ir būseną - „abi tam tikra prasme yra statika“ (kun. St. Yla). Tik vienoje vienintelėje atoliepių vietoje tremtis yra minima teigiama išpažinimo prasme (Ina Stravinskytė). Bet apie tai vėliau. Bendras išpūdis, kaip ir protesto sąmonės reikalas, lieka: ateitininkai nemėgsta tremties sąvokos ir nenori gyventi tremtinio būseną. Kun. St. Ylos užuomina, kad tremtis esanti „dar nepraregėta privilegija“, dingsta jo paties ir kitų abejonėse bei neiginiuose.

Jeigu klaustume, kodėl tremties sąmonė esanti nepriimtina, visur rastume tą patį atsakymą: svetur gimę, auge, lavinęsi, į gyvenamojo krašto rūpesčius bei darbus įsijungę lietuviai nesijaučia esą tremtiniai. Gal tokiais jautęsi ir tebesijaučią jų tėvai, tačiau ne jie patys. Mūsų Sendraugių sąjungos pirmininkas, sakysime, tvirtina, esą tarp dar studijuojančių ar jau išsimokslinusiųjų „jaunų lietuvių“ nėra sutikęs nė vieno, kuris save vadintų tremtiniu ar laikytų save gyvenančiu tremtyje (J. B. Laučka). Šisai jaukus namų jausmas kylas iš to, kad gyvenamasis kraštas jaunajai kartai nesąs svetimas: jaunimas jau esąs su juo suaugęs tiek geografiškai, tiek kultūriškai; jau su juo susijęs tiek profesijos, tiek ne kartą net ir šeimos ryšiais. Trumpai tariant, santykis su gyvenamuoju kraštu esąs mastas, apsprendžias tremties sąmonę. Kadangi šis santykis esąs išsivystęs teigiama kryptimi, todėl dabar jis ir keičias tremties sąmonę „už Lietuvos ribų gyvenančio ateitininko“ (J. B. Laučka) ar lietuvių apskritai sąmonę. Gilūs prof. J. Ereto žodžiai, kad „tremtis yra esmingas tarpsnis mūsų kelyje“, kad „ji yra organiška mūsų būties dalis“ („Išėivijos klausimais“. - Roma, 1974, p. 32), - šie žodžiai neberanda atgarsio ateitininkuose. Anasai mūsų kelio tarpsnis jiems esąs pasibaigęs, ir anoji jų būties dalis jau esanti susidėvėjusi. Iš tiesų???

## 2. Tremties svarstymas

Kas gi yra tremtis? Visų pirma tai ne „Maceinos terminas“, kaip tai norėtų mums įtaigauti kun. St. Yla. Jį vartoja beveik visi, kalbantieji ar rašantieji apie mūsų buvojimą svetur; jį naudoja taip pat ir mūsų visuomeninės, politinės ir bažnytinės institucijos. Ir vis dėlto kun. St. Yla savo atoliemyje teisingai pastebi, kad „tremtis... yra dar neišryškinta mūsų būseną“. Tiesa, apie ją yra jau nemaža rašyta, pradedant K. K. Cirtautu („Portrait des Heimatlosen“. - Koburgas, 1950), einant per Pr. Gaidą („Išblokštasis žmogus“. - Augsburgas,

1951), J. Girnių („Tauta ir tautinė ištikimybė“. - Čikaga, 1961; „Idealas ir laikas“. - Čikaga, 1966) ir baigiant J. Eretu („Išėjimo klausimais“. - Roma, 1974), nežiūrint visos eilės straipsnių šiuo klausimu daugiausia „Aiduose“ ir „Į laisvę“. Ir tai visiškai suprantama. Prof. J. Eretas gražiai yra pasakęs, kad „į tremtį nublokštas lietuvis... yra priverstas iš naujo pergaltuoti viską, kas savo laiku jam atrodė taip aišku ir savaimė suprantama. Be to, jis turi įprasminti naują būtį, todėl jam reikia ir naujų argumentų savo, kaip emigranto, egzistencijai pagrįsti bei pateisinti“ (min. veik., p. 17). Šiai naujai būčiai įprasminti ir šiam įprasminimui pagrįsti kaip tik ir yra buvusios skirtos minėtos studijos.

Reikia betgi apgailestauti, kad visų šių studijų autoriai yra senosios kartos asmens, atkilę iš Lietuvos svetur. Jų žvilgis į naują būtį tremtyje yra todėl kitoks, negu jis, sakysime, prasiveržia minėtuose ateitininkų atoliepiuose - net jeigu šie būtų išėję ir iš senesniųjų plunksnos (pvz., J. B. Laučka ar kun. St. Yla): jie dvelkia kitokia nuotaika, negu ją jaučiame studijose. Užtat savo laiške Federacijos vadui ašen ir buvau siūlęs, kad tremties klausimą imtųsi nagrinėti vienas kuris iš jaunosios kartos atstovų. Tik tada galėtume spręsti, ar iš tikro tremtis yra „su pačia išėvyste“ (kun. St. Yla) paveldėta mūsų būsena bei sąmonė, ar ji iš tikro yra dar nepraregėta privilegija, o ypač ar ji yra „Apvaizdos skirta misija“ (kun. St. Yla). O kol jaunųjų pasisakymo neturime arba kol jis išsitemia tik jausmine atoveika į senųjų spaudimą ar jų atlydį, kaip tai regime minėtuose atoliepiuose, tol tremties klausimas tebelieka neišryškintas ir net priešgyniškas.

Sakysime, anksčiau minėjome J. B. Laučkos tvirtinimą, esą jis nesutikęs tarp jaunųjų nė vieno, kuris laikytų save gyvenantį tremtyje. Bet jeigu taip iš tikro yra, tai kaip tuomet suprasti Inos Stravinskytės žodžius, tartus jos atoliepyje: „Mes, visi tremties vaikai“? Juk tai jaunosios kartos savimonė, anaipol nesikratanti nei tremties sąvokos, nei jos būsenos, atvirai ir nuoširdžiai liudijanti bei išpažįstanti

tremtį kaip naujos būties šaltinį: „tremties vaikai“. Ir man rodos, kad šiais žodžiais Stravinskytė atskleidė gilių giliausią tiesą: mes visi esame tremties vaikai. Ar mes šią tiesą jaučiame, ar pagal ją vadinamės, tai yra mūsų savimonės brandos ženklas. Kiekvienu betgi atveju mes tremtiniai esame. Taigi ir vėl: kas yra tremtis?

### 3. Tremties esmė

Tremties klausimą ligi šiol svarstėme maždaug šitaip: kas iš savos tautos krašto iškeliavo laisvai, yra išeivis; kas buvo iš jo išstumtas fiziškai ar morališkai, yra tremtinys. Tokių išstumtųjų pokario metais yra buvę kelios dešimtys tūkstančių; jie tad visiškai teisingai vadinosi tremtiniai ir gyveno tremties būseną. Tačiau visi kiti? Lietuvių užsienyje yra juk žymiai daugiau negu išstumtųjų arba pabėgėlių. Kodėl ir jie turėtų vadintis tremtiniais? Juk niekas nėra jų trėmęs - net ir moraline prasme. Jie arba patys laisvai iš krašto iškeliavo, arba jau gimė svetur. Be to, anų išstumtųjų arba tremtinių skaičius diena iš dienos mažta, o jų reikšmė menkėja. Kam tad reiktu vienos rūšies išeivių savybes išplėsti kitiems išeiviams, visus laikant tremtiniais, diegiant jiems tremties sąmonę ir laikant jų būseną tremties būseną? Ar ne geriau būtų suvokti save kaip lietuvį, gyvenantį už Lietuvos ribų? Ateitininkų atoliepiuose ši pastaroji savimonė kaip tik ir pradeda virsti ne tik pavieniu siūlymu, bet, atrodo, jau ir bendrine nuotaika.

Ir vis dėlto šią savimonę pakerta savaimingi I. Stravinskytės žodžiai: „Mes, visi tremties vaikai“. Nes šie žodžiai yra ne kas kita kaip klausimas: O kodėl gi mes gyvename už Lietuvos ribų? Ar šiandien lietuviui gyventi už Lietuvos ribų yra taip lygiai paprastas bei savaime suprantamas dalykas, kaip jis yra paprastas bei suprantamas, sakysime, italui, prancūzui, vokiečiui, anglui? Prieš dvejus metus man yra tekę kalbėti apie įvairias išeivių

rūšis: kolonistus, duoneliautojus, pabėgėlius (plg. „Į laisvę“, 1973, Nr. 57). Kiekviena iš šių rūšių duotų į minėtą klausimą kitokį atsakymą: kolonistai gyveną svetur, kad laimėtų tautai naujų kraštų; duoneliautojai, kad susikurtų geresnę būklę sau patiems; pabėgėliai, kad laisvai kovotų prieš tai, nuo ko bėgo. Be to, tarp išėivių esama dar ir tokių, kurie gyvena už savo krašto ribų kaip diplomatai, įmonių atstovai, tyrinėtojai, nuotykininkai ir t. t. Visų šių išėivijos rūšių paprastai turi kiekviena tauta. Jų turime ir mes, išskyrus gal tik kolonistus. Visų jų subjektyvus atsakymas, kodėl jie gyvena už krašto ribų, būtų kitoks.

Bet štai klausiamo: ar visų šių išėivių - vis tiek kokiai rūšiai jie priklausytų ir kokio subjektyvaus pagrindo vedami jie gyventų svetur - objektyvi būsena yra ta pati, kai jų tautos kraštas yra laisvas, ir tada, kai šis kraštas yra pavergtas? Ar tautos krašto nelaisvė nekeičia ir išėivių objektyvaus būvio svetur? Argi mes, lietuviai, šandien iš tikro buvojame už Lietuvos ribų ta pačia prasme ir tuo pačiu būdu kaip ir nariai laisvų tautų? Kiekvienam aišku, kad atsakymas tegali būti neigiamas. Mūsų krašto pavergimas yra sukūręs tarp mūsų, esančių svetur, ir mūsų tautos, esančios tėvynėje, tam tikrą užtvarą ir tuo būdu pakeitęs mūsų būseną. Nors būtume iškeliavę iš Lietuvos ir laisvu savo pačių apsisprendimu ir todėl niekad anksčiau nebuvę tremtiniai; nors būtume svetur gimę, auge, mokęsi ir savos tautos krašto niekad neregėję, - tačiau tą valandą, kai laisvu savo pačių apsisprendimu nebegalime grįžti tėvynėn todėl, kad kraštas yra pavergtas, ir kad grįžimas reikštų šio pavergimo padarymą savu, tą valandą visi tampame tremtiniais, kurie save dar laikome lietuviais.

Tai tinka ne tik pabėgėliams, kurie krašto pavergimą išgyveno tiesiog, bet ir jų vaikams, ir jų vaikų vaikams, ir tiems, kurie anksčiau atkeliavo. Kiekvienas lietuvis, gyvenąs svetur, užgrobus Lietuvą bolševikams, yra virtęs tremtiniu. Nes pavergtos tėvynės siena yra dabar ne tik



politinė siena tarp valstybių, bet ir egzistencinė siena tarp mūsų būsenos svetur ir tautos būsenos krašte. Tremtis yra lietuvių būseną svetur, Lietuvai netekus laisvės. Šia prasme visi esame lygūs, nes visi esame lietuviai ir visiems Lietuva yra pavergta. Kas šiandien, būdamas svetur, laiko save lietuviu, tas savaime laiko save ir tremtiniu. Pavergto krašto akivaizdoje lietuvių ir tremtinio sąvokos bei būsenos susilieja į vieną.

Tremties tad esmę apsprendžia ne mūsų santykis su gyvenamuoju kraštu; ir ne būdas, kaip iškeliaume iš tėvynės; ir ne subjektyvus mūsų pagrindas, kodėl gyvename už krašto ribų, - tremties esmę apsprendžia mūsų santykis su Lietuvos laisve. Kol Lietuva laisva, tol kiekvienas svetur gyvenęs lietuvis yra tik paprastas išeivis. Bet kai Lietuva laisvės netenka, tai kiekvienas svetur gyvenęs lietuvis tuo pačiu virsta tremtiniu, nes tuo pačiu jis esti išstumiamas iš savos tautos krašto - išstumiamas visiškai objektyviai, net jeigu subjektyviame jo nusiteikime ir nieko neįvyktų. Lietuvos pavergimas keičia objektyvią mūsų būseną svetur, ir šią pakitusią būseną vadiname tremtimi.

Štai ko nesame įžvelgę svarstydami bei ginčydami, kas esame: už Lietuvos ribų gyvenę lietuviai ar lietuviai-tremtiniai. Žmogų tremtinį padaro ne subjektyvus svetimumas gyvenamajam kraštui, bet jo objektyvus atitvėrimas nuo savos tautos krašto. Ir kol šis atitvėrimas trunka, mūsų atveju: kol Lietuva nėra laisva, tol visokios kalbos, kad mes nesijaučiame esą tremtiniai, yra apgailėtinas nesusipratimas. Nesijausti tremtiniu tautai netekus laisvės, reikštų neišgyventi tautinės dramos ir neatveikti į tautos nelaisvę. Tai yra neįmanoma niekam, kas yra lietuvis. Kol mano tautos kraštas nėra laisvas, tol aš klaidžioju pasaulyje irgi nelaisvai, nors ir eičiau, kur noriu. Bet štai aš sustoju prie savo tautos sienų: jų peržengti negaliu, nenusilenkdamas pavergėjui, nepripažindamas jo mano tautos šeimininku ir neišduodamas savos žmogiškosios kilnybės.

Kokiu tad būdu galėčiau nesijausti esąs tremtinys ir kokiu būdu galėčiau savą gyvenimą svetur taip tvarkyti, tarsi manai tautai nebūtų nieko atsitikę? Juk vadintis šiandien lietuviu, gyvenančiu už Lietuvos ribų, turi visiškai kito-kią prasmę, negu, sakysime, prieš Antrąjį pasaulinį karą. Štai kodėl sąmonės lietuviu, gyvenančio už Lietuvos ribų, šiandien nepakanka. Šiandien reikia sąmonės, kodėl gi aš gyvenu už Lietuvos ribų. Ką reiškia manasis buvojimas svetur Lietuvos nelaisvės akivaizdoje? Argi manoji būseną svetur yra tapati mano draugo italo, prancūzo, vokiečio, anglo būsenai, kurie irgi gyvena svetur, mokydamiesi su manimi toje pačioje mokykloje ar dirbdami tą patį darbą? Atsakę visiškai nuoširdžiai - be jokių formalių išsisukinėjimų - į šiuos klausimus, savaime prieisime tremties sąmonę kaip mūsų buvimo svetur esminę žymę.

Štai kodėl atgrasa tremties sąmonei bei būsenai ateitininkų atoliepiuose ir žadina baimingą nuojautą: ar nebus čia tik prasidėjęs neįautrumas mūsų tautos nelaimei? Ar tautos pavergimas nepradeda tapti mums svetimas? Nes jeigu ateitininkai visa tai giliau apmąstyti, vargu ar jie siūlytų mums blankius, bedvasius ir net klaidinančius „išėivystės" ar „gyvenimo už ribų" vardus, nes šie vardai anaipol neišreiškia tikrosios mūsų būsenos svetur. Jie šią būseną padaro tolygią laisvos tautos narių būsenai, kas yra aiški netiesa. Vienas senas ateitininkas, privačiai atsiliepdamas į mano laišką Federacijos vadui, tremties sąmonę tiesiog jungia su ateitininkijos išlikimu: „Tremties sąmonės įkalimas galėtų juos išlaikyti ateitininkais. Bet kas tai įkals?" (J. G.) Iš tikro, kas šią sąmonę ateitininkams įdiegs? O tai likiminis klausimas.

#### 4. Ateitininko tremtinio ideologija

Jeigu tad mes visi - taigi ir ateitininkai - objektyvia savo būseną esame vis dėlto tremtiniai, tai kalbėti apie ateitininko tremtinio ideologiją nėra taip jau neįprasta ir

net netikslu, kaip kai kurie atoliečiai teigia (J. B. Laučka, sesuo Margarita). Nes tremtis kaip nauja objektyvi būseną kelia savaime ir naujų objektyvių klausimų, į kuriuos ateitininkai būtinai turi atsakyti, jei nenori atsidurti šalimais savo amžiaus istorijos. Šia prasme mano ir buvo siūlyta perrašyti ateitininkų ideologiją, būtent pasvarstyti, kaip bendrieji mūsų principai „turi būti suprasti bei įvykdyti pakitusioje mūsų egzistencijoje“. Tai ir yra ideologijos perrašymo tikslas: praturtinant patobulinti, praplečiant pritaikyti, suaktualinant pagilinti. Pasisakiau ne už sisteminių perrašymą perdurbant St. Šalkauskio vadovėlį, o kuriant naujų studijų mūsų gyvenamais reikalais bei rūpesčiais.

Ši pasiūla, iš vienos pusės, buvo džiaugsmingai sutikta: „nepaprastai nudžiugau, kad A. Maceina išskėlė reikalą ateitininkų ideologiją perrašyti ir pritaikinti svetur augančiam jaunimui“ (sesuo Margarita); iš kitos - ji buvo ryžtingai atmesta: „laikau visus pasiūlymus iš naujo perrašyti ideologiją nesusipratimais“ (V. Jonaitis). O kai kas pasiūloje įžiūrėjo net gyvenimą „senajame pasaulyje“ galvojant, „kad reikia dar kažkokių specialių ideologijos 'perrašymų'“ (kun. St. Yla). Taigi: džiaugsmas - nesusipratimas - atsilikimas yra trys „kvalifikacijos“, kurios nusako ateitininkų nusistatymą ideologijos praturtinimo atžvilgiu.

Skaitant neigiamus šiuo reikalu atoliečius, aiškiai jausti, kad čia kalba patenkintieji tu, kas jau yra tremtyje padaryta: „Ateitininkų vadovas“ (kun. St. Yla), „Idealas ir laikas“ (J. Girnius), „ketvertas kursų skriptų“ (kun. St. Yla). Tai iš tikro didelis ir gražus įnašas. Tačiau ar jo jau pakanka? Man pačiam - ne, kadangi regiu daugybę tuščių vietų ateitininkų mąstyme bei veikime. Manau, kad ir kitiems visi šie veikalai ne į viską atsako. Pacituosiu čia dr. J. Girnių, patį „Idealo ir laiko“ autorių, kuris daugiausia sprendė tremties ateitininko ideologijos klausimus. O vis dėlto jis rašo: „Jokia knyga negali išsemti pasaulėžiūrinės ideologijos, ir jokia gyva ideologija negali būti įbalnuota vienon knygon. Ne principų formali schema slepia

bet kurios ideologijos gyvybę, o kūrybinė mintis, kuri tą ideologiją visą laiką plėtoja ir tuo būdu išskleidžia jos principų vidinį turtingumą" (p. 106). Kas tad yra mano pasiūlymas leisti eilę ideologinio pobūdžio studijų ir žiūrėti į jas kaip į paskatą, o ne paskutinį žodį, jei ne šių J. Girniaus žodžių sukonkretinimas? Tai gali būti, be abejo, atlikta ir kitaip. Tačiau kodėl laikyti tai nesusipratimu ir net atsilikimu?

Naujasis „Ateities“ vadovas kun. K. Trimakas privačiame laiške klausia: „Ar povatikaniniai laikai kelia ateitininkams specialių uždavinių? Jei taip, kokie jie yra?“ Iš tikro! Skelbdamas šūkį „Visa atnaujinti Kristuje“ ateitininkų sąjūdis savaime susisiečia su Antruoju Vatikano susirinkimu, kuris visu savo pobūdžiu yra buvęs atsinaujinimo susirinkimas. Ateitininkai virsta tiesiog šio susirinkimo perkėlimu į kasdieną. Argi uždaromieji pop. Pauliaus VI žodžiai: „Laimingi tie, kurie, suradę tiesą, jos ir toliau ieško, norėdami ją atnaujinti, pagilinti, perteikti kitiems“ („Antrojo Vatikano susirinkimo dokumentai“. - Bostonas, 1969, t. III, p. 195) - argi šie žodžiai nepadvelkia įpareigojimu mūsų turimus principus iš naujo permąstyti Vatikano apmestų uždavinių bei reikalų šviesoje? Gimtoji kalba liturgijoje (toks svarbus dalykas tremtyje), pasauliškio vaidmuo Bažnyčioje ir pasaulyje, kuniginių ir vienuolinių pašaukimų stoka, šeimos pastovumas bei vaisingumas naujų teorijų ir sąjūdžių akivaizdoje, inteligentiškumas ir religija (pirmasis šių metų „Concilium“ numeris yra kaip tik skiriamas temai „Intelektualas Bažnyčioje“) - vis tai eilė klausimų, kurie prašyte prašosi ateitininkų nagrinėjami ne tik praeinančiose jų sueigose, bet ir apmąstomi pasiliekančiose studijose. Ar tai nėra mūsų ideologijos plotas? Ir ar šis plotas nepraturtėtų, jei mes suorganizuotume eilę leidinių šiomis temomis? Kaip tad galima sakyti, „kad kvietimas perrašyti ideologiją puoseleja bergždzias viltis ir nukreipia mūsų dėmesį nuo konkrečių bandymų pagyvinti mūsų organizaciją“ (V. Jonaitis)?

Apskritai atoliečiai ateitininkų ideologijos reikalais yra patys nekūrybiškiausi: „turime pakankamai gerą ideologiją“ (V. Jonaitis); „ideologiniai leidiniai vienas dalykas, o pati ideologija bei jos 'perrašymas' - visai skirtingas“ (kun. St. Yla). Bet argi iš tikro tai du skirtingi dalykai? Argi jau pats vardas „ideologiniai leidiniai“ nesako, kad jų turinys yra perrašyta arba bandoma perrašyti ideologija?

Kun. St. Yla mini „ketvertą kursų skriptų“, jo paties sudarytų, kurie „truputį laužia buvusią ideologijos monolitą“. Tai sveikintina pastanga! Bet argi ji nereiškia kaip tik mūsų ideologijos perrašymą? Argi išskleidimas žodžio bei veikimo reikšmės ateitininkų nusistatyme nėra ideologijos praturtinimas? Kodėl tad kun. St. Yla lyg ir pasityčiodamas rašo: „Tad ar mes negyvenam 'senajame pasaulyje', galvodami, kad reikia dar kažkokių specialių ideologijos 'perrašymų'?" Argi jo paties skriptai nėra kaip tik toksai specialus ideologijos perrašymas? Kodėl tad negalėtų atsirasti daugiau tokių perrašymų, kurie liestų kitus klausimus, negu kun. Yla savo skriptuose, ir juos gal kitaip spręstų arba bent pavaizduotų, negu jisai? Ar šalia vieno „ideologo“ jau nebegali išsitemkti kitas, ypač iš jaunųjų? Galop, kurgi yra „ketvertas kursų skriptų“? Kun. Ylos stalinėje? Juos girdi tik keliasdešimt kursantų. Bet argi ateitininkų esama tik kursantų sueigose? Ar jų esama tik Amerikoje? Anų kursų nežino nei Europa, nei Pietų Amerika, nei Australija, kadangi jie neišleisti. Tad kodėl jų neįjungti į aną siūlomą ideologinių leidinių seriją? Stalinė nėra ideologijos vieta. Jos vieta yra viešuma, prieinama visiems.

### *Užsklanda: melas ir prievarta*

Užsklęsdamas šį atoliepių į atoliepius, norėčiau dar trumpai stabtelėti prie santykio tarp melo ir prievartos. Šį santykį, kaip laiške sakyta, yra atskleidęs A. Solženicynas, būtent ta prasme, kad prievarta esanti negalima be melo;

jis užtat kviečia pasaulio rašytojus susijungti ir nutraukti komunistinei sistemai melo skraistę, kad tuo būtų pakirstos prievartinės jos šaknys. Savame laiške raginau ateitininkus išgirsti Solženicyno kvietimą ir imtis jį vykdyti.

Į šį raginimą atsiliepė kun. St. Yla gana keistu klausimu: „Bet argi tik prievarta dangstosi melu? Ar nėra melo laisvėje, kuri atsiejama nuo tiesos ir pareigos? Ar abi sistemos - komunizmas ir buržuazija - nėra suartėjusios šia prasme? Ar jos abi nėra lygiai pavojingos gyvenimo visumai, jo pilnatvei?“ Iš tikro! Melo esama ne tik laisvėje, bet jo esama ir meilėje, ir geruose darbuose (plg. *Mt* 6, 2), ir religinių įstatymų vykdyme (plg. *Mt* 23, 23-26), ir net maldoje (plg. *Mt* 6, 5; 23, 5). Būdamas vidinė blogio lytis, melas graso visiems mūsų veiksams. Tačiau esama didelio skirtumo, ar melas kurį nors mūsų gyvenimo veikimą bei būdą stiprina bei laiko, ar jį silpnina bei žlugdo. Nėra jokios abejonės, kad melas laisvėje, meilėje, geradarybėje, maldoje yra šių dalykų žūtis: jis iškreipia pačių jų esmę. Kas gi yra melaginga laisvė, melaginga meilė, melaginga geradarybė, melaginga malda, jei ne laisvės, meilės, geradarybės, maldos išjuoka?

Tuo tarpu melo ir prievartos santykis yra kaip tik atvirkščias: melas prievartos ne tik neiškreipia ir nesužlugdo, bet ją tik stiprina bei palaiko. Laisvė yra negalima be tiesos. Prievarta yra negalima be melo. Reikia melą išvelgti laisvėje, kad ši sustiprėtų bei sublizgėtų. Reikia melą išvelgti prievartoje, kad ši atsiskleistų kaip šlykšti ir tuo būdu žlugtų - visų pirma psichologiškai, o paskui ir sociologiškai. Štai Solženicyno kvietimo pagrindas; manau, kad jis yra neabejotinas. Su vertybėmis, aptemdintomis melu, tai neturi nieko bendro, kaip nieko bendro neturi laisvė su prievarta: jos gi neigia viena kitą, todėl ir melas jose turi priešingos reikšmės.

Užtat ir komunizmo palyginimas su buržuazija yra klaidinantis, kadangi daugiareikšmis. Yra visiškai tiesa, kad abi šios sistemos yra melagingos ir todėl artimos

viena kitai. Yra taip pat tiesa, kad abi jos yra pavojingos gyvenimo pilnatvei. Tačiau būtų netiesa šių sistemų grėsmę laikyti lygia. Buržuazijos grėsmė mus tyko laisvės erdvėje, kurioje buvome ir patys, šią erdvę pasirinkę. Užtat buržuazijos grėsmei vengti galime ir privalome susikurti savos laisvės pasaulį kaip priešingybę buržuaziam pasauliui. Nes buržuazija vilioja, ir šiai vilionei pasiduodame ar nepasiduodame pagal mūsų apsisprendimą. Tuo tarpu komunizmo grėsmė ištinca prievartos erdvėje, kurioje žmonės yra uždaryti ir iš kurios jie negali pabėgti į savos laisvės pasaulį, kadangi šis pasaulis komunistinės sistemos yra laikomas nusikaltimu įstatymams: jis niekinamas prievarta, perkeliant privatinę žmogaus sritį vis labiau į viešąją ir šią vis labiau reguliuojant; jau net sakramentų teikimas bei priėmimas yra reikalingas sovietinių įstaigų leidimo. Komunizmas įsakinėja, ir kas neklauso, yra nusikaltėlis. Apsispręsti tapti nusikaltėliu komunistinės prievartos erdvėje yra visai kitos prasmės bei reikšmės dalykas, negu apsispręsti eiti prieš srovę buržuazinėje laisvės erdvėje.

Kaip tad galima klausti, ar šios sistemos „nėra lygiai pavojingos“ (kun. St. Yla)? Jos abi yra pavojingos, tačiau kiekviena labai skirtingai, nes vienos grėsmė sklinda laisvės, o kitos pavojus - prievartos erdvėje. Neberegint šio skirtumo, atrodo, kad ateitininkai, ištrūkę iš prievartos, pradeda nebesusidoroti su laisve. Kun St. Yla savo atliepyje optimistiškai pastebi: „Manding, nėra ženklų, kad ateitininkija išsisemtų“. To linkėčiau ir ašen - visų pirma, kad ateitininkija nepavargtų savo laisvėje, nes laisvė yra pati sunkiausia iš visų mūsų - tiek asmeninės, tiek visuomeninės - egzistencijos savybių. Kas palūžta prievartojame, gali atsitiesti. Bet kas palūžta laisvėje, nebeatsitiesia.

# AUKOTOJAS AR SENIŪNAS?

Atsakymas kun. A. Rubikui

## 1. *Kritikos pobūdis*

Savo knygą „Krikščionis pasaulyje“ (Čikaga, 1973), kurios vienas klausimas čia nagrinėjamas, autorius baigė žodžiais: „Mes, pasauliškiai, šiandien stovime ilgo, painaus ir sunkaus amžiaus akivaizdoje, būtent *subbrandinti save pačius...* Ši knyga ir norėtų būti mažas žingsnelis didžioju pasauliškųjų brandos keliu“ (p. 380). Pasikalbėjime su „Tėviškės žiburių“ redaktoriumi (1974, Nr. 15-16) teko paryškinti anuos žodžius pastaba, kad „tai knyga, skirta visų pirma pasauliškiam. Tiesa, joje kalbama ir apie dvasiškius bei vienuolius, ir apie daugybę įvairių religinių klausimų; bet visa tai svarstoma *pasauliškio* požiūriu. Čia pasauliškis lyg ir mėgina išstarti pats save: kas jis yra, ko jis nori, ką gali, ką privalo“ (Nr. 15, p. 3). Todėl atrodė, kad pasauliškiai patys pirmieji atveiks į toje knygoje teikiamą pasauliškio kaip krikščionio sampratą. Šia prasme ir kun. A. Rubikas puoseleja viltį, esą anos knygos dėka pasauliškio „klausimui bus lemta prasimušti lietuviškojoje visuomenėje“.

Deja, šie lūkesčiai nepasiteisino. Jau antri metai, kai knyga išėjusi, o joks pasauliškis joje keliamų dalykų nė nemėgino judinti. Susidaro išpūdis, kad mūsų pasauliškiam yra visiškai vis tiek, kas ir kaip juos interpretuoja; kad Bažnyčios paskelbtas jų paaukštinimas į pilnamečių rangą ir toliau lieka tik skambus pareiškimas, nes paskelbti ką nors subrendusiu dar anaip tol nereiškia jį padaryti subrendusį.



Tad ar tik nebus teisūs tie bažnytiniai sluoksniai, kuriuose pasauliškio klausimas, kun. A. Rubiko liudijimu, „susilaukdavo tik tam tikro šypsno“? Ir kažin ar ne šiame pasauliškųjų savimonės nerangume keroja *psichologinės* šaknys kunigų savimonės būti pasauliškio seniūnais, arba *vadovais*?

Pasauliškiams tylint iki pat šiolei, atsiliepė dvasiškiai: kun. dr. A. *Baltinis* („Draugas“, 1974, Nr. 34), prel. P. *Celiešius* („Tėviškės žiburiai“, 1974, Nr. 27-30) ir dabar kun. A. *Rubikas*. Tačiau jų atoliečiai yra gana savotiški: nė vienas nesklaido pasauliškio klausimo, o ieško knygoje tik to, kas kiekvienam skirtingai rūpi. A. Baltinis manosi radęs patvirtintą jo paties nuolatos skelbiamą mintį, esą „religija pasidaro kultūros pamatas“ (p. 2), nekreipdamas dėmesio į tai, kad knygoje esama ištiso skyrelio „Grindžiamasis kultūros vaidmuo“ (p. 190-204), kuriame gana platokai nagrinėjamas teiginys, kad „savų išraiškos formų religija neturi“ (p. 191) ir kad todėl kaip tik *kultūra* yra religijos pamatas. P. Celiešius peikia autorių, kam šis pasauliškis ir dvasiškis svarstas kaip luomus, kurie jau esą istorinė atgyvena, pamiršdamas, kad ne anos knygos autorius šiuos luomus sukūrė ir kad todėl ne jo uždavinys yra dabar užgesinti „dvasiškių ir pasauliškių luominę sąmonę“ (Nr. 29, p. 5), suvedant juos į „vienos Dievo tautos sampratą“ (ten pat); tuo labiau ne uždavinys knygos, kurioje dvasiškiai liečiami tik probėgomis. Galop A. Rubikas imasi galynėtis „su ta labai paplitusia pažiūra į kunigystę, kurią A. Maceina savo knygoje tik trumpai ir aiškiai yra perdavęs“, tarsi nežinotų, kad ši pažiūra yra pačios Bažnyčios pažiūra, skelbta visą metą ir Tridento susirinkimo pakelta į dogmos rangą.

Dvasiškių tad atoliečiai, kaip matome, yra neįprasti. Knygos teikiamą pasauliškio sklaidą jie arba palieka visiškai šalimais, arba pamini ją tik praeidami, o paskui išsipešioja po vieną *juos pačius neraminantį* klausimą (A. Baltinis - kultūrą, P. Celiešius - luomus, A. Rubikas - kunigystę) ir galynėjasi su jais, nė žodžiu skaitytojui neprasitardami,

kad tai ne knygos autoriaus pažiūros, o arba Bažnyčios sąrangos (luomai), arba jos mokslo (kunigystė) sudedamieji prada. Be abejo, knygos apžvalgininkui gali nepatikti tiek luominė Bažnyčios sąranga, tiek jos mokslas apie kunigystę kaip aukojimą, ir jis gali tai kritikuoti. Tai šiandien jau įprasta, ir tuo niekas nesistebi. Tačiau tokiu atveju reikia būti tiesiam ir atvirai prisipažinti, kad čia kritikuojama *Bažnyčios* sąranga ar *Bažnyčios* mokslas, o nesidangstyti posakiais: „Maceinos pažiūra į sakramentinę kunigystę“ (A. Rubikas), „Maceina prileidžia, kad Dievas kūrė pasaulį iš nebūties arba nieko“ (P. Celiešius ryšium su Teilhard'u de Chardinu) ir t. t. Nes *tiesi kritika turi aiškų savo adresatą*. Tai skamba šiuurkštokai, bet reikia tai kartą pasakyti, kad savoje kritikoje liautumėmės dangstęsi svetimu kailiu. A. Maceinai juk nėra jokio malonumo būti mušamam, kaip tam asilui, už tai, kas yra ne jo, nors jis tai ir tikėtų visa širdimi.

Šios kritikos pobūdžiui priklauso ir savotiškas *metodas*, kurį būtų galima pavadinti *eilės įrodymu*, būtent: bandydamas į sakramentinės kunigystės esmę įvesti vadovavimą, A. Rubikas pabrėžia eilę kaip argumentą; eilę, kuria Antrasis Vatikanas susirinkimas išskaičiuoja kunigo pareigas. Atsirėmęs į P. J. Cordes ir A. Gillmeierio aiškinimus, Rubikas teigia, esą šis susirinkimas eucharistinę auką „kunigo pareigų kataloge deda antron vieton“ ir kad jis „šios eilės visada laikosi ir vėliau ją dar labiau pabrėžia“; pasitaiką net vietų, kuriose „kulto pareigos yra suminėtos tik trečioje vietoje“. Išvada: vadovavimas priklauso sakramentinės kunigystės esmei, kadangi jis susirinkimo dokumentuose esti minimas pirmoje ar bent antroje kunigo pareigų eilės vietoje. Bet ar iš tikro eilė yra koks nors įrodymas?

Priešingai A. Rubikui, reikia aiškiai tarti: *išskaičiavimo eilė pati savimi nieko nereiškia*. Tai rodo jau mūsų žegnojimas: „Vardan Tėvo, Sūnaus ir Šventosios Dvasios“. Ką gi ši eilė pasako? Tik tiek, kad Švč. Trejybėje yra trys

dieviškieji asmens. Ar Šv. Dvasios minėjimas trečioje vietoje yra koks nors jos nuvertinimas? Ar šia eile yra paneigiami prefacijos žodžiai, kad lygiai garbinama visų trijų asmenų didybė: *et in majestate adoretur aequalitas*? Kitas pavyzdys: klausdami, kokie yra Kunigystės sakramento laipsniai, atsakome: diakonatas, presbiteratas, episkopatas. Bet argi ši trečia vieta, skirta vyskupui, reiškia ir trečiaeilį jo vaidmenį Kunigystės sakramento išsiskleidime? Argi nėra kaip tik priešingai? Dar vienas pavyzdys: sakramentų eilėje apskritai Kunigystė stovi priešpaskutinėje, vadinasi, net šeštoje vietoje; tuo tarpu bendru įsitikinimu ji sudaranti patį kilniausią sakramentą kaip tik dėl jo ryšio su eucharistine auka. Tačiau išskaičiuodami sakramentus, mes jos niekad neminime pirmiausia. Galop ir pats Vatikano susirinkimas neteikia eilei jokios ypatingos reikšmės. Pakalbėjęs apie Bažnyčią kaip Dievo tautą, jis sako: „Visa, kas buvo pasakyta apie Dievo tautą, lygiu būdu yra taikoma ir pasauliškiam, ir vienuoliam, ir dvasiškiam“ („Lumen gentium“, 30). Dvasiška čia stovi trečioje vietoje. Ar tai reikštų, kad jie ir Dievo tautoje teturi trečiaeilį vaidmenį? Jeigu tad susirinkimas, išskaičiuodamas kunigo pareigas, vadovavimą ir mini pirmoje ar antroje vietoje, o aukojimą antroje ar trečioje, tai iš to jokių būdu negalima daryti išvados, kad jis jau tuo pačiu vadovavimą įjungia į sakramentinės kunigystės esmę, kuria ligi šiol yra buvęs aukojimas. Griebdamasi šio argumento, modernioji teologija tik atskleidžia formalinį, beveik rabiniškąjį savo pobūdį, kuris ypač ryškiai pasirodys, kaip matysime, Kristaus kunigystės aiškinime.

Be to, yra netiesa, kad Antrasis Vatikano susirinkimas, kaip teigia A. Rubikas kartu su Gillmeieriu, „šios eilės visada laikosi“. Konstitucijoje „Lumen gentium“, kalbant apie vyskupų pareigas, kaip tik visų pirma kalbama apie galią švęsti Eucharistiją (26), o tik po to apie galią valdyti (27). Ta pati konstitucija, siedama vyskopus su apaštalais kaip šiųjų įpėdinius, pastebi, kad „jie Dievo vietoje va-

dovauja savo ganomai kaimenei kaip mokytojai, šventojo kulto kunigai, valdą tarnai" (20); taigi eilė: mokytojai, aukotojai, valdytojai. Valdymas čia aiškiai stovi trečioje vietoje, o ne pirmoje ir ne antroje. Tokių pavyzdžių galima būtų parankioti ir daugiau. Tačiau tai būtų neprasminga, nes, kaip sakyta, eilė nieko neįrodo. Tegu susirinkimas eucharistinę auką ir minėtų antroje ar trečioje kunigiškųjų pareigų eilės vietoje, visados lieka galioje to paties susirinkimo žodžiai: „Kiekvienas liturginis veiksmas kaip kunigo Kristaus ir jo kūno Bažnyčios darbas yra ypatingai šventas. Joks kitas Bažnyčios veiksmas neprilygsta jo reikšmei bei galiai" (konstitucija apie liturgiją „Sacrosanctum Concilium", 7), taigi nei mokymas, nei valdymas. Įtaigauti tad, esą Tridento susirinkimas sakramentinės kunigystės esmę vienašališkai, protestantizmo grasomas, suvedė į aukojimą, o Antrasis Vatikano susirinkimas šią esmę išplėtė ir į ją įjungė vadovavimą, reiškia sujaukti esmę su pareigomis, kunigavimą su Kunigystės sakramentu, laiko uždavinius bei rūpesčius su amžinuoju išganymo pagrindu. Tai jausti visame A. Rubiko straipsnyje. Pakrikštytojo, sutvirtintojo, vedusiojo žmogaus pareigų bei uždavinių *rėmai* yra žymiai platesni už Krikšto, Sutvirtinimo, Moterystės sakramentų *esmę*. Šie uždaviniai bei pareigos *kyla* iš atitinkamo sakramento esmės, tačiau jų suma niekad *nesudaro* šio sakramento esmės. Taip yra ir su Kunigystės sakramentu. Skelbti Evangeliją, mokyti, valdyti yra kunigo *pareigos*, bet ne Kunigystės sakramento *esmė* - taip lygiai, kaip gimdyti vaikų, juos auklėti, mokyti, išvesti į žmones ir net medžiagiškai aprūpinti yra tėvų pareigos, bet ne Moterystės sakramento esmė. Štai ko A. Rubikas neskiria. Amžinasis išganymo pagrindas yra ir bus Kristaus auka kaip tobulas Dievo garbinimas, virtęs nesiliaujama Kristaus būseną Tėvo dešinėje. Užtat ir sakramentinė galia šią Kristaus auką sudabartinti ant altoriaus yra ir bus ta skirtina kunigo savybė (*differentia specifica*), kurią jam teikia Kunigystės šventimai ir kurios jokių atveju neturi

pasauliški, net jeigu jis ir skelbtų Evangeliją, ir mokytų, ir valdytų, ką jis pajėgia tiek kaip pakrikštytasis ir sutvirtintasis, tiek ir kaip vyskupo pavestasis, kas betgi niekad jo nepadaro sakramentiniu kunigu. Kunigo *pareigų* rėmai labai dažnai sutampa su pasauliškio pareigų rėmais, nes abu yra krikščionys. Tačiau Kunigystės sakramento *esmė* anaipol nesusikuria šias pareigas vykdant, kadangi jas taip lygiai - gerai ar blogai - gali vykdyti ir ne sykį vykdo ir pasauliški, vadinasi, nekunigas. Skelbimas, mokymas ir valdymas, vykdomas kunigo ir pasauliškio, skiriasi laipsniu; tuo tarpu aukojimas skiriasi esme. Kad pasauliškio dvasinė auka įsijungia į eucharistinę auką, rasdama šioje savo atbaigą bei pilnybę; kad pasauliškiai kaip Bažnyčios nariai dalyvauja eucharistinėje aukoje, kadangi ši nėra asmeninė kunigo, o bendruomeninė Bažnyčios auka; kad kunigas kaip pakrikštytasis bei sutvirtintasis žmogus aukoja ir save patį su savo darbais, - visa tai yra žinoma labai seniai, tačiau tai nėra kiek nepridengia esminio skirtumo tarp eucharistinės aukos ir dvasinės aukos. Todėl A. Rubiko teiginiai, kad „aukos turiniu bendrinė kunigystė nesiskiria nuo sakramentinės kunigystės“ ir kad „Vatikano susirinkimas skyrybas tarp kunigų ir pasauliečių, reģetas aukos turinyje, yra panaikinęs“, yra grynos išmonės. Vatikano susirinkimas apie visa tai kalba kaip tik priešingai: „Hierarchinis kunigas..., atstovaudamas Kristaus asmeniui, paverčia dovanas eucharistine auka ir atnašauja ją visos Dievo bendruomenės vardu, o tikintieji savo karališkąją kunigystę Eucharistiją aukoja drauge“ („Lumen gentium“, 10). Aukoti drauge reiškia *kunigo* pašvęstą eucharistinę auką „visos Dievo bendruomenės vardu“ *prisiimti kaip savą*: eucharistinė auka niekad nėra juk kunigo asmeninė auka, - ji visados yra ir *mano*, kaip Bažnyčios nario, auka. Tačiau tai anaipol nereiškia, kad šis eucharistinės aukos prisiėmimas kaip „mano aukos“ mane, pasauliškį, padarytų lygų kunigui *aukos* atžvilgiu. Jeigu jau būtinai ieškotume lygybės, tai greičiausiai ją rastume aukojimo

*kryptyje*, aukojimo *intencijoje*: eucharistinė auka yra teikiama dangiškajam Tėvui. Šiuo atžvilgiu kunigas ir pasauliškis iš tikro nesiskiria: abu teikia auką tam pačiam Viešpačiui, vadinasi, abu turi tą pačią aukojimo linkmę bei paskirtį. Bet tai ir viskas. Tiek kunigas, tiek pasauliškis aukoja *ir* eucharistinę auką, *ir* dvasines aukas, tačiau abu „savu būdu“ („Lumen gentium“, 10). Mėginti užtrinti šį skirtumą anaipol nereiškia pagilinti kunigo ir pasauliškio savimonės.

## 2. Kristaus kunigystės peraiškinimas

Kratydamasis aukojimu kaip Kunigystės sakramento esme ir mėgindamas šią regėti vadovavime, A. Rubikas savaime yra verčiamas peraiškinti Kristaus kunigystę, kadangi kiekviena Naujojo Įstatymo kunigystė yra dalyvavimas Kristaus kunigystėje: kiekviena - tiek bendrinė, tiek sakramentinė - iš Kristaus kunigystės kyla ir yra jos regimybė istorijoje. Jeigu tad sakramentinės kunigystės esmė glūdi ne aukojime, bet vadovavime, tuomet ir Kristus turėjęs būti kunigas ne tuo, kad aukojo patį save, bet tuo... Kuo gi? Todėl A. Rubikas visiškai nuosekliai ir klausia: „Ant ko rymo Kristaus kunigystė?“, nes tik atsakius į šį klausimą „paaiškės, ant ko rymo ir visų Naujojo Testamento kunigų kunigystė“.

Pirmasis dalykas, kurį čia reikia išsiaiškinti, pasak A. Rubiko, yra: „Ar Kristaus kunigystė kyla iš kryžiaus aukos?“ Bet jau pats klausimas yra labai keistas. Atsimenant kryžiaus aukos vaidmenį žmonijos išganyme, reikia iš tikro savotiškos sąmonės tokiam klausimui iš viso kelti. Tačiau modernioji teologija, kurios karštas atstovas mūsų dvasiškijoje kaip tik ir yra A. Rubikas, jį vis dėlto kelia. Ir atsako *neigiamai*: „Kristaus kunigystė remiasi ne auka, o Dievo išrinkimu arba jo valia, taip ir visų Naujojo Testamento kunigų“. Prie šios minties Rubikas prieina, kaip

matėme jo straipsnyje, aiškindamas Laiško žydams posakį, kad Kristus yra kunigas „Melchizedeko būdu" (*Hbr 6, 20*). - Ir vis dėlto toks Kristus kunigystės peraiškinimas, grindžias ją ne auka, o Dievo „ypatingu pašaukimu bei išskirtiniu noru", serga dviem ydom: *savokine* ir *dalykine*. Sąvokiškai jis yra nelogiškas, dalykiškai - netikras.

Reikia be niekur nieko sutikti, kad Kristus yra Dievo ypatingu būdu pašauktas, išrinktas, paskirtas. Tačiau čia pat kyla klausimas: *kam* gi jis yra pašauktas, *kam* išrinktas, *kam* paskirtas? Pats pašaukimas, išrinkimas, paskyrimas savyje yra tik bendrinės formalios sąvokos, anaip tol neturinčios to skirtino *uždavinio*, kuriam vykdyti kas nors yra pašaukiamas, išrenkamas, paskiriamas. Todėl teigti, esą Kristus kunigystė remiasi „Dievo pašaukimu, Dievo išrinkimu", reiškia dar nieko nepasakyti, nes šiuo pašaukimu remiasi ne tik Kristus kunigystė, bet ir jo karaliumas, ir jo skelbimas: Kristus juk yra ne tik Kunigas, bet ir Karalius, ir Mokytojas-Pranašas. Tai jo titulai, žymį tam tikras jo *funkcijas*, randami tiek Naujajame Testamente, tiek Bažnyčios tradicijoje, tiek jos liturgijoje. Kokią tad *funkciją* privalo Kristus atlikti, kad jis būtų Kunigas? Kad būtų Karalius, jis turi valdyti bei viešpatuoti visoje kūrinyje. Kad būtų Mokytojas-Pranašas, jis turi skelbti „karalystės Evangeliją" (*Mt 4, 23*), duoti įsakymų ir teisti. Tai savaime aišku: tik viešpatavimas objektyvuoja Kristaus pašaukimą būti Karaliumi ir tik skelbimas, įsakymas bei teisimas objektyvuoja Kristaus pašaukimą būti Mokytoju-Pranašu. Bet kas objektyvuoja Kristaus pašaukimą būti Kunigu? Ne pats *pašaukimas*, nes jis apima visą Kristų ir tinka visoms jo funkcijoms. Kaip Kristus Karalius vykdo tam tikrą skirtingą funkciją, kurią vadiname viešpatavimu; kaip Kristus Mokytojas bei Pranašas vykdo tam tikrą skirtingą funkciją, vadinamą skelbimu, įsakinejimu ir teisimu; taip lygiai ir Kristus Kunigas privalo vykdyti taip pat tam tikrą skirtingą funkciją, kurią vadiname *aukojimu*. Kristus yra kunigas todėl, kad aukoja patį save; ir jis yra

tam pašauktas, kad patį save aukotų. Kristaus kunigystė kyla anaip tol ne iš formalaus pašaukimo, bet iš *pašaukimo būti auka už pasaulio nuodėmės*. Tad A. Rubiko teiginys „Kristaus kunigystė remiasi ne auka“ pačia sąvoka yra loginis nesusipratimas: pašaukimas reikalauja *uždavinio*, o šis uždavinys kunigystės atveju ir yra *aukojimas*. Paneigus aukojimą, pašaukimas lieka tik bendrinė giminė, neturinti jokios skirtinos savybės ir todėl nieko neišreiškianti.

Tačiau A. Rubiko teikiamas Kristaus kunigystės peraiškinimas yra ydingas ir *dalykiškai*. Cituodamas P. J. Cordes A. Rubikas rašo: „Jeigu Kristaus kunigystė remtųsi auka, tai ką tada reiktų pasakyti apie jo veiklą ar gyvenimo dalį nuo Betliejaus ar bent nuo krikšto Jordane iki kryžiaus aukos? Tada ji su kunigyste neturėtų nieko bendro“. Ir kitoje vietoje cituodamas prancūzų vyskupą Jenny: „Vyriausiojo kunigo Jėzaus Kristaus gyvenime pirma ėjo skelbimas ir tik paskui kryžiaus auka“. Šiais posakiais yra mėginama kryžiaus auką suvokti kaip *atskirą tašką* Kristaus gyvenime ir Kristaus auką regėti tik kryžiaus mirtyje. Čia tad ir glūdi ydingumas šios sampratos, neturinčios pagrindo Evangelijoje, nes joje Kristus visa savo būtimi nuo pat pradžios yra žymimas kaip *auka*. Nėra reikalo čia plačiai dėstyti šios visiems žinomos ir amžiais Bažnyčios skelbtos minties; pakanka tik priminti pačias būdingąsias Šventojo Rašto nuorodas.

*Jau pats įsikūnijimas yra auka*, nes Kristus turėdamas Dievo prigimtį, nesilaikė godžiai savo lygybės su Dievu, bet apiplėšė pats save, priimdamas tarno išvaizdą ir tapdamas panašus į žmones (plg. *Fil 2, 6-7*). Įsikūnijimas yra dieviškoji auka kaip Dievo meilės žmogui išraiška, nes *auka yra meilės regimybė*. Juk meilės esmę sudaro savęs atidavimas mylimajam, savęs perkėlimas į mylimąjį, savos būties sutapdymas su mylimojo būtimi. Tai buvimas ne šalia vienas kito, bet vienas kitame. Ir juo šis buvimas vienas kitame yra Gilesnis, juo ir meilė yra didesnė. Įsikūnijime Dievo meilė žmogui pasiekia pačią viršūnę, nes



Kristuje dieviškumas ir žmogiškumas yra taip ankštai susiję vienas su kitu, jog yra jungiami bei nešami *vieno* Logo asmens. Įsikūnijime Dievas yra atidavęs visą save žmogui, perkeldamas savo gyvenimą į žmogiškąją būtybę. Tai didžiausia meilė ir sykiu didžiausia auka, nes čia Dievas prisiima „tarno pavidalą“ (*Fil 2, 7*) ir nusižemina, „tapdamas klusnus iki mirties, iki kryžiaus mirties“ (*Fil 2, 8*). *Kristus yra Dievo meilės ir tuo pačiu dieviškosios aukos objektyvacija istorijoje*. Kristus yra auka ir aukotojas nuo pat pirmosios žmogiškojo savo buvimo akimirkos. Įsikūnijimas ir mirtis ant kryžiaus yra tik du poliai vienos ir tos pačios Kristaus aukos, kaip gimimas ir mirtis yra du poliai vieno ir to paties žmogiškojo buvimo. Susiejęs savo dieviškumą su žmogiškąja prigimtimi, Kristus susiejo jį su abiem šiais poliais, išsemdamas tuo būdu visą žmogiškąją būtį ir virsdamas pilnutine auka nuo pat pradžių.

Šitaip Kristų suvokė bei išgyveno ir tie Senojo Testamento asmens, kuriems jis buvo apreikštas kaip Mesijas. Atneštą kūdikį Kristų šventyklon „paukoti Viešpačiui“ (*Lk 2, 22*) Simeonas paėmė ant rankų „ir tarė motinai Marijai: 'Štai šis skirtas daugelio Izraelyje nupuolimui ir atsikėlimui. Jis bus prieštaravimo ženklas, ir tavo pačios sielą pervers kalavijas'" (*Lk 2, 34-35*). Tai buvo aiškus nurodymas į Kristaus veiklą: Kristaus gyvenimas Izraelio tautoje bus auka; auka bus ir jo skelbimas; auka skaudi ir galop žudanti. Tas pat girdėti ir Jono Krikštytojo žodžiuose, kuriais jis pasitiko Kristų prie Jordano: „Štai Dievo Avinėlis, kuris naikina pasaulio nuodėmę“ (*Jn 1, 29*). *Dievo Avinėlis čia reiškia ne ką kitą, kaip aukos avinėlių*. Kaip seniau žydai simboliiniu būdu sudėdavo savo nuodėmes ant ožio, išvarydami jį į dykumas, kad ten jis nusibaigtų ir tuo lyg ir sunaikintų jų nuodėmes, taip dabar Kristus - nekaltas Avinėlis - ima ant savęs pasaulio nuodėmę ir ją neša į Kalvarijos kalną, kad ten mirtų ir šią nuodėmę sunaikintų jau nebe simboliškai, o tikroviškai. Jonas Krikštytojas regi Kristuje visų pirma auką už nuodėmes.

Todėl kryžiaus auka nieku būdu nėra atskiras taškas Kristaus veikloje, einąs po skelbimo. *Kryžiaus auka yra Kristus būseną žemėje apskritai*. Mirtis Kalvarijos kalne yra tik šios būsenos įtampiausia santalka bei užbaiga. Jeigu žmogiškasis buvimas iš viso yra „buvimas mirčiai“, kaip jį aiškina dabarties egzistencinė filosofija, tai šis „buvimas mirčiai“ Kristuje yra pats ryškiausias. Tuo pačiu ir buvimas auka yra ryškiausias. Jis apima visą Kristaus gyvenimą ir visus jo darbus: nuo jo gimimo Betliejuje ligi jo mirties Kalvarijoje. Prasmingai tad viename savo pamokslėlyje pastebi Maskvos metropolitas Filaretas (1782-1867): „Kristus nešė kryžių ne tik nuo Jeruzalės iki Golgotos, kai Simonas Kirenietis atskubėjo jam padėti, jis nešė jį ir nuo Betliejaus iki Jeruzalės. Visas Jėzaus gyvenimas yra vienas ištisas kryžius“. Todėl ir Kristaus kunigystė remiasi jo auka ne kaip koku tik gyvenimo pabaigoje įvykdytu veiksmu, o kaip aukine jo gyvensena apskritai.

Dar vieno mūsų klausimui svarbaus dalyko stinga A. Rubiko Kristaus kunigystės peraiškinime, būtent: *Kristus Valdovas rymo ant Kristaus Kunigo*; Kristus tampa viešpataujančiuoju todėl, kad yra aukotojas pats savęs. Kaip sakyta, įsikūnydamas Logas prisiėmė tarno pavidalą ir nusižemino iki mirties ant kryžiaus. Todėl „Dievas jį [Kristų] išaukštino ir padovanojo jam vardą, kilniausia iš visų vardų, kad Jėzaus vardui *priklaupų kiekvienas kelis* danguje, žemėje ir po žeme ir *kiekvienos lūpos* Dievo Tėvo šlovei *išpažintų*: Jėzus Kristus yra Viešpats!“ (Fil 2, 9-11). Kitaip sakant, Kristaus valdymas eina ne prieš aukojimą, stovi ne šalia šiojo, bet yra pagrįstas aukojimu kaip savo šaltiniu, iš kurio jis išteka. *Kristus yra Viešpats todėl, kad yra auka*. Jeigu tad kiekviena Naujojo Įstatymo kunigystė yra Kristaus kunigystės regimybė, tai kiekviena ji ir turi atspindėti savimi šį vadovavimo ir aukojimo santykį; kiekvienoje joje turi aukojimas grįsti bei kildinti vadovavimą, o ne priešingai. Todėl A. Rubiko teiginiai: „kunigas visų pirma yra pašauktas ganyti bei organizuoti

kunigišką Dievo tautą, o tik paskui aukoti"; „sakramentinis kunigas esąs pirmiausiai siųstas skelbti Kristų bei vadovauti krikščioniškajai bendruomenei, - ir tik paskui aukoti, t. y. švęsti Eucharistiją", - šie teiginiai aną santykį kaip tik apverčia aukštyn kojomis. Būtent pats pagrindinis bei esminis Kristaus skelbimas ir yra eucharistijos šventimas. Šv. Mišios nėra ir skelbimas, ir auka, vadinasi *du* pradai, kaip tai norėtų jose regėti A. Rubikas. Šv. *Mišios yra skelbimas aukojimu*: „Kada tik valgote šitą duoną ir geriate iš šitos taurės, jūs skelbiate Viešpaties mirtį, kol jis ateis" (1 Kor 11, 26). Kiekvienas kitas Kristaus skelbimas yra arba paruošimas eucharistiniam aukojimui, arba šiojo pratęsimas į kasdieną. „Eucharistija šviečia kaip viso Evangelijos skelbimo bei apaštalavimo šaltinis ir viršūnė" (dekreto apie kunigų tarnybą ir gyvenimą „Presbyterorum ordinis", 5). Teigti tad, kad eucharistinis kunigas yra pirmiausia siųstas skelbti Kristų, o „tik paskui aukoti", reiškia suformalinti Evangelijos skelbimą pamirštant, kas yra šio skelbimo pagrindas, būtent *auka*. Be to, A. Rubikas nutyli, kad ir laiko atžvilgiu *pats pirmutinis sakramentinio* kunigo veiksmas yra ne formalus skelbimas, bet aukojimas, įvyksta pačių šventimų metu, koncelebruojant kartu su šventimus teikiančiu vyskupu. Pirmosios kunigo Mišios yra ne „primicijos", bet jo šventimų Mišios. Ir ši pirmenybė lieka visą kunigo gyvenimą. Kunigas iš tikro iškreiptų savo pašaukimą, jei pirma skelbtų, o „tik paskui aukotų", vadinasi, perskirtų tai, kas yra neperskiriama, pagrindą padarydamas antriniu, o iš pagrindo išaugusius veikimus pirmaeiliais - ne tik kasdieninės eigos, bet ir pačios prigimties bei vertės atžvilgiu.

Taip pat yra ir su vadovavimu tikinčiųjų bendruomenei, kuris yra viena iš sakramentinio kunigo pareigų: ir jis išauga iš aukos, būtent iš eucharistinės aukos, kaip Kristaus atveju išaugo iš jo kryžiaus aukos, vykdytos kaip užuobėga (*anticipatio*) visą gyvenimą. A. Rubikas teigia, esą kunigas visų pirma yra pašauktas „organizuoti

kunigiškąją Dievo tautą, o tik paskui aukoti". Tuo tarpu Antrasis Vatikano susirinkimas skelbia: „Jokia krikščioniškoji bendruomenė negali būti sėkmingai kuriama, jei jos pamatas ir centras nėra eucharistinė auka, kuria turi prasidėti bet koks bendruomenės dvasios ugdymas" (dekretas „Presbyterorum ordinis", 6). Aiškus organizavimo pirmenybės paneigimas ryšium su aukojimu! Būdamas „pamatas ir centras", eucharistinė auka vadovavimo, organizavimo, ganytojavimo pareigas veda į kunigiškąją kasdieną ir ten kildina, pasak susirinkimo, „įvairius meilės darbus, tarpusavio pagalbą, misijinę veiklą ir kitus būdus Kristui liudyti" (ten pat). *Ganytojavimas plačiausia šio žodžio prasme yra ne kas kita kaip eucharistinės aukos užbaigimas kasdienoje.* Ir šiuo atžvilgiu kunigas iškreiptų savo pašaukimą, jei *pirma* organizuotų Dievo tautą, o tik *paskui* aukotų. Vadovavimas yra aukojimo *atžvilgis*, o ne atskira ar, pasak Rubiko, net pirmoji kunigystės *funkcija*. Kaip Kristus yra *todėl* (paties šv. Pauliaus žodis; plg. *Fil* 2, 9) Valdovas, kad yra aukotojas ir auka, taip ir kunigas yra todėl vadovas, kad yra aukotojas, o ne priešingai.

### 3. Sociologinis klerikalizmas

Koks tad yra santykis tarp Kunigystės sakramento ir bažnytinės galios valdyti arba, švelniau kalbant, vadovavimo? Toks pat, koks ir tarp skelbimo ir kunigo šventimų, kurių ryšį vokiečių dogmatikas M. Schmausas yra tiksliai apibrėžęs sakiniu: „Šventimai įtaigauja skelbimą, tačiau jie nėra sudedamoji jo dalis" („Katholische Dogmatik". - Muenchen, 1958, B. 3, S. 724). Kitaip tariant, skelbimas nėra sakramentinis veiksmas. Nesusipratimui išvengti (jis dažnai pasitaiko naujojoje teologijoje!) reikia čia pat pridurti: kiekvienas sakramentinis veiksmas yra skelbimas, bet ne kiekvienas skelbimas yra sakramentinis veiksmas. Tas pat yra ir su valdymu, arba vadovavimu. Jis yra

Kunigystės sakramento įtaigaujamas, tačiau jis nėra šio sakramento sudedamoji dalis ir tuo būdu nėra nė pats sakramentinis veiksmas, vadinasi, toks veiksmas, kuris be kunigo šventimų negalėtų būti *galiojamai* atliktas. Dar daugiau: valdymas turi tam tikrų savybių, kurios jį ryškiai skiria nuo kitų pagrindinių Bažnyčios pareigų, būtent nuo skelbimo, arba mokymo, ir pašventimo, pastatydamos jį iš tikro paskutinėje vietoje reikšmės bei vertės atžvilgiu.

Knygoje „Krikščionis pasaulyje“ autorius yra gana plačiai kalbėjęs apie bažnytinį valdymą (plg. p. 357-363), aiškiai pastebėdamas, kad „valdymas Bažnyčioje yra taip lygiai dieviškosios kilmės kaip ir pašventimas bei mokymas“ (p. 357). Be reikalo tad A. Rubikas prileidžia, esą čia „nėra atskirti du nepanašūs dalykai: vadovavimas politinei ir vadovavimas bažnytinei bendruomenei“. Jie knygoje yra skiriami (ne atskirti!) visai aiškiai. Iš kitos betgi pusės, knygoje taip pat pasakyta, kad „valdymas nestovi toje pačioje plotmėje kaip pašventimas ir mokymas“, nes valdymas „nestiprina krikščioniui tikėjimo, kaip mokymas, ir neteikia jam malonės, kaip pašventimas“ (p. 358). O taip yra todėl, kad *valdymas nelaiduoja dieviškosios tiesos*. Vykdydama valdomąją savo pareigą, Bažnyčia neturi nei neklaidingumo, nei išminties dovanos. Mokydama ji skelbia tiesą *neklaidingu* būdu. Pašvėsdama ji teikia malonių *tikru* būdu. Bažnyčia negali skelbti klaidos ar teikti netikrų sakramentų. Tai jai yra laiduota paties Kristaus. Visuotinių susirinkimų ar popiežiaus *ex cathedra* skelbimas yra atremtas į šį laidą. O sakramentų teikimas Kristaus vardu - *in persona Christi* - yra tikras, *bent subjektyviai*, jų priėmėjui, net ir erezijon ar ateizman patekusio kunigo atveju; net ir apgaviko atveju, kai sakramentą teikiąs iš viso nėra kunigas, Bažnyčia papildo tai, ko stinga teikėjui (*Ecclesia supplet*), kad tikintysis neturėtų malonės nuostolio. Tuo tarpu valdomieji Bažnyčios veiksmai gali būti ir labai dažnai esti neišmintingi, netikslūs, kelią vaidų, skriaudžių atskirus asmenis, kenkią net jos pačios auto-

ritetui. Apie tai knygoje yra kalbėta (plg. p. 358-359), ir nėra reikalo čia kartotis.

Todėl A. Rubiko teiginys, esą vadovaudamas bendruomenei, „kunigas atstovauja ne pačiam sau, o Viešpačiui, jo valiai ir jo norams“, yra teisingas tik *kad*, o ne *kaip* prasme. Valdymo dieviškumas pasako, *kad* Bažnyčia gali bei turi valdyti. Tačiau jis anaip tol nepasako, *kaip* ji gali bei turi valdyti. Šisai *kaip* jau yra žmogiškasis padaras, apniktas visų žmogiškųjų silpnybių, pavojų, klaidų; įtaigaujamas istorinių aplinkybių; apsprendžiamas valdančiųjų asmenybės. Todėl kas, sakysime, popiežiaus Pijaus IX politikoje Italijos atžvilgiu ar popiežiaus Pauliaus VI politikoje komunistinių valstybių atžvilgiu mėginti išžiūrėti Viešpaties valią ir jo norus, būtų klerikalas tikriausia bei pavojingiausia šio žodžio prasme. Ir tai tinka ne tik didiesiems Vatikano politikos brūkšniams, bet ir kasdieniams kiekvieno vyskupo ar kunigo valdomiems veiksmams. Užtat džiūgaujantis A. Rubiko šūksnis „Bažnyčios Viešpats yra vienas - Kristus“ *yra valdymo atžvilgiu* tarsi anas rojaus obuolys: gražus pasižiūrėti, bet pavojingas valgyti. Įvykdytas kasdienoje, jis kunigą kaip tik ir paverčia didžiuoju inkvizitoriumi. Apie tai kalba ne tik A. Rubikas; apie tai kalbėjo ir šio straipsnio autorius savo knygoje (plg. p. 359).

Kita valdymo savybė ryšium su kunigo šventimais yra: *vadovauti kunigas yra paskiriamas*. Ir kol jis šio paskyrimo iš vyskupo, o vyskupas iš popiežiaus nėra gavęs, tol jis negali nė vadovauti, nors ir turėtų kunigo ar vyskupo šventimus. Tuo tarpu aukoti jis gali ir net privalo. Galia vadovauti yra aprėžta erdve ir laiku; ji gali būti atšaukta, nustota, atimta - ir tai taip, jog jos veiksmi virsta ne tik neleistiniais (*illicitum*), bet ir negaliojančiais (*invalidum*). Tuo tarpu galia aukoti niekad negali būti atšaukta ir todėl niekad nėra negaliojanti, nors kunigo suspensos, ekskomunikos ar degradacijos atvejais jam ir būtų uždrausta aukoti: *sakramentinio kunigo aukojimas visados yra tikra auka*.

Štai kodėl galia valdyti ir galia aukoti istorinėje Bažnyčios praktikoje esti dažnai tiesiog *perskiriamos*: esama kunigų, kurie tik aukoja (*ad solam missam*); esama vyskupų, kurie tik valdo (*episcopi designati*) ir kurių ne vienas visą gyvenimą nebuvo priėmęs vyskupo šventimų; esama vyskupų, kurie tik pašvenčia (*episcopi coadiutores*) ir kurie valdo tik tiek, kiek jiems jų ordinaras leidžia; mūsų gi pabėgusieji vyskupai iš viso jokios galios valdyti neturi - net nė tiek, kiek mūsų kunigai, dirbantieji sielovadoje.

Iš to plaukia mūsų klausimui pati įdomiausia valdymo savybė, būtent: *valdyti Bažnyčioje gali ir pasauliškis* - net ir popiežiaus soste, jei juo būtų išrinktas. Organizuoti Dievo tautai yra reikalingi ne šventimai, o paskyrimas. Paskirtas gi gali būti tiek kunigas, tiek pasauliškis. Kad tai nėra tik teorinė galimybė, rodo šis pavyzdys. Kinšasa (Zayre, Afrikoje) arkivyskupas kardinolas Juozapas Malula įvedė savo diecezijoje visiškai kitokį parapijos vadovavimo būdą, būtent: parapijų vadovais jis paskyrė pasauliškis. „Afrikos kardinolas, - rašo apie tai naujajai teologijai atstovaująs dvisavaitinis laikraštis „Publik-Forum“ (1974. IV. 19), - grindžia savo sampratą tuo, kad šimtmečių eigoje kunigas pasisavino daugelį tokių Bažnyčios tarnybų, kurios pradžioje jam nebuvo skirtinai patikėtos. Todėl, pasak kardinolo, čia negali būti nė kalbos, kad tuo kunigas *pavestų* pasauliškui dalį savo atsakingumo; greičiau pasauliškis čia tik *atsiima* jam Bažnyčioje priklausančios pareigos (*Kompetenzen*)“ (p. 15). Tai daroma anaipol ne dėl kunigų stokos parapijose. Atvirkščiai, kunigai yra iš parapijų paimami, sutelkiami į tam tikrus centrus, iš kurių jie aprūpina parapijas sakramentiškai, o pasauliškiai vadovai yra paliekami parapijose vieni, kad „ankstesnio klebono buvojimu jie nebūtų gluminami“ (ten pat). Kardinolas tikisi, kad „kunigai, ligi šiol vadovavę parapijoms, pasitrauks ramiai ir be kartėlio“ (ten pat). Tolimesnė „jų tarnyba bus grynai kuniginio pobūdžio, t. y. aukoti šv. Mišias, klausyti išpažinčių ir t. t.“ (ten pat). Vadovaujantieji pasauliškiai

turi teisės dalyvauti dekanatų konferencijose sprendžiamuoju balsu (ten pat). Šis kardinolo planas yra paskelbtas Vatikano Misijų kongregacijos 1974 metais.

Jeigu tad dabar šią valdymo galią, neturinčią neklystamumo, priklausiančią nuo paskyrimo, vykdomą ir pasauliškų, įjungtume į Kunigystės sakramentą kaip jo esmės pradą, gautume *sociologinį klerikalizmą* - nebe kaip istorinę iškrypą, o kaip savaimingą kunigo būseną bei veikseną. Aukojimas į klerikalizmą *savaimė* neveda, kaip mano A. Rubikas, nes aukoti yra bendra tiek dvasiškiui, tiek pasauliškiui. Nors kunigas ir aukoja sakramentiškai, o pasauliškis dvasiškai, tačiau kunigas tai daro ne savo asmens, bet Kristaus asmens (*in persona Christi*) vardu, todėl tuo jis pats kaip asmuo, vadinasi, kaip *šis* žmogus, pasauliškio nė neprašoksta. Jeigu tad ontologinė galia aukoti buvo istorijos eigoje paversta sociologine dvasiškio savybe, tai čia įvyko toks pat neleistas peršokimas iš ontologinės plotmės į sociologinę plotmę, kaip kad jis vyksta ir šiandien teorinėse diskusijose ryšium su Dievo ir pasaulio santykiu. Užtat nors šis peršokimas ir „kėlė kunigą, kaip teisingai pastebi Rubikas, į nepaprastas aukštybes pasauliečio sąskaita“, tačiau tai vyko *neteisėtai*, kas kaip tik ir nesunku pašalinti, ugdant dvasiškiuose tikrąją aukojimo sąmonę, kuri kunigo nuo kitų ne tik neatskiria, bet į kitus kaip tik veda - pačia aukojimo samprata, kadangi kunigas aukoja *visų* vardu: eucharistinė auka yra ne kunigo privatinė asmens, bet visos Bažnyčios vieša bendruomeninė auka. Nuosekliai tad aukojimas ir klerikalizmas išskiria vienas kitą, nes yra priešingybės pačia savo esme.

Tačiau kaip gelbėsime nuo klerikalizmo vadovavimą? Aukoti gali ir privalo *visi*. Tuo tarpu vadovauti gali tik *kai kurie*. Ir šie „kai kurie“ yra tik kunigai, jei vadovavimas sudaro kunigystės sakramento esmės pradą. Susakramentinęs vadovavimą, A. Rubikas paverčia jį *skirtina* kunigo funkcija, kadangi pasauliškis nėra sakramentinis kunigas.



Vadovavimas tokiu atveju virsta tokia kunigo savybe, kurios pasauliškis neturi ir negali turėti. Vadovavimas nėra kunigo ir pasauliško bendrinė jungtis, kaip aukojimas, nes visi vadovauti negali: pati vadovavimo sąvoka reikalauja vadovaujamųjų. Todėl A. Rubiko teiginiai, esą dvasiškiui ir pasauliškiui - „jiems abiem savo valią diktuoja Viešpats; juodu abu turi paklusti ne kam kitam, o pačiam Viešpačiui“, yra tuščiaviduriai pamokymai, neturį kasdienoje reikšmės, kadangi Viešpats nei dvasiškiui, nei pasauliškiui savo valios *tiesioginiu būdu* nediktuoja: *niekas vadovavimo veiksmuose nežino, kokia yra Viešpaties valia*. Jeigu tad dvasiškis yra Bažnyčioje vadovas, tai aš, pasauliškis, paklustu ne Viešpačiui, o dvasiškiui, kurio vadovaujamieji veiksmai yra išduoti visų vėjų pagairėms, kadangi vadovavimas nėra Viešpaties saugomas nuo klaidų, netakto, skriaudos, pažeminimo, neteisingos bausmės ir t. t., ir t. t. Dvasiško valia kasdienoje virsta Viešpaties valia. Bet tai ir yra sociologinis klerikalizmas, nes *klerikalizmo esmė juk ir yra stoti Viešpaties vietoje neturint Viešpaties garantijų*. O įjungus vadovavimą į Kunigystės sakramento esmę, šis stojimas Viešpaties vieton yra neišvengiamas; neišvengiamas tada pasidaro ir klerikalizmas, nes vadovavimas kiekvienu atveju yra ir lieka *sociologinė kategorija*, niekad nepajėgianti pakilti į mokomosios tiesos ar pašvenčiamosios malonės kategoriją. Kas tad skelbia, kad kunigas yra pašauktas *visų pirma* organizuoti bažnytinę bendruomenę ir jai vadovauti, tas atveria vartus klerikalizmui tiek, kiek jie dar niekados istorijoje nebuvo atverti.

Atrodo, kad minėtasis kardinolas J. Malula yra supratęs šį pavojų ir todėl atidavęs parapijas vadovauti pasauliškiams, o kunigams nurodęs tikrąjį jų pašaukimą aukoti, atleisti nuodėmes, krikštyti, teikti Ligonių sakramentą. Nes jei kunigas sakramentus padarys ne savo egzistencijos taškais, o visą jo egzistenciją apimančiais veiksmais, kitaip tariant, jei jis sakramentais gyvens ir kasdienoje, juos išplėsdamas į visą tikinčiųjų bendruomenę, tuomet

jis nebeturės nei laiko, nei jėgų „organizuoti Dievo tautą“, palikdamas šį organizavimą tiems, kurie sakramentų teikti negali. Veržimasis vadovauti iš tikro yra ne kas kita, kaip išraiška to, kad kunigai nėra supratę, ką reikia aukoti, atleisti nuodėmes, krikštyti, teikti Ligonių sakramentą ir t. t. Šiais visais atvejais jie zakristiją sumaišė su žmogaus gyvenviete ir todėl manė, kas aprėžias jų veiklą sakramentais, uždaręs juos zakristijoje, pamiršdami, kad zakristijoje tik laikomi vynas ir ostijos, stula ir aliejus, bet kad *zakristijoje negyvena žmogus*, kuriam konsekruota ostija teikiama, kuriam atleidžiamos nuodėmės, kuris patepamas šv. aliejumi ligos metu ir t. t. Kai kunigas eis pas šį žmogų į jo gyvenvietę, jis savaime paliks zakristiją, net ir nesiimdamas vadovauti bei organizuoti.

Baigiant reikia pabrėžti: pasauliškai turi būti vadovaujami, kol jie nesubrendę, kaip turi būti vadovaujami ir vaikai. Augant betgi jų brandai, dvasiškių vadovavimas silpsta ir galop pereina į pačių pasauliškių rankas. Vadovavimas tad yra *aprėžta* dvasiškių pareiga, nesisiejanti esmiškai su jų kunigystės sakramento šventimais. Tikrasis dvasiškio pašaukimas yra aukoti bei teikti kitus sakramentus ir sakramentinę savo pareigą paversti egzistencine savo būseną, jungiant ją su sakramentus priimančiojo žmogaus egzistencija.

## FILOSOFIJA KAIP SVARSTYBOS

Ne visada autoriui dera pačiam interpretuoti savo veikalus turinio atžvilgiu - jau vien dėl to, kad jo interpretacija nebūtinai yra teisingesnė negu skaitytojo: autorius stovi arčiau savos minties, bet ne arčiau tiesos. Tai tinka tiek poezijai, tiek filosofijai. Tai tinka ir šio straipsnio autoriui, kurio knyga „Filosofijos kilmė ir prasmė“ (Roma, 1978) yra sulaukusi įvairių atliepių ir net galynėjimosi tarp jos vertintojų (plg. dr. Kazys Girnius, „Aidai“, 1978, Nr. 2; Vincas Trumpa, „Metmenys“, 1979, Nr. 37; Dana Vasiliauskienė, „Draugas“, 1979, Nr. 105; santrumpos: A - „Aidai“, D - „Draugas“, M - „Metmenys“).

Be abejo, kad filosofinės knygos kritiko žodis būtų svaresnis negu autoriaus, jis privalo knygą ne santraukiškai atpasakoti ar savo išpūdžius papasakoti, o atkurti jos pagrindus, tuo išvelgdamas bei atskleisdamas, kur yra likę plyšių ar padaryta nepateisinamų šuolių. Tačiau tai esti paprastai įmanoma tik tada, kai autoriaus ir skaitytojo išėjimas taškai sutampa ar bent glaudžiai susiliečia. Esant pagrindams kitokiems ar net priešingiems, nyksta galimybė savo „priešininką“ suprasti. Sakysim, jei sutiktume su V. Trumpa, kad „filosofuoti reiškia... mokėti gyventi ir mirti ne tik su Dievu, bet ir be Dievo“ (M, p. 176), tai juk savaime būtų aišku, jog „mokėjimas“ gyventi ir mirti su Dievu vargiai ar susiję su „mokėjimu“ gyventi ir mirti be Dievo: šių dviejų „mokslų“ pagrindai būtų priešingi

ir todėl prasilenktų vienas su kitu. „Mokėjimas" mirti su Dievu negalėtų būti *mastas* vertinti „mokėjimui" mirti be Dievo ir atvirksčiai.

Bet net jeigu pradėtume ir pojūčių sugaunama *apraiška* (*fainomenon*) greitai pastebėtume, kad, pavyzdžiui, „fenomenas" Platonui turi kitos prasmės, negu Heideggeriui: pirmajam jis yra priedanga bei apgaulė, antrajam - rodymasis ir švitėjimas (*Sichzeigen, Scheinen*). Retai tad vieno mąstytojo vykdoma kito mąstytojo kritika iš tikro pataiko į šiojo silpną vietą. Paprastai ji tik parodo, kiek paskesnis mąstytojas stovi *šalia* ankstesniųjų. Argi Aristotelio gnoseologinis priekaištas Platonui, esą „idėjos nieko nepadeda daiktams pažinti", paneigia ontologinį pačių idėjų pobūdį? Aristotelio tyrinėtojai net randa šioje kritikoje „solistinio prieskonio" (L. Dueringas).

Vaisinga filosofinė kritika, atrodo, yra galima tik toje pačioje sistemoje, nes tik čia ji gali tikrai kilti iš vidaus. St. Šalkauskis yra kartą man prisipažinęs, jog gailšis, kam savos disertacijos (apie pasaulio sielą VI. Solovjovo filosofijoje) pabaigoje įrašęs sakinį: Solovjovo pažiūrų kritika čia pateikta pagal tomistinės filosofijos principus. Mat tokia kritika yra ne kas kita, kaip skirtingų pažiūrų palyginimas iš viršaus. Jei betgi kritiškas skaitytojas randa savo mąstymo sąlytį su autoriaus mąstymu, jis gali iškelti aikštėn ir tokių išvalgų, kurių pats autorius net nenujautė. Interpretacija filosofijoje yra lygiai tokio pat pajėgumo, kaip ir poezijoje. Štai kodėl autoriui ir nedera galynėtis su savais interpretais, kadangi šiuo galynejimusi jis tik pastotų kelią kitų išvalgoms, kurios ne kartą jo veikalą pagilina bei praturtina.

Vis dėlto autorius gali ir net privalo *pasiaiškinti*, kai kritikai tariasi pastebėję tokių dalykų, kurie, nors ir būdami savyje antraeiliai, šia tariamybe neigiamai įtaigauja skaitytoją ir jį tarsi klaidina. Tokių dalykų ryšium su „Filosofijos kilme ir prasme" yra tuo tarpu iškilę keletas: kai kurių žodžių abejotinumai, knygoje esančių citatų gausa,

per didelis dėmesys P. Wustui, J. P. Sartre'o aplenkimas ir dar vienas kitas. Juos tad autorius čia ir norėtų truputį paaiškinti, išgyvendamas filosofavimą kaip svarstybas, į kurias jis savo kritikų esąs pakviestas.

### 1. Abejotini žodžiai

V. Trumpa, kaip anksčiau ir dr. K. Skrupskelis su dr. K. Girniumi (plg. A, p. 70, 80), pagiria autoriaus pastangą, „kaip galima daugiau filosofinių sąvokų (terminų!) semtis iš lietuviško žodyno" (M, 173). Vis dėlto kai kurie „Filosofijos kilmės ir prasmės“ žodžiai jam esą abejotini. Visų pirma V. Trumpa nenorėtų sutikti, kad vokiškasis žodis *Holzweg* galėtų būti nusakytas lietuviškuoju *šuntakiu*, *šunkeliu* ar *klystkeliu*. Giliau betgi išsisiūriėjus, aiškiai regėti, kad *šuntakis* ar *šunkelis* visiškai atitinka *Holzweg* prasmę. Mes, lietuviai, daug ką, kas netinka bei apgaulu, nusakome sudurtiniu žodžiu, kurio pirmasis sandas yra šuo: *šunadvokatis* (netikras advokatas), *šunbajoris* (nusigyvenęs bajoras), *šunbaravykis* (netikras baravykas, gal net nuodingas), *šundaktaris* (apgaulingas gydytojas), *šungrybis* (nevalgomas grybas), *šunponis* (nevykęs ponelis), *šunramunė* (netikra, nekvepianti ramunė) ir t. t. Lietuvoje vartojame jau ir naujadarą *šunmenis* vietoje vokiškojo *Kitsch*. Nūnai, vokiškasis *Holzweg* kaip tik ir yra toksai netikras bei apgaulus kelias, kuris prasideda tartum aiškiai, o baigiasi nežymiai kažkur girios tankumyne. Taip jį supranta Heideggeris, taip jis vartojamas ir šnekamojoje vokiečių kalboje: *Auf dem Holzweg sein* yra tas pat, kas ir *auf falschem Wege sein, sich irren*, vadinasi, *klysti* (Paul H. „Deutsches Woerterbuch“. - Halle/S., 1936, S. 262). O kad *Holzweg* pirmykšte prasme yra malkakirčių išmintas ar išvažinėtas keliukas, tai jam nė kiek nekliudo turėti ir klystkelio prasmę, nes kas anuo keliuku eitų kaip tikru keliu, *pasiklystu*, nieko nepriėjęs, kadangi jis niekur nė neveda. M. Heideg-

geris anaipol nesako, kad „malkautojai labai gerai žino, kur toks kelias veda" (M, p. 175). Heideggeris tik pastebi: „Malkakirčiai ir eiguliai žino šiuos kelius - *Holzmacher und Waldhueter kennen die Wege*" („Holzwege". - Frankfurt/M., 1950, S. 3). Šie keliai, pasak Heideggerio, „dažniausiai esti užžėlę ir staiga baigiasi neišeinamybe (*im Unbegangenen*)" (ten pat). Pastaruoju posakiu, man atrodo, Heideggeris ir apibūdino - sąmoningai ar nesąmoningai - savą filosofinį kelią. Ar jo knygos pavadinimas „Holzwege" nėra kartais nuoroda į šį kelią? Kas juo eis, nieko neprieis, nebent skintųsi šio kelio tęsinį per jį sulaikiusią minties tankynę, vadinasi, klystkelį paverstų aiškiu keliu.

Kodėl žodis *būsmas* V. Trumpai „visiškai gremėzdiškai skamba" (M, p. 173)? Kalbiškai jis taisyklingas, o skamba - bent mano ausiai - net maloniau negu *bėgsmas, keiksmas, šauksmas, trenksmas, verksmas*, kuriuose priebalsių *gs* ar *ks* sanbėga slopina skambesį. Tokios sanbėgos *būsmas* neturi. Prasmiškai gi tik *būsmas* yra tapsmo priešingybė, ne *būtis*, kaip norėtų teikti V. Trumpa (ten pat), nes tapsmas taip pat *yra* ir *būna*: tapsmas yra būtybės būseną kaip ir būsmas, tik priešinga prasme. Lietuvių kalbos vediniai, turį priesagą *-smas*, reiškia nebe gryną vyksmą, pavyzdžiui, *bėgimas, gaudimas, šaukimas, verkimas*, o daugiau konkretesnę veiksmą ar net veiksminę padėtį, pavyzdžiui, *perversmas*. Žodį *būsmas* esu vartojęs jau „Kultūros filosofijos įvade" (Kaunas, 1936, p. 95-99), ir nėra vienas kalbininkas nėra jo papeikęs. Net nėra St. Šalkauskis, kuris skaitė šios knygos rankraštį. *Būsmas* lietuviui yra savaiame suprantamas žodis, todėl D. Vasiliauskienei jis ir „pasirodė kaip žinotas jau vaikystėje, tik niekad nevertotas" (D, p. 3).

Katras žodis geresnis: *ištarmė* ar *ištara*? Savo knygoje vartoju *ištara*. V. Trumpa pataria: „Gal geriau vartoti *ištarmė*" (M, p. 173). „Dabartinės lietuvių kalbos žodynas" (Vilnius, 1972) teikia abu žodžiu ta pačia *dvejopa* prasme: tarimo ir sprendimo (plg. p. 255). Vis dėlto man atrodo, kad teisinis sprendimo atžvilgis jau tiek yra ištarmėje

įsitvirtinęs, jog gynam tarimui nusakyti šis žodis nebetinka. Tuo tarpu ištaroje sprendimo, ypač teisinio, negirdėti. Ja nusakome tik tai, kas ištarta, kaip ir kitais šios rūšies vediniais: kas išdegę, yra *išdaga*; kas išdrožta, yra *išdroža*; kas išduobta, yra *išduoba*; kas iškirpta, yra *iškarpa*; kas išnerta, yra *išnara*; kas išvesta, yra *išvada* ir t. t. Todėl vargu ar būtų galima vietoje *ištaros* vartoti *ištarmę* ten, kur kalbama ne apie sprendimą, o tik apie tarimą. Sakysime: „Garsiažodis (onomatopėja) *čirenti, kukuoti, žviegti* yra gamtos balsų išgyvenimo ištara“. Pakeitę čia *ištara* *ištarme*, aptemdintume sakinio prasmę. Todėl, mano nuomone, *ištarmę* reiktų palikti teisei kalbai, o filosofijoje vartoti *ištara*, ypač nagrinėjant kalbą, kadangi žodis visad yra ištara, bet retai kada ištarmė. Gal tik logikoje *ištarmė* galėtų pavaduoti *spręsmą*.

Ką reiškia žodis *kūryba*? Šį klausimą keliu todėl, kad jo prasmės svyravimas yra pažadinęs didelį nesusipratimą. V. Trumpa klausia, „kaip toji būtis tuo pačiu metu yra ir Dievo kūryba... ir pats Dievas“ (M, p. 179). Šį gi klausimą jis grindžia mano sakiniu: „Tarp būties ir Dievo kūrybos... esama visiškos tapatybės“ (knygos p. 249). Ką tad šiame sakinyje reiškia kūryba? Nes nuo to priklauso V. Trumpos klausimo pagrįstumas. „Dabartinės lietuvių kalbos žodynas“ teikia *kūrybą* dvejopa prasme: „1) kuriamasis darbas, kūrimas“, pvz., palankios sąlygos kūrybai, ir „2) kas sukurta“, pvz., Donelaičio kūryba (p. 346). Trumpai sakant, *kūryba* reiškia ir veikimą, ir padarą. Kada katra šio žodžio prasmė turima galvoje, parodo kontekstas. Savo knygoje kalbu apie būtį kaip veikmę (plg. p. 244-250), pastebėdamas, kad ši būties veikmė yra ne kas kita kaip *kūrimas*: „Būčiai veikti reiškia kurti. Būties jėga yra jos kūrybiškumas... Būtis yra kūrėjas apskritai, ir būtybė yra kūrinys apskritai“ (p. 256). Kitaip nusakius, *būtis niekad negali būti padaras, o tiktai veikimas*. Todėl ir žodis *kūryba*, siejamas su būtimi (ne su būtybe!), tegali turėti kuriamojo veiksmo arba kūrimo prasmę. Minėtame mano sakinyje,

kuriame V. Trumpa įžiūri prieštaravimą („tarp būties ir Dievo kūrybos., esama visiškos tapatybės“), žodis *kūryba* tegali būti suprastas tik veikimo, o ne padaro prasme: tarp būties kūrimo ir Dievo kūrimo esama visiškos tapatybės. Visas kontekstas į šią prasmę veda ir ją sklaido. Tuo tarpu V. Trumpos klausime, „kaip toji pati būtis tuo pačiu metu yra ir Dievo kūryba... ir pats Dievas“, žodis *kūryba* yra suprantamas *padaro* prasme. Tokiu atveju, be abejo, būtis negali būti ir Dievas, ir jo padaras. Tačiau kūrybos kaip padaro prasmė iš mano konteksto neplaukia. Nereikia įsistebeilyti, esą kūryba reiškia *vien* padarą. Ne, ji reiškia ir kuriamąjį veiksmą.

Žodžių prasmės atšvaitas atsako ir į tolimesnį V. Trumpos klausimą, ar filosofinių sąvokų kaitumas bei tįsumas „nėra bandymas į filosofinę kalbą įvesti anarchiją“ (M, p. 174). Kalbėdama įprastine (normalia!) kalba, filosofija niekad nėra savo žodžiu anarchinė, ji yra tik *atvira* prasmės įvairybei, kaip ir pati kalba: beveik nėra žodžio, kuris nebūtų įvairiaprasmis. Tačiau ši kalbinė prasmės gausa jokios kalbos nepaverčia anarchinė. Kodėl tad jos naudojimas filosofijoje grėstų šiajai maišatimi? Mėginti filosofinį žodį padaryti vienaprasmių reikštų paversti filosofiją arba *gamtamoksliu*, nes tik gamtamokslyje žodis yra vienareikšmis; arba *dogma*, nes tik dogmoje žodžio prasmė įpareigoja tikinčiuosius priimti ją taip, kaip teikia dogmos skelbėjai. Kiekvienu betgi atveju tai reikštų filosofijos mirtį. Ir ne tik filosofijos. Tai reikštų mirtį, sakysime, ir istorijos, nes jau pats jos vardas yra daugiaprasmis. *Istorija* reiškia ir praeities mokslą, ir pačią praeitį, ir laiko vyksmą, ir atskirą įvykį bei atsitikimą, ir vertę ar nevertę („pasaulio istorija yra pasaulio teismas“), ir turi net daugiau prasmės atšvaitų, pavyzdžiui, *atgyvena*, kuri dar tebėra dabartyje (plg. *Heidegger M. „Sein und Zeit“*. - 1927, S. 378-382). Kaip tad būtų galima žodį *istorija* padaryti vienareikšmių, nesunaikinant viso ano prasmės ploto, kuriame jis pats ir juo žymimi objektai buvoja? Ilgesys rasti



tokią kalbą, kuri vienprasmiskai išsakytų žmogiškąją tiesą, yra iš tikro „prarastojo rojaus“ ilgesys. Be to, argi žmogiškoji tiesa yra ir gali būti vienalytė, kad leistųsi nusakoma visur tolygiai?

## 2. Citatų prasmė

V. Trumpa prikiša autoriui, esą šis „cituoja tiek daug visokių kartais antraeilių ir trečiaeilių (ypač vokiečių) filosofinių veikalų, kad kartais labai sunku susigaudyti, kur jis kalba pats savo vardu, o kur jis tik kartoja kieno kito pasakytą nuomonę“ (M, p. 173). Šiam priekaištui pritaria ir D. Vasiliauskienė, laikydama jį pagrįstu (plg. D, p. 3). Kodėl tad ašen *šitaip* elgiuosi?

Būdamas, kaip V. Trumpa pastebi, „labai raštingas žmogus“ (M, p. 171), esu turėjęs savo gyvenime nemaža ginčų įvairių įvairiausiai klausimais, pradedant socialiniu katalikų teisingumu (1936) ir baigiant kunigystės samprata (1975). Ir štai šių ginčų metu esu patyręs, kaip yra labai nemalonu, pikta ir net kaktu, kai kitas tavo mintį iškreipia, atpasakodamas ją savais žodžiais, o paskui ją peikia, iš tikrųjų peikdamas ne pačią mintį, bet savo paties pasigaminimą *iškraipą*. Atitiesinėti šias iškraipas dažniausiai reikštų pareiti į formalinį ginčą, nutolstant nuo turinio ir tampant nuobodžiu. Tokiu nuoboduliu, pavyzdžiui, baigėsi kitados St. Šalkauskio ginčas su VI. Juodeika dėl deklaracijos „Į organiškiosios valstybės kūrybą“ (1936). Atpasakodamas Šalkauskio atveiką į šią deklaraciją, Juodeika įterpė žodelį „tik“, kuris Šalkauskio mintį nepateisinamai susiaurino. Tad Šalkauskis už tai ir vanojo Juodeiką, tačiau minėtai deklaracijai naudos iš to nebuvo jokios.

Todėl esu davęs sau žodį, kad kito mintis perteiksiu kiek įmanydamas jo paties citatomis. Štai kodėl visuose mano raštuose citatų esama iš tikro daug. Tačiau esu patyrimo pamokytas ir įtikintas, kad tik šiuo būdu yra

laiduojama kito minties *tapatybė*, ypač filosofijoje, kurioje žodis iš tikro nėra vienareikšmis ir todėl lengvai įgyja ne tą prasmę, kurią jam teikia pats autorius. Jei, sakysim, V. Trumpa Heideggerio paskaitą „Was is das - die Philosophie?“, skaitytą 1955 m. filosofų svarstybose Cerisy-la Salle (Normandijoje), būtų ne atpasakojęs, o žodiškai pacitavęs, nebūtų galėjęs teigti, esą Heideggeris „sakėsi duosiąs vieną atsakymą, tuoj pat tą žodį 'vieną' pabraukdamas ir tuo prileisdamas, kad gali būti daugiau tokių atsakymų“ (M, p. 175). Nes Heideggeris ten kalba anaip tol ne apie *atsakymą*, o apie *kelią* „klausimui tiksliau apibrėžti - *die Frage genauer zu bestimmen*“ (p. 7), net abejodamas, ar kelias, kurį jis mėgintų nurodyti, „iš tikro yra kelias, mums leidžiąs klausimą kelti ir atsakyti“ („Was is das - die Philosophie?“ - Pfullingen, 1960, S. 7-8). Skirtumas tarp „kelio į klausimą“ ir „atsakymo į klausimą“ yra akivaizdus. Citata čia būtų tikrai geriau tikusi, nei savi žodžiai.

Taip pat, jei būtų citavęs, V. Trumpa nebūtų parašęs, kad „Maceina pirmiausia bando ieškoti filosofijos esmės ne joje pačioje“ (M, p. 177), kadangi mano paties žodžiai skamba: „Filosofijos apibrėžtis yra jos pačios klausimas, sprendžiamas ne iš šalies, bet iš jos vidaus. Filosofija aptaria save pati iš savęs“ (knygos p. 8). Savi žodžiai kartais svetimą mintį paverčia tiesiog jos priešingybe. Štai kodėl visados yra patikimiau kito mintį tarti jo paties žodžiais. Šiuo keliu aš ir stengiuosi eiti. *Pagarba* svetimai minčiai tokio kelio reikalauja, nors aš pats su ana mintimi ir nesutikčiau. Bet juo labiau su ja nesutinku, juo tiksliau privalau ją perteikti. Štai citatų gausos pagrindas, jų prasmė ir net jų būtinybė.

Tačiau mano knygoje esama nemaža ir kitos rūšies citatų. Tai kitų mintys, kurios manąsias čia patvirtina, čia paryškina, čia pratęsia bei papildo. Jų irgi gausu. Mat žmogus ne tik *buvoja* drauge su kitais, bet ir mąsto drauge su kitais. Niekas nemąsto tuščioje erdvėje, tarsi

neturėtų santykio su tais, kurie irgi tais pačiais klausimais sielojosi ar sielojasi. Užtat V. Trumpa teisingai šen ten pastebi, kad „Maceina nėra vienas“ (M, p. 173, 177). Iš tikro net bijočiau filosofijoje būti vienas. Betgi mąstyti drauge su kitais ar net taip, kaip ir kiti, dar anaip tol nereiškia šauktis „visokių autoritetų pagalbos“ (M, p. 178). *Filosofijoje autoritetų iš viso nėra*. Tai žinojo jau net ir scholastikai, vadindami autoritetą filosofijoje menkiausiu įrodymu - *auctoritas in philosophia argumentum minimum* (Tomas Akvinietis). Nuosekliai tad ir mano cituojami autoriai nėra autoritetai, o tik *pokalbininkai*, kurių žodžiai dažniausiai man yra gražus išėities taškas ar vaizdingas pavyzdys, paryškinąs tą ar kitą teiginį.

Be abejo, galima būtų šių pokalbininkų vardus nutylėti ir jų žodžių kabutėmis nežymėti. Taip ne vienas ir daro. Tačiau gindamas svetimos minties *tapatybę*, norėčiau ginti ir jos *nuosavybę*. Svetimų minčių galima prisivogti. Bet jų galima ir pasiskolinti. Pirmu atveju minties savininkas esti nutylimas, antru - jis yra įsakmiai paminimas. Man atrodo, kad antrasis atvejis yra garbingesnis. Štai kodėl miniu vardus visų, kurių mintis skolinuosi tam ar kitam reikalui, vis tiek ar jos autoriai būtų antraeiliai ar trečiaeiliai. Sakysime, kam slėpti, kad vaizdą filosofijos kaip visa apimančios šventovės esu pasiskolinęs iš N. Popovskio? Kam slėpti, kad pavyzdys, kaip G. Galilėjaus pastangomis atrasti kritimo dėsniai atskleidžia skirtumą tarp filosofijos ir mokslo, yra paimtas iš J. Meurerso? Ir t. t. Kas suvokia filosofiją kaip nuolatines svarstybas, kuriose dalyvauja daugelis, tas nė kiek nesistebės, kad autorius leidžia šiam daugeliui ir prabilti jų pačių žodžiais. Asmeninio filosofijos pobūdžio svarstybos nenaikina, kaip šeima ar tauta nenaikina asmeninio žmogaus būvio. Priešingai, asmens savitumas ryškėja tik daugelio akiratyje.

### 3. Pagarbtieji ir pamirštieji

Savo knygoje (plg. p. 63-66, 71-74) esu nemažai minėjęs P. Wustą (1884-1940), dėsčiusį filosofiją tame pačiame Miunsterio universitete, kuriame ir man teko dėstyti. Dr. K. Girniui atrodo, kad Wustui „Maceina gal skiria per daug dėmesio" (A, p. 74). Ši K. Girniaus užuomina V. Trumpos akyse išauga į „priekaištą Maceinai... dėl per didelio pasitikėjimo P. Wusto autoritetu" (M, p. 174, išnaša 4; čia irgi matyti, kaip savo žodžiai keičia svetimą mintį, kaip „dėmesys" virsta „pasitikėjimu autoritetu"). Kokios tad reikšmės iš tikro turi P. Wustas mano knygoje?

Skaitytojas gali greit pastebėti, kad savo knygoje P. Wusto *metafizikos* iš viso neminiu. P. Wustas yra gražiai aprašęs žmogiškojo būvio netikrybę ir su ja susietą riziką savo veikale „Ungewissheit und Wagnis" (1936). Jo mintimis esu naudojęsis, interpretuodamas šv. Pranciškaus Asyžiečio užmojų organizuoti nesirūpinimą rytdiena (plg. „Aidai", 1976, Nr. 8, p. 340-341). Tačiau filosofijos kilmėi bei prasmei nušviesti anos mintys reikšmės neturi. Užtat turi reikšmės P. Wusto pateiktas *nuostabos aprašas*. P. Wustas yra vienintelis (bent man žinomas) filosofas, kuris, entuziastiškai pradėjęs nuostaba, baigė visišku jos paneigimu ir abejojimu apskritai filosofijos verte. Nuostaba kaip filosofijos kilmės šaltinis yra filosofijos istorijos eigoje minėtas bei pabrėžtas ne vieno, pradedant jau Herakleitu („daugelis stebisi, nedaugelis pažįsta"). Tačiau jokio kito mąstytojo gyvenime nematyti tokio ryškaus nuostabos *sudužimo*, susidūrus jai su blogiu, kaip Wusto. Tasai naivus, pasakyčiau, net vaikiškas, pasaulio kaip kosmo, vad. kaip puošmenos bei damos, išgyvenimas, lydįs kiekvieną mąstantįjį nuostabos šviesoje, Wusto mąstyme yra buvęs toks stiprus ir paskui, susirgus vėžio liga, taip žlugęs, jog Wustas savaime pasisiūlė kaip *pavyzdys* kalbant apie nuostabos nepajėgumą išsemti visą filosofijos kilmės akstinų plotą. Wusto mąstyme nuostaba atsiskleidžia labai aiškiai kaip negalinti

būti vienintele filosofavimo versme, kadangi iš jos kyląs mąstymas yra apmąstymas *būklės be blogio*; tokios gi būklės niekur nėra. Todėl nuostaba galų gale virsta mąstančiojo apgaule. Tai Wusto gyvenime patiriame visu akivaizdumu. Štai kodėl savo knygoje ir aprašiau nuostabą bei jos sudužimą daugiausia Wusto žodžiais: Wustas, pradėjęs pasaulio damos šlovinimu, baigia įtarimu, esą pasaulis panašus į beprotnamį. Pro tokį pavyzdį buvo sunku praeiti negirdomis. Sava gi metafizika P. Wustas nėra manęs patraukęs; tuo labiau jis nėra man autoritetas. Jis yra tik *dalyvis* filosofinėse svarstybose, ar ir kiek nuostaba veda mus į būtybės sklaidą ir kaip atrodo toji filosofija, kuri iš nuostabos kyla. Šia prasme Wustas turi ko pasakyti - ne tik man vienam.

Tuo mėginčiau aiškinti ir D. Vasiliauskienės nustebimą: „Negaliu suprasti, kodėl Maceina visai nesikreipia į Jeaną Paulį Sartre'ą. Juk šio pastarojo ontologija „Būtis ir nebūtis“ („L'Être et le néant“. - Gallimard, 1943) yra lyg ir atsakymas į Heideggerio „Būtis ir laikas“ („Sein und Zeit“, 1927)... Sunku suvokti, kodėl „Filosofijos kilmės ir prasmės“ autorius visiškai aplenkia šį didelį Vakarų pasaulio prancūzų mąstytoją. Ir įdomiausia tai, kad Maceina cituoja Sartre'ą kaip tik iš pastarojo visai nereikšmingų ir seniai 'peržengtų' veikalų, o niekad iš jo 'svariausių“ (D, p. 3). Argi iš tikro taip?

Išėjus manajai „Religijos filosofijai“ (1976, t. I), vienas bičiulis paklausė mane, kodėl aš niekur neminiš Maurice'o Blondelio. Jam atsakiau: „Neradau prie jo prieigos“. Psichologiškai mane nuo M. Blondelio atbaidė jo „Carnets intimes“ (1961), kuriuose jis veda pokalbį su Dievu taip, kaip aš pats niekad nevesčiau, o jei vesčiau, niekad neužrašyčiau. Metafiziškai gi Blondelio veikalai, kuriuose jis dėsto krikščionybės filosofiją („La philosophie et l'esprit chrétien“, 1944-1946; „Exigences philosophiques du Christianisme“, 1950) atgrasė mane man svetima filosofijos ir tikėjimo santykių samprata. Mat tam ar kitam filosofui jį imti į save reikia vidinio atitiktens. Kai šiojo stinga,

galima filosofą suprasti, bet negalima jo įsisavinti, vadinas, į jį kreiptis, kad padėtų: plg. K. Jaspers, „Notizen zu Martin Heidegger“ (Miunchenas, 1978), kur jis rašo: „Į Heideggerio raštus savo vidumi neatveikiau... Nemėgau skaityti „Sein und Zeit“, kadangi ji manęs neprakalbino, - ligi pat šios dienos (1954-1955 m. - A. Mc.) esu jos skaitęs tik mažą dalį... Nes skaitydavau tik tai, kas man miela ir teikia maisto, Heideggerio gi veikalai man jo neteikė“ (p. 225, 142, 143).

Eidamas nūn prie J. P. Sartre'o, skirčiau du dalyku: jo ontologiją ir jo antropologiją. Sartre'o ontologija iš tikro manęs neįtaigauja. Gal todėl, kad joje kyši ateizmas iš pat pradžių; tuo tarpu tarti, ar Dievas yra ar jo nėra, mano pažiūra, galima tik mąstymo pabaigoje. Taip pat gal todėl, kad, mėgindamas mąstyti fenomenologiškai, Sartre'as sklaido daugybę pavyzdžių, kurių išvados nebūtinai turi būti tokios, kokias jis pats daro, pvz., sąmonės absoliutumumas (ji gali būti tik *atvira*). Užtat Sartre'o ontologijos nė neišgyvenu kaip atsakymo į Heideggerio vykdytą žmogiškojo būvio sklaidą (*die Analytik des Daseins*). Nedrįščiau nė teigti, kad Sartre'as keltų aikštėn „Heideggerio klaidas“ (D. Vasiliauskiene, ten pat): *Heideggeris klaidų nedaro*; jis tik neina savo mąstymo keliu ligi galo. Šiuo atžvilgiu aš į Sartre'ą iš tikro nesikreipiu.

Kitoks yra mano santykis su J. P. Sartre'o *ontropologija*. Čia mane įtaigauja trys jos idėjos: a) laisvės absoliutumumas (aš pats tarčiau: jos pilnatvė), b) iš laisvės plaukianti žmogiškojo būvio (*existence*) pirmenybė ryšium su esme (*essence*), c) kito Aš kaip mano priešininko sklaida. Tai trys išvalgos, kuriomis, mano galva, Sartre'as labai giliai įsiskverbė į žmogaus padėtį pasaulyje. Visomis šiomis idėjomis esu pasinaudojęs *atitinkamose vietose*: pilnutinės laisvės idėja - kalbėdamas apie „Tikėjimą ir laisvę“ (plg. „Draugas“, 1974, Nr. 145 ir 151; plačiau tai bus išvystyta „Religijos filosofijos“ II dalyje); egzistencijos pirmenybė - kalbėdamas apie žmogų kaip savęs paties apmatą

(plg. „Filosofijos kilmė ir prasmė“, p. 270-271); kito Aš kaip mano priešininko samprata - kalbėdamas apie skirtumą tarp Aš ir Tu ryšium su Dievo išgyvenimu (plg. „Religijos filosofija“ t. 1, p. 159-161; 162-165), kur kaip tik ir cituoju Sartre'o „L'Être et le néant“, būtent šio veikalo (sakoma, geriausiajį) skyrių „Žvilgis“. Tad vargu ar būtų teisu teigti, esą „Maceina visai nesikreipia į Jeaną Paulį Sartre'ą“ (D, p. 3). Be to, kodėl J. P. Sartre'o veikalukas „Egzistencializmas yra humanizmas“ (Paryžius, 1946) turėtų būti nereikšmingas ir peržengtas? Žmogaus būvio pirmenybę ryšium su jo kaip Aš - būtybės esme Sartre'as kaip tik pateikia šioje knygoje, ir nesu girdėjęs, kad jis būtų anos pirmenybės atsisakęs, tuo labiau, kad ši knyga yra pasirodžiusi trimis metais vėliau negu „Būtis ir nebūtis“ (1943).

J. P. Sartre'o nesu pražiūrėjęs: nei jo svarbiausio veikalo, nei mažesniųjų. Įsisavindamas minėtas jo tris idėjas aš tik bandau parodyti, kad jos neplaukia iš Dievo nebuvimo, kaip to nori Sartre'as. Priešingai, man atrodo, kad tiek laisvės pilnatvė, tiek egzistencijos pirmenybė, tiek kitas Aš kaip mano priešininkas ne tik galima suderinti su Dievo buvimu, bet tiesiog iš žmogaus kaip Viešpaties kūrinio plaukia ir Dievo buvimo reikalauja. Tai esu mėginęs atitinkamose vietose parodyti bei pagrįsti. Čia visa tai tik primenu, kad pasiaiškinčiau, jog į Sartre'ą kreipiuosi ir tai visiškai vaisingai. O kad ne kiekvienoje knygoje jį cituoju, tai tik todėl, kad ir jis, kaip kiekvienas kitas, nėra man autoritetas, o tik svarstybų dalyvis: kur jis turi ko pasakyti, ten ir leidžiu jam prabilti.

Tuo mano „pakvietimas“ į svarstybas ir baigiasi. Save patį interpretuoti nenoriu. Todėl palieku kritikams spręsti, ar mano knygoje Dievas „mažai skiriasi nuo ateisto Sartre'o sąmonės kaip absoliuto“ (D, p. 3) ir ar „Dievo ir būties sutapatinimas yra pas Maceiną aprioris“ (D, p. 4). Ką aš pats norėčiau išgirsti, būtų kritikų balsas: *ar iš tikro filosofija yra interpretacija?* Nuo šio klausimo priklauso visas manojo mąstymo kelias čia svarstomoje knygoje.

# MENAS IR MORALĖ

## Atsiliepipimai

Tebūnie leista ir man įsijungti į atsiliepėjų eilę meno ir moralės klausimu; įsijungti ne tam, kad šią eilę užbaigtume naujomis pastabomis bei paskatomis, nes meno ir moralės klausimas iš tikro yra vertas aiškintis rimtai ir giliai. Vis dėlto atrodo, kad ligšioliniai atoliepiei reikalingos gelmės dar neturi: kiekvienas lieka prie *savojo taško*, nežvelgdamas į jį kiek kritiškiau. Vienam mano pirmojo straipsnelio mintys (plg. „Tėviškės žiburiai“ (toliau - „TŽ“), 1979, Nr. 9) atrodo „labai jau šokiruojančios, svetimos, palyginamai nieko nesakančios“ (A. Kairys, „TŽ“, 1979, Nr. 20); kitam jos „atstovauja nekatalikiškai pažiūrai į meno ir literatūros principus“ (M. Ivanauskas, „TŽ“, 1979, Nr. 14). Iš tikro gi savame straipsnyje neteikiu jokio sprendimo, neatstovauju jokioms pažiūroms, o tik klausiu bei raginu permąstyti „pačius pagrindus“ (p. 7), išsivaduojant „iš seksualinio blūdo“ ir žvelgiant „giliau į žmogiškąjį būvį, kurio dvasinė pusė yra žymiai juodesnė ( *pornos*), negu kūninė“ (ten pat). Nė vienas atsiliepusis nekreipė į tai dėmesio; visi sukiojasi aplink seksą, tarsi meno ir moralės klausimas išsisemtų tuo, *ar* ir *kaip* seksas vaizduojamas (ypač A. Kairio atoliepis). Tad ir norėčiau jungtis į šį prasidėjusį pokalbį, norėdamas suabejodinti tvirtuolius.

1. Savo atoliepyje dr. J. Grinius pasigenda, kodėl ašen nepasiūlęs „savo sprendimo“ („TŽ“, 14, 7). A. Kairys tokiu sprendimo net pageidauja (plg. „TŽ“, 20, 7). Tačiau



kaip man tokį sprendimą pasiūlyti, jei *aš pats jo neturiu?* Jei *aš jo niekur* nesu radęs, net nė moralinėje teologijoje? Jei kitų siūlomi sprendimai man atrodo paviršutiniški ir prieštaraujantį meno faktams? Vienas vienintelis klausimas sujaukia visus siūlomus mastus: *ar nemoralus meno veikalas nustoja buvęs meno veikalas?* Neseniai perskaičiau iš naujo V. Mykolaičio-Putino straipsnį apie lenkų rašytojo V. St. Reimonto, Nobelio laureato (1924), veikalą „Kaimiečiai“, kurio pagrindiniai veikėjai - Antanas Borina ir jo pamotė Jagna - yra aiškiai nenormalūs. Vis dėlto tai nė kiek nekliudo Mykolaičiui teigti, kad „Jagna - vienas iš ypatingiausių personažų lenkų literatūroje“ („Raštai“. - Vilnius, 1962, t. 8, p. 465), vadinasi, *meniškai tobulus*. Ir vargu kas drįstų šią jo nuomonę neigti, nors Jagna ir svetimoteriauja su savo posūniu. Bet ar jos svetimoterystė nuvertina ją kaip literatūrinį ypatingo grožio personažą?

Tokių pavyzdžių pasaulio literatūroje esama aibės. Sakysime, jei pats L. Tolstojus (ar kas kitas) ir būtų laikęs „Aną Karenią“ nemoralium veikalu, ar šis dėl to nustotų buvęs pasaulinės literatūros kūrinys? *Menas yra kuriamas ne tam, kad mokytų* (net ir ne dorovės!), bet *kad vaizduotų*. Ir jei gerai vaizduoja, lieka *menas*, nors ir nusikalstų tiesai, dorovei, religijai. Kiekvienas istorinis romanas nusikalsta *tiesai*, nes niekas negali persikelti į praeitį kitaip, kaip tik meniškai, jei nenori virsti istoriku. Kiekvienas pamišėlio personažas yra *išmonė*, nes joks normalus žmogus negali įsijausti į pamišusiojo būklę, o joks pamišėlis negali sukurti meno veikalo. Ir vis dėlto Sigridos Undset trilogija „Kristina“ yra nuostabus šimtmečio epas, o Osvaldas H. Ibseno dramoje „Šmėklos“ yra nuostabus personažas. Nes ne istorinė ir ne medicininė tiesa apsprendžia meninį veikalo vertingumą. Savo metu šv. Bonaventūras manė, esą velnio vaizdas galįs būti tada gražus, kai gerai atvaizduoja jo bjaurumą - „*quando bene representat foeditatem diaboli*“ (Opera, I, 544b), nes *šitai* velnią suvokia religinė tradicija. Bet štai M. Lermontovas sukūrė savo „Demoną“ priešpriešiais visai religinei tradicijai: šis

demonas myli ir verkia, ilgisi gėrio ir grožio; tai nereliginis demonas, užtat nuostabiai menišką. Tad ar čia minimiems veikalams vertinti šauksimės istoriko (S. Undset), psichiatro (H. Ibseno), teologo (M. Lermontovo)?

Argi kitaip galėtų ir turėtų būti dorovės srityje? Ar seksas privalėtų išsiskirti kaip meniškai neapvaldomas? Argi mūsų liaudies dainos nėra jo apvaldžiusios „miglele“ ant rūtų vainikėlio? *Sekso neapvaldo tik fotografija*. Bet argi fotografija yra menas? Ir ne tik seksu srityje. Fotografija niekur nėra menas. Štai kodėl ir klausiau: „Ar nedarome čia kažkokios klaidos?“ („TŽ“, 9, 7). Ar neįjaukiame kūrybos su fotografavimu? Užuo sakę „kūrinys yra nemenišką“, sakome „kūrinys yra pornografinis“, nepastebėdami, kad jis kaip tik todėl yra pornografinis, *kadangi* nėra menišką. *Menišką kūrinys niekad nėra pornografinis, nes jis savo objektą visados apvaldo*; kitaip jis nebūtų menišką. Šia prasme A. Kairys yra teisingai taręs: „Rašytojas privalo jausti žodžio ir vaizdo ribą“ („TŽ“, 20, 7). O ši riba ir yra fotografija. Tikri rašytojai ją ir jaučia, nes tai kūrybos riba. Kas iš kūrybos pereina į fotografiją, tas yra grafomanas, ne rašytojas ar menininkas apskritai.

2. Nurodymas į hinduizmą mano straipsnelyje nėra beprasmis, nors jis nepatiko nei dr. ). Griniui (plg. „TŽ“, 14, 7), nei A. Kairiui (plg. „TŽ“, 20, 7). Žinoma, „šventa karvė“ nėra man nepatinka. Tačiau nepamirškime, kad indai (ir hinduistai, ir budistai) savo ruožtu bjaurisi mūsų *kryžiumi*, ant kurio kybo nukankintas ir nužudytas žmogus: kokia, pasak jų, bejausmė turinti būti ta religija, kuri savo prasmeniu yra pasirinkusi tokį vaizdą! Mes gi esame prie kryžiaus tiek pripratę, jog net G. Rouault „Nukryžiuotasis“ (1932) mūsų neįjaukina. Istoriskai betgi, galop ir estetiškai nukryžiuojimas yra baisus, tiesiog nežmonišką dalykas. Tai žymiai nehumaniškesnis ženklas nei „šventa“ karvė ar „šventa“ beždžionė.

Nūn tie nelemtieji lyčių santykiai hinduizme: jie laikomi *šventais*, todėl jų vaizdavimas statulomis ar

lélėmis nepiktina tikinčiųjų. Bet kodėl gi šie santykiai neturėtų būti *šventi*? Man niekaip netelpa galvoje mintis, kad veiksmas, kuriuo vieninteliu atsiranda žmogus kaip Viešpaties paveikslas, kaip tikslas ir vertybė savyje, kaip nepaneigiamų teisių nešėjas, - kad šis veiksmas savyje, vadinasi, *objektyviai*, būtų nešvarybė. O kad objektyviai šventą veiksmą galima subjaurinti *subjektyviai*, tai žino kiekvienas: nuo tokio subjaurinimo nėra laisvi net nė grynai religiniai veiksmai, kaip šv. Mišios.

Be abejonės, lytinę aistrą galima pirkti ir parduoti. Bet ko gi mūsų vargšėje žemėje negalima pirkti ir parduoti? Net patį žmogų (vergija), net tėvynę (šnipinėjimas svetimiesiems), net sąžinę (draugo išdavimas). O argi Kristus nebuvo parduotas už 30 sidabrinų? Ištvirkavimas yra amžinas reiškinys, randamas visose tautose, visais amžiais ir visose kultūrose. Tačiau kaip šnipinėjimas svetimiesiems nesunaikina tėvynės meilės kilnumo, taip ištvirkavimas nesunaikina lyčių santykių šventumo. Šventyklų „prostitucija“ (šis žodis čia visiškai netinka!), apie kurią kalba dr. J. Grinius (plg. „TŽ“, 14, 7), neturi su ištvirkavimu nieko bendro: *tai auka dievams*. Nes ligi krikščionybės visų religijų aukos turėjo būti sunaikinamos. Tik Kristui „vieną kartą visiems laikams“ paaukojus patį save (*Hbr* 7, 27), kitos aukos pasibaigė nebetekdamos pagrindo (plg. *Hbr* 8, 13): krikščionybėje nėra jokios kitos aukos, kaip tik Eucharistinė Auka, tai yra amžinosios Kristaus aukos sudabartinimas (ne pakartojimas!) laiko matmenyje. Todėl ir nekaltybė tik krikščionybėje nebenaikinama, o saugojama. Tačiau ten, kur ji naikinama, ji yra *auka* ir todėl turi *religinio* pobūdžio. Užtat šia auka niekas nė nesipiktina. Ir taip yra su visomis *religinėmis* lytinio santykio išraiškėmis.

Sutikime su dr. J. Griniumi, kad tokios išraiškos te-liudija „žemą kultūrą bei religiją“ („TŽ“, 14, 7). Bet atsiminkime, kad *religija negali pralenkti kultūros*. Tik žmogui kultūrejant, kyla aukštytyn ir religijos išraiškinės formos. Todėl St. Šalkauskis ir teigėdavo, kad barbariškoje tautoje

ir religija tegali būti barbariška. Be to, nesididžiuokime per daug krikščionybę, nes ir ji yra perėjusi įvairius „aukštumo“ ir „žemumo“ laipsnius pagal tai, kokioje kultūroje ji buvo įgyvendinta. Grynios krikščionybės (jos tikėjimo ir jos dorovės) niekur nebuvo ir nėra. Visur ji yra įsivilkusi į atitinkamos tautos kultūrą ir dalinasi šios kultūros lygmeniu.

Mes gerbiame Izraelio religiją kaip krikščionybės pirmąją. Bet argi *apipjaustymas* nebuvo žema išraiška Dievo sąjungos su Izraeliu? O šią išraišką, jei tikėsime Senajam Testamentui, pasirinkęs pats Dievas, padarydamas ją sandoros ženklu (plg. *Pr 17, 10-27*). Net ir Kristus privalėjo šiam ženklui nusilenkti (plg. *Lk 2, 21*). O vėliau apaštalai turėjo nemaža sunkenybių, būdami verčiami apsispręsti, ar apipjaustymo reikalauti iš krikščionių, ar nereikalauti (plg. *Rom 2, 25-28; 4, 9-12; Gal 2, 3-14*). Dar daugiau: prof. Pr. Dovydaitis man pakartotinai yra minėjęs, kad turįs lotynų kalba monografiją „*De cultu sacratissimi praeputii*“, kuris buvęs viduriniais amžiais. Religijų istorikas Fr. Heileris rašo, kad viduriniais amžiais buvę garbinami šventieji, prie jų paveikslų ar statulų padedant pyragaičių falą pavidalu. Dar net XVIII šimtmečiu Bavarijoje būdavęs nešiojamas po laukus pavasarį medinis falas, vadinamas šv. Leonardo vinimi, javų vaisingumui išmelsti<sup>1</sup>.

Naujos gyvybės - gamtos ar žmogaus - atsiradimas visų religijų yra išgyvenamas *kaip šventas*. Šio išgyvenimo apraiškos bei išraiškos kinta, bet pats išgyvenimas lieka. Jis yra likęs ir krikščionybėje Moterystės sakramento lytimi. Krikščionybė nėra tokia nukūninta ir nudaiktinta, kaip ne vienas galvoja. Kodėl gi Kristus gyvena tarp mūsų *realiai* tik *maisto* (duonos ir vyno) pavidalu? Kodėl krikštyti galima tik *vandeniu*? Kodėl *aliejus* sudaro medžiagą, teikiant Sutvirtinimo, Kunigystės, Ligonių

<sup>1</sup> Plg. „Erscheinungsformen und Wesen der Religion“. - Stuttgart, 1961, S. 103.

sakramentus? Būdama dievažmogiškoji religija, krikščionybė saugo, kad žmogiškumas nevirstų tik tariamybe, tik kauke: ji išlaiko jo pilnatvę, kartais net žemomis išraiškos lytimis - priklausomai nuo kultūrinės tautų sąmonės. Todėl peikiant svetimų religijų išraiškas, reikia žiūrėti, ar kartais neatsiduriame tokiame spiritualizme, kuris yra jau manicheizmas.

3. Sprendžiant meno ir moralės santykį, pagrindinis dalykas yra *rasti mastą*, kuriuo galėtume įvertinti tą ar kitą veikalą. Kai kas iš atliepėjų mano, esą tai labai lengva: „Raktas į moralės sampratą (ryšium su menu. - A. Mc.) yra labai paprastas dalykas. Visa literatūra ir menas, kurie skatina skaitytoją bei žiūrovą į nuodėmingą jausmą bei geismą, yra nemoralūs aktai" (M. Ivanauskas, „TŽ“, 14, 7). Iš tikro betgi šis mastas yra apgaulus ir tai todėl, kad a) jis priklauso nuo auklėjimo ir pasaulėžiūros, b) kinta amžiaus eigoje, c) gali būti valios apvaldomas. Todėl pats kūrinys vieną gali skatinti „į nuodėmingą jausmą bei geismą“, o kito - nė kiek. Pasirinkę „nuodėmingo jausmo bei geismo mastą, išduotume meno kūrinį visokių vėjų pagairėms ir nueitume G. Savonarolos pėdomis. Tad ir šiuo atžvilgiu meno ir moralės klausimas nėra jau toks „labai paprastas dalykas“.

Skaitytojo ar žiūrovo atveika į kūrinį liečia *tik jį pati*, jo moralę, o ne kūrinio: tai, kas senam žmogui yra nuobodulys, bręstančiam jaunuoliui yra nuodėmingas „skanumynas“. Tačiau kurio gi atveika čia būtų *mastas*? Be to, krikščioniškoji moralė visados yra mokiusi, kad jei kam nuodėmingų jausmų bei geismų kyla, tas turįs arba susivaldyti, arba nuo kūrinio pasitraukti. Šiuo principu vadovaudamasi, Bažnyčia ilgus amžius buvo draudusi skaityti Šventraščio knygą „Giesmių giesmė“. Tačiau niekam nė į galvą neatėjo laikyti šią knygą nemoralia, kadangi ji ne vienam galinti kelti nuodėmingų jausmų bei geismų.

Antra vertus, rasti meno ir moralės santykiams mastą darosi ypač keblu, kai išsivaduojuame iš sekso blūdo, o

žvelgiame į literatūros turinį apskritai. Pakartodamas pri-  
menu, kad suvesti meno ir moralės klausimą į vieną seksą  
reiškia moralę nepateisinamai susiaurinti (plg. „TŽ“, 9, 7).  
Kaip pati moralė apima ne tik lyčių santykius, bet ir vi-  
sus kitus žmogiškuosius veiksmus (*actus humani*), taip ir  
dailioji literatūra vaizduoja ne tik šiuos santykius, bet ir  
daugybę įvairių įvairiausių žmogaus elgesių. Ir štai pro  
juos moralistai praeina dažnų dažniausiai tylomis. Savo  
straipsnelyje paminėjau L. Tolstojaus „Aną Kareniną“. Pri-  
durkime čia - tik kaip pavyzdžius - dar Ch. Baudelaire'ą  
(poezija), A. Camus (romanai ir dramos), F. Kafką (roma-  
nai), J. P. Sartre'ą (romanai ir dramos), kurių veikaluose  
slypi ne tik antikrikščioniškoji pasaulėžiūra, bet net ir  
anti moralė apskritai. Ir man atrodo, kad kaip tik *šių*  
*autorių veikalai* galėtų geriausiai atsakyti į mums rūpimą  
klausimą, ar meno *kūrinys* (ne menininkas!) leidžiasi būti  
apsprendžiamas moraliniais mastais.

## APIE EVANGELIJĄ IR KULTŪRĄ

### Diskusijos apie A. Maceinos straipsnį ir atoliepius

Atoliepiei į mano straipsnelį „Evangelija ir kultūros savarankiškumas“ („Ateitis“, 1979., Nr. 7-8, p. 232-239) yra įdomūs vienu atžvilgiu: jų autoriai nėra skaitę mano knygos „Krikščionis pasaulyje“, kurios pratarmė baigiasi sakiniu: „Visas mano dėmesys yra sutelktas į pasaulinių tarnybų sakrališkumą ir jų reikšmę išganymo istorijoje, taip kad ši knyga savo esmėje yra ne kas kita, kaip kultūrinės krikščionio veiklos ar net ir pačios *kultūros teologija*“. Jei atoliepių autoriai šią knygą būtų buvę skaitę, jie savo pastabų arba iš viso nebūtų rašę, arba būtų jas rašę visiškai kitaip: kultūros sąvokos apimtis (dr. K. Skrupskelis), kultūros sampratos kaita ryšium su žmogaus sampratos kaita (kun. dr. F. Jucevičius), kultūros antinomija (išganinga-pražūtinga), keliama kun. E. Gerulio ir sr. O. Mikailaitės, kultūra kaip Dievo meilės apraiška (sr.

O. Mikailaitė) - visa tai yra minėtoje knygoje vėtyta ir mėtyta, anas mintis sklaidant, vertinant, priimant ar atmetant. Apskritai: *atoliepiuose nėra nė vienos pastabos, įtaigos, pasiūlos, kritikos, abejonės, kurios nebūtų knygoje*. Todėl visi šie atoliepiei yra veržimasis pro duris, neregint, kad jos stovi atviros jau penkeri metai!

Ir štai ši neregystė mane kaip tik didžiai nustebino. Nejaugi skaitome tik svetimas knygas? Nejaugi tik svetimi autoriai turi mums šio to pasakyti? Nejaugi *lituanica non leguntur*? Kodėl nė „Ateitis“ šios knygos niekad nenagri-

nėjo ir jos skaitytojams nepristatė? Dabar gi prašoma, kad ašen iš jos padaryčiau brošiūrėlę „Evangelija ir kultūra“! Kokia prasmė? Jei atoliepių autoriai *bent dabar* perskaitytų aną knygą, jie pamatytų, kaip labai jie vėluojasi savais žodžiais bei įspėjimais. Štai kas mane nustebino ir net sujauđino. Primindamas trumpučiu straipsneliu *vieną* anos knygos mintį, niekaip nesitikėjau, kad pati knyga bus likusi visiškai nepastebėta - ir tai vyresniųjų, kurie nuolat baro jaunimą, kam šis nesidomįs lietuviškais raštais. Pasirodo gi, kad tremtyje jais niekas nesidomi. Tai reikia atvirai ir aiškiai, nors ir nemandagiai, pasakyti.

Vis dėlto į tris dalykėlius norėčiau atkreipti [„Ateities“] skaitytojų dėmesį, kad jie - ne tik atoliepių autoriai - apie juos kiek pamąstytų, neimdami jų už gryną pinigą.

1. Kun. dr. F. Jucevičiaus pastaba, esą „P. della Miranda posakis, kad žmogus yra savęs paties ‚skulptorius ir poetas‘ yra helenistinės kilmės“ (p. 238), vargu ar galėtų būti pagrįsta. Miranda juk leidžia Dievui kurti žmogų be jokio pirmavaizdžio (*archetipum*) todėl, kad *pats žmogus* susikurtų ir savą buveinę, ir savą veidą, ir savus gebėjimus, ir galop savą prigimtį. Vadinti *šitokią* žmogaus sampratą „helenistinės kilmės“ reikštų interpretuoti helenizmą be Platono, kurio mąstyme pirmavaizdžiai arba idėjos juk yra pats vidurkis. Kas teigia, kad žmogus esąs sukurtas be jokio pirmavaizdžio, vadinasi, sukurtas visiškai *atviras*, tas neigia platonizmą kiekviena jo lytimi. Mirandolos antropologija yra lūžis tiek su Platonu, tiek su scholastika, kurioje Platonas savu idėjų mokslu buvo dar labai gyvas. Tai tinka ir sr. O. Mikailaitės žodžiams, kuriais ji apibūdina P. della Mirandolą kaip pateikusį „renesanso kūrybinį credo“ (p. 239). Iš tikro gi šisai *credo* yra krikščionybės credo, kai ji pradėjo išsivaduoti iš scholastinės kosmologijos, kurios dalelė buvo ir pats žmogus. Miranda yra pirmatakas tokios antropologijos, kurioje *žmogus yra jis pats kaip Aš - būtybė, o* ne bendrinės rūšies statistinis vienetas (plačiau apie tai plg. „Filosofijos kilmė ir prasmė“. - Roma, 1978, p. 268-271).



2. Kun. E. Gerulio atoliepis yra pavadintas „Homocentrizmo pavojus“ todėl, kad čia baiminamasi, esą žmogaus gelmių ir Dievo paveiklo ar Evangelijos ir kultūros tikslų sutapatinimas galėtų vesti jaunimą „į pražūtingą homocentrizmą“ (p. 237). Žodis „homocentrizmas“ (įprasčiau: „antropocentrizmas“) esti šiandien vartojamas išreikšti dabartinės kultūros krypčiai - *telktis aplinkui žmogų* arba, sr.

O. Mikailaitės žodžiais tariant, „pasiiekti Dievą be paties Dievo“ (p. 238). Tai, atrodo, esanti tokia akivaizdybė, dėl kurios nevertėtų nė burnos aušinti. Tai mirtingoji dabarties nuodėmė. Ir vis dėlto tebūnie man leista truputį paabejoti šia „akivaizdybė“. Ar niekad neatėjo mums į galvą mintis, kad pats didžiausias antropocentrininkas yra kaip tik *Dievas*? Kad didžiausias Dievo rūpestis yra kaip tik *žmogus*? Kad visa išganymo istorija - kūrimas, atpirkimas, perkeitimas - telkiasi kaip tik *aplink* žmogų? Argi ne pats Dievas, įsikūnydamas, steigdamas Bažnyčią, mirdamas ant kryžiaus, būdamas nuolatinis maldautojas amžinybėje, nepalenkė savęs „žmogiškiesiems tikslams“, kurių taip bijo sr. O. Mikailaitė (plg. p. 238)? O kas gi yra ana visa tiek Logo, tiek Bažnyčios kenozė arba savęs apiplėšimas bei pažeminimas, jei ne *Dievo buvojimas žmogiškuoju būdu*? Kai visus šiuos klausimus permąstai, tai savaime kyla kritinė mintis: ar tasai mūsų taip koliojamas antropocentrizmas iš tikro yra šunkelis? O gal jis yra tik gerai nenuvalytas kelias, kuris vienintelis veda į Dievą? O galgi žmogus kaip tik ir yra *pradžia*, kurioje slypi Dievas kaip josios autorius, kadangi kiekviena pradžia reikalauja pradėjęjo? Mano paties pažiūra: *kelias į Dievą eina tik per žmogų*, todėl antropocentrizmas yra vienintelė *sveika* teocentrizmo lytis. Visa kita sirguliuoja arba misticizmu, arba logine klaida.

3. Sr. O. Mikailaitės teiginys, esą „pagal žydišką ir krikščionišką sampratą kultūra yra žmogaus tarnaitė, o žmogus - Dievo tarnas“ (p. 238), yra gal teisingas žydiškai, tačiau neteisingas *krikščioniškai*. Nes tik pietistiškai

kalbant, galima Dievo - žmogaus santykį arba religiją aptarti pono - tarno santykiu. Metafiziškai gi šitoks aptarimas yra išmonė, kadangi jis socialinį, žmogų žeminantį santykį perkelia į ontologinę plotmę ir tuo jį klastoja: *sąmoningas ir laisvas kūrinys (žmogus) niekad nėra ir negali būti Dievo-Meilės (kūrėjo) tarnas*. Užtat Kristus ir kalbėjo: „Jau nebevadinu jūsų tarnais... Jus aš draugais vadinu" (*Jn 15, 15*). Žmogus yra ne Dievo tarnas, bet *Dievo draugas* - štai krikščioniškosios religijos Dievo - žmogaus santykių aptarimas. Ir man atrodo, kad mes tol jaunimui neatskleisime krikščionybės *tikrosios esmės* bei jos *skirtumo* nuo kitų religijų, kol mūsų sielovadžiai - kunigai ir vienuolės - remsis „baudžiavinėmis" sąvokomis, aiškinančiomis, kas yra žmogus Dievui. Mat krikščionybei suprasti nepakanka tik išaiškinti, kas *Dievas* yra žmogui; čia reikia dar ir išaiškinti, kas *žmogus* yra Dievui. Tai suprato jau šv. Augustinas, savo „Išpažinimų" pradžioje klausdamas ne tik „Kas esi man - *quid mihi es?*", bet ir „Kas aš pats esu Tau - *quid Tibi sum ipse?*" (*Conf. I, 5*). *Kas yra Dievas ir žmogus vienas kitam - štai pagrindinis krikščionybės klausimas*, ir nuo atsakymo į jį priklauso religinė mūsų sąmonė, religinis mūsų išgyvenimas ir galop religinis auklėjimas. Juk „Dievo tarno" pedagogika labai skirsis nuo „Dievo draugo" pedagogikos. Ar nepagalvotų apie šį skirtumą tie, kurie susiduria su jaunimu? Žmogus-tarnas nėra jokia Dievui garbė, ir Dievas-Meilė jokių tarnų nenori. Žeminant kūrinį, niekad nėra aukštinamas jo kūrėjas.

## ASMENS NEMIRTINGUMAS

### Atsakymas vienaknygiams recenzentams

Kažkas yra prasitaręs, bijąs žmogaus, skaičiusio tik vieną knygą („*timeo hominem unius libri*“)-, bijąs todėl, kad šis vienaknygis žmogus galįs kitoje knygoje kaip tik rasti atsakymą į priekaištą, kurį jis daro pirmajai. Ši baimė visu plotu pasitvirtina, metus žvilgsnį į dviejų recenzentų pastabas manajai knygelei „*Asmuo ir istorija*“ (Čikaga, 1981). Ir kun. V. Bagdanavičiui (plg. „*Aidai*“, 1982, Nr. 3, p. 213), ir kun. F. Jucevičiui (plg. „*Tėviškės žiburiai*“, 1982, Nr. 18) užkliūva mano sakiniai, liečią asmens nemirtingumą: „*Asmuo nėra amžinas kilmės prasme (a parte ante)*. Tačiau *asmuo nėra amžinas nė galo prasme (a parte post)*... Įrodymų, kad *asmuo yra nemirtingas savaime, nėra ir negali būti*“ (p. 20-21). Abu recenzentai abejoja, „ar tai derintūsi su krikščioniškuoju mokslu“ (V. Bagdanavičius), kadangi „*dvasia yra kaip tik tas dalykas, kuriuo remdamiesi krikščioniškieji mąstytojai įrodinėja žmogaus nemirtingumą*“ (F. Jucevičius).

Betgi abu recenzentai pasirodo skaitę tik aną *vieną* mažą knygelę, kurioje asmens nemirtingumas paliestas prabėgomis, užtat *nurodant* (p. 21 ir 85, išnaša 22), kur šis klausimas yra buvęs mano plačiau nagrinėtas, būtent „*Religijos filosofijoje*“ (t. 1, p. 195-197). Kodėl tad abu recenzentai nerado reikalo pasidomėti - bent smalsumo dėlei - *ka* gi aš ten rašęs apie šį juos nepatenkinantį asmens nemirtingumo klausimą? Autorius juk nėra įpareigotas

kiekviename savo rašinyje kartoti to, ką anksčiau buvo dėstęs tuo ar kitu reikalu. Užtat yra įpareigoti recenzentai paisyti autoriaus nuorodų, jeigu jie nori tą ar kitą dalyką kritikuoti ar abejoja jo krikščioniškumu. Nes tokiu atveju reikia visų pirma suvokti klausimo prasnę: *kokia gi prasme asmuo nėra savaimė nemirtingas*. „Religijos filosofijoje“ jie būtų atsakymą radę, ir tada gal būtų atkritę priekaištai, kilę beskaitant tik vieną knygą. „Asmuo ir istorija“ yra, kaip prataratyje pabrėžiau, „sąmoninga santrauka“ (p. XI), parašyta svarstyboms. Todėl bent recenzentai ir svarstybų dalyviai turėtų nepražiūrėti atitinkamų nuorodų kaip papildomo dėstomai minčiai. Priešingu atveju esti kuriamos *savos* išmoninės pabaisos, su kuriomis paskui kovojama kaip su tikrovinėmis. Nūn, kad ši mano atveika į abiejų recenzentų nerūpestingumą neliktų grynai formalinė, pacituosiu čia tai, ką esu „Religijos filosofijoje“ rašęs apie asmens nemirtingumo *pobūdį*.

„Būdamas Dievo atsidavimas arba įkūnyta jo meilė, aš išgyvenu save kaip norėtąjį vienintelio bei vienkartinio Aš prasme. Tai reiškia: aš esu ne atsitiktinis pasaulio išsivystymo padaras, bet, vaizdingai kalbant, Dievo-Kūrėjo suplanuotas bei įvykdytas jo paties noras. Atiduodamas man save patį ir tuo pagrįsdamas mano buvimą, Dievas trokšta, kad aš būčiau, bet ne kaip bendros žmogiškosios prigimties ar rūšies individuali išraiška, o kaip nepavduojamas ir neatstojamas Aš. *Kurdamas mane tiesiog, Dievas ir nori manęs tiesiog*, vadinasi, nori manęs, kaip šio visiškai konkretaus Aš: kaip Jono, Petro, Pauliaus... Nes meilės santykis tarp Dievo ir žmogaus kuriasi ne žmogiškosios rūšies, bet žmogiškojo asmens pagrindu: ne žmogiškoji rūšis, prigimtis, idėja myli Dievą, o *aš* kaip šisai asmuo, kuris visados yra konkretus, dabartinis, vienkartinis, turįs vardą ir savos vienkartybės sąmonę...

Iš šios žmogaus vienkartybės kaip įkūnytos Dievo meilės plaukia dar viena išvada žmogaus savimonei, būtent jo asmens *nemirtingumas*. Būdamas tiesioginis manęs kaip

Aš kūrėjas, įvykdęs savo meilę manyje kaip esančiame, Dievas tuo pačiu daro, kad ir aš buvočiau kaip nenykstamybė, jo meilės buvime laikoma bei nešama. Metafizika žmogaus nemirtingumo paprastai ieško jo sielos dvasingume: būdama vientisa būtybė (*ens simplex*), siela negalinti mirti, nes negalinti suirti į dalis, kadangi ji šių dalių iš viso neturinti. Neneigdama šios pažiūros, religijos filosofija betgi pastebi, kad tokia mirties bei nemirtingumo samprata neperžengia kosmologinės plotmės; mirtis šiai sampratai yra sudėtinės būtybės suirimas, o nemirtingumas - vientisos būtybės būseną. Tačiau čia yra išleidžiamas iš akių *ontologinis* tiek pačios mirties, tiek nemirtingumo atžvilgis, būtent buvimo laikymasis savame pagrinde. Ontologiškai žiūrint, mirties yra grasoma kiekviena pagrįstoji būtybė, nes kiekviena reikalauja pagrindimo savam buvimui ir kiekvienai šis pagrindimas gali būti atimtas; todėl kiekviena būtybė gali grįžti nebūtin. (Papildas iš p. 275: „būtybė yra tiek susijusi su Dievu, jog be tiesioginės Dievo dabarties joje ji čia pat virstų niekiu - *omnes res eodem momento in nihilum reciderent*“, šv. Tomas). Vientisa būtybė pagrindimo yra taip lygiai reikalinga, kaip ir sudėtinė būtybė; todėl vientisai būtybei ontologinė mirtis taip lygiai graso, kaip ir sudėtinei. Šia prasme žmogaus siela neturi nieko pranašesnio, negu, sakysime, medžiaga. Ontologinis nemirtingumas, vadinasi, nuolatinis buvojimas savame pagrinde, gali būti pateisintas tik pagrįstosios būtybės grindimo amžinumu. Jei šis grindimas nesiliauja, tuo pačiu nesiliauja ir būtybės buvimas - vis tiek kokia ši būtybė būtų savo esmės sąranga. Nes ne esmė neša buvimą, bet buvimas neša esmę. O būtybės buvimas pats turi būti nešamas. Todėl jis su būtybės esmės pobūdžiu ir neturi sąlyginio ryšio.

Ir štai žmogaus asmens grindimas kaip tik ir yra nesiliaujančios trukmės. Būdamas Dievo norėtas bei įvykdytas tiesiog kaip šis konkretus asmuo, žmogus kaip Dievo Tu ir pasilieka būdamas įkūnytos Dievo meilės regimybė.

Nes atitraukti jo buvimo grindimą reikštų nustoti Dievui jį mylėjus, kas Dievo-Meilės sampratoje yra negalimybė. Metafiziniame savo dienoraštyje (1914 m. vasario 7 d.) G. Marcelis yra gražiai pastebėjęs, kad „meilė krypsta tik į tai, kas yra amžina; ji įtvirtina mylimąjį, išskeldama jį viršum pasaulio kaitų bei svyravimų“. Trumpai tariant, *meilė įamžina mylimąjį*. Be abejo, žmogaus atveju šis įamžinimas yra tik sąmonės troškimas, nes žmogus nepajėgia padaryti, kad jo Tu pasiliktu tikroviškai. Tačiau Dievo atveju mylimojo įamžinimas yra savaiminga išvada iš kuriamojo veiksmo, kuriuo Dievas įkūnija savo meilę, pats save atiduodamas žmogui kaip savajam Tu. Kurdamas manąjį Aš kaip savąjį Tu, Dievas kuria jį ne praeinamybei, kas reikštų ir praeinančią paties Dievo meilę, bet amžinybei kaip nekintamos savo meilės išraišką. Manasis Tu yra todėl amžinas, kad jis yra amžinos Dievo meilės laikomas buvime kaip jo paties dovanoje. Užtat ir ontologinio nemirtingumo pagrindas yra ne mano prigimties sąranga, bet mano santykis su Dievu kaip manuoju Tu. Būdamas nenu-trūkstamas pats savyje, šis santykis padaro, kad ir mano asmens buvimas yra nenu-trūkstamas. Net psichologiškai ši santykį ir atsakęs iš savo pusės, aš vis dėlto pasilieku *būti*, nes Dievas man savo meilės ir tuo pačiu mano grindimo buvime niekad neatsako. Todėl aš kaip asmuo lieku nemirtingas ir savo neištikimybės Dievui atveju, kadangi Dievas visados yra ištikimas: psichologinė mano neištikimybė negali sugriauti ontologinės Dievo ištikimybės. Įkūnijęs manyje save kaip meilę, Dievas lieka amžinai mano buvimo nešėjas, kaip jis amžinai lieka ir Dievas-Meilė.

Šia prasme religijos filosofija pagilina ir net peržengia metafiziką, nes suvokia tiek mirtį, tiek nemirtingumą ne atsietai nuo Dievo ir todėl tik kosmologiškai, bet ryšium su Dievu-Meile, žvelgdama į tai pagrįstojo buvimo požiūriu" (p. 195-197). Jei kun. F. Jucevičius būtų šias eilutes skaitęs, vargu jis būtų savo pastabas apie asmens vienkartybę ir dvasinės prigimties nemirtingumą iš viso rašęs.

Ypač neatidžiai yra minėta knygelė „Asmuo ir istorija“ skaitęs kun. V. Bagdanavičius. Jis, tarsi atpasakotų mano mintis, rašo: „Asmuo turi dabartį. Ir ta dabartis yra net priklausoma nuo asmens *apsisprendimo* (išskirta mano. - A. Mc.). Štai prof. A. Maceinos žodžiai, kuriuos pabraukia: 'Būti dabartiniam yra ontologinis asmens apsisprendimas'" (p. 22). Tai pacitavęs, kun. V. Bagdanavičius ima galynėtis su *savo paties* neakylumu, nes mano knygelėje yra aiškiai parašyta ir pabraukta: „*Būti dabartiniam yra ontologinis asmens apsprendimas*" (p. 22), t. y. *tnodus essendi, categoria, Bestimmung*, bet jokiū būdu ne *apsisprendimas*, kaip skaito V. Bagdanavičius. Iš viso 'ontologinis apsisprendimas' yra išmonė. Argi žmogus galėtų *ontologiškai* apsispręsti? Atrodo, kad tai nėra sunku suvokti, net jei akis žodį ir klaidingai perskaitytų. Kylant gi abejonėms (šiuo atveju jų turėtų kilti savaime), reikia tekstą skaityti du ar tris kartus, kad silpnėjanti rega nenuvestų mūsų į klystkelius. Akylumas skaitant filosofinį tekstą yra būtina supratimo bei susipratimo sąlyga, ypač tuo atveju, kai skaitytojas rengiasi išeiti viešumon kaip recenzentas ar kritikas.