

ASMUO IR ISTORIJA

Motto:

„Illic rogaverunt nos... : „Cantate nobis de canticis Sion!” — Quomodo cantabimus canticum Domini in terra aliena?”

„Ten prašė mus... : „Pagiedokite mums Siono giesmių!”—Bet kaipgi giedosime Viešpaties giesmių svetimoje žemėje?”

Ps 136, 3—4

AUTORIAUS ŽODIS

Šios knygelės mintys pirmą sykį buvo trumpai išdėstytos Lietuvių katalikų mokslo akademijos suvažiavime Čikagoje (1976 m. lapkričio 26 d.) ir vėliau paskelbtos „Aidu“ žurnale (1977 m., nr. 2). Praėjus keliems mėnesiams, jos buvo specialiai nagrinėtos Vokietijos lietuvių jaunimo suvažiavime Bonoje-Anaberge (1977 m. rudenį). Nūn, rašydamas iš naujo, autorius atsižvelgė ypač į šias pastarąsias jaunujų svarstybas, bet kartu ir į kai kurias pasiūlas bei įtaigas, jau anksčiau kilusias ateitininkų sąjūdyje (plg. „Ateitis“, 1975 m., nr. 4 ir 1976 m., nr. 3), mėgindamas užgrįsti likusius plyšius, išsklaidyti keliamas abejones ir paryškinti tai, kas anuomet buvo buvę dar tik užbraiža.

Vis dėlto ir dabartiniu savo pavidalu autoriaus darbas tebėra *santrauka*, - sąmoninga santrauka, kad nesusprogdintų sumanytos leidinių serijos rėmų ir sykiu kad teiktų medžiagos šiai temai toliau nagrinėti. Dėl to kai kurios vietos, pvz., asmens ar laiko aprašymas, pareikalaus iš skaitytojo truputį stipriau įtempti savo dėmesį. Tačiau tokių vietų nėra daug; be to, mūsų temai jos nėra esminės. Autoriaus užmojo centre stovi klausimas, *ar galima išeiviui įsijungti į svetimą istoriją, padarant ją savąja*. Tai lemiančios reikšmės klausimas kiekvienam, buvojančiam svetur — ne tik ateitininkui, bet ir kiekvienam tėvynainiui, apsibuvusiam svečioje žemėje.

Atsakymas į šį klausimą savaime skatina mus visus rungtis už jo tiesą. Tai būtina tiek mūsų minčiai judinti, tiek ir mūsų būsenai svetur teisingai suprasti. Užtat autorius yra dėkingas Ateitininkų federacijai, kad ji naują savo idėjų sklaidos seriją pradeda šia knygele. Siekdama

pilnutinės žmogaus sampratos, ateitininkija savo dvasia apima visą mūsų būvį, vis tiek, kur jis skleistųsi: tėvynėje ar svetur. Ji rūpinasi, kad šis būvis nesudiltų asmens siekių ir istorijos reikalavimų įtampoje, kuri svetur yra pasidariusi mums žymiai grėsmingesnė, negu buvo buvusi tėvynėje.

Knygelės gale skaitytojas ras retesnių lietuviškųjų žodžių paaiškinimą. Reikia betgi pastebėti, kad šie rečiau vartojami žodžiai anaipol nėra „techniniai“ *terminai*, turį vieną įprastinę prasmę. Jie yra lietuviškieji *žodžiai*, atviri prasių daugybei. Paaiškinimas nurodo tik į tą ar kitą šių žodžių prasmės atšvaitą. Pati gi prasmė paaiški ryšium su teksto mintimi, kuriai reikšti anie žodžiai vartojami. Tuo būdu autorius tikisi padėsias jaunesniesiems skaitytojams lengviau suvokti tą ar kitą knygelės mintį ir sekti jos išsivystymą dėstymo eigoje.

Antanas Maceina

Vokietija, Münsteris, 1980 m. birželio 20 d.

I v a d a s

KLAUSIMO SVARBA

1. Istorinės sąmonės aštrėjimas

Istorinė žmogaus sąmonė šiandien yra nepaprastai pa-aštrėjusi: dabarties žmogus pergyvena bei suvokia save visų pirma kaip istorinę būtybę. Prie daugybės vardų, teiktų žmogui laiko eigoje — ens rationale, ens orationale, ens sociale, ens adorans — šliejasi mūsų dienomis dar vienas vardas, būtent *ens historicum*. Žmogus esąs istorinė būtybė tokia pat prasme, kokia jis yra protinga, kalbanti, visuomeninė ir Dievą garbinanti būtybė. Tai nėra istorijos mokslų išsivystymo pasekmė. Žmogus ne todėl yra istorinė būtybė, kad susiranda vis tobulesnių priemonių savai praeičiai pažinti. Priešingai, savo istoriškumo suvokimas skatina jį vis giliau skverbtis į praeitį kaip į savo būvio šaltinį, iš kurio šisai būvis išteka ir laiko srovėje vis toliau teka. Istorijos mokslai tiria, tiesa, šios srovės apraiškas, bet jie nepajėgia suvokti jos esmės, tai yra to, kad žmogus išsibūna, vadinasi, kad jo gyvenimas yra tiek susijęs su laiku, jog yra šiojo pamažu nešamas į nebūtį: dingti, kaip netrukus matysime, yra laiko esmė, ir kas buvo laike, tuo pačiu buvo dingties linkui.

Istoriškumas yra tad pats žmogaus būvio apsprendimas arba, naujoviškai kalbant, jo egzistencialija. Tai reiškia: žmogus turi istoriją ne kaip savo būvio prietapą, bet pats šis jo būvis yra istorija. Istorija, pasak N. Berdiajevo, yra ne fenomenas, o „noumenalinė tikrovė“ arba tai, kas sudaro „pačios būties esmę“ ir kas žmogų su šia esme tiek susieja, jog be istorijos ar šalia istorijos negalima jo nei svarstyti, nei tuo labiau suprasti¹. Gamta, buvojanti šalia mūsų, atrodo esanti amžina savo daiktiškumu, todėl galinga bei valdanti. Istorija gi prisistato kaip silpna savo praeinamumu, todėl kaiti bei trapi. Iš tikrųjų tačiau gamta yra akla ir todėl valdoma, tuo tarpu istorija

yra regi ir todėl valdanti. Ji pralaužia beprasme gamtos eiga, vykstančią ratu, ir teikia šiai eigai tikslą, įprasmindama ir žmogaus būvį. Žmogus yra prasmingai buvojanti būtybė tik todėl, kad yra istorinė būtybė. Trumpai tariant, žmogaus istoriškumas kaip jo būsena pasaulyje yra šiaudien išvirtinęs visų sąmonėje, nors jo esmė ir būtu įvairiai ar net priešgyniškai aiškinama, pvz., Krikščionybėje ir marksizme.

Jei klaustume, kokios yra šio istorinės sąmonės paaustrėjimo priežastys, galėtume nurodyti dvi pagrindines: istorijos lūžius ir erdvės nuobodį.

Istorija, būdama vyksmas, kinta nuolatos: viena karta pakeičia kitą, vienas pasaulėvaizdis stoja kito vieton, vienas stilius miršta, kitas gema. Tai įprastinė kaita, be kurios gyvenimas sustingtų ir dvasia sustabarėtų. Tai kūrybinė ir kartu tęstinė kaita, kaita be šuolių. Tačiau istorijoje esama ir kitokios rūšies kaitų, kai viena būsena žlunga, o kitos — bent tuo tarpu — neregėti. Tokiu atveju žmogus atsiduria priešais tuštumą: yra prieitas, kaip sakoma, liepto galas, ir nežinia kur žengti toliau. Žinia tik, kad grįžti atgal nebeįmanoma. Tokiu atveju, kaip jį gražiai aprašo J. Ortega, „kyla panieka viskam ar beveik viskam, kuo vakar dar buvo tikėta (p. 38)... Žmogus jaučiasi tarsi paklydęs, nebetikras, nebesusigaudęs... Jis iškalba, esą tu ar kitu tikis, iš tikro gi jis niekuo nebetiki... Krizės metais esama labai daug netikrų, veidmainiškų pažiūrų. Ištisos kartos klastoja pačios save... Jos darosi nebenuoširdžios, mėgindamos tuo užpildyti atsivėrusią tuštumą" (p. 39), nes „žmogiškasis būvis tuštumos nepakelia" (p. 41); užtat „žmogus ir griebiasi arba to, kas atrodo didvyriška, kas betgi su tikru didvyriškumu neturi nieko bendro, arba ugdo savyje pyktį, šėlsmą, kerštą dėl savo gyvenimo tuštumo, kuris jį gundo išūliai bei nuožmiai naudotis viskuo, kas pakeliui pasitaiko: pojūtine aistra, pertekliumi, valdžia" ².

Šitokių istorinių krizių arba lūžių metu ir kuriasi istorijos filosofija kaip pažintinė istorinės sąmonės lytis: pranašas Danielius Izraelyje, šv. Augustinas senovėje, Joachimas de Fiore viduramžiais, Giambattista Vico ir Josephas de Maistre naujaisiais laikais, Oswaldas Spengleris ir Nikolajus Berdiajevas mūsų amžiuje — visi jie yra mąstę istorinių katastrofų akivaizdoje, ir visos jų teorijos yra susijusios su istorijos posūkiiais, skaudžiais bei grėsmingais. Istorijos filosofija kyla anaipol ne iš nuosta-

bos ir ne iš abejonės, bet iš *kančios* — asmeninės ir tautinės. Nūn, N. Berdiajevo įsitikinimu, „visas pasaulis žygiuoja į katastrofinį savo išsivystymo tarpsnį; mes gyvename didžiulio istorijos lūžio metu; istorinio išsivystymo greitis yra iš esmės pakitęs, ir šis greitis negali būti kitaip vadinamas, kaip tik katastrofa“³. Visa tai įtaigauja mūsų sąmonę, ir „žmogaus protas imasi persvarstyti pačią istorijos filosofiją“ (op. cit., p. 18), net apskritai keisti visą savo santykį su laiku. Nes istoriniai lūžiai niekad nėra atjungti nuo asmeninio būvio; jie visados ištinka mus kaip grėsmė ir dažnai kaip mirtis. Jie išstumia mus iš įprastinės gyvenimo eigos ir tuo mus pajausdina, kad nesame istorijos jau taip saugiai globojami, kaip buvome tikėjęsi. Istorinių lūžių metu žmogus patiria, kad jis yra „istorijos grobis“ (G. Marcei). Tai ir skatina jį susimąstyti. Istorijos filosofija yra esmėje ne kas kita, kaip žmogiškojo likimo apmąstymas; likimo ne amžinybėje, kuriuo sielojasi religija, bet šioje apčiuopiamoje žemiškojo laiko tėkmėje. Ir juo istoriniai lūžiai yra gilesni, juo istorinė sąmonė darosi aštresnė. Mūsų metas yra tokių lūžių sambėga, todėl ir žmogaus istoriškumas yra pagrindinė dabarties mąstymo problema.

Tuo būdu laikas įgyja pirmenybės prieš erdvę. Erdvė netenka žavingumo, kuriuo ji buvo traukusi žmogų tūkstančius metų, kai visata atrodė esanti dieviška ir kai dangaus kūnai buvo laikomi aukštesnėmis būtybėmis. Pati mūsų planeta buvo pergyvenama kaip atvira, ir žmogus buvo jos tolio viliojamas. Mūsų buvimo erdvė atrodė esanti begalinė: keliauti anuomet reiškė eiti nežinomybėn ir būti nustebintam kas žingsnis. Tačiau naujųjų laikų atradimai ir gamtamokslis išsivystymas nudievino erdvę, atskleisdamas, kad joje nesą nieko, ko žmogus nepažintų ir neapvaldytų. Visatos erdvė nesanti pranašesnė už žemės erdvę, kadangi žmogus neranda joje nieko iš esmės naujo — net nė to, ko žemėje esama, būtent gyvybės ir dvasios. Visatos erdvė esanti nebyli ir net šmėkliška, nes astronomija, šisai tikrasis erdvėmokslis, sugauna tik nepaprastai tolimą dangaus kūnų praeitį, bet niekadose ne jų dabartį: visatos erdvė pasiekia mus jau mirusiuoju pavidalu tarsi kokia šmėkla.

Tai aštrina laiko sąmonę ypatingai, kadangi mes čia tiesiog apčiuopiamai suvokiame, kaip esmingai laikas apsprendžia mūsų santykį su erdve. Mes siunčiame ženklus į visatos tolius, tačiau atsakymo sulaukti negalime, net jei

kas nors anuos ženklus ir suprastų; negalime kaip tik dėl mūsų laiko trumpumo. Ženkilai keliauja šviesmečius, mes gi buvojame tik dešimtmečius. Laikas atskiria mus nuo visatos erdvės ir uždaro mus mūsų pačių namuose. Šių namų praplėsti negalime, nepraplėtę mūsų laiko. Todėl rūpestis pratęsti kiek galima ilgiau mūsų planetos istoriją, saugant ją nuo griaunančių žmogaus užmojų (pvz., atominio karo), yra virtęs pagrindiniu dabarties rūpesčiu. Juo labiau nyksta tikėjimas į Krikščionybės skelbiamą pasaulio galą, juo įtampiau dedama pastangų, kad šio galo iš viso nebūtų. Amžinybė yra atkeliamama į šią dieną, paverčiant ją begaline laiko tėkme. Erdvė yra pasidariusi nuobodžiai, kadangi mūsų planetoje iširta, todėl baigta ir tuo užsklęsta. Užtat žmogaus dėmesys ir krypsta visu srovėm į laiką, kuris nėra baigtas: laikas teka, ir jo ateitis palaiko mūsų viltį, žadėdama mums vis naujų staigmenų. Būdamas atvira būtybė, žmogus ieškosi ir atviros buveinės. Virtus erdvei uždara⁴, ši buveinė savaime persikelia į laiką, ir istorija tampa tikra žmogaus būseną pasaulyje.

2. Istorinė sąmonė ir tautinė tapatybė

Formulė „asmuo ir istorija“ nusako ne tik žmogiškąją būklę apskritai, bet ir mūsų pačių būklę skirtingai; mūsų, kuriems lemta jau ištikus dešimtmečius buvoti svetur, svetur mirti ir svetur palikti savo vaikus ir vaikų vaikus. Ši būklė yra pastarojo europinės ir net pasaulinės istorijos lūžio pasėka. Ji yra ištikusios mus kaip asmenis, todėl ir prašosi būti apmąstoma mūsų pačių likimo dėlei.

Dabartinė mūsų padėtis svetur yra būdinga klausimu: *kas mes esame?* Tai mūsų tapatybės klausimas. Jis kyla visiems — vis tiek, ar būtume senosios, ar jaunosios kartos. Kiekvienas, palikęs savą šalį, neišvengiamai klausia: kas gi dabar aš esu? Bėglys, kuris laukia valandos grįžti atgal? Išėivis, kuris ieškosi geresnio gyvenimo? Čiabuvis, kuris stengiasi susiliesti su aplinka? Atsakyti į šiuos klausimus galima įvairiai. Tačiau pats jų degimas mūsų sieloje padaro juos mūsų paties vidurkiu, aplinkui kurį telkiasi mūsų pažiūros, mūsų veiksmai ir elgesiai. Mūsų būklė svetur yra išraiška atsakymo, kas gi mes esame svečioje žemėje.

Tai nėra metafizinės tapatybės ieškojimas. Asmens tapatybė sau pačiam — vėliau kalbėsime apie tai kiek pla-

tėliau — yra savaime aiškus dalykas, niekad nieiškomas, kadangi niekad neprarandamas. Kiek žmogus yra Aš, tiek jis visados yra tas pats — nuo gimimo ligi mirties, o pagal tikėjimą ir po mirties. Kinta mano prigimtis iš vidaus, kinta mano aplinka iš viršaus, bet aš pats kaip šis vienkartinis asmuo — kaip Jonas, Petras ar Povilas — lieku visados tas pats, kuris žino, kad tai jis yra visų šių kaitų nešėjas arba subjektas, šiose kaitose nedingstas ir kitu nevirstas: savo išsivystymo bei gyvenimo metu žmogus tampa *kitoks*, bet ne *kitas*. Būtų tad nesusipratimas ieškoti savos tapatybės kaip santykio su savimi pačiu. Niekad šio santykio neprarasdama, žmogus negali jo nei ieškoti, nei rasti.

O vis dėlto savos tapatybės mes šiandien tiesiog aistringai ieškome. Ypač mūsajam jaunimui ji yra pasidariusi net savotiškai reikli, nes, augdamas bei bręsdamas svetur, jis pirmiausia ir klausia, kas esąs. „Lietuviai studentai, gyvendami Amerikos išeivijoje, esti plėšomi dviejų skirtingų pasaulių“⁵. Tai ne paprasta pastaba, kad taip yra, bet gilus skundas, kad taip neprivalėtų būti. Tai vidinė drama, kadangi šie du pasauliai, paties jaunimo pažiūra, nesuvedami į vieną (plg. op. cit., p. 35), o apsispręsti už vieną katra esą nepaprastai sunku. Tad „konfliktas tarp dviejų kultūrų yra didžiausia jaunimo problema“ (op. cit., p. 32), kurią jis ir mėgina spręsti tiek savo galvojimu, tiek suvažiavimais bei įvairiomis svarstybomis⁶. Tačiau ką tai visa reiškia? Ko gi mes iš tikro ieškome klausdami, kas esame svetur, vadinasi, ant dviejų pasaulių slenksčio?

Pasklaidžius kiek atidžiau šių ieškojimų bei sprendimų linkmę, atsakyti į šį klausimą gana lengva: mes ieškome ne metafizinio santykio su savimi pačiais, bet *savo santykio su istorija*. Mūsų klausimas, kas esame svetur, yra iš esmės klausimas, kuri gi istorija dabar yra *mano* istorija. Kitaip sakant, mes ieškomės istorinės savo tapatybės, kurią tariamės praradę atsidurdami svetur. Kol žmogus gyvena savoje šalyje, tol istorinė jo tapatybė yra jam taip lygiai akivaizdi, kaip ir metafizinė tapatybė. Lietuvoje esu žmogus lietuvis, kaip kad pasaulyje esu žmogus asmuo. Tačiau atsidūrus svetur, istorinė tapatybė susvyruoja, visų pirma tiems, kuriems „svetur“ pradeda virsti tėvyne, nes istorinė būtybė žmogus niekad nėra atsajai: jo istorija yra iš tikro jo tėvynės istorija. Aš negaliu turėti kitokios istorijos, negu ją turi mano tėvynė. Tė-

vynės istorija yra manyje suasmeninta, todėl ji ir yra mano istorija giliausia šio žodžio prasme. G. Marcellis yra gražiai pastebėjęs, kad kai žmogus mėgina kurti bei pasakoti savo asmeninę istoriją, jis suniekina patį save, suniekina todėl, kad bando išsakyti tai, kas neišsakoma, būtent asmens vienkartiškumą, neprieinamą ir neišreiškiamą. „Mano gyvenimas,— sako Marcellis,— niekad nėra buvęs toks, kokį ašen pasakoju, kaip kad tikroji kelionė nėra tokia, apie kurią kalbu grįžęs namo“⁷. Žmogus turi istoriją tiek, kiek yra suaugęs su erdve ir laiku, kuriuose buvoja. Jei tad, iškeliavęs svetur, padarau ši „svetur“ savo tėvyne, tai, atrodo, ir šiojo „svetur“ istorija turinti būti mano istorija.

Bet kaip tik čia ir prasideda įtampa tarp asmens ir istorijos. Buvodamas tėvynėje, žmogus yra su ja suaugęs todėl, kad yra iš jos išaugęs — ligi pat neatmenamų laikų. Tarp jo asmens ir jo istorijos nėra jokio plyšio. Istorinė jo tapatybė yra jam savaime suprantama. Net ir tolimiausi šios istorijos įvykiai yra pergyvenami kaip savi. Skaitydami, pavyzdžiui, apie Mindaugo pastangas suvienyti Lietuvą, apie jo krikštą ir žuvimą, apie Vytauto kovas su vokiečių ordinu ir jo laimėjimus prie Žalgirio, apie Lietuvos rungtynes su lenkų užmačiomis, jaučiamės taip, tarsi mes patys būtume visur dalyvavę: kovoje, laimėję ar pralaimėję, džiaugęsi ar kentėję. *Tėvynės istorija atgyja asmenyje savo pilnatve*. Buvoti tėvynėje tad ir reiškia buvoti jos istorijoje. Atsidūręs gi svetur, žmogus žino, kad į čia jis yra atkilęs, bet ne iš čia kilęs, net jei ir būtų čia gimęs bei augęs, nes biologinis gimimas dar anaipatol nėra istorinis kilimas. Svetur žmogus buvoja naujakurio būdu. Jis čion yra atėjęs iš šalies, o ne išaugęs iš vidaus: čia nėra jo šaknų, o tik tuščia erdvė ir tuščias laikas, kuriuose jis nūn mėgina įsikurti.

Bet kokių būdu svetimos erdvės ir svetimo laiko istorija galėtų tapti dirva naujakurio šaknims leisti? Kaip galėčiau vadinti *sava* tokią istoriją, kurioje nesu dalyvavęs jokia prasme: nei kaip asmuo, nei kaip šeimos palikuonis, nei kaip tautos augintinis? Kokių būdu esu istorinė būtybė, buvodamas svetur? Štai klausimai, kurie įaštrina ir net įskaudina istorinę mūsų sąmonę; mūsų jau nebe kaip žmonių apskritai, gyvenančių dvidešimtajame šimtmetyje, bet *kaip lietuvių*, atsidūrusių išskirtinėje tremties būklėje. Nuosekliai tad formulė „asmuo ir istorija“ klausia ne tik

žmogaus istoriškumo, bet kartu ir svetur buvojančio lietuvių istoriškumo. Asmens istoriškumas yra šiandien mums anaipol nebe atsajus klausimas. Jis neatitrūksta nuo mūsų gyvenimo. Atvirksčiai, jis ši gyvenimą sklaido ir istorinę mūsų tapatybę ryškina.

I. ASMUO IR LAIKAS

1. Asmens apibūdinimas

Kas yra asmuo?—Tai pats sunkiausias žmogaus filosofijos klausimas, į kurį niekas nėra davęs patenkinamo bei pastovaus atsakymo. Nemėginsime jo duoti nė mes. Tai, kas mums čia rūpi, yra aprašyti asmenį, vadinasi, kelti aikštėn tas jo savybes, kurios jį skiria nuo daikto ir kurias būtina suvokti, kad galėtume bent kiek giliau suprasti mūsų santykį su laiku, o tuo pačiu ir mūsų ryšį su istorija.

Nors kiekvienas vadinamės asmeniu, tačiau vargu ar išsąmoniname, ką šis vardas iš tikrųjų reiškia. K. Jaspersas net prikaišioja, esą mes „įprastu nerūpestingumu“ net neklausiamo, kas gi esu aš *kaip Aš*. Mes vykdome kasdieninius savo tikslus, atliekame savo pareigas, sakome Aš, tačiau visiškai nekvaršiname galvos, kaipgi buvoja tasai mūsų Aš⁸. O nekvaršiname todėl, kad gyvename tarsi prieblandoje savęs pačių atžvilgiu. Kol esame vaiko amžiuje, nesugebame atsigrįžti į save pačius; subrendę gi esame supami tiekios mūsų Aš svetimų dalykų, jog šisai Aš lyg ir dingsta jų gausoje. Tuo tarpu pažinti Aš galima, pasak Jasperso, tik „pagal jį patį, o ne pagal ką kitą“⁹.

Bet kaip tik čia ir prasideda sunkenybės. Joks šalia mūsų, tai yra pasaulyje, esąs daiktas į mus kaip asmenis nerodo. Mes, tarsi Adomas rojuje, niekur nieko nerandame, kas būtų panašus į mus (plg. *Pr 2, 20*). Asmuo yra vienišius savyje. O vienišius jis yra todėl, kad yra vienkartinis. *Vienkartybė* yra pagrindinė ir esminė asmens savybė. Nieko nėra pasaulyje į mane panašaus todėl, kad esu vienintelis. Niekas negali manęs nei atstoti, nei pakartoti. N. Berdiajevas net teigia, kad „asmuo sudaro pasaulio nuolatinybės pertrūkį“¹⁰. Kosminis vyksmas, būdamas gamtinis ir todėl iš esmės pasikartojantis, yra nuola-

tinis. Tuo tarpu asmuo išnyra šiame vyksme kaip vienkartinis, kurio niekas pakartoti negali. Vaizdžiai kalbant, asmuo negali buvoti dviem egzemplioriais — nei tuo pačiu metu, nei pakarčiui. Aš būnu tik vieną vienintelį kartą. Manęs kaip paties niekad nėra buvę ir niekad nebebus. Saukiamas būti antrą kartą, būčiau jau nebe aš pats, o kažkoks kitas Aš. Jei tad grįžčiau į nebūtį, grįžčiau į ją nebeatšaukiamai. Skirtis nuo kitų yra mano likimas. Žmogiškoji prigimtis yra visiems bendra ir todėl tokia pati. Užtat žmogiškasis asmuo yra kiekvienam vis savas. „Vienas asmuo skiriasi nuo kito esmiškai“ (H. E. Hengstenberg). Kitaip tariant, asmuo neturi rūšies arba bendrinės giminės ontologiškai, todėl negali būti nė aptariamas logiškai. Asmens apibrėžties nėra. Asmuo gali turėti tik vardą, tikrinį vardą kaip kalbinę savo vienkartybės ištarą.

Šiuo savo vienkartiškumu asmuo kaip tik ir išsiskiria iš visos aplinkos. G. Marcelis teisingai pabrėžia, kad asmuo „nebuvoja priešais mus“, vadinasi, jis nepriklauso mūsų aplinkai ir „nesudaro jos dalies“; priešingai, „jis peržengia visa, kas jį supa, taip kad jo šūkis yra ne *sum*, bet *suisum*“ Kitoje vietoje G. Marcelis paryškina šią mintį pridurdamas, kad „asmens savybė yra priešintis“. Bet ką gi reiškia priešintis? Į tai Marcelis atsako: „Priešintis reiškia pražiurti“ arba praregėti. Ir kaip tik čia, pasak Marcelio, glūdiš skirtumas tarp individo ir asmens. Individas yra „tikėtai statistinis dalykas“; tai bendrybė „dalinėje būklėje“; „individas yra be žvilgio ir be veido: tai nuobirų grūdėlis“¹². Jis buvoja bevardės giminės būdu, nusakomu vokiškai *man*, prancūziškai *on*, lietuviškai veiksmoždžiu be asmens (sako, daro) arba dalyviu be lyties (sakoma, daroma). Šia prasme individas yra aklas sau pačiam. Tuo tarpu asmuo šioje padėtyje kaip tik pražiūra arba praregi ir tuo sunaikina bevardiškumą ir belytiškumą: asmuo nei pats nekalba, nei apie jį negalima kalbėti bendrosios giminės vardu. Jis turi savo žvilgį, savo veidą, savo vardą, tapatų tik jam pačiam, niekad ne kam nors kitam.

Išsiskyrimas iš aplinkos padaro asmenį absoliučiu *vienu*, teikiant šiam žodžiui ne matematinę, bet ontologinę prasmę. Tai reiškia: asmuo nėra sudėtas iš dalių. Jis yra vientisas (simplex) savyje. Asmuo daug ką *turi*, bet jis niekuo *nėra*. Apie daug ką galiu tarti, kad tai mano; mano kūnas ir mano siela, mano protas ir mano valia, mano

jutimas ir mano jausmas... Tačiau nieko iš šios savo „savasties“ negaliu vadinti Aš: aš nesu nei kūnas, nei siela, nei protas, nei valia, nei jutimas, nei jausmas... Turinio atžvilgiu asmuo atrodo esąs niekis, nes iš tikro apie nieką negaliu tarti, kad esu tai ar tai. Jokiam žmogiškiosios prigimties sande asmens rasti negalima: visa yra jo, niekas nėra jis. Ir vis dėlto aš tiek įtaigauju savo „nuosavybę“, jog be manęs ji ne tik nebūtų mano, bet jos iš viso nebūtų. Visi mano prigimties sandai — ir kūnas, ir siela, ir visos jų galios — yra tik tol, kol jie yra mano. Nustoję būti mano, jie liaujasi buvę apskritai. Liovusis man regėti mirties atveju, dingsta ir akis kaip regos organas. Štai kodėl ir sakau: *aš* regiu (ne akis regi), *aš* maštau (ne protas mašto), *aš* noriu (ne valia nori) ir t. t. Visų šių veiksmų autorius esu aš pats. Visi jie yra mano veiksmai — net ir tuo atveju, jei jie vyktų anapus mano sąmonės, pvz., aš augu ar nebeaugu. Prasmingai tad G. Marcelis vadina asmenį „vispusiška esamybe — présence globale“: asmuo visados yra „čia pat ir dabar“¹³.

Mūsų reikalui būdingiausia asmens savybė yra jo *tapatybė*. Žmogiškasis asmuo visados yra tapatus pats sau. Viskas aplinkui mus kinta; viskas kinta ir mummyse pačiuose. Tačiau mes patys liekame visados tie patys. Joks kitimas nepajėgia padaryti, kad ašen virščiau kitu. Asmuo kyšo pro visuotinių gamtos ir prigimties kitimą tarsi uola, liudijanti savą tapatybę. Ir tai yra ne tik mūsų sąmonės aki-vaizdybė, bet ir paties žmogiškojo būvio būtinybė: *tapatybė yra asmens būseną*. Kai tik atsiranda įvaizdis, esą aš esu tapęs kitu, tuo pačiu atsiranda psichinis sutrikimas ar net ir liga; liga todėl, kad savos tapatybės objektyviai netekti negalima; jos netekimą galima pergyventi tik subjektyviai. Gi subjektyvus pergyvenimas, kuris neatitinka objektyvios padėties, yra ligūstas pergyvenimas. Užtat normali asmens būseną yra būsmas, ne tapsmas. O tai, kas suvokia tapsmą, turi būti ne-tapsmas. Aš tik todėl žinau, kad viskas kinta ir šalia manęs, ir manyje, kadangi aš pats nekintu. Aš esu šio kitimo nešėjas arba subjektas, bet nieku būdu ne pats kintąs dalykas arba kitimo objektas.

Pastaruoju metu yra stipriai pabrėžiamas Aš santykis su Tu, net teigiant, esą „nėra Aš savyje, o tik Aš-Tu“; „žmogus tampa Aš, tik paliestas Tu“¹⁴. Ši pažiūra yra teisinga, tačiau ji stovi kitoje plotmėje. Aš-Tu santykis turi skirtingą prasmę, nes jis yra ne ontologinė, o morališ-

kai sociologinė sąvoka. Ontologinį santykį Aš turi tik su Dievu; tiksliau sakant, Dievo atžvilgiu Aš buvoja ne santykiuje, bet jis pats yra santykis su savo Kūrėju. Todėl šiandien taip įsakmiai pabrėžiamas „dialogas“ kaip asmens būseną yra ontologiškai galimas tik tarp žmogaus ir Dievo. Bet tai yra jau religijos filosofijos klausimas, autorius keltas bei apsvaistytas kitoje vietoje¹⁵. Tuo tarpu vieno Aš santykis su kitu Aš žmogiškojo būvio plotmėje nepasiekia ontologinių gelmių: vienas Aš yra kitam Aš ontologiškai užsklęstas, taip kad ir norėdamas jis negali atsiverti tiek, jog kito Aš būtų perregimas ar kad kitas Aš taptų jo dalimi. Nuosekliai tad visi bendruomeniniai santykiai tarp Aš ir Tu yra tik moraliniai ir socialiniai. Dialogas tarp žmogiškųjų asmenų yra tik subendrinimas to, ką jie *turi*, bet ne to, kas jie *yra*. Savojo būvio aš negaliu subendrinti su kito būviu: aš būnu ir mirštu vienišas, net jei ir buvočiau apsuptas minios ir net jei prie mano mirties lovos stovėtų mano artimieji bei mano draugai.

Moraliniai ir socialiniai santykiai liečia žmones ne kaip asmenis, o kaip *asmenybės*. Tuo tarpu, kaip G. Marcelis pastebi, niekas tiek pavojingai nejaukia asmens klausimo, kaip „perdėtas polinkis sulieti asmenį su asmenybe“¹⁶. Asmuo yra žmogiškosios būtybės pagrindas, tuo tarpu asmenybė yra didesnis ar mažesnis jos galių išsiskleidimas. Kiekvienas žmogus yra asmuo, bet ne kiekvienas yra asmenybė. Nelygstamas žmogaus kilnumas, kuriuo remiasi visos žmogiškosios teisės, yra grindžiamas ne tuo, kad žmogus yra asmenybė, vadinasi, išsiskleidęs savo galiomis, bet tuo, kad jis yra asmuo, vadinasi, vienkartinis, vientisinis, visados tas pats. Asmens atžvilgiu visi žmonės yra lygūs, todėl visi ir privalo būti lygiai gerbiami bei saugojami visuomeninėje santvarkoje. Žmogus kaip asmuo nėra matuojamas nei jo galiomis, nei jo veikmenimis, o tik tuo, kad jis yra Aš — toks pat, kaip ir visi kiti Aš.

2. A s m e n s b u v o j i m a s l a i k e

Pastaroji asmens savybė, būtent jo tapatybė, savaime kildina gana keblą klausimą: kaip asmuo, būdamas visados tas pats, buvoja laike? Juk laikas yra vyksmas savyje ir tuo pačiu kitimas to, kas laike būna. Tuo tarpu tapatybė yra būsmas savyje ir tuo pačiu pastovumas to,

kas tapatu. Atrodo tad, jog laikas ir asmuo yra priešingybės, išskiriančios viena kitą. Argi asmuo būtų viršum bei anapus laiko?

Kas yra laikas?— Į šį klausimą Augustinas atsako: „Kol niekas manęs neklausia, rodos, žinau, klausiančiajam betgi išaiškinti nemokėčiau“ (Conf. XI, 14). Taip yra todėl, kad, pasak Augustino, mes kalbame apie laiką, tarsi jis būtų mums pats artimiausias ir žinomiausias dalykas; mums atrodo, kad mes jį ir patys suprantame, ir kiti jį mums suprantamai perteikia. Ir vis dėlto: „Kas gi jį išreiškė žodžiu ir kas sugavo mąstymu?“ (t. p.), klausia Augustinas. Tarp laiko pergyvenimo ir laiko sampratos tvylo bedugnė. Subjektyviai laikas yra patiriamas ir pergyvenamas taip, tarsi jis būtų pats mūsų būvis. Objektiviai tačiau jis nesiduoda nei nusakomas kuria nors ištara, nei suvokiamas savo esme. M. Heideggeris net tvirtina, esą laikas yra tiek „kitos esmės“, jog, pasigaunant metafizikos, jis ne tik nėra buvęs apmąstytas istorijos eigoje, bet „niekad nė negali būti mąstomas“¹⁷. Filosofijos istorijoje likęs Aristotelio aptarimas, kad „laikas yra judėjimo mastas“, iš tikro nusako ne patį laiką, o tik judėjimo santykį su pažižstančiąja sąmone: judėjimą galima matuoti kategorija „anksčiau ir vėliau“. Betgi „anksčiau ir vėliau“ jau remiasi laiku: matavimas laiko nesukuria ir jo esmės neatskleidžia, jis tik padalija jį į tam tikrus sąmonės sutartus vienetus (sekundes, minutes, valandas, dienas ir t. t.). Pati laiko esmė šiuose padalijimuose anaip tol neglūdi. Judėjimo matavimas yra tik kosmologinis laiko suėmimas į tam tikrus rėmus — daugiau nieko.

Ar tai tik mūsų pažinimo negalia? Ar žmogus tik nepajėgia laiko esmės sugauti? O galgi mūsų negalia nurodo į paties laiko pobūdį? Gal laiko esmė yra nesugaunama todėl, kad ten nėra ko sugauti? Didžiai prasminga, kad M. Heideggeris, apmąstydamas laiką kaip „esantį“ anksčiau negu jo pergyvenimas ar matavimas, taip pat klausia: „Ar laikas iš viso turi „būtį“¹⁸? Augustinas į šį klausimą atsako neigiamai; laikas būties iš viso neturi. Nors, aiškindamas laiką, žmogus ir pasijunta suglumęs, vis dėlto, pasak Augustino, jis yra tvirtai įsitikinęs, „kad jei niekas nepraeitų, nebūtų nė praeitojo laiko“; taip pat jis tvirtai tiki, kad „jei niekas neateitų, nebūtų nė būsimąjo laiko“; abu šie laiko matmens buvoja nebūties būdu: būtojo laiko nebėra, būsimąjo laiko dar nėra. O dabartinis arba esamasis laikas? Jis buvoja, pasak Augustino, savo

linkimu praeiti, nes „jei dabartis visados būtų dabartinė ir nepereitų į praeitį, ji būtų ne laikas, o amžinybė" (t. p.). Jei tad dabartis yra laikas, tai tik todėl, kad ji slenka praeitin, vadinasi, nustoja buvusi. Nuosekliai tad Augustinas ir formuluoja išvadą: „Tik todėl sakome tiesą, kad laikas yra, kadangi jis stengiasi nebūti — non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit ad non esse" (t. p.). Tai reiškia: laikas tik tada yra laikas, kai praeina.

Laiko tad esmė yra *laikinumus*: praeiti, dingti, išnykti — tendere ad non esse. Kitaip tariant, laiko esmė yra grynai neigiama: tai pati nykstamybė. Teigiama prasme laikas esmės neturi, todėl nė negali būti objektyviai suvokiamas bei nusakomas. Nes neigiamybę galima, tiesa, pergyventi, tačiau jos negalima ištarti, kadangi joje nėra ko ištarti. Pats savyje laikas yra tuščias: jis nieko neatneša ir nieko nenusineša¹⁹. Todėl svarstomas ir sudyla, tarsi smėlis byrėtų pro pirštus. Laiką sklaidanti sąmonė nieko nesugauna, ką ir patys galėtume suvokti, ir kitam perteikti. Ne be pagrindo tad N. Berdiajevas laiką vadiną „tam tikra šmėkla", kadangi, mėgindami sklaidyti ją kaip tikrovę, besireiškiančią trimis matmenimis (praetimi, dabartimi ir ateitimi), nesugauname jo nė vieno matmens rėmuose: laikas „dingsta nebūties tamsybėse"²⁰. Todėl, pasak Berdiajevo, laikas yra „blogio išraiška" ir „mirties pradai" (t. p.), nes jis yra buvimo priešingybė: *laikas naikina būti*.

Kaip tad buvoja asmuo laiko, šio būties naikintojo, atžvilgiu? Kad asmuo nėra kažkokia amžina būtybė, tai rodo jo gimimas ir jo mirtis. Prieš gimdamas, aš *kaip* Aš *pats* nesu buvęs jokia prasme. Nei indiškoji reinkarnacijos idėja, nei T. de Chardino „sąmonės diego" (medžiagoje) teorija negali būti pateisinamos asmens vienkartybės šviesoje. Reinkarnacijoje kelintaeilis žmogaus buvojimas žemėje išsprūsta iš jo sąmonės, ir jis jaučiasi buvojęs visad tik pirmą sykį. „Sąmonės diego" teorija kildina asmenį iš ano diego kaip šiojo išsivystymą ligi sąmonės, tarsi asmuo turėtų savyje kažką, kas galėtų išsivystyti ir kas vestų jį ligi Aš rango. Reinkarnacija nieko neišaiškina, kadangi ji vyksta anapus sąmonės ribų. „Sąmonės diego" teorija paneigia asmens vientisumą (simplicitas), perkeldama jį į medžiagą kaip šiosios augimą ligi sąmonės²¹. Iš tikro gi asmens vienkartybė aiškiai rodo, kad anapus jos tegali būti tik nebūties. Nes niekas nėra vienkartinis, kas turi rūšį, o visa, kas nėra kilę iš nebūties, kaip tik

ir turi rūšį arba aną bendrąjį pradą, iš kurio tai ar tai yra atsiradę. Nuosekliai tad asmens vienkartybė reikalauja nebūties kaip savo pradmės, o ši pradmė savo ruožtu nurodo į tai, kad asmuo nėra amžinas kilmės prasme (a parte ante).

Tačiau asmuo nėra amžinas nė galo prasme (a parte post). Egzistencinėje mūsų dienų filosofijoje daug kalbama apie mirties baimę, suprantant ją ne psichologine, o ontologine prasme kaip susidūrimą su nebūtimi. Gimdamas asmuo kyla iš nebūties nesąmoningai, todėl apie gimimo baimę kalbėti netenka. Tačiau nuo pat gimimo akimirkos asmens buvojimas virsta eiga myriop ir tuo pačiu baime. Ir vis dėlto žmogus bijo mirties ne todėl, kad ji pervestų jį iš vienos būsenos į kitą—„vita mutatur, non tollitur— gyvenimas yra pakeičiamas, ne sunaikinamas“, kaip skelbia religija, o todėl, kad mirtis gali reikšti mano prapultį niekyje, vadinasi, ontologinį manęs kaip paties žlugimą. Religinis tikėjimas asmens amžinumu tokios galimybės anaipol nepašalina. Jis tik palaiko viltį, kad ši galimybė nevirs tikrove. Tačiau jis nepašalina rizikos, kadangi nenugali būtinybės žmogiškajai būtybei būti pagrįstai. O kas yra pagrįstas savo būvyje, tam mirtis visados yra ontologinė rizika dingti nebūtyje. Verčiami eiti šios rizikos keliu neišvengiamai, tuo pačiu esame verčiami žvelgti į akis nebūčiai kaip gresiančiai prapulčiai, kuri ir sukrečia žmogaus būtybę ligi pat gelmių. Manoji mirties baimė yra neigiamasis įrodymas, kad esu vienkartinis. Kitaip ko gi ir dėl ko gi bijočiau? Kas būna tik kartą, tas arba būna amžinai, arba dingsta amžinai. Būdamas iš niekio kilęs, asmuo tegali į niekį ir grįžti. Gimimas ir mirtis asmens atžvilgiu yra absoliutiniai dydžiai. Todėl įrodymų, kad asmuo yra nemirtingas savaime, nėra ir negali būti. Yra tik pasitikėjimas (pistis) Dievu Meile kaip manęs Kūrėju, kad jisai, trokšdamas manęs kaip manęs paties, savo meilės troškulio niekad neatšauks ir todėl mane *kaip mane patį* amžinai buvime grįs²².

Asmens buvojimas yra tad, kaip matome, įstatytas į gimimo ir mirties rėmus ir šiuose rėmuose vyksta: gimdamas asmuo laikiname buvime išnyra ir mirdamas iš laikino buvimo pasitraukia. Visa tai didesnio galvosūkio nesudaro. Galvosūkis atsiranda tada, kai klausiamo, kas gi yra šis laikinas asmens buvojimas jo tapatybės šviesoje? Asmens pradžia (gimimas) ir galas (mirtis) rodo, kad as-

muo buvoja laike: laikas yra ne tik prigimties kaip kintančios, bet ir asmens kaip visad tapataus apsprendimas. Antra vertus, laikas, kaip sakyta, yra dingtis savyje. Jis yra laikas tik todėl, kad praeina: laikinumas yra laiko esmė. Užtat čia ir kyla klausimas, ar laikinumas apsprendžia ir asmenį. Jo pradžios ir jo galo atžvilgiu aišku taip: žmogus buvoja žemėje laikinai, vadinasi, praeinamai. Šia prasme tarplaikolinkniop esama gilaus atitikmens. Iš laiko užbrėžtų rėmų ištrūkti negalima. Tačiau kaip santykiauja asmuo su laiko matmenimis? Laikas, kaip minėta, turi tris matmenis: praeitį, dabartį ir ateitį. Kaip tad asmuo, būdamas visados tapatus sau pačiam, buvoja šios trijulės atžvilgiu?

Visų pirma reikia pastebėti, kad anie trys laiko matmens nestovi šalia vienas kito, bet eina vienas po kito, kiekvienas dingdamas pačiu atėjimu. Šia prasme Aristotelis teisingai suvokė laiko matavimo pagrindą: laikas gali būti matuojamas tik kategorija „anksčiau“ ir „vėliau“ (proteron kai hysteron). Tai reiškia: laikas yra ne būsmas, o tapsmas. Bet vos tai ištarę, tuoj pat išvelgiame, kad tokiu atveju asmuo kaip tik priešinasi laikui. Jei laikas yra tapsmas, tai asmuo, būdamas tapatybė savyje, negali tapti, vadinasi, dar nebūti (ateitis) ar jau nebebūti (praeitis). Abu šie laiko matmens prieštarauja tapatybei ir todėl negali būti asmeniui taikomi. Apie save kaip Aš negaliu tarti: „aš būsiu“ ar „aš nebūsiu“. Apie save kaip Aš galiu tarti tik: „aš esu“. Asmuo kaip tapatybė savyje tegali buvoti tik čia pat ir dabar. Kitaip tariant, asmuo neturi ir negali turėti nei praeities, nei ateities, o tik dabartį. *Būti dabartiniam yra ontologinis asmens apsprendimas.*

Todėl tai, ką K. Jaspersas sako apie atbudusią sąmonę, esą jos akivaizdoje Aš suvokiąs save greičiau „kaip tapsmą ir ateitį“²³, iš tikro liečia ne mane kaip Aš, bet tikrai mano prigimtį, kurios subjektas esu ir kuri iš tikro yra visiems laiko matmenims atvira: ji vyksta, kinta, praeina. Šia prasme teisinga yra tarti, kad „aš, buvdamas laike, niekad nesu sau nei galas, nei atbaiga“ (op. cit., p. 325). Tačiau vien tai, kad žinau nesąs nei galas, nei atbaiga, iškelia mane viršum šio galo ir šios atbaigos, vadinasi, viršum kitimo bei tapimo. Galiu tik todėl teigti nesąs nei galas, nei atbaiga, kad aprėpiu tapsmą jo eigoje ir tuo pačiu nesu pati ši eiga. Jei tapsmas būtų manęs

kaip Aš būseną, nesuvokčiau, kad esu jo nešėjas: tapsmas yra *mano*, bet aš pats *nesu* tapsmas — taip lygiai, kaip jautimas ar jausmas yra *mano*, bet aš pats *nesu* nei jautimas, jei jausmas: regėjimas, girdėjimas, džiaugsmas, liūdesys. .. Laiko kaip tėkmės sąmonė aprėpia jį visuose jo matmenyse ir suveda juos visus į *dabartį*. Tai, ką Augustinas sako apie Dievo santykį su laiko matmenimis, iš tikro tinka ir žmogaus asmeniui: „Tavo diena yra ne kasdiena, bet šiandiena“ (Conf. XI, 13). Nes tiek vakardieną, tiek rytdieną jungiu šiandiena ir buvoju tik šiandienoje. Aš *nesu* nei vakardieninis, nei rytdieninis, o tik šiandieninis. Ir ši šiandiena kaip mano Aš laikas išištįsta į visą mano būvį arba, tiksliau kalbant, pats mano būvis išištįsta taip, jog jis apima ir praeitį, ir ateitį.

Šiuo atžvilgiu M. Heideggeris prasmingai pastebi, kad „egzistencialiai suprastas gimimas niekad nėra praėjęs nebuvimo prasme, taip lygiai kaip ir mirčiai netinka būseną to, kas dar neįvyko. Faktinis žmogus buvoja gimimu²⁴ ir gimimu jau miršta buvojimo myriop prasme“²⁵. Anie tad laiko rėmai — gimimas ir mirtis — visados yra žmogaus būviui dabartiniai. Kalendoriškai gimimas yra praėjęs, o mirtis dar neatėjusi. Egzistencialiai tačiau tiek gimimas, tiek mirtis visados yra čia pat ir dabar. Todėl kai Augustinas Dievui taria: „Visi Tavo metai stovi kartu, kadangi stovi (vadinasi, neteka) — simul stant, quoniam stant“ (Conf. XI, 13), tai ši ištara iš tikro yra ne kas kita, kaip laiko apibūdinimas žmogiškojo asmens atžvilgiu. Visi *laiko matmens asmeniui būna kartu*, kadangi jie, suvesti į šiandieną, nebejudą, vadinasi, nebeslenka nebūtin.

Asmens tad laikas yra *dabartis*, nes tik *dabartis* išreiškia tapatybę laiko lytimi. Buvoti laike asmeniui reiškia buvoti dabarties matmenyje. Abu kiti laiko matmens esti asmens atkeliami į *dabartį*. Asmuo niekad nepergyvena praeities kaip nebesančios ir ateities kaip dar nesančios. Iš tikro būtų juk išmonė tikėti, esą galima pergyventi tai, ko nebėra ar ko dar nėra, jei šie abu laiko matmens būtų atjungti nuo dabarties ir nebuvotų jos akiratyje. Laiko slinkti nebūtin asmuo sulaiko tuo būdu, kad jis šią slinkti gražina atgal, kai ji praėjusi, ir užbėga jai už akių, kol ji dar neatėjusi. *Dabartis tampa asmeniui viso laiko buveine*. Štai kodėl ir laiko vertės mastas yra *dabartis*: praeities žygiai ir ateities užmojai yra tiek vertingi, kiek

jie turi reikšmės dabarčiai²⁶. Vienoje savo romano „*La Nausée — Šleikštulys*“ vietoje J. P. Sartre'as sakydina Roquetiną, svarbiausią šio veikalo veikėją: „Aš dėlioju savo atsiminimus pagal savo dabartį. Esu į dabartį nusviestas ir joje paliktas likimo valiai“. Asmens buvojimą dabartyje Sartre'as vadina „visiškai nuogu laiku — le temps tout nu“. Tai gal pats geriausias asmens laiko apibūdinimas: asmuo buvoja gryname laike, kuris yra pati dingtis ontologiškai, kartu betgi ir pati būtis egzistencialiai.

3. Asmens įėjimas į istoriją

Ši išvada yra didžiai svarbi suprasti ne tik pačiam asmeniui, bet ir jo santykiui su istorija. Nes istorija nėra laikas apskritai. Laikas ir istorija nėra tas pat. Sakysime, gamta būna laike: ir jos daiktai, ir jos įvykiai yra apspręsti visų trijų laiko matmenų, tiek giliai apspręsti, jog gamtiniai vyksmai yra galimi tiksliai apskaičiuoti tiek atgal, tiek priekin. Ir vis dėlto tik netiesiogine prasme būtų galima kalbėti, pavyzdžiui, apie saulės sistemos ar skruzdės istoriją. Laikas yra visuotinis matmuo, ir jame buvoja kiekviena būtybė. Tačiau kad laikas virstų istorija, jis turi įgyti tam tikrą žymę: *istorija yra ypatingas laikas*. N. Berdiajevas vadina istoriją „ypatingo pobūdžio tikrove, ypatingo laipsnio būtimi, ypatingos sąrangos tikrenybe“ ir reikalauja, kad ši jos ypatingumą pažintume ir istoriją *kaip savotišką „į tikrenybių hierarchiją įjungtume“*²⁷. Kitaip istorijos paslaptis išspruksianti iš mūsų pažinimo.— Kuo tad istorija yra būdinga? Kas sudaro tą ypatingumą, kuris laiką paverčia istorija?

Tardami žodį „istorija“, paprastai turime galvoje tai, kas praėję. Istorija nevadiname nei to, kas yra dabar, nei to, kas dar tik bus. Tiek dabarties, tiek ateities įvykiams teikiame istorinę reikšmę tik tada, kai į juos žiūri-me praeities akimis. Sakydami, pavyzdžiui, esą „istorija yra pasaulio teismas“, tikimės, jog dabartis ir ateitis atskleis savo vertę, kai abi bus jau praėjusios: istorija yra visų vertybių teisėja tuo, kad apie jas sprendžia žiūrėdama atgal. Todėl egzistencinė mūsų meto filosofija ir teikia praeičiai didžios svarbos, svarstydamą žmogaus istoriškumą: istorinio laiko sanklodoje „praeitis turi pabrėžtiną vaidmenį“, teigia M. Heideggeris²⁸. S. Kierkegaard'as gi beveik tapatina praeitį su istorija, pastebėdamas, kad

net ir tuo atveju, kai apie istoriją nieko negalėtume pasakyti, vis dėlto „sprendžiamasis istoriškumo požymis būtų tai, kad jis yra praėjęs“. Užtat Kierkegaard'as yra linkęs manyti, kad ir „gamta turinti istoriją“, kadangi ji turinti praeitį, nors šis jos istoriškumas ir nesąs tos pačios prasmės, kaip žmogaus: gamtai stinga dialektinio santykio su laiku²⁹. Kiekvienu atveju praeitis yra pagrindas, kuriuo istorija remiasi. Kalbant pagal logiką, praeitis yra bendroji arba gimininė žymė istorijos aptarčiai.

Bet kaip tik čia ir slypi žodžio „istorija“ apgaulingumas, nes praeitis yra dviprasmiška sąvoka. Metafiziškai mąstomo laiko praeitis yra tai, ko nebėra, kas yra jau nuslinkę nebūtin. Jei tad istorija būtų tapati praeičiai kaip slinkčiai nebūtin, neturėtume jokios istorijos. Kas yra dingę, to iš viso nėra — nei pažinime, nei pergyvenime, nei tuo labiau mūsų veiksenoje. Tokiu atveju kiekviena kalba apie istoriją būtų iš tikro tik tariama problema, nes ji svarstyta tai, ko negalima nei patikrinti, nei pagrįsti. Sakysime: nuo Platono laikų yra kalbama apie Atlantidą kaip dingusią žemyną su savo gyventojais bei jų kultūra. Tačiau lig šiol nėra rasta aiškių ženklų, kurie liudytų, jog tokio žemyno iš tikro būta. Jei tad jis ir būtų buvęs, jis kol kas nėra istorijos objektas, kadangi yra dingęs be žinios. Kada betgi Atlantida taptų istorinė? Tada, kai pasisektų rasti jos kultūros liekanų. Galimas daiktas, kad tokių liekanų ir esama, bet kol kas jos mums nėra žinomos bei patiriamos. Todėl ir Atlantida kol kas tebėra mitas, o ne istorija. Istorija ji virstų, tik atidengusi tai, kas nėra dingę.

Čia kaip tik ir pasirodo kita praeities prasmė. Istorija yra praeitis, tačiau tokia praeitis, kuri *tebebuvo ja*, vadinasi, kuri nėra praėjusi arba dingusi nebūtyje. Tai suvokė ir Augustinas, kalbėdamas apie išganymo istoriją, kurią jis pavadino „quietem ex tempore“—rimtimi, išėjusia užu laiko (Conf. XIII, 37), taigi nebeslenkančia nebūtin, o pasiliekančia amžinai. Be abejo, visu svoriu ši mintis tinka tik išganymo istorijai, kadangi jos nešėjas bei vadovas yra Kristus, iš tikro buvojęs užu laiko, tai yra amžinybėje. Jei Kristus nebūtų prisikėlęs ir nesėdėtų Tėvo dešinėje kaip „amžinai gyvas“ (*lyd 7, 25*), visas jo darbas būtų taip lygiai praėjęs, kaip ir bet kuris kitas žmogiškasis darbas. „Ex tempore — užu laiko“ Kristaus darbas tampa, tik jam pačiam buvojant „uzu laiko“ arba

ižengus „į patį dangų" (*Zyd 9, 24*), vadinasi, į tokią būseną, kurios matmuo yra grynas dabar.

Augustino nurodymas į išganymo istoriją kaip į būseną „ex tempore", vadinasi, kaip į nebeslenkančią nebūtin, tinka tam tikru atžvilgiu ir kiekvienai kitai istorijai: istorija nėra tai, kas yra dingę, laikui slenkant nebūtin, bet tai, kas yra praėję ir sykiu kas tebebuvoja dabartyje kaip palikimas. Istorija anaipol nėra metafizinė praeitis, vadinasi, nebūtis. Laikas, kaip sakėme, yra slinktis nebūtin. Istorija taip pat yra slinktis, tačiau taip, kad ši slinktis esti vėl atsigabenama dabartin ir tuo išgelbstima nuo dingimo nebūtyje. Štai kodėl Atlantidos mitas virstų istorija tik tada, kai jos praeitis pradėtų buvoti dabartyje kultūrinio jos palikimo lytimi, ši palikimą pažįstant bei pergyvenant. Tuo būdu aiškėja, kad *istorija yra praeities sudabartinimas*.

Ir čia kaip tik pradedame suvokti esminį asmens ryšį su istorija. Jau sakėme, kad laiko matmuo, kuriame asmuo buvoja, yra dabartis. Būdamas visados tapatus, asmuo negali būti nei praėjęs, nei dar neatėjęs. Be abejo, praeitis ir ateitis yra tokie laiko matmens, kurie yra savi ir asmeniui, kuriuos betgi jis atkelia dabartin, kadangi tapatybė tegali būti tik dabartinė. Praėjusioji ar būsimoji tapatybė yra prieštaravimas. Kas visados yra tapatus, tas visados yra ir dabartinis. Nūnai gi matome, kad istorija taip pat yra praeities sudabartinimas, vadinasi, kad ir istorinio laiko matmuo yra dabartis. Tai reiškia: tarp asmens dabarties ir istorijos dabarties esama vidinio atitikmens, nes istoriją turi ir tegali turėti tiktai žmogus. Tuo tarpu žmogus niekad nesusitaiko su laiko dingimu. Žmogus žino, kad jis praeina. Tačiau jis nenori praeiti ir stengiasi nepraeiti. Laikas veikia prieš žmogų, užtat žmogus veikia prieš laiką. Žmogaus santykis su laiku yra „kova prieš laiką" (C. Münster). Ir ši kova vyksta ne tik individualinėje, bet ir visuomeninėje žmogiškojo būvio plotmėje. Istorija kaip tik ir yra tokia kova su laiku, kova, vedama visuomeniniu mastu. Tai kova už visuomeninės praeities dabartinybę. Praeitis yra pagrindinė istorijos kategorija todėl, kadangi *kaip tik ją* žmogus nori pasilaikyti, kovodamas su laiko slinktimi nebūtin. Tuo būdu istorija virsta atvaizdu asmens buvavimo laike arba asmens dabartinybės. Asmuo nebūtų istorinis, jei jis nebuvotų dabartyje, ir istorija nebūtų istorija, jei ji nesudabartintų praeities. Istorija esmėje yra ne kas kita, kaip suvisuome-

ninta asmens sankloda: nepraeiti, nedingti, o visad buvo-
ti čia pat ir dabar — hic et nunc.

Praeities sudabartinimas padaro, kad tiek asmens, tiek istorijos laikas nėra sutrupėjęs, o vientisas ir sąryšingas. *Istorijoje laikas yra visas kartu*. Svarstydamas muziejuje sukrautus daiktus, buvojančius mūsų akivaizdoje, M. Heideggeris klausia: „Kokia teise vadiname šiuos daiktus istoriniais, jeigu jie nėra praėję?“³⁰ Atsakymas: kaip tik todėl juos ir vadiname istoriniais, kadangi jie nėra praėję. Kas yra praėję slinkties nebūtin prasme, tas nėra nė istorinis. Karste sudulėjęs žmogaus kūnas, sudaužyta ir smiltimis virtusi statula, sudegę bibliotekos rankraščiai nėra istoriniai. Jie yra dingę. Jų praeitis yra absoliuti. Ji nebebuvoja dabartyje ir todėl nebegrindžia anų daiktų istoriškumo. W. Schappas net drįsta tvirtinti: „Griežta prasme praėjusios istorijos nėra“³¹. Iš sykiio šis teiginys atrodo tarsi koks staigmuo. Giliau betgi pasvarsčius, jis atsiskleidžia kaip tikslī istorijos esmės ištara. Nes „praėjusi istorija“ yra iš viso nebe istorija. Tai tik laiko tuštuma arba anoji šmėkla, apie kurią, kaip minėjome, kalba N. Berdiajevas. Praeitis yra istorinė tik tada, kai ji buvoja kaip praėjusi, vadinasi, kai ji yra praeitis ir dabartis drauge. Praeitis įtaigauja dabartį ir šia savo įtaiga ji virsta dabartine. Be praeities dabartybės gyvenama dabartis iš tikro būtų gryna akimirka be turinio. Tik praeitis padaro, kad dabartis pergali akimirkos matmenį ir tampa „ilga dabartimi“, tai yra tolydine, o ne byrančia pro mūsų būvį tarsi smėlis pro pirštus. „Mano dabartis,— pastebi G. Marcelis,— siunčia mane į mano praeitį, o mano praeitis prašosi mano dabarties“³².

Šią Marcelio mintį reiktų suprasti tiek individualine, tiek visuomenine prasme: asmuo ryškėja tik istorijos švie-soje, ir istorija įvyksta tik asmens būvyje. „Kas esu,— sako K. Jaspersas,— žinau tik savo praeities padedamas... Iš praeities prabyla į mane dabartis... Mano praeitis tampa mano veidrodžiu: aš esu tai, kas buvau“³³. Be abejo, Jaspersas čia turi galvoje visų pirma individualinę praeitį: asmens pergyvenimus, patyrimus, mintis, darbus, kurie žadina savęs paties atžvilgiu „čia pagarba, čia panieką“ (t. p.). Kadangi tačiau individualinė praeitis niekad nėra ir negali būti atjungta nuo visuomeninės praeities (tautinės ir valstybinės), tai posakis „mano praeitis“ sa-vaimė ištišta ligi istorinės apimties. Nes tai, ką aš pats dariau, nėra be sąsajos su tuo, ką esu perėmęs iš savo

tautos praeities įvairių įvairiausiai pavidalais: net mano sąžinės sprendimai, net mano tikėjimas ir dorovė nėra tik mano paties. Ir šie, tokie giliai asmeniniai dalykai yra neatskiriama suaugę su mano tautos religija, jos tradicijomis, jos papročiais, jos dorybėmis ar ydomis. Visa tai savo ruožtu gyvena dabar manyje kaip praeities sudabartinimas. Be visos šios praeities „aš virščiau,— pratęsiant K. Jasperso mintį,— tuščia galimybė; be savo praeities pagrindo aš esu nebe aš" (op. cit., p. 322). Štai kodėl žmogus, kaip vėliau regėsime, iškritęs iš istorijos, ir nesusivokia, kas esąs.

Tai, kas čia taikoma praeičiai kaip buvojančiai dabartyje, tinka ir ateičiai. Ir ateitis būtų tik tuščias laiko srauvėjimas artyn, laukiamas su siaubingu rūpesčiu dėl tamsių savo galimybių, jei mes jau iš anksto nepripildytume jos savų užmojų turiniu. Savais tikslais, savais planais, savais lūkesčiais bei viltimis mes užbėgame ateičiai už akių, atkeldami ją į dabartį anksčiau, negu ji atvyksta kaip laiko matmuo. Kiek praeitį sulaikome, kad nepraeitų, tiek ateitį paskubiname, kad ateitų. Ateitis yra toks pat dabarties sandas kaip ir praeitis, todėl priklauso istorijai irgi taip pat kaip ir praeitis. *Istorija yra praeities ir ateities susitikimas dabartyje*. O šio susitikimo erdvė yra mūsų žmogiškasis būvis: mes buvojame iš praeities į ateitį.

Nuosekliai tad mes nė negalime kurti ateities taip, tarsi neturėtume praeities. „Praeitis,— gražiai pastebi J. Ortega,— yra vienintelė ginklodė, kurioje randame padargų ateičiai kurti"³⁴. Norėdami susivokti, kur einame, turime visų pirma žinoti, iš kur ateiname. Tuo tarpu „žmogui nėra jokios kitos galimybės susivokti ateityje, kaip tik nagrinėjant praeitį, kurios veidas jau vienaprasmis, nusistovėjęs, nekintamas... Mes atsimename praeitį, kadangi laukiame ateities" (t. p.). Tai ir yra istorijos kilmė. Žmogus turi istoriją arba yra istorinė būtybė tik todėl, kad buvoja atskubančios ateities akivaizdoje, kurios jis apvaldyti negali ir kuri jį baugina savo neaprėžtybe. Bet kaip tik šios neaprėžtos ateities galimybėse jis patiria, kad praeitis yra vienintelė, kurią jis turi *kaip sąvą*,— ją vienintelę jis gali užčiuopti; ji yra, pasak to paties Ortegos, „laivelis, kuriuo žmogus keliauja į neramią ateitį" (p. 87).

Praeities ir ateities sudabartinimas kaip tik ir padaro, kad visi laiko matmens susijungia į vienį ir kad laikas tampa ne nesugaunama šmėkla, o patirtine tikrove, kurią ir esame įpratę vadinti *istorija*. Istorija yra sąryšingas lai-

kas. Tai laikas, kuriame praeitis nėra dingusi ir ateitis nėra tik grynas lūkuriavimas. Istorija susigražina praeitį ir ją pasilaiko; ji ateidina ateitį žmogaus rūpesčiais bei viltimis. Tuo yra nugalimas laiko laikinumas arba ana metafizinė jo slinktis nebūtin. Istorinis laikas virsta metafizinio laiko priešingybe. Istorija yra egzistencinis laikas, kuriame buvojame, ne paprastai slinkdami ir dingdami, o laikydami laiką savo rankose, būtent: savo atmintimi praeities atžvilgiu ir savo ryžtimi ateities atžvilgiu.

Istorija kaip egzistencinis laikas visados yra *mano* istorija; ne ta prasme mano, kad aš vienas būčiau ją sukūręs, bet ta prasme, kad ji man yra *sava* kaip mano individualinės praeities ir ateities šaltinis bei pagrindas. Kaip aš pats niekad negaliu tapti kitu, taip lygiai aš negaliu svetimos istorijos paversti sava istorija. Mano asmens tapatybė yra kartu ir mano istorijos tapatybė. Žmogus gali keisti erdvę, bet jis negali keisti laiko. Jis gali persikelti iš vienos gyvenvietės į kitą, tačiau jis negali persikelti iš vienos istorijos į kitą, nes tai reikštų pakeisti patį save kaip gyvenantį praeities ir ateities sąsajoje. Kita istorija būtų jau kita praeitis ir kita ateitis. O kas gi sugebėtų vieną praeitį pakeisti kita taip, jog ši pastaroji virstų *mano* praeitimi? Kas sugebėtų vieną ateitį pakeisti kita ateitimi taip, jog šioji taptų *mano* viltimi bei ryžtu net mirti už ją? Šitokia tariama galimybė, mėginama paversti tikrove, būtų tik savos asmenybės laužymas, kadangi buvoti istoriškai reiškia buvoti atsakingai tiek praeities, tiek ateities atžvilgiu. Istorija, būdama visados sava istorija, niekad negali būti nei man abejinga, nei aš jai abejingas. „Asmuo stovi istorijos akivaizdoje kaip visiškai atsakingas“³⁵. O nusikratyti istorinio atsakingumo niekas negali, nes tai reikštų nusikratyti egzistenciniu laiku, kuris perskverbia visą mano būvį, teikdamas jam vertės ar nevertės pobūdį.

II. ASMENS BUVOJIMAS ISTORIJOJE

1. Tautos atmintis

Kokiu tačiau būdu žmogus įsijungia į aną laiko matmenų vienybę, kad nesudiltų laiko sravėjime? Kitaip tariant, kokia galia žmogus išvengia laiko laikinumo ir įžengia istorijon kaip savon saugyklon? Nes buvoti istorijoje iš tikro reiškia buvoti saugiai. Be abejo, ir istorinis saugumas yra tik reliatyvus, kadangi mirtis išstinka ir pačią istoriją. Antra betgi vertus, turime pripažinti, kad istorija surejiatyvina mirtį: *niekas istorijoje nemiršta visiškai*. Žinomi romėnų poeto Horacijaus žodžiai „non omnis moriar, multaque pars mei vitabit Libitinam — ne visas mirsiu, geresnioji mano dalis išvengs laidotuvių deivės“ (Carmina III, 30) gražiai nusako asmens mirties reliatyvumą istorijos eigoje. Kaip praeitis apskritai nedingsta, o yra istorijos atsikviečiama į dabartį, taip nedingsta istorijoje nė asmuo. Tačiau kokiu būdu?

Esminė laiko dingties priešininkė, o tuo pačiu ir žmogaus gynėja nuo praeinamybės yra *atmintis*. Ji yra tai, kas pergali laiko slinktį nebūtin ir praeitį atkelia dabartin. Tai galia palaikyti žmogaus tapatybę, nes tai galia padaryti, kad asmuo buvotų dabartyje. Ligos atveju netekęs atminties, žmogus *subjektyviai* netenka ir savos tapatybės: jo praeitis dingsta, ir jis jaučiasi esąs kažkas kitas. Todėl N. Berdiajevas atmintį vadina „tokiu principu, kuris veda nepaliaujamą kovą su mirtį nešančiu laiko principu“³⁶. Netekę šio principo, aną kovą pralaimime ir esame laiko nusinešami nebegrižtamai. Atminties nebesugražinta praeitis yra pati dingtis. Užtat niekur kitur laiko esmė dingti neišaina taip ryškiai aiškėn, kaip atminties veikloje. Atmintis yra statomasis pradas mummyse. Atmintyje apčiuopiu save savo pilnatvėje ir todėl laikau save savo paties rankose. Tik atmintis įgalina mane teisti savo praeitį arba jos išsižadant, arba ją pripažįstant bei ja di-

džiuojantis. Be atminties būtų neįmanoma jokia garbė ir joks gailėstis ar atgaila, vadinasi, savęs paties vertinimas ir tuo būdu apsisprendimas, teikiant pačiam sau tokią ar kitokią konkrečią būseną. Be atminties žmogus būtų visiškai abuojas savo veiksams, kurie jau yra praėję, ir žiūrėtų tik į ateitį, „kad viską iš naujo pradėtų“—mintis, kurią J. P. Sartre'as kaip tik ir išvysto minėtoje dramoje „Musės“, paneigdamas gailėsčio ir atgailos reikšmę prisikelti tiek asmeniui, tiek visuomenei.

Tačiau ryžtas pradėti iš naujo, nelydimas žvilgio atgal, suskaldo laiką į nebesusisiekiančius trupinėlius ir tuo būdu sunaikina jo pergyvenimą mumyse; pergyvenimą, kuriame laikas visados esti pilnas, vadinasi, visais savo matmenimis. Rytdiena, nebeturinti ryšio su vakardiena, pasideda „vis iš naujo“ *apgaulingu* būdu, kadangi nauja gali būti tik santykyje su sena. Kas tokio santykio neturi, nėra nauja, o tik *kita*. Atmintis, palaikydama sena, tuo pačiu grindžia ir nauja. Mes galime pradėti „vis iš naujo“ tik tai, kas nėra dingę, bet kas buvoja čia pat ir dabar. Šitokią gi buvojimą kaip tik ir teikia atmintis. Metafiziškai laikas yra neatsukamas; jo slinktis yra vienakryptė. Egzistencialiai bėgti atmintis gražina į dabartį visa, kas buvo praėję, ir visa tai dabartyje išlaiko. Augustinas, apmąstęs atmintį taip lygiai giliai kaip ir laiką, vadina ją „didinga begaline ertme—penetrable amplum et infinitum“, kurios niekas nepajėgia išsemti (Conf. X, 8).

Ir štai šitoje ertmėje buvoja, pasak Augustino, ne tik vaizdai gamtinių dalykų—kalnų, jūrų, upių, žvaigždžių,—bet ir visa tai, ką pasisaviname iš menų bei mokslų (de doctrinis liberalibus), vadinasi, visa *kultūra*,—buvoja jau nebe kaip vaizdas, bet kaip pats dalykas: „Aš nešioju savyje ne jų vaizdus, bet juos pačius“ (Conf. X, 9). Visi kultūriniai dalykai buvoja atmintyje, pasak Augustino, „ne taip, tarsi būčiau pasilaikęs tik jų vaizdą, o palikęs užu savęs (foris) patį dalyką“ (t. p.). Ne! Jie buvoja atmintyje patys savimi, savo turiniu: „Ne jų vaizdus randu savo atmintyje, bet juos pačius ir jais naudojuos, kai tik noriu“ (Conf. X, 10).

Tai labai moderni mintis, kuriai atstovauja, sakysime, ir M. Scheleris, nusakydamas ją beveik tais pačiais žodžiais. Kalbėdamas apie priekaištą gailėsčiui, esą atmintyje esama tik praėjusiojo veiksmo „vaizdo“, neįtaigaujančio paties veiksmo ir todėl neįmanomo apgailėti, Scheleris pastebi: „Atsiminimą sudaro ne tai, kad mūsųjoje

dabarties sąmonėje buvotų „vaizdas“, kuris tik vėliau mūsų spėjimu būtų jungiamas su praeitimi. Tikrame atsiminime slypi pats praėjusių dalykas, pats gyvenimas ir buvimas jame”³⁷. Tai, kas yra anapus mūsų (pvz., gamta), buvoja mūmųse iš tikro tik kaip vaizdas. Tačiau tai, kas yra mūsų pačių įvykdyta, buvoja atmintyje savu turiniu. Augustinas čia visiškai teišus. Jis tik klausia, koku keliu visi tie kultūriniai dalykai yra patekę į mūsų vidų. Jis ieško šio kelio mūsų pojūčiuose ir neranda, kadangi kultūriniai dalykai neturi pojūtinų savybių ir todėl negali būti pojūčių pagaunami ir į mūsų vidų nunešdami. Augustinui yra aišku, kad kultūra buvo buvusi ir anksčiau, negu jis ją pasisavino; ji tik nebuvo jo atmintyje. „Kur tad buvo visi šie dalykai ir kodėl, apie juos išgirdęs, tarčiau: tai tiesa?“ (t. p.).

Augustino atsakymas į šį klausimą yra platoniškas. Jis mano, esą kultūriniai dalykai, prieš juos pasisavinant, jau yra buvę pačioje besisavinančiojo asmens dvasioje, tik kažkur labai toli, tarsi olose paslėpti, taip kad jie niekad nebūtų iškilę į sąmonės paviršių, jei kas nors kitas, pvz., mokytojas, nebūtų jų savu veiksmu pažadinęs. Kultūros savinimasis esąs ne kas kita, kaip atsiminimas (anamnėsis) to, kas yra buvę mūsų dvasios gelmėse jau iš pat pradžių. Šiuo atžvilgiu Augustinas yra tikras platonikas. Tačiau jis nepastebi, kad šalia asmeninės atminties esama ir *istorinės atminties* ir kad šalia asmens kaip atsiminimų nešėjo esama ir *tautos* kaip atsiminimų palaikytojos bei ugdytojos. Atmintis yra principas, kuris sudabartina ne tik asmens praeitį, išlaikydamas jo tapatybę, bet ir tautos praeitį, kurdamas jos istoriją, nes istorija, kaip sakėme, ir yra praėjusių sudabartinimas. Tarti, kad tauta turi istoriją, reiškia tarti, kad jos laikas nėra praėjęs ir virtęs nebūtimi, bet kad jis yra atminties susigražintas į dabartį ir tebebuvoja joje kaip neišnykęs. „Atmintis yra istorijos pagrindas”³⁸. Bet kokia istorinė sąmonė, bet koks istorinis pažinimas yra esmėje ne kas kita, kaip *būdas*, kuriuo, kaip Berdiajevas pastebi, „atmintis nugali dūlėjimo dvasią” (t. p.). Tai, kas atrodė esą nuo mūsų nutolę, sudūlėję, išnykę, mirę, prisikelia atmintyje ir gyvena toliau.

O vis dėlto atmintis, kaip istorijos grindėja, nėra individualinė atmintis. Istoriskai atsiminti yra kas kita negu psichologiškai atsiminti. Psichologiškai atsiminti galime tik tai, ką esame vienokiu ar kitokiu būdu patys patyrę. Tačiau tautos praėjusių — visi anie tolimi tolimiausi šimtme-

čiai — yra mūsų nepatirti bei nepatiriami jokių būdu. Tautos istorijos plotas yra likęs anapus individualinio mūsų būvio. O jei vis dėlto tauta turi istoriją, vadinasi, jei jos praeitis tebegyvena jos dabartyje, tai reiškia, kad ana praeitis yra į dabartį atkelta anaip tol ne individualinės mano ar tavo atminties. Aš kaip Aš, kaip šis konkretus asmuo, nesu istorijos nešėjas. Aš esu istorinis tik todėl, kad buvoju bendruomenėje, būtent jos dabartyje, kurioje buvoja jos praeitis, apglobianti ir mane. Istorijos plotas, būdamas nepasiekiamas bei neaprepiamas individualinės atminties, atgyja ir gyvena bendruomeninėje atmintyje, konkrečiai kalbant, *tautos atmintyje*. Aš dalyvauju šioje atmintyje, todėl tautos atsiminimai tampa mano atsiminimais, o tautos istorija darosi *mano* istorija. „Aš išplečiu save patį,— sako K. Jaspersas,— tuo peržengiu savo paties būvį ir pratęsiu jį į neaprėžtus laiko tolius“³⁹. Per tautinę atmintį šie toliai pasiekia mane, virsdami mano turiniu kaip dabartinis mano dvasios turtas. Tautos atmintimi visuomeninė praeitis darosi man dabartinė, todėl yra kartu ir mano praeitis. Anie tolimi šimtmečiai yra praėję metafizinio laiko prasme. Bet jie visi buvoja manyje egzistencinio laiko prasme, kadangi per mano tautą jie buvoja čia pat su manimi ir manyje. Tiksliau kalbant, *aš pats buvoju juose ir esu jų laikomas bei nešamas*, kad nedingčiau atsajaus laiko tėkmėje. Ne visas mirsiu tik todėl, kad teikiu geresniąją savęs dalį dabartimi tapusiai mano tautos istorijai. Nes tautos atmintimi susigražinta praeitis nebepraeina: ji gyvena tol, kol gyvena ir tauta. Tuo pačiu gyvenu ir aš kaip asmuo, kol esu šios nuolatinės dabarties dalyvis. Mirti istoriškai galiu tik tada, kai arba mano tauta miršta, arba aš pats nutraukiu savo sąmonės ryšį su savos tautos istorija. Tuomet individualinė mano mirtis yra perdėm apimli: aš mirštu visas. Horacijaus „non omnis moriar“ yra galimas tik istorijos akiratyje.

2. Tautos tradicija

Istorija kaip tautos praeitis, gyvenanti jos dabartyje, yra objektyvus kultūrinis pavidalas arba, augustiniškai kalbant, *pats daiktas*, kurį tautos atmintis susigražino iš praeities ir jį saugo dabartyje. Šį tad dabartyje buvojančią kultūrinę tautos praeities pavidalą ir vadiname *tradicija*. Neretai — net ir mūsų pačių — žodis „tradicija“ yra su-

prantamas gana siaurai: arba kaip atgyvenę papročiai, arba kaip priešybė raštui. Iš tikro gi prasminė šio žodžio reikšmė yra žymiai platesnė. Žodis „tradere“ reiškia ne tik pasakoti, pranešti, dėstyti, bet ir ką nors patikėti, pavesi, testamentu palikti. Istorijos filosofijoje žodis „tradicija“ ir yra vartojamas šia pastarąja prasme, būtent kaip tautinės atminties turinys. Praeitis susiklosto tautoje tarsi testamentinis palikimas, vis iš naujo perteikiamas ateinančioms kartoms, kurios jį papildo savo įnašu, taip kad tradicija virsta nepertraukiama kultūrinio lobio kūryba. Tradicija yra ir veiksmas, ir išdava kartu. Kaip išdava ji gali būti labai sena. Kaip veiksmas betgi tradicija visados yra jauna, gaivi ir lanksti. Ji apgaubia visas buvusias, esamas ir būsimas kartas. Kaip išdava tradicija pripildo savu turiniu laiką ir padaro jį nebepraeinantį, nes kultūrinis žmogaus laimėjimas pačiu savimi nenyksta. Jis gali būti sunaikintas tik iš viršaus, bet ne sudilti bei išsisemti iš vidaus. Tradicija kaip tik ir yra kultūrinių žmogaus laimėjimų pastovumo apraiška. Ji yra laidas, kad susigrąžinta praeitis visados pasiliks dabartinė. Užtat yra nesusi-pratimas laikyti tradiciją „atgyventais“ papročiais. Tradicija niekad nėra atgyventa, kadangi ji yra tautos kūrybiškumo išraiška, kuri nejaučiamai kyla, nejaučiamai esti perkuriama, todėl kiekvieną kartą aktuali ir gyvastinga.

Šia prasme tradicijai priklauso visa, ką tauta yra sukūrusi amžių eigoje: pasakos, dainos, šokiai, dailė, žmonių santykiavimo lytis, literatūra, filosofija, religija, o svarbiausia kalba. Visa tai eina iš kartų į kartas įvairių įvairiausiais keliais. Kol tautos nemokėjo rašyti, tol savą tradiciją jos perduodavo naujosioms kartoms žodžiu. Išmokusios rašyti, jos užrašo ir pačią tradiciją bei naudoja raštą kaip perteikimo priemonę. Todėl nėra nė menkiausio reikalo naudoti bažnytinį skyrimą tradicijos nuo rašto (tradicija—Šventraštis), nes rašytiniai dalykai priklauso tautos tradicijai taip lygiai kaip ir nerašytiniai. Be to, šiuos nerašytinius dalykus galima irgi užrašyti (muziką gaidomis), nufotografuoti (fotografija yra irgi jau raštas) ar aprašyti ir tuo būdu perduoti toliau kaip tautos palikimą. Pats perdavimo būdas čia reikšmės neturi. Čia svarbu tik, kad tautos sukurtas lobis būtų perduodamas. Ar tėvas pasaką vaikui paseks žodžiu, ar perskaitys iš knygos, kiekvienu atveju pasaka bus perduota. Ar jaunimas dainų išmoks vakaronių metu, ar iš dainyno, kiekvienu atveju dainos bus perduotos. Galop net ir pats raštas juk yra tra-

dicija. Senos kultūros tautos, pvz., arabai, graikai, kiniečiai, rusai, saugo savo raštą labai stropiai, nors ne sykį jis yra didžiulė kliūtis šių tautų kalboms išmokti ir tuo būdu jų kultūrai pažinti. *Tradicija yra kultūros lytyse išikūnįjusi tautos patirtis*; tai jos dvasia ir jos likimas. Ir ši patirtis esti perteikiama amžių eigoje vis toliau ir toliau. K. Jasperso žodžiais kalbant, ji yra tarsi kapitalas, kuris auga, kuris betgi gali būti ir eikvojamas⁴⁰.

Tuo atsakome į ankstesnį klausimą, kokiū būdu asmuo įsijungia į istoriją. K. Jaspersas yra gražiai pasakęs, kad „mes tampame žmonėmis ne biologiniu paveldėjimu, o visados tik tradicijos turiniu“ (op. cit., p. 294). Tiesa, metafiziškai svarstant, esame žmonės jau pačią mūsų pradžimo akimirką. Tačiau kaip metafizinis laikas dar nėra savaime istorinis laikas, taip ir metafizinė žmogaus būtis dar anaip tol nėra istorinė jo būtis. Kaip laikas virsta istorija, tik sujungęs savo matmenis nedingstančion vienybėn, taip ir žmogus tampa istorinis, tik išėngęs ano sąryšingo laiko sritin. O išėngti šion sritin jis gali tik išėngdamas tradicijon tautinio palikimo prasme. Mano istorija prasideda pirmuoju mano kalbos žodžiu kaip ano palikimo pirmapradžiu. Paprastai tai esti motinos vardas; motinos, kuri pagimdė mane ne tik kūniškai, bet ir istoriškai tuo, kad perteikė man galimybę paveldėti tautos palikimą, be kurio būčiau pasimetėlis savame būvyje, kaip kad pasimetėlis yra žmogus, netekęs atminties. Be kultūrinio savo tautos lobio niekad negalėčiau tapti žmogumi subrendusios bei pilnutinės *asmenybės* prasme. Tik tada, kai dalyvauju tautos atmintyje ir kai šios atminties turinys tampa mano dvasios turtu, esu žmogus kaip istorinė būtybė, vadinasi, ne taškas srovėje, o pati ši srovė, neapėpiamai tolina savo praeitimi ir kartu dabartinė man patikėtu savo palikimu.

Buvoti tad istoriškai reiškia būti praplėstam savū žmoėiškumu tiek į nebesiekiamą praeitį, tiek į neižvelgiamą ateitį. *Istorija suvisuotina asmenį*. Kaip istorinė būtybė žmogus yra gimęs anaip tol ne tik tais ar kitais metais. Ne! Jis yra išnešiotas bei pagimdytas ilgū amžių kultūrinio vyksmo arba tradicijos. Kaip istorinė būtybė žmogus užtat nė nebuvoja tik savyje: jo būvis yra visas tautinės jo tradicijos plotas. Galop kaip istorinė būtybė žmogus nė nemiršta dingimo prasme: jis gyvena tuose, kuriems perteikė tautos palikimą, kad jį neštų toliau: savo vaikuose, savo mokiniuose, savo darbuose.

Tautinės tradicijos atžvilgiu asmuo gali elgtis dvejopai: jis gali jos laikytis mechaniškai ir jis gali ją keisti beatodairiškai. Pirmuoju atveju praeitis esti pergyvenama kaip vertės mastas, turįs likti nekeičiamas kaip ir kiekvienas mastas: kas neatitinka to, ką vykdė mūsų tėvai ar tėvų tėvai, nesą vertinga ir todėl nepriimtina bei nepuoselėtina. Šitokią nusistatymą ir iš jo kylantį gyvenimo būdą arba stilių vadiname *tradicionalizmu*. Praeitis čia turi nelygstamą persvarą, o ateitis virsta tik praeities tęsiniu, kuris neatneša nieko naujo: pažanga išsisemia tuo, kad išsaugojama tai, kas yra buvę. Tokių tradicionalistinių gyvenimo stilių kuria ne tik atskiri asmens, ne tik atskiros grupės ar sektos, bet net ištisos tautos, pvz., beduinai. Betgi nesunku suvokti, kad šitaip gyvenant esti suardoma ir istorija, ir pati tradicija. Istorija yra suardoma tuo, kad ji netenka laiko matmenų pilnatvės, būtent *ateities*. Istorija, kaip sakėme, nėra tik susigražinta praeitis, bet ir pasakubinta ateitis. Tuo tarpu tradicionalizme kaip tik šios pasakubintos ateities nėra. Tradicionalizme ateitis atsiravi tuščiu pavidalu, kadangi čia stinga žmogui ryžto kurti planų, kurie būtų vykdomi ateityje; kitaip sakant, čia nėra užuobėgos būsimajam laikui. O be tokios užuobėgos istorija, užuot buvusi tapsmas, virsta sustingusiu būsmu. Ne veltui tad ir sakoma, kad tokios tautos, kurios gyvena grynai tradicionalistiniu stiliumi, istorijos iš viso neturi, nes ateities išskyrimas paneigia tapsmą kaip esminę istorijos savybę.

Pati tradicija esti tradicionalizme suardoma tuo, kad čia ji yra apvelkama tarsi biologiniu paveldėjimu, nekin-tamu bei nepraeinančiu. Tuo tarpu iš tikrųjų tradicija yra kūrybinis žmogaus laimėjimas, niekad nepasilaikomas neprarandamai. Kad tradicija išliktų, ji turi būti gyva ir uždeganti. Gyva ir uždeganti ji betgi gali būti tik tuo atveju, kai nuolatos kyla iš ją palaikančios žmogaus dvasios, o ne iš „taisykių“ ar „nuostatų“. Kitaip tariant, tradicija yra gyva tik tada, kai esti palaikoma ateities šviesoje, vadinasi, šviesoje asmens kuriamų planų bei laukiamų naujybių. Tradicija, iš kurios nelaukiama nieko naujo, yra nebe tradicija, o *seniena*: tai mirusi ir sukalkėjusi liekana istorijos plotuose. Nuosekliai tad tradicionalizmas, kovodamas už tradicijos išlaikymą jos pilnatvėje, kaip tik šią pilnatvę suardo ir tuo būdu pačią tradiciją galop pradžudo. Sakysime, vestuviniai papročiai, kurie *dabartinio* vedybų pobūdžio neišreiškia ir yra joms pridėti tik iš

viršaus, yra jau mirę, todėl pasmerkti išnykti kaip dirbtiniai. Juokinga yra karti „piršli melagi“, jei sužadėtinio ir sužadėtinės santykiuose piršlio iš viso nėra buvę. Šiuo atžvilgiu tautinės tradicijos gyvybę dažniausiai pakerta išeiviai, kurie tikisi svetur išsilaikysią tuo, kad pamėgdžiosią savos tautos papročius be ryšio su jų pačių gyvai srovenančiu gyvenimu. Šia prasme nusikalsta Bažnyčios istoriškumui ir religinių tradicijų gynėjai, jas įamžindami senoviniuose jų pavidaluose, praradusiuose kadaise buvusią gyvą savo prasmę.

Antra vertus, asmuo gali tradiciją be atodairos neigti ir mėginti pradėti gyventi visiškai „iš naujo“. Tokiu atveju jo žvilgis krypta į ateitį, ir visas jo gyvenimas virsta ištisa užuobėga to, ko dar nėra. Tokį gyvenimo stilių N. Berdiajevas vadina „futuristiniu gyvenimo jausmu, kuris remiasi ateities garbinimu ir yra statomas ant esančių akimirku“⁴¹. Tai *revoliucinė nuotaika*, kuri sužlugdo istoriją gal net dar labiau nei tradicionalizmas. Nes čia praeitis yra ne atkeliama į dabartį, bet iš viso paneigiama: tautinė tradicija čia sąmoningai niekinama bei naikinama, nuo jos nusigrįžtant savo vidumi ir ją slegiant iš viršaus. Planai gi ir užmojai yra kuriami ne kaip dabarties ir joje buvojančios praeities išdavos ar reikalavimai, o kaip gryna viltis, kuria tikima, esą ji turėsianti kada nors įvykti. Jei revoliucinė nuotaika virsta visuomeniniu sąjudžiu ir prasiveržia politine revoliucija, ji gali iš tikro sunaikinti tradiciją lig pat šaknų ir tuo nuskurdinti tautos dvasią. Bet kadangi jokia santvarka negali gyventi tik viltimi, tai ir iš revoliucijos kilusi santvarka pradeda kurti savas tradicijas, kurios tačiau esti dirbtinės, kadangi neišaugusios iš tautos vyksmo organiškai, o jai primestos iš viršaus „įsakymu“. Tokiu atveju menkaverčiai kultūriniai laimėjimai esti sąmoningai garbinami kaip genialūs, ir visas gyvenimas apsigaubia melu. Komunistinių šalių gyvenime tai regime visu ryškumu ir nejaukumu.

Laikydamas save tikrosios istorijos pradžia, o visą žmonijos ateitį suveddamas į „priešistorę“, marksizmas ir kaip ideologija, ir kaip praktika yra pats didžiausias tradicijos priešas ir tuo pačiu esmiškai *antiistorinis* veiksnys. Jam laikas yra tuščias, ir jis mėgina pripildyti jį savais užmojais ir lūkesčiais kaip gryna viltimi. *Marksizmas yra istorinis nomadizmas*, keliaujas iš tarpsnio į tarpsnį, nieko nesinešdamas su savimi kaip testamentinio palikimo. Ga-

limas daiktas, kad kaip tik čia ir slypi priežastis, kodėl į marksizmą linksta ne vienas šviesuolis, nutraukęs ryšius su savos tautos tradicija ir tuo būdu virtęs dvasiniu nomadu. Šie dvasiniai nomadai, nebeturėdami savos istorijos, glaudžiasi prie tokių ideologijų bei sąjūdžių, kurie irgi yra antiistoriniai. Marksizmas čia pasisiūlo kaip pats pirmasis ir pats griežtasis. Teisingai tad N. Berdiajevas marksizmą ir laiko nuosekliausiu, jau apšvietos metu pradėtu gyvenimo nuistorinimu⁴².

3. Gimtoji kalba

Pagrindinė tautinė tradicija ir tuo pačiu pagrindinė asmens būsena istorijoje yra *kalba*: istorijoje buvojame taip, kaip kalbame. H. G. Gadameris šiuo atžvilgiu prasmingai pastebi, kad „tradicijos esmė yra buvoti kalboje kaip tarpininkėje“⁴³. Tai reiškia: kalba perteikia mums tradiciją ir ją neša istorijos eigoje. Net ir nekalbantieji tautos praeities paminklai — dailės ar technikos dirbiniai, pastatai, kapai — gali būti įimti į dabartį tik juos prabil-džius, vadinasi, juos apsakius ar aprašius *žodžiu*. Be kalbos visi šie paminklai neatgytų mūsų dvasioje ir todėl niekad nevirtų susigražinta praeitimi, kaip ja nevirsta vis dar ligi šiol neprabil-dinti, sakysime, Kretos raštai ir majų ženklai. Tas pat yra buvę labai ilgus amžius ir su hieroglifais, kol jie tebuvo nebylūs raižiniai. Kiekviena objektyvuota tautos tradicija virsta gyva tik tada, kai ji gali būti ir yra paverčiama kalba.

Tačiau kalbos vaidmuo žmogui kaip istorinei būtybei tuo dar anaipol neišsisemia. Kalba ne tik pagelbsti suprasti praeitį ir tuo būdu pergyventi istoriją sąmoningai, bet ji pati sudaro esminę tautos istorijos lytį. Kalba yra tautos istorijos išraiška, taip kad J. Lohmannas net tvirtina, esą „istorija gali būti suprasta tik kaip kalbos istorija“⁴⁴. Teoriškai kalbant, jei mums pavyktų atsekti, kaip ir kodėl yra kitusi mūsų kalba, tuo pačiu mums pavyktų atsekti bei atskleisti ir mūsų istoriją. O tai galėtų būti todėl, kad kalba nešasi su savimi tautos pasaulėjautą ir net pasaulėžiūrą, kuri reiškiasi visuose tautinės kultūros pavida-luose, tarsi šie būtų tik kalbos atmainos. Tiriant kalbos praeitį, savaime yra tiriamas ir tautos būvio būdas. „Tautos genijus,— pasak J. G. Herderio,— niekur kitur taip gerai neapsireiškia, kaip kalbos sąrangoje“⁴⁵. Kalboje tauta įkūnija savo dvasią visa jos pilnatve. Kalboje „gyvena visi

tautos minčių turtai, jos tradicija, jos istorija, religija, gyvenimo nuostatai, jos širdis ir siela" (t. p.). Tos pačios pažiūros, gal Herderio įtaigaujamas, yra buvęs ir mūsų kalbos tyrėjas A. Salys. „Kalbos viena nuo kitos,— sako jis,— skiriasi ne tik išviršinėmis savo lytimis <...>, bet ir giliaja savo esme, susieta su tautos siela. Jei garsine lytimi tesiskirtų, seniai būtų įgyvendinta ir vienos pasaulinės kalbos idėja. Kokios savimylės būtų tautos, jei savo ypatumą pabrėžtų kalba, kuri, kaip priemonė, tebutų lygi vokiečių ar anglų gamybos dviračiui! Bet nusveria tai, kad tauta pati save kalboje pasako, kad kalba yra pagrindinis tautos sąvokos dėsnis, daug svarbesnis, pvz., kaip rasė. Kalbų skirtingumo esmę sudaro jų vidujinės sandaros skirtumai. Gretomis su skirtinga išviršine kalbos lytimi, kurią ausis girdi, eina ir ypatinga vidujinė kalbos lytis, kuri reiškiasi mąstysenos ir veiksenos skirtumais. Šita vidujinė kalbos lytis, kurioje sudėta visa tos kalbos turininė visuma, ir yra pats giliausias kalbos tautiškumo pradas. Vadinasi, kalbos yra tautiškos ne tuo ar kitu garsu ar žodžiu, gramatine lytimi, bet visu savo vidujiniu mąstomuoju turiniu“⁴⁶.

Todėl nė kiek nenuostabu, kad tauta nė su vienu dalyku nėra tiek giliai suaugusi, kaip su kalba. Kalba yra laidininkas, kuriuo teka į mus tautos kūryba: jos dainos ir pasakos, jos epas ir lyrika, jos drama, jos filosofija ir net jos mokslas. K. Vossleris, pavyzdžiui, teigia, kad „modernus gamtamokslis niekad nebūtų gimęs, jei jam pagalbon nebūtų atėjusios italų, prancūzų, vokiečių, anglų kalbos ir nebūtų pašalinusios nevykusią lotyniškąją slaugę“⁴⁷. Štai kodėl ir sakoma, kad kalba esanti „istorinė galybė“ (W. v. Humboldt), kuri sujungia asmenį su jo tautos kultūra ligi pat šiosios gelmių. Kalba stiprina tautinį žmogaus būdą — jo elgimąsi ir jo mąstymą; ji pajaudina jo ryšį su bendruomene bei jos sukurtomis vertybėmis; ji ugdo jo atsakingumą šių vertybių atžvilgiu, skatindama jas išlaikyti ir tobulinti. Žmogaus apsprendimas kalbai „yra toks pat savas, kaip ir vaikščioti stačiomis“ (H. Ammann). Kaip sutrikęs vaikščiojimas stačiomis padaro žmogų invalidą fiziškai, taip sutrikusi kalba jį padaro invalidą tautiškai, o tuo pačiu ir istoriškai.

Istoriškai kuriamosios galios tautos kalba turi todėl, kad jos pasisavinimas vyksta visiškai kitu, tiesiog priešingu būdu negu mokymasis svetimos kalbos. Savo „*Išpažinimuose*“ Augustinas pasakoja, kad jis labai nemė-

gęs graikų kalbos, tuo tarpu lotynų kalbą kaip gimtąją pasisavinęs nejučiomis, „auklių glamonėjamas, juokdamasis su besijuokiančiais ir linksmindamasis su bežaidžiančiais" (Conf. I, 14). Vėliau, skaitydamas Vergilijų, verkęs, kad Didonė nusižudžiusi, Enėjui ją palikus. Ir čia pat Augustinas klausia: „Kodėl tad nekenčiau graikų kalbos? <...> Juk Homeras irgi sugeba austi tokių pasakėlių? O vis dėlto man, vaikui, jis buvo kartus" (t. p.). Žvelgdamas atgal į lotynų kalbos savinimosi vyksmą, Augustinas pastebi vieną mūsų klausimui didžiai svarbų dalyką: vaikystėje jis išmoko ne lotyniškąją *žodį*, bet suvokė lotyniškuoju žodžiu tariamą *daiktą*. „Suaugusieji manęs nemokė, teikdami man žodžių pagal tam tikrą metodą (certo aliquo ordine)" (Conf. I, 8). Kai jie vadindavę kokį nors daiktą, tai jis girdėdavęs ne žodį, bet pagaudavęs aną daiktą — „rem illam", į kurį suaugusieji norėdavę atkreipti jo dėmesį tuo ar kitu „kūno judesiu, šia savaiminga visų tautų kalba" (t. p.). Tai reiškia: *vaiko sąmonėje žodis virsta daiktu*, o *daiktas įstringa žodžio pavidalu*. Todėl ir paties vaiko norai išsiveržia žodžiais. Tiek viršinis, tiek vidinis pasaulis vaikystėje įgyja *kalbinį pavidalą*. Tuo būdu per kalbą ir pats vaikas, pasak Augustino, įžengia „giliau į judrią žmonių giminės bendruomenę" (t. p.), kurios santykiai yra labai kaitūs, tačiau visados yra kalbos nusakomi. Trumpai tariant, gimtoji kalba perteikia vaikui anaipol ne žodžius, bet daiktus, norus, jausmus, veiksmus ir santykius *žodžio* lytimi. Gimtojoje kalboje žodis iš tikro tampa „kūnu" ir tik kaip „kūnas" jis esti suvokiamas bei išmokstamas. Vaiko amžiuje išmokstame ne kalbos, bet mes išmokstame pažinti kalba nusakytą pasaulį, kuriame buvojame. Pasaulis ateina į mūsų sąmonę kalbiškai apipavidalintas. Todėl negalima apie vaiką tarti, esą jis „išmoksta" kalbėti. Vaikas kalbėti ne išmoksta, bet jis kalbėti *pradedą* — lygiai taip, kaip jis pradeda vaikščioti. Kaip vaikščioti išmoksta tik suparalyžiuotieji, taip ir kalbėti išmoksta tik tie, kurie vaikystėje sava kalba nekalbėjo arba vėliau ją sugadino.

Bet štai Augustinas jau gana anksti (puerulus; Conf. I, 13) buvo verčiamas mokytis ir graikiškai. Tačiau graikų kalba jam buvo perteikiama jau visiškai kitokiu būdu negu gimtoji lotynų kalba. „Aš nemokėjau jokio (graikiškojo) žodžio, o buvau smarkiai spaudžiamas ir baudžiamas, kad išmokčiau" (Conf. I, 14). Lotynų kalbos Augustinas, būdamas kūdikis (*infans utique*), irgi nemokėjo.

Tačiau ji atėjo jam ne kaip žodžių virtinė, o kaip daiktų sąryšis: „Stebėdamas išmokau — advertendo didici“ (t. p.). Tuo tarpu su graikų kalba jis susidūrė ne kaip su kalbiškai nusakytu pasauliu, bet tik kaip su tam tikra *žodžių* sąranga, kurią jis privalėjo išmokti pritaikyti pasaulio daiktams. Išgirdęs ar pats tardamas, sakysime, žodį „coelum“, Augustinas savaime tarė dangu kaip daiktą su visomis savo sąmonėje turimomis jo savybėmis. Išgirdęs gi graikiškąjį „ho uranos“, jis neturėjo jokio daiktinio įvaizdžio. Tik paaiškinus, kad žodžiu „ho uranos“ graikai vadiną dangų, vaikas suprato šio žodžio reikšmę. Tačiau pats daiktas (dangus) ir toliau liko jo sąmonėje apipavidalintas kalbine „coelum“ lytimi. Prie šios jau turimos lyties šliejosi nūn kita lytis, būtent graikiškoji *kaip svetima*, atėjusi jau vėliau, todėl nemėgstama, kadangi kliudanti bei jaukianti, apsunkindama vaiko sąmonę.

Augustinas skundžiasi, esą jis buvęs verčiamas mokytis graikų kalbos, ir savo atgrasą šiai kalbai aiškina pedagogine prievarta. Antra vertus, jis teisingai pastebi, kad „ir graikų vaikams Vergilijus būtų sunkus“ (Conf. I, 14), kadangi jis jiems būtų taip lygiai svetimas, kaip svetimas Augustinui buvo Homeras. Vadinasi, ir graikų vaikams turėtų būti verčiami mokytis lotyniškai, nes *nė vienas vaikas nesimoko svetimos kalbos džiūgaudamas*. Svetima kalba, prisistatydama nebe daikto, o žodžio pavidalu, savaime virsta vaikui neįdomia: vaikui yra įdomus tik nežinomas daiktas, bet ne nežinomas žodis. Vaikas mielai vogroja, nes tuo būdu jis žaidžia daiktais, kuriuos taria ir džiaugiasi. Šitai vaiko sąmonėje ir susiklosto gimtoji kalba. Tuo tarpu svetimos kalbos žodis, ateinąs be daikto, reikalauja įtempti sąmonę, kad suvoktum ir išlaikytum jo reikšmę. Žaidimas, vyravęs savinantis gimtąją kalbą, virsta *darbu*, mokantis svetimos kalbos. Čia ir glūdi vaiko atgrasą svetimajai kalbai. Net ir savos tautos kalba, nepasisavinta „auklių glamonėjimu“, esti vėliau mokomasi kaip svetimoji, vadinasi, dirbant, nebe žaidžiant. Todėl ir šio darbo vaisiai paprastai būna menkučiai. Nes svetimos kalbos svarbą — net jei ši kalba būtų ir savos tautos kalba — suvokia tik suaugėlis.

Skirtumas tarp gimtosios kalbos savinimosi ir svetimos kalbos mokymosi kaip tik ir atskleidžia mums kalbą istorinės galybės prasme. Pasisavindamas kalbiškai apspręstą pasaulį (ne išmokdamas eilę žodžių su jų gramatiniais santykiais!), vaikas savaime pasisavina ir šio apsprendimo

būda arba tajį atžvilgį, kuriuo tauta interpretuoja — pergyvena bei suvokia — pasaulio daiktus, jų veiksmus ir jų sąryšius. Jau W. v. Humboldtas išvelgė, kad kalbos skiriasi ne tik savo garsais, bet ir vidine savo dvasia, kuri esanti ne kas kita, kaip tautinė pasaulio interpretacija. Nuosekliai tad „kiekviena kalba yra tam tikra pažiūra į pasaulį“⁴⁸. Tautos žvilgis į pasaulį išikūnija kalbos visuomoje ir yra perteikiamas iš kartos į kartą. Kalboje gyvena bei veikia tautos vaizduotė, jos jausmai, jos protas, jos išmintis, jos patyrimas, sudaręs tam tikrą visumą, į kurią vaikas įgema, tuo pasisavindamas kalbinį tautos būvį. Ir šiuo pasisavintu turtu jis vėliau gyvena, papildydamas jį individualiniu savo būviu, tačiau niekad nepajėgdamas pralaužti pasisavintojo turto rėmų. Teisinga todėl yra sakyti, kad buvojame istoriškai taip, kaip kalbame. Nešdamasi su savimi tautos pasaulėjautą bei pasaulėžiūrą, gimtoji kalba nešasi kartu ir mūsų būvį kaip suasmenintą išraišką pačios tautos būvio.

4. Istorinė sąmonė

Kai visa tai — būtent tautos praeities buvojimas tautos dabartyje — esti pergyvenama sąmoningai, tuomet kalbame apie žmogaus *istorinę sąmonę*, kuri ją ryškiai skiria nuo šio pergyvenimo neturinčiųjų ar jo nevertinančiųjų. Pagarsėjusiame savo veikale „*Vakarų žlugimas*“ O. Spengleris pastebi, kad esama didelio skirtumo tarp to, kuris savo gyvenimą išskleidžia šimtmečiais, ir to, kuris jaučia jį kaip uždara bei užbaigtą. Tokio jausmo valdomas žmogus istorijos neturi: „Jis neturi pasaulio kaip istorijos“⁴⁹. Jis turi pasaulį tik kaip gamtą ar daugių daugiausia pasaulį kaip kultūrinių kūrinių rinkinį. Tačiau jis neturi laiko matmenų vienybės ir tuo pačiu slinkties istorine prasme. Kitaip tariant, *kad asmuo turėtų istoriją, reikia, kad jis turėtų istorinę sąmonę*.

Istorinė sąmonė nėra istorinių žinių suma. Teoriškai galiu daug ką pasisavinti, tapdamas net praeities žinovu. Tačiau jei šis žinojimas ar tyrinėjimas nėra siejamas su mano paties likimu, jis neturi nieko bendro su istorine mano sąmone. Kiekvienas senovės istorijos profesorius pažįsta graikų ar egiptiečių praeitį geriau nei patys graikai ar egiptiečiai. Bet dėl to Graikijos ar Egipto praeitis anaip tol netampa *jo* praeitimi. Svetimo krašto praeitis nie-

kad nevirsta istoriniu mano būviu, kadangi aš šios praeities nesu kūręs jokia prasme ir jokių atžvilgiu. Nei ji nėra mane įpareigojusi, nei aš jai nesu išipareigojęs. Todėl jos akivaizdoje laikausi abuojujai, nors ją pažinčiau net ligi pat smulkmenų. Jos garbė ar jos gėda nėra mano garbė ir mano gėda. Aš nesijaučiu už ją atsakingas nei teigiamai, nei neigiamai. Manęs nedžiugina jos laimėjimai ir neslegia jos kaltės. Svetimo krašto praeitis nėra ana gyva srovė, kuri yra mane atnešusi į dabartį. Mane yra atnešusi kita srovė, būtent mano tėvų krašto praeitis. Tai ji yra tikroji mano būvio versmė. Todėl tik šios versmės sąmonė ir yra tikroji istorinė mano sąmonė. „Istorijos paslapčiai suprasti,— sako N. Berdiajevas,— reikia žiūrėti į istoriją kaip į savąją arba kaip į tai, kas yra mano istorija ir mano likimas; reikia, kad aš pats ištočiau į istorinį likimą ir istorinį likimą įstatyčiau į savo paties žmogiškas gelmes“⁵⁰. Trumpai tariant, istorinė sąmonė yra tautinės praeities pergyvenimas kaip *mano* praeities.

Turėdamas šią sąmonę, ir istorines savo žinias vertinu kitaip negu tuo atveju, kai jos man yra tik grynas „praeities mokslas“. Istorinės sąmonės šviesoje praeities įvykiai ar asmens man nėra tik tolimi bei ūkanoti pavidalai, buvę ir praėję, gyvenę ir mirę. Jie man yra, kalbant K. Jasperso žodžiais, „dabarties amžinosios funkcijos“, kurios lieka visad reiklios, kadangi jos yra galų gale paties mano būvio funkcijos⁵¹. Šių funkcijų šviesoje mano dabartinė kasdiena įgyja užnugarį; ji darosi man svarbi, kadangi esti įjungiamo į neapbrėpiamą visumą, nors pati savyje ji ir būtų labai smulki. Būdama betgi praeities nešėja dabartyje, mano kasdiena gauna nuostabų svorį ir didžią vertę, nes joje atsispindi tautos palikimas. Istorija praplečia mano individualybę ne kuo kitu, kaip tik istorine mano sąmone arba tuo, kad jaučiuosi ne lašas, o srovė, ne atskiruolis, o narys, ne užbaiga, o tęsinys ir tuo pačiu pradžia kas kartą iš naujo. Teisingai K. Jaspersas apibūdina istorinę sąmonę kaip *meilę* tam, kas yra buvę, net mažmožiui; kaip *pagarbą* tam, kas nesuvokiama bei neištiriama; kaip *ieškojimą* net ir tolimiausių dalykų, jei tik iš jų kalba žmogus⁵². Istorinė sąmonė padaro žmogų kraštotyriminku giliausia šio žodžio prasme — ne atsajam mokslui, bet gyvam savo būvio reikalui. Ir kol ši kraštotyros sąmonė tautoje yra gyva, tol gyva yra ir tauta, ir žmogus kaip tautietis.

Ne be pagrindo tad rusų istorijos filosofas P. Čaada-

jevas (1794—1856) žmogų, neturintį istorinės sąmonės, vadina *pavainikiu*. „Tautos,— sako jis,— gyvena giliais išpūdziais, kurių yra palikę jų sieloje praėjusieji šimtmečiai“⁵³. Iš šių išpūdzių kyla tautos lyrika, epai, legendos, padavimai, įvairios idėjos bei planai (plg. p. 8), o svarbiausia — tasai pasididžiavimas, kuris lydi ir turi lydėti būsimąsias kartas. Nūn, neturėdamas istorinės sąmonės, žmogus buvoja taip, tarsi būtų gimęs be teisėto tėvo ir tuo pačiu be jam paveldėjimu priklausančio palikimo. Jis nežino, iš kur atėjęs, kas jam yra giminė, todėl nėra nė su vienu susijęs — tikras istorinis klajoklis, niekur nesąs namie, kadangi namai yra ne užėiga, o buveinė. Tuo tarpu nesant istorinės sąmonės, nėra nė buveinės pastovaus pasilikimo prasmė. Be istorinės sąmonės žmogus nežino, kur apsistoti. Jam niekas nėra sava. Jo dabartis yra tik akimirka, kuria jis šiandien, tiesa, gyvena, kuri tačiau rytoj jau nebebus jo. Tuo būdu jo laikas iš tikro slenka į nebūtį ir išstirpsta be pėdsakų, kadangi jis nėra istorinės sąmonės atkeliamas į dabartį ir joje išgelbstimas.

Tai įtaigauja, be abejo, tokio klajoklio ir asmenybės išsivystymą, ir elgesį visuomenėje. Atitrūkęs nuo savos praeities, žmogus nebeturi jėgos ateičiai kurti, nes netenka šiai kūrybai medžiagos: iš dabarties akimirku neįmanoma sudėlioti jokios prasmingesnės ateities. Todėl tokio žmogaus dabartis virsta jam našta, kuria jis mėgina atsikratyti, ją neigdamas įvairiausiais būdais. Anarchizmas pasaulėžiūroje, elgesyje ir net išvaizdoje, traukiamasis į gėtą įvairių sektų, būrelių, bendrijų ar net gaujų pavidalu, senosios kartos nepakanta, galop terorizmas,— štai istorinės sąmonės žlugimo apraiškos. „Žmogus,— pasak K. Jasperso,— išėjęs iš istorijos ir išžengęs į tuštumą, gali griebtis prievartos, kad galop užbaigtų savo lūžį su istorija“⁵⁴. Užuoat išvelgęs, kad tautos praeitis yra vienintelis pagrindas naujam pasauliui kurti, jis ši pagrindą neigia ir todėl skeryčiojasi tiek žodžiu, tiek darbu, nieko nestatydamas, o viską ardydamas. Ten gi, kur istorinės sąmonės stoka dar nedrįsta pereiti į visišką dabarties neigimą anarchizmo ar terorizmo forma, ji prisiima buržuazinio gyvenimo pavidalą ir virsta lėbavimu. Nes nutrūkus ryšiui su savo istorija, užsitrenkia durys prasingon ateitin, ir visas tokio žmogaus laikas virsta tik šiandiena, kuria reikia „kuo geriausiai“ naudotis: „Valgykime ir gerkime, nes rytoj mirsime“ (*1 Kor 15, 32*). Štai kodėl istorinė sąmonė gelbsti ne tik tautos palikimą, kad nenuėitų vėjais; ji gelbsti ir

patį asmenį, kad jis netaptų arba viską ardančiu vienišiumi, arba viską mėgaujančiu lėbautoju.

Kalbant apie istorinės sąmonės vaidmenį, reikia tarti keletą žodžių ir apie *istorijos mokslo* reikšmę šiai sąmonei kilti bei ugdyti. Pats istorijos mokslas kaip mokslas, vadinasi, kaip praeities žinių rinkimas bei tvarkymas, reikšmės šiuo atžvilgiu neturi: svetimos praeities tyrinėjimas, kaip minėjome, jokios istorinės sąmonės negimdo. K. Jaspersas net regi du pavojus, kylančius iš istorijos mokslo: 1) prarasti žmogaus istoriškumo pergyvenimą nesibaigiančiame knaisiojimesi po praeitį ir 2) mėginti istorinį objektyvumą paversti tiesa visiems⁵⁵. Pirmasis pavojus kyla todėl, kad praeitis, kalbant Augustino žodžiais, yra „begalinė ertmė“, kurioje mokslinis tyrinėjimas niekad neužsibaigia. Jei betgi jis tiek skaidosi bei smulkinasi, jog vis labiau atsideda mažmožiams—istorinių disertacijų temos tai patvirtina labai akivaizdžiai,—tuomet istorijos mokslas, pasak Jasperso, „tik daugina atmatas (Schutt), kurių pažinimas bei rankiojimas darosi beprasmiš“ (t. p.). Antrasis pavojus kyla iš to, kad istorinis tyrinėjimas stengiasi būti kiek galėdamas objektyvus, niekad betgi nevirsdamas autoritetingai galiojančiu visiems ir visados. „Istorinės egzistencijos tiesa,—sako Jaspersas,—niekad netampa viena vienintele tiesa visiems, o visad lieka tik reikmė bei raginimas“⁵⁶.

Be abejo, ši reikmė gali išsigimti į romantinį praeities garbinimą ir sužlugdyti bet koki objektyvumą. Tai irgi pavojus istorinei sąmonei, ypač tuo atveju, kai dabartis pasidaro niūri bei skurdi, o praeitis šviečia garbingai bei galingai. Bet net ir be romantikos tautos praeitis negali būti taip tiriama ir savinamasi, tarsi ji būtų gamtinis, šalia žmogaus esąs daiktas; negali todėl, kad ji visados yra ir *mano* praeitis, gyvenanti manoje dabartyje. Santykis su manimi pačiu praeities moksle tad ir padaro, kad istorija kaip mokslas visados yra daugiau ar mažiau subjektyvi ir kad šis jos subjektyvumas sudaro esminę jos savybę. Nereikia užtat jaudintis, jei svetimieji, sakysime, lenkai, rusai, vokiečiai, mūsų istoriją interpretuoja kitaip nei mes patys. Būdamą žmogiškasis kūrinys, istorija savaime yra atvira įvairioms prieigoms ir tuo pačiu įvairioms interpretacijoms.

Jei šie pavojai pašalinami, istorijos mokslas gali būti ir iš tikro yra didžiulė istorinės sąmonės parama bei atra-

ma. Senas posakis, esą istorijos nepažįstą žmonės niekad neišeina iš vaiko amžiaus—, „homines istoriarum ignari semper sunt pueri”, — pasitvirtina gyvenime visu plotu: tokių žmonių sprendimai visados turi nesubrendėlio žymių. Tik istorijos mokslas įgalina mus aprėpti praeitį ir paregėti joje tuos pagrindinius taškus, kurie lėmė ir tebeleamia tautos žygiavimą laiko srovėje. Jis aštrina mūsų atsakingumą, be kurio istorinė sąmonė iš viso būtų neįmanoma; atsakingumą už praeitį tiek garbės, tiek kaltės atžvilgiu, kadangi kiekviena tauta yra ir nuopelninga, ir nuodėminga. Istorinė sąmonė reikalauja, kad jaustumės esą nariai amžius truncančios tautinės bendruomenės. Todėl ir šios bendruomenės žygiai — girtini ar smerktini — yra ir *mūsų* žygiai. Mes negalime nusiplauti rankų už praeities kaltes, jei ši praeitis yra *mūsų* praeitis, kaip negalime nesidžiuoti nuopelnais, kadangi jie yra ir *mūsų* nuopelnai. Visa yra mūsų, ką pavelde į ome iš praeities kaip savos tautos palikimą.

Istorijos mokslas galop teikia istorinei sąmonei turinio, be kurio ji liktų tuščia ir todėl greitai išsigimtų į svaičiojimus. Nėra nė mažiausio reikalo šį turinį plėsti ligi smulkmenų. Mokslinis praeities pasisavinimas yra žinovų reikalas. Tačiau yra būtina, kad kiekvienas tautos narys pažintų tautos *kelią* ir jo vingius tiek politikos, tiek kultūros srityje; kad būtų aiškūs šio kelio *posūkliai*, turėję lemiančią reikšmę — teigiamai ar neigiamai — tolimesniai tautos išsivystymui. Tautinei sąmonei ugdyti nebūtina apsunkinti atmintį nesąryšingais faktais, nes, kaip P. Čaadajevas yra pastebėjęs, „kartais vienas sumaniai suvoktas bruožas teikia daugiau šviesos negu ištisa kronika”^{5/}. Istorinė sąmonė reikalauja ne atskirybų sumos, bet vieningos visumos, vieningo praeities vaizdo, kadangi kaip tik šia vienybe praeitis ir gyvena mano dabartyje. Istorinei sąmonei yra naudinga ne tiek istorijos mokslo mokytis, kiek istorijos mokslo teikiamus įvykius permaštyti ir jų sąryšį išvelgti. Istorijos mokslas yra sandėlis, iš kurio semiamės medžiagos savai praeičiai išsąmoninti ir tuo būdu savai dabarčiai suprasti. Todėl šis mokslas ir turi būti kuriamas taip, kad būtų ne tik atskirų ar net palaidų įvykių aprašymas pagal šaltinius, bet ir šių įvykių *interpretacija* pagal istoriko turimą istorinę sąmonę. Istorijos mokslas ir istorinė sąmonė įtaigauja vienas kitą taip, kaip sava biografija įtaigauja joje aprašomą asmeninį gyvenimą.

III. ASMENS BUVOJIMAS SVETUR

1. Išeivio tragika

Niekas nepalieka savo tėvynės džiūgaudamas. Senieji kolonistai, buvę iškilmingai išlydimi kelionėn, nėra išeiviai tikrąja šio žodžio prasme. Jie yra greičiau savos tautos bei valstybės pratęsimas į naują šalį, jos perkėlimas ne kartą net į kitą žemyną, pasiliekant tai pačiai istorinei sąmonei ir tam pačiam politiniam ryšiui. Tik žymiai vėliau, kai šiose naujosiose šalyse kolonistų gyvenimas išsivysto tiek politiškai, tiek kultūriškai savarankiška linkme, jis pradeda tolti nuo tėvynės ir galop tiek nutolsta, jog senasis santykis visiškai nutrūksta, o dažnai yra net prievarta nutraukiamas, pradedant naują istoriją, o tuo pačiu ir naują tautą bei valstybę. Šitaip yra atsiradusios Amerikos ir Australijos žemynų tautos ir valstybės.

Tačiau kolonistinio pobūdžio išeivių seniai nebėra. Šiandien esama tik išeivių, kurie savo tėvynę palieka *prievarta*, išvaromi iš jos arba vargo, arba priešo. Tai arba duoneliautojai, arba pabėgėliai. Pirmieji ieškosi svetur geresnio gyvenimo, antrieji gelbstisi nuo persekiojimų ir mirties; pirmieji trokšta duonos, antrieji — laisvės. Negalėdami vienos ar kitos rasti tėvynėje, jie palieka šią su sopuliu širdyje, bet vis dėlto *palieka*, ne pratęsia ir ne perkelia svetur, kaip tai daro kolonistai. Duoneliautojai ir pabėgėliai yra tikri išeiviai. Jie atsisveikina su sava tėvyne — savo viduje dažniausiai tik laikinai, iš tikro gi beveik visados amžinai. Retas duoneliautojas grįžta praturtėjęs, ir retas pabėgėlis sulaukia tokių pakaitų savo tėvynėje, jog į ją grįžtu kaip laisvas žmogus. Todėl pagrįstai galima teigti, kad šioms abiem išeivių kategorijoms buvojimas svetur virsta pastovia būkle.

Ir kaip tik čia slypi pirmasis išeivio tragikos bruožas. Būdamas priverstas palikti tėvynę, išeivis puoselėja nuolatinę viltį, kad kada nors vis dėlto jis grįš atgal, sykiu

betgi regi, kad ši viltis yra savęs paties apgaulė. Išeiviui belieka tik beprasmiškai tikėti, kad bent jo kaulai ar pelenai bus pargabenti tėvynėn. Beprasmiškas lūkestis, nes ar ne vis tiek, kur aš pūvu: *manęs „čia nėra“ (Lk 24, 6)*.

Antra vertus, šiandien būdinga ir reikšminga yra tai, kad šios dvi išievių kategorijos — duoneliautojai ir pabėgėliai — pamažu liejasi į vieną: žmonės dabar palieka tėvynę todėl, kad politinis priešas naikina ne tik laisvę, bet ir duoną (plg. dabartinę Indokiniją). Ir kaip tik todėl mūsų dienų išieviai nebėra tik pavieniai asmens ar nedidelės grupės, o jau ištisos minios. Tėvynės padėtis išstumia milijonus, kurie bėga todėl, kad pasilikę vis tiek būtų su naikinti arba bado, arba priešo. Užtat jų bėgimas, palyginant jį su paskiruolių bėgimu, yra grynai neigiamas: peržengti savos valstybės sieną, danginantį į nežinią. Nes, esant pabėgėlių milijonams, neįmanoma pasirinkti nei šalies, kurioje norėtum apsistoti, nei užsiėmimo, kuriam norėtum atsidėti. Mūsų dienų išieviai atsiduria visiškoje tamsoje ir yra verčiami pasitikėti kitų tautų *svetingumu*. Bet kaip tik čia ir iškyla antrasis išievio tragikos bruožas, net žymiai skaudesnis nei pirmasis.

Kas gi yra svetingumas? J. Daniélou kreipia mūsų dėmesį į vieną, kaip jis sako, „nuostabų kalbinį faktą“, būtent: „daugelyje kalbų žodžiai, reiškia svečią ir priešą, turi tą pačią šaknį“⁵⁸, pvz., graikiškai svetimšalis vadinasi „xenos“, priešiškas — „xenophobia“, gi svetingumas — „xenophilia“; lotyniškai svečias yra „hospes“, gi priešas „hostis“; lietuviškai žodis *svečias* reiškia ir svetį, ir svetimą („josim į svečią šalelę“). Todėl, pasak Daniélou, svečias iš tikro yra *svetimojo* vardas; svetimajo, kuris nepriklauso mano rasei, mano tautai, mano giminei ar šeimai, kurį todėl galima pergyventi „ir kaip svečią, ir kaip priešą“ (t. p.). Kiekvienu atveju šis žmogus nėra *savasis*. Gali jis būti priglaidžiamas ir net pavaišinamas, tačiau jis niekad netampa vietiniu arba čiabuviu. Jis yra atėjūnas, vadinasi, svečias, kuris juo ilgiau būna, juo labiau nusibosta, pereidamas galop į nekenčiamo priešo kategoriją. Norėdamas gi priešiškus išvengti, jis turi *nusižeminti*, vadinasi, elgtis, kalbėti ir mąstyti taip, kaip ir kiti, jį priėmusieji. Būdamas pabėgėlis bei atėjūnas, jis yra *vargšas*, jį gi priglaidusieji yra *gailestingieji*. Tad jis ir privalo būti vargšo būseną, dėkodamas už jam parodytą gailingumą. *Svetingumas yra elgsena vargšo akivaizdoje ir tuo pačiu žmogaus pažeminimas*. Ne du bičiuliai sėdi

prie vieno stalo, o vargšas atėjūnas ir nevargšas čiabuvis, net jei šis medžiagiškai būtų ir labai neturtingas. Svetin-gumas yra žmogaus atstumas nuo žmogaus ir galop žmo-gaus atstūmimas. Svečias ateina ir yra priimamas tik todėl, kad jis privalo *išeiti*— pasak lietuviškosios patarlės: „Sve-teliai, susipratot ateiti, susipraskit ir išeiti“. Amžinai sve-čiuotis reiškia tapti nepakenčiamam. Teisingai tad pastebi Bavarijos švietimo ministras H. Maieris: „Iševio lemtis yra būti pajuokos ir pagailos objektu. . . Naujojoje savo ap-linkoje jis esti svetimkūnis, ir jo likimas visiškai priklauso nuo jį priėmusiojo (Gastgeber) malonės bei nuo aukšto-sios politikos užgaidų. Banga, kuri jį išplovė į svetimą krantą, gali jau rytoj nunešti jį nežinia kur“⁵⁹.

Jei betgi iševiviai kur nors pastoviai ir įsikuria, tai čia pat jie esti tykomi savaimingos ar sąmoningos pastangos įliedinti juos į naujos šalies visuomenę ir kultūrą. *Kiekvienas kraštas trokšta atėjūnus suvirškinti*. Net ir ten, kur svetimųjų grupės yra gausios ir kur jos turi tam tikrą svorį, o tuo pačiu ir tam tikrą savarankiškumą (pvz., Amerikoje ar Kanadoje), vis dėlto ir ten jos yra tiesiog iš vidaus verste verčiamos visą laiką kvoti su įliedinimu ir kęsti dėl to net viešą panieką. „Laiško Diogenetui“ (2 šimtm.) autorius yra apibūdinęs krikščionis kaip žmones, kuriems „kiekvienas svetimas kraštas yra tėvynė, o kiekviena tėvynė yra svetimas kraštas“ (V, 5). Atsiremdamas į šį keleivinį krikščionio nuotaikos bruožą, J. Daniélou tikisi, kad krikščionis niekur nesijausiąs svetimšalis, kadangi jis visur rasiąs tėvynę, būtent „krikščioniškąją bendruomenę“⁶⁰. Deja, po Vatikano II susirinkimo, įvedus gimtąją kalbą liturgijon ir platokai atvėrus vartus tautinėms lytims į bažnytinę sąrangą, ir Bažnyčia virto iševiviui krikščioniui *svetimybe*. Dabar ir Bažnyčioje iševivis jaučiasi esąs svetimšalis, kadangi ir Bažnyčia yra tapusi įliedinio veiksnio arba anuo „tirpdinimo katilu“, nuo kurio pabėgėliui taip lygiai reikia gintis, kaip ir nuo poli-tinių ar kultūrinių svečios žemės veiksmių. Dar daugiau: šalia mokyklos Bažnyčia yra tapusi viena iš pirmaeilų nutautinimo priemonių, kadangi žmogus krikščionis trokš-ta turėti su ja santykių nuo pat mažumės, patekdamas tuo būdu — irgi nuo pat mažumės — svetimybės įtakon. Tai gal pats skaudžiausias bruožas iševio tragikoje.

Niekas svetimame krašte nenori iševio tapatybės. Visi stengiasi šią tapatybę naikinti, diegiant jam kitą, tačiau, kaip netrukus matysime, *melaginga*, kuri žmogų paverčia

istoriniu klajokliu. Manydamas įleisias šaknis į svetimą dirvą, išeivis galų gale pasijunta neturįs jokių šaknų. Gi kova už savas šaknis skiria jį nuo gyvenamosios aplinkos ir naikina pradinį šiosios svetingumą. Buvęs svečias, išeivis galop virsta tikru — bent psichologiškai — priešu tos visuomenės, kuri jam atvėrė duris ir padėjo išsigelbėti bei įsikurti. Padėka pereina į neapykantą ar mažų mažiausiai į abuojumą. Tai trečiasis išeivio tragikos bruožas, tapmąs nuolatine jo būseną svetur. Nes jei išeivis nori išsilaikyti nesunaikintas savo tapatybėje, jis turi *atsiriboti*, vadinasi, ištrūkti iš tų išskėstų rankų, kurios jį priėmė, kurių glėbyje jis betgi pradeda dusti ir galop visiškai uždūsta.

2. Santykis su svetima istorija

Šitoje vietoje susiduriame su išeivio būčiai lemtingu klausimu: *ar iš viso yra įmanoma tėvynę palikti?* Pirmu žvilgiu šis klausimas atrodo gana keistas ir net beprasmiškas. Argi milijonai įvairių įvairiausių pabėgėlių ir duoneliautojų nėra savos tėvynės palikę? Pamaščius betgi giliau, klausimas atsiskleidžia kaip esminis, kad suprastume, ką gi iš tikro reiškia buvoti svetur.

Esame įpratę suvokti tėvynę visų pirma *erdvės* prasme. Palikti tėvynę reiškia peržengti šios erdvės sienas. Tai yra ne tik įmanoma, bet ir tikra: minios žmonių yra savos tėvynės erdvę palikę ir atsidūrę už jos sienų. Tačiau tėvynė kaip erdvė yra tik rėmai, kuriuose gyvena tauta. Tam tikrą erdvės sklypelį vadinu *savo* tėvyne tik todėl, kad ten buvoja *mano* tauta. Tuo tarpu tautos buvimas arba jos gyvenimas yra *laikas*, ne erdvė. Tiksliau sakant, tai laikas, vykstaš tam tikroje erdvėje. Tėvynės sąvokoje šie du sandai — erdvė ir laikas — susilieja į vienį. Bet juos galima ir perskirti. Galiu netekti tėvynės kaip erdvės, atsidurdamas svetur. Tai savaime aišku. Tačiau ar galiu netekti tėvynės kaip laiko, atsidurdamas užu jos istorijos? Ar istorija turi sienas, kurias galėčiau peržengti, pereidamas į naują laiką, kaip kad, bėgdamas nuo bado ar prieš, pereinu į naują šalį?

Jei tėvynė būtų tik erdvė, šie klausimai būtų atsakomi savaime. Tačiau tėvynė nėra tik erdvinis gamtovaizdis, bet sykiu ir *mano* tautos gyventas bei gyvenamas laikas, vykstaš šiame gamtovaizdyje. Dar daugiau: *erdvinis gamtovaizdis virsta tėvyne tik tautos laiko arba jos istorijos*

apipavidalintas. Į tai mūsų dėmesį yra atkreipęs jau J. Girnius, aprašydamas tėvynės sąvoką: „Tėvyne kraštą perkeičia tautos istorija. Tauta susyja su tam tikru kraštu ne kitaip, kaip savo istorija, savo tame krašte pergyventu likimu“ (p. 133). Užtat „kraštas yra ne tik geografinė, bet ir istorinė sąvoka, nes jis ne tik gamtinė, bet ir žmogiškoji erdvė. Per amžius telkdamas tautos kartas bendram gyvenimui ir būdamas tautinės civilizacijos vieta, kraštas tampa istorine tautos šventove. Visa istorija atsispindi krašte, ir kiekviena jo vieta vienaip ar antraip turi istorinę reikšmę. Jei ne žymiais mūšiais, tai bent darbo prakaitu kiekviena pėda nurodo praeitin“⁶¹. Sutikime su geografa, kad erdvės sankloda — upės, jūra, kalnai, lygumos, miškai — yra turėjusi didžią įtaką istorijai tų žmonių, kuriems buvo lemta tą ar kitą gamtinę aplinką pasirinkti gyvenamąja savo erdve. Antra betgi vertus, turime sutikti ir su istorikais, kad *istorijos eiga keičia erdvę*. Sakysime, lietuviškasis Mindaugo laikų gamtovaizdis tikriausiai nebuvo toks, koks yra šiandien. O jei Lietuva yra vadinama kryžių šalimi, tai ji ja, be abejo, nėra buvusi Vytauto metu. Kryžius, dar neseniai buvęs toks būdingas Lietuvos gamtovaizdžiui, yra aiškus istorijos padaras. Tą patį reikia tarti ir apie pastatus, vietas, miestus, kaimus, kelius, net apie laukus ir miškus. Tai medžiaginė tėvynės pusė.

Dvasinė jos pusė irgi yra istorijos kūrinys, pradedant kalba ir baigiant visuomenine santvarka. Tai žinojo ir ankstesnioji lietuvių karta, kuriai senosios Rusijos viešpatavimo laikais teko mokslus eiti svetur. Sakysime, arkiv. J. Matulaitis viename savo straipsnyje (1896 m.) kelia klausimą, kas yra tėvynė, ir atsako: „Ar tikrai toji žemė, kur mes gimę? Ne, bet pirm visko jos dvasiški turtai, jos tiesos, laisvė, papročiai, padavimai ir toji kalba, kurios mus motina išmokino, ir tie broliai, tarp kurių gyvename, ir toji katalikų tikyba, kurią mums po savo galvos tėvai paliko“⁶². Trumpai tariant, *tėvynė yra istorijos sukurtą tautos buveinę*. Ji apima ir erdvę, ir laiką, kurio eigoje kinta erdvė ir gema dvasiniai veikalai kaip šios erdvės turinys. Užtat tėvynei suprasti vienos geografijos nepakanka. Jai reikia ir istorijos. Net žymiai daugiau istorijos negu geografijos.

Jei tad tėvynė yra erdvės ir laiko junginys, tai apie pasitraukimą iš jos tegalima kalbėti tik erdvės atžvilgiu, nes tik erdvės sienas galima peržengti ir tik į naują erdvę

galima patekti. Tuo tarpu istorijos sienų peržengti negalima ir į naują istoriją pereiti neišmanoma. Juk kas gi būtų ši nauja istorija? Ne kas kita, kaip istorija tos tautos, kurion esu priimtas *kaip svečias*, vadinasi, kaip atėjęs. Be abejo, man yra suteikta teisė buvoti čia nuolatos, čia dirbti, gimdyti bei auginti vaikus ir galop mirti. Betgi kokiu būdu atėjūnui — jo vaikams ir vaikų vaikams — svetimo krašto istorija galėtų tapti *savaja*? Kokiu gi būdu jis galėtų „išskeliauti“ iš savos tautos istorijos ir pereiti į kitą istoriją?

Pasakojama, kad po pastarojo karo vienas vokiečių atsisakęs vokiškosios pilietybės ir prisiėmęs angliškąją. „Ką tu tuo laimėjai?“ — paklausęs draugas naująjį „anglą“. „Tuo aš laimėjau Antrąjį pasaulinį karą“, — atsakęs šisai. Tai prasmingas juokelis, kuris gana vaizdingai parodo, kaip neišmanoma kitų tautų istorijos padaryti savąja. Anglai iš tikro laimėjo Antrąjį pasaulinį karą, o vokiečiai jį pralaimėjo. Tačiau ar anglų pilietybės prisiėmimu vokiečiai išsijungia iš pralaimėtojų ir pereina laimėtojų pusėn? Kiekvienam aišku, kad ne! Nei jis pats, nei jo vaikai ar vaikų vaikai, net jei ir būtų jie gimę Anglijoje, niekad negalės savintis anglų istorijos taip, kad galėtų tarti: *mūsų* Habeas Corpus, *mūsų* Šekspyras, *mūsų* Byronas, *mūsų* karalienė Victoria, nes tokia kalba būtų paprasčiausia netiesa. Tai būtų pastangos istorinę sąmonę grįsti melu. Ir tai tinka ne tik minėto juokelio vokiečiui. Tai tinka ir tiems lietuviams, kurie, apsigyvenę ar gimę Amerikoje, jaučiasi esą „amerikiečiai“: ir jie yra „laimėję“ Antrąjį pasaulinį karą. Tai tinka visiems išeiviams visuose kraštuose.

Vokiečių teologė ir germanistė D. Solle yra gražiai pastebėjusi, kad „aš nesibaigiu ten, kur baigiasi mano rankos, ir aš neprasidėjau ten, kur gimiau“⁶³. Tai mintis teiginio, kurį randame ir K. Jasperso filosofijoje: „Savo kilme aš esu istorinis, kadangi niekad negaliu pradėti iš pradžios“⁶⁴. Nes istorija ir pradžia išskiria viena kitą. Kas jaučiasi esąs istorijoje, tas nepradeda iš naujo. Pradėti iš naujo reiškia paneigti tai, kas yra buvę. Savos istorijos išsižadėjimas ar jai abuojujimas kaip tik ir yra ana apgaulinga pastanga baigtis su savo rankomis kaip apčiuopiamos erdvės prasmėnui („esu tas, *kur* esu“) ir prasidėti ten, kur išvydome pasaulį („esu tas, *kur* gimiau“). Tokią pastangą K. Jaspersas vadina „troškulių būti be istorijos — Wille zur Geschichtslösigkeit“ ir laiko ją „akla visumai“⁶⁵. Žmogui atrodo, kad istoriniai ryšiai esą ne-

svarbūs, kad jis vienas kaip individas pajėgiąs susidoroti su savo būkle dabartyje, tarsi ši dabartis būtų be praeities, vadinasi, gryna pradžia, o nebe tęsinys. Tai neištikimybė sau pačiam, kadangi ji yra neištikimybė savai kilmei, siekiančiai neapbrėpiamus savo tautos amžius. „O kas,— pasak K. Jasperso,— nėra ištikimas sau pačiam, tas nebus niekam ištikimas“⁶⁶.

Neištikimybė istorijai kaip savai kilmei ir padaro, kad žmogus virsta *istoriniu klajokliu*, keliaujančiu „į bedugnę tuštumą“ (K. Jaspers). Jungdamasis į naują istoriją, jis aiškiai jaučia ir net žino, kad tai melas, kad jokios naujos istorijos jis turėti negali. Gi nutraukdamas ryšius su sava istorija, jis pradeda gyventi neištikimojo būseną sau pačiam ir apsiriboja akimirkos reikalais arba tuo, kas yra „aktualu“. Asmeninis apsisprendimas būti tos ar kitos tautos nariu — ši tariama „laisvė“ apsispręsti vilioja šandien ir mūsiškius⁶⁷ — čia nieko nepadeda, kadangi toks apsisprendimas turi turėti *istorinį užnugarį*. Jo nesant, apsisprendimas lieka be turinio ir todėl netenka reikšmės, virsdamas savavališku veiksniu, kuris iš tikro dažnų dažniausiai esti ne kas kita, kaip meilikavimas svetimiesiems kokios nors naudos, paprastai profesinės, dėlei. Be istorinio užnugario apsisprendimas būti tos ar kitos tautos nariu įgyja nevertės pobūdį, nes apsispręsti už vieną tautą visados reiškia apsispręsti prieš kitą tautą. Kai lietuvis apsisprendžia būti amerikiečiu, braziliečiu, kanadiečiu ar vokiečiu, tuo pačiu jis apsisprendžia *nebūti* lietuviu. Tai ir yra neištikimybė savai istorinei kilmei arba šios kilmės paneigimas, o tuo pačiu neištikimybė ir sau pačiam arba tikrosios tapatybės paneigimas. Dorinės nevertės toks apsisprendimas įgyja todėl, kad čia žmogus sąmoningai neigia tai, kas esąs, ir tuo pačiu meluoja sau pačiam ir kitiems. Asmeninis apsisprendimas yra reikšmingas tik tuo atveju, kai jis yra išsąmoninimas to, kas jau savaime yra: tai istorinės sąmonės prašvitimas. Istorinę gi sąmonę galima turėti tik ryšium su sava, niekad ne su svetima istorija. Svetimą istoriją galima tik išmokti, bet ne ją gyventi. „Nors aš,— sako K. Jaspersas,— būdamas istoriškai sąmoningas, ir galiu imtis bendrauti (in Kommunikation treten) su svetima istorine sąmone, betgi aš negaliu nei į kitus perkelti to, kas ašen esu, nei pats perimti svetimybės jos pagrinduose“⁶⁸. Tai gili pastaba, galinti būti gaire visiems išeiiviams visuose kraštuose.

Ši lemtinga išeivių klaida yra paprastai daroma todėl,

kad jie dažnai neskiria istorijos nuo *kultūros*. Kultūra, būdama „visa tai, kas protu ir kūnu sukuriama ir perduodama ateinančioms kartoms“, ir apimdama „visas gyvenimo sritis“⁶⁹, pasisiūlo išeiviui pirmiausiai, jam atkeliavus į svečią šalį. Ir jis privalo ją pasisavinti, jei nori šioje šalyje pasilikti. Jis privalo išmolti svetimos kalbos, pažinti ją priglaudusios visuomenės santvarką ir socialinį, mokslinį, meninį jos veikimą; jis privalo gerai pasiruošti savai profesijai ir sąžiningai ją vykdyti. Trumpai tariant, *išeivis privalo tapti dvikalbis ir dvikultūris*. Tai būtina sąlyga ne tik įsikurti, bet ir pačiam kurti. „Išeiviška patirtis,— teisingai kalbėjo T. Venclova IV PLJS kongrese,— žmones praturtina, išplečia jų akiratį, tuo stiprindama kūrybingumo dvasią“⁷⁰. Tai tinka ne tik pirmajai, bet ir visoms kitoms išeivių kartoms, kurioms tenka buvoti svetur. Šia prasme išeivio būsenos kaip „dar nepraregėtos privilegijos“ (kun. St. Yla) apibūdinimas yra labai tikslus.

Vis dėlto svetimos kultūros prisiėmimas ir gilus jos pažinimas dar anaip tol nepadaro žmogaus šią kultūrą sukūrusios ir tebekuriančios tautos *nariu*, nes kultūra yra ilgo vyksmo ir tautos istorijos vaisius. Protestantų dogmatikas E. Brunneris vadina kultūrą „istorijos nuosėdomis ir istorinio žmogaus išraiškos priemonėmis bei jo pėdsakais“⁷¹. Mes galime anas nuosėdas pažinti ir jas pasisavinti; mes galime anais pėdsakais ir patys vaikščioti. Bet mes negalime būti eję su anų nuospaudų bei pėdsakų autoriumi tauta kuriamojo vyksmo keliu, kadangi jis eina šalia mūsų kaip *ne mūsų* kelias. Nuosekliai tad ir pėdsakai, palikti šiame kelyje, nėra *mūsų* pėdsakai. Išeivio gyvenamosios šalies kalba nėra jo kalba, tos šalies mokslas, menas, visuomeninė santvarka (monarchija, demokratija, diktatūra) nėra jo mokslas, nėra jo menas, nėra jo visuomenės sąranga. Būti atvykusiam į tą ar kitą šalį ar joje gimusiam dar nereiškia būti atvykusiam į šios šalies istoriją ar gimusiam iš jos istorijos. *Svetima istorija niekad nėra ir negali būti mano kilmė*, todėl šios istorijos nuosėdos bei pėdsakai arba kultūra, mano pažinta bei pasisavinta, nepadarą manęs kilusio iš anos istorijos. O jei esu svetimšalis *istoriškai*, tai tuo pačiu esu svetimšalis ir *tautiškai*, nepaisant, kad gyvenamojo krašto kultūrą pažinčiau net ligi jos gelmių ir ja naudočiausi net geriau negu čiabuviai. Nes tik istorija kuria tautą, ir tik manos istorijos tapatybė tautos istorijai padaro mane tos ar kitos tautos nariu. O asmeniškai apsispręsti už svetimą istoriją

reikštų apgaudinėti patį save, kaip save apgaudinėjo anksčiau minėto juokelio vokietis, manydamas anglų pilietybę „laimėjęs“ Antrąjį pasaulinį karą. Ši apgaulė yra labai patraukli, todėl ne vienas esti jos viliojamas ir galop suviliojamas. Ir mūsų jaunimo keliamas savos tapatybės klausimas yra esmėje ne kas kita, kaip šios vilionės pasekmė.

Į ankstesnį tad klausimą, ar galima savą tėvynę iš viso palikti, reikia atsakyti dvejopai. Tėvynę kaip erdvę palikti galima, ir ją yra palikę milijonai. *Tėvynės kaip istorijos palikti negalima*, kadangi negalima išeiti iš laiko. Žmogaus gi laikas visad yra istorija. Išeiti iš tėvynės kaip istorijos reikštų išeiti iš vieno buvusiojo laiko ir įeiti į naują buvusįjį laiką arba į svetimos šalies istoriją. O tai yra neįmanoma, nesunaikinus paties savęs. Kas tai mėgina, netenka bet kokios istorijos: paneigęs savąją ir negalėdamas prisiimti svetimosios, toks žmogus virsta istoriniu klajokliu, nežinodamas galop, kur apsistoti. Išeivių aistra „gerai išikurti“ yra šios klajoklinės būsenos išraiška. „Geras gyvenimas“ turįs atstoti prarastą išišaknijimą savoje istorijoje. Tačiau šis nevykęs pakaitalas kaip tik ir yra pats pavojingiausias išeivių duobkasys.

3. T r e m t i e s s a m o n ė

Kokia tad nuotaika gyvena ir privalo gyventi išeivis, nenorėdamas tapti trąša svetimai žemei? Koks jausmas turi jį lydėti, savinantis svetimą kultūrą ir sueinant į santykius su tais, kurie jį priėmė kaip svečią ir kurie vėliau mėgina padaryti jį „savuoju“? Šis klausimas kyla ne tik mūsų laikais. Jis kilo ir izraelitams, ištremtiems į Babiloniją. Ir turbūt nėra pasaulio istorijoje geresnio į jį atsakymo, kaip šių Babilonijos tremtinių. Babiloniečių prašomi pagiedoti ką nors iš savo giesmių, izraelitai atsakė: „Kaip mes galime giedoti Viešpaties giesmių svetimoje šalyje?“ Šimtas trisdešimt šeštoji psalmė yra išlaikiusi šį atsakymą ligi mūsų dienų pridurdama, esą izraelitai sukabinę savo muzikos instrumentus Babilono upės krantų karkluose, sėdėję ant šių krantų ir verkę, prisimindami prarastą Sioną (plg. *Ps 136, 1–4*).

Be abejo, tai nereiškia, kad Izraelis būtų šitaip elgęsis visą tremties metą (apie 70 metų). Pranašas Jeremijas

Viešpaties vardu įsakinėjo tremtiniams statytis namų, veistis sodų, vesti bei tekėti, gimdyti vaikų, didėti, ne mažėti (plg. *Jer 29, 5–7*). *Tremtis anaipol nėra tapati neveikliam liūdesiui*. Priešingai, tremtiniai ir svetur turį būti kūrybiškai veiklūs, kad apsirūpintų ir išsilaikytų, savo skaičiumi net augdami. Tačiau jie neprivalą pamiršti, kad jie *buvoja svetur*: yra iš kitur atvykę ir todėl neprivalą, kaip tas pats pranašas Jeremijas pabrėžia, garbinti svetimų dievų, vadinasi, susilieti su čiabuviais, kadangi „svetimi dievai“, tapę „savais dievais“, labiausiai pririša tremtinį prie tos tautos, kurios dievus jis garbina (plg. *Bar 6, 2–72*). Jausmas, kad kraštas, kuriame augau, mokiausi, dirbu, vis dėlto yra ne mano tėvynė, kad jis man yra svetimas giliausia žmogiškąja prasme, kad jame esu radęs tik prieglaudą, o ne tikrąją savo pastogę,— šis jausmas ir sudaro iševio būsenos esmę, būsenos, kurią vadiname *tremtimi*.

Tačiau kodėl tremtimi? Juk ne visi iševiai yra tremtiniai tiesiogine šio žodžio prasme. Iševių esama įvairių įvairiausių: kolonistų, duoneliautojų, nuotykininkų, diplomatų, įmonių atstovų, tyrinėtojų ir t. t. Visi jie yra, tiesa, palikę savo tėvynę, tačiau laisvu savo pačių noru. Tremtiniais gi turėtų vadintis tik tie, kurie yra buvę iš savos šalies išstumti — nebūtinai fizine prievarta, kaip, sakysime, A. Solženicynas, bet ir moraline, nepakęsdami savo krašte esančios visuomeninės santvarkos, kaip pastarųjų metų iševiai iš Lietuvos ar apskritai iš Sovietų Sąjungos. Vis dėlto ir šis fizinis ar moralinis išstūmimas liestų tik juos pačius. Jų gi vaikai ar vaikų vaikai, gimę bei augę jau svetur, nebebūtų tremtiniai, kadangi jie iš savo tautos erdvės nei patys nėra iškeliavę, nei ko nors — tiesioginio pavojaus gyvybei ar nepakeliamos santvarkos — nėra buvę išstumti. Todėl atrodo, kad iševius reiktų skirstyti į dvi kategorijas: laisvai iškeliavusiuosius ir išstumtuosius ir tik šiuos pastaruosius — ne jų vaikus ar vaikų vaikus — laikyti ir vadinti tremtiniais. Tokiu atveju tremtinio kategorija būtų tik *laikina*: ji tetruktų tik tol, kol gyvena pirmoji išstumtųjų karta. Tik jai tetiktų ir ana tremties nuotaika, kurią randame izraelitų būsenoje ant Babilono upės krantų.

Daugeliu atvejų šitoks iševių rūšiavimas yra pagrįstas. Jei žvelgiame, pavyzdžiui, į anglų, italų, prancūzų, vokiečių iševius Afrikon, Amerikon ar Australijon, turime sutikti, kad jie visi, išskyrus gal vieną kitą asmeninę išimtį, priklauso laisvai iškeliavusiųjų kategorijai. Tik

Italiją valdant fašizmui, o Vokietiją nacionalsocializmui, yra buvę ištremtųjų ar išstumtųjų italų ir vokiečių, kurių dauguma betgi po karo grįžo atgal į demokratėjančius savo kraštus. Tą patį reiktų tarti ir apie mūsų, lietuvių, išėivius tarp pastarųjų dviejų pasaulinių karų. Ir jie yra buvę laisvai iškeliavusieji. Sąmoningai sakome „yra buvę“, kadangi šiandien, kaip netrukus matysime, ir jų padėtis yra griežtai pasikeitusi.

Tremties sampratą svarstant, dažnai lieka nepastebėtas ir todėl neatsakytas vienas klausimas: ar paliktos šalies padėtis neištaigauja išėivio būsenos svetur? Konkrečiai kai* bant, ar šiandien lietuviui gyventi svetur yra tos pačios prasmės dalykas, kaip anglui, italui, prancūzui, vokiečiui, su kuriuo lietuvis mokosi toje pačioje mokykloje ar dirba toje pačioje įmonėje? Ar du kaimynai, namų savininkai, lietuvis ir vokietis, šiandien yra toje pačioje būklėje, gyvendami, sakysime, Kanadoje? Trumpai tariant, *ar išėivių padėtis yra ta pati, kai jų tauta yra laisva ir kai jų tauta yra svetimųjų pavergta?* Net ir giliau šio klausimo nenauginėjant, yra savaimė aišku, kad ši padėtis anaip tol nėra ta pati. Būti išėiviu, tėvynei esant laisvai, ir būti išėiviu, esant tėvynei priešų užgrobtai, nėra tos pačios prasmės bei reikšmės būseną. Šalia lietuvių mokąsis ar dirbąs anglas, italas, prancūzas, vokietis buvoja svetur visiškai kitoje padėtyje ir todėl yra persunktas visiškai kitos nuotikos negu lietuvis, nors jie visi būtų gimę toje pačioje svečioje šalyje, ten augę ir gyventų toje pačioje aplinkoje.— Kodėl?

Kol tėvynė yra laisva, tol galima gyventi svetur įvairiu pagrindu, tačiau tėvynės vartai mums yra visados atviri visokeriopa prasme — ir kultūrine, ir geografine. Ar mes kada nors pro šiuos vartus žengsime, priklausau nuo mūsų pačių, todėl ir neturi reikšmės *objektyviai* mūsų padėčiai tarp svetimųjų. Tėvynei esant laisvai, mes esame svetur ne kaip priglautieji ar svečiai, bet kaip laisvai atkeliavusieji, todėl galį laisvai ir iškeliauti. Tėvynei esant laisvai, nėra skiriamosios sienos tarp jos ir mūsų. Ta pati istorija jungia mus su mūsų tauta, nors erdve ir būtume toli nuo jos. Tačiau erdvės nuotolis, kaip anksčiau sakyta, nesukuria laiko nuotolio, vadinasi, neišjungia mūsų iš mūsų istorijos, jei tik mes patys iš jos neišsijungsime, apgaulingai tikėdamiesi įeisia į svetimą istoriją. Todėl tėvynės laisvės atveju joks išėivis nėra tremtinys. Jis yra tik tautietis, gyvenąs užsienyje, arba nebe tautietis, jei

yra išsižadėjęs savos istorijos su jos tradicija, kalba, praeities sąmone. Tėvynės laisvės atveju apie tremties problemą iš viso kalbėti netenka. Būdami Lietuvoje, apie ją nė nekalbėjome.

Padėtis betgi pakinta, tėvynei laisvės netekus. Tą valandą, kai tėvynė svetimųjų yra pavergiamą, tarp išeivių ir jų tautos išiterpia pavergėjas priešas ir sukuria *užtvara*, kurios išeivis negali peržengti, nenusilenkdamas — vienaip ar kitaip — pavergėjui ir tuo būdu nepripažindamas — bent simboliškai — paties pavergimo. Kai šalis yra pavergta, nutrūksta laisvas santykis tarp išeivio ir jo tautos: išeivis atsiduria *užu* tėvynės pačiu tėvynės pavergimo veiksmu, kuriuo jis esti tiesiog išmetamas arba paskelbiamas išmestu, nors ir ne visados oficialiai. Tėvynės siena pasidaro ne tik politinė siena, skirianti vieną valstybę nuo kitos, bet ir *prievartinė užtvara*, perskelianti tautą į dvi nebesusisiekiančias dalis: tėvynėje ir svetur. Svetur buvanti dalis yra atplėšiama nuo tautos, gyvenančios tėvynėje. Atsitiktinis santykis su tėvynėje esančia tauta virsta *malone*, priešo teikiama ar neteikiama. Ir tai tinka visoms išeivių kategorijoms, nes visų jų santykis su kraštu jo pavergimo atveju pasidaro vienodas: visi *netenkame tėvynės*. O kaipgi vadinsime žmogų, prievarta netekusį tėvynės, jei ne *tremtiniu*, nors jis savą šalį ir būtų palikęs laisvai arba gimęs bei augęs svetur? Nuosekliai tad *kiekvienas svetur gyvenęs išeivis, užgrobęs priešui jo šalį, virsta tremtiniu*. Tėvynės laisvės netekimas yra toks didžiulis įvykis, jog jis perskverbia visą išeiviją ligi pat tolimiausių jos kartų, todėl keičia jos padėtį ligi pat jos būvio gelmių. Žmogus, buvęs paprastas išeivis, staiga virsta ištremtuoju. Pavergto krašto akivaizdoje išeivio ir tremtinio sąvokos susilieja.

Todėl tremties esmę sudaro ne mūsų santykis su gyvenamuoju kraštu — pasilikti jame ar tikėtis grįžti; ne būdas, kaip palikome tėvynę — laisvai iškeliavę ar išstumti pavojų; ne vidinis jausmas — jaustis ar nesijausti tremtiniu; *tremties esmę sudaro išeivio santykis su jo tėvynės laisve*. Kol palikta šalis yra laisva, tol kiekvienas svetur gyvenęs tėvynainis yra tik paprastas išeivis — laikinas ar nuolatinis, atvykęs tiesiog iš tėvynės ar gimęs svetur. Tačiau kai palikta šalis laisvės netenka, tai kiekvienas svetur gyvenęs tėvynainis savaime virsta tremtiniu: tai objektyvi jo būseną, kurią jis kaip tik ir privalo padaryti sąmoninga, kurdamas tuo būdu savyje *tremties sąmone*

kaip vienintelį teisingą nusistatymą savo būvio atžvilgiu. Nes žmogų padaro tremtinį ne jo pergyvenimas, kurį jis puoselėja gyvenamajam kraštui, net jį pamildamas, bet *prievartinis jo atitvėrimas nuo patiktos tėvynės*. Ir kol šis atitvėrimas trunka, tol trunka ir tremtis su visa savo būseną. Tad ir šiuo atžvilgiu tremtis dažniausiai yra tik *laikina* kategorija, kadangi neretai pavergtas kraštas vėl išsilaisvina. Tačiau ji yra laikina ne todėl, kad išmiršta pirmoji ištremtųjų ar išstumtųjų karta, o todėl, kad su tėvynės išsilaisvinimu baigiasi prievarta nutrauktas santykis su tėvyne. Išsilaisvinimo atveju tėvynės vartai vėl atsideda.

Tėvynės pavergimas grindžia bei palaiko tremties sąmonę visuose išeiviuose, nežiūrint, kaip jie būtų svetur atsidūrę ir kaip jie čia jaustųsi. Nes nesijausti tremtiniu tėvynės nelaisvės akivaizdoje reikštų nepergyventi bei neišsąmoninti tautinės dramos ir neatveikti į tautos nelaimę. Tai reikštų būti jau iškritusiam iš savos istorijos ir jau virtusiam istoriniu klajokliu. Klausimas, ar tautos pavergimas yra smūgis ir man pačiam, yra pats tikrasis mastas suprasti, ar dar esame suaugę su sava istorija, ar jau pradėdame būti neištikimi savai tautai, o tuo pačiu ir sau patiems. Tai klausimas, kurį kiekvienas išeivis privalo kelti tuo atveju, kai jo tėvynė yra prieš užežgiama. Mums šis klausimas šiandien yra tiesiog degantis, ir nuo vienokio ar kitokio į jį atsakymo priklausys, ar liksime išsiskniję savoje istorijoje, turėdami tvirtą po kojomis pagrindą ateičiai, ar tapsime bešakniais ir iš lėto sunyksime patys savyje, išnykdami svečios šalies sukuriuose. Asmens ir istorijos neperskiriamas ryšys gal niekur kitur neišeina tiek ryškiai aiškūs, kaip atsakyme į šį klausimą. Tremties sąmonė yra aukščiausia šio ryšio viršūnė ir tuo pačiu mūsų tolimesnio likimo sąmonė.

UŽSKLANDA

Santykis tarp asmens ir istorijos yra pati skaudžiausia išėivijos vaikų ir vaikaičių problema. Tačiau ši problema tegali būti išspręsta ne tapus žmogumi be istorijos, vadinasi, ne ieškantis savo ateities svetimoje istorijoje, bet tik išiglaudus į tą istoriją, kurią pačiomis savo dvasios gelmėmis galime ir privalome vadinti *sava istorija*. O kurią istoriją galime šitai vadinti, nurodo mums ne nauda, ne poaukščio siekimas, ne gyvenamojo krašto — jo kultūros ir visuomenės — mėgimas, bet tai, kas mane amžių eigoje yra atnešę į dabartį ir pagimdę kaip istorinę būtybę. Tik savos praeities kaip kilmės bei šaltinio pažinimas bei pripažinimas yra kelias išlikti asmeniui istoriniu žmogumi, negyvenant savoje tėvynėje. Jokia svetima praeitis tokios galimybės nesukuria ir negali sukurti. Kas ja vadutušė, nuistorintų save ir pasinertų į tokių pat nuistorintų būtybių bevarde minią. Tik aiški ir ryžtinga savos istorijos sąmonė gelbsti išėivį iš šio žudančio klystkelio. Tik ši sąmonė parodo tikrąją asmens tapatybę kaip nenutrūkstamą jo santykį su sava praeitimi. Todėl ir mūsų lietuviškojo jaunimo sieloje kilęs ir tebegyvas tapatybės klausimas galės būti išspręstas tik apmąstant savo ryšį su *sava istorija*. Niekas šiandien nėra tiek aktualu, kaip šitoks apmąstymas — tiek asmeninis, tiek viešas įvairių svarstybių pavidalu.

Ši studija ir norėtų būti tiek paskata, tiek įnašas tokioms svarstyboms.

RETESNIŲ ZODŲ PAAIŠKINIMAS

- akivaizdybė* — savaime aiškus dalykas arba ir pats aiškumas (evidencija), pvz., akivaizdybė nereikalinga įrodymų, patyrimas yra akivaizdybės šaltinis.
- apimlus*—daug ką apimęs, platus, erdvus, toli siekias; pvz., jo išsilavinimas yra nuostabiai apimlus.
- apraiška*—tai, kas konkrečiai tuo ar kitu būdu reiškiasi; pvz., kūno temperatūros kilimas yra ligos apraiška.
- atitikmuo* — kas atitinka kitą ar tolygu kitam; pvz., svetimžodžio „anarchoretas“ lietuviškasis atitikmuo yra „atsiskyrėlis“.
- atsajus* — atsietas arba atitrauktas nuo konkrečių žymių bei aplinkybių (abstraktus); pvz., jo kalba buvo gana atsaji.
- būklė*—padėtis arba situacija; pvz., ligo būklė yra kritiška.
- būseną* — būdas, kaip tas ar kitas dalykas būna (modus essendi); pvz., slogi būseną vargšų žmonių.
- būsmas* —padėtis, kurioje nėra keitimosi (status esse); pvz., Parmenidas mokė, kad pasaulyje esama tik būsmo, vadinasi, kad jame niekas nekinta.
- būtybė*—konkrečiai esantis arba būnantis padaras (ens); pvz., žmogus yra visuomeninė būtybė.
- būtinybė*—tai, kas vyksta pagal tam tikrus dėsnius ir todėl būtinai įvyksta; pvz., žiemos artėjimas yra būtinybė; būtinybė ir laisvė yra priešingybės.
- būtis* -buvimo pagrindas ir jo šaltinis (esse); vartojama su pažyminiu, būtis reiškia egzistenciją; pvz., sunki mūsų būtis.
- būvis*—vienybė savybių, būdingų žmogiškajam buvimui, arba tai, kas šiandien vadinama egzistencija.
- buvoti* — trunkamai būti; savo buvimą išsamoninti; egzistuoti; pvz., žemėje žmogus buvo tik laikinai, jis buvo mirties linkui.
- dabartinybė* — dabar esąs dalykas, dabartis kaip kurio nors dalyko savybė; pvz., tavo nelaimė man tebėra dabartinybė (visados stovi prieš akis).
- dingtis* — dingimas, žlugimas, suprastas kiek konkrečiau; plg. slinkimas—slinktis, spaudimas—spūstis, trėmimas—tremtis.
- dužlumas* — galimybė sudužti, sunykti; trapumas; pvz., politinės padėties dužlumas.

- ginklodė* — vieta, kur laikomi ginklai, arsenalas; pvz., mūsų kuopos ginklodė stropiai saugojama.
- išdava* — pasekmė, padarinys; pvz., diplomai yra ilgamečių pas-tanų išdava.
- išsibūti* — išbaigti savo buvimą arba savo būvį; plg. išsikvėpti, išsipainioti, išsiverkti.
- įtaigauti* — daryti įtakos, sugestijuoti; pvz., aplinka stipriai įtai-gauja mūsų elgesį.
- įtampus* — reikalaujantys įtempti jėgas, intensyvus; pvz., šachmatai yra įtampus žaidimas.
- įvaizdis* — įsivaizduojamas dalykas, daikto atvaizdas mūsų sie-loje; pvz., mes dažnai gyvename ne tikrove, o įvaizdžiais.
- kaita* — keitimasis arba kitimas, suprastas kiek konkrečiau; pvz., žodžio kaita tarmėse.
- laikinybė* — truputį konkrečiau suprastas laikinumas arba pra-einamumas; pvz., ši mano tarnyba tik laikinybė, vadinasi, greit pasibaigianti.
- lytis* — forma; pvz., moderninio meno lytys labai įvairios.
- matmuo* — plotmė, dimensija; pvz., trumpiausias laiko matmuo yra dabartis.
- nuolatinybė* — tai, kas kartojasi arba būna pastoviai, sąryšingai, nuolatos; pvz., saulės tekėjimas yra kasdieninė nuolati-nybė.
- pasėka* arba *pasekmė*—veiksmo ar įvykio padarinys; pvz., pot-vynio pasėkos arba pasekmės visados yra nuostolingos.
- pertrūkis* — pertraukimas, tarpas, cezūra; pvz., lyja be pertrūkio, Lietuvos krikštas buvo mūsų istorijos pertrūkis.
- pirmapradis*—pats pradinis, pirmykštis, pvz., pirmapradis žemės pavidalas nebuvo toks, koks¹ yra šiandien.
- pradmė*—pati pradžia, pradinis taškas; pvz., pasaulio pradmė mokslui yra neprieinama, neatsekama.
- prasmuo*—konkretus dalykas, turintis gilesnę prasmę; pvz., kry-žius krikščioniui yra išganymo prasmuo.
- pražiurti*—praregėti, imti žiūrėti; pvz., šuniukai devintą dieną pražiūra; šį žodį reikia skirti nuo „pražiūrėti“, kuris reiškia nepastebėti ar ilgai žiūrėti, pvz., pražiūrėjau akeles.
- prieiga* — priėjimas metodo prasme; pvz., prieiga prie poetinio veikalo yra kitokia negu prie mokslinio veikalo.
- priešgyniškas* — kalbą vis priešingai, priešinąs (plg. priešgyn-na); pvz., kiekvienas tavo žodis vis priešgyniškas.
- prietapa* — tai, kas atsitiktina, kas tik pritapę (accidens), bet nėra esminga; pvz., melsva spalva akims yra tik prietapa.
- rega* — regėjimo pojūtis (plg. klausa); pvz., nors ir senas, bet dar geros regos.
- reiklus* — daug reikalaujantis; pvz., mūsų mokytojas yra labai reiklus.
- sambėga* — kas yra susibėgę, susibėgimo vieta; pvz., upių ar geležinkelių sambėga.

- samprata* — aiškinamoji dalyko ar klausimo visuma, koncepcija, pvz., krikščioniškoji žmogaus samprata.
- sandas* — sudedamoji dalis, komponentas; pvz., kalba yra tautinės tradicijos sandas, priesaga yra žodžio sandas.
- šąsaja*—sujungimas, sąryšis; pvz., filosofijos šąsaja su teologija.
- saugykla*—patalpa, kurioje kas nors laikoma arba saugojama; pvz., muziejus yra praeities paminklų saugykla.
- skirtinas* — išsiskirias iš kitų, specifinis; pvz., išlaikyti lietuvibę yra skirtinas išeivių uždavinys.
- sklaida* — teorinis dalyko ar klausimo nagrinėjimas, ieškant jo esmės; filosofinėj kalboj atstoja „analizę“, bet nėra gamtos mokslų terminas; todėl negalima sakyti „vandens sklaida“, o tik „vandens analizę“.
- staigmena* — kas netikėtai patiriama ar sužinoma ir todėl stebina bei jaudina, siurprizas: pvz., tavo apsilankymas man yra tikra staigmena.
- svarslyba*—kritinis mąstymas ar pokalbis, ieškant sprendimo; daugiskaita „svarstybos“ yra „simpoziumo“ atitikmuo.
- tapatybė* — dalykas, atitinkas patį save (identitetas); pvz., asmens tapatybė įrodoma pirštų nuospaudomis.
- tapsmas*—nuolatinis kitimas (status fieri); pvz., Heraklitas teigė, kad visa yra tapsmas; tapsmas yra gamtos būseną.
- užmojis*—kas užsimota padaryti, kam pasiryžta; pvz., platus tavo užmojai, bet ar pakaks jiems jėgų.
- veikmuo*—konkrečiai atliktinas veiksmas, pareiga, funkcija; pvz., pirmininko veikmuo yra vadovauti.
- vidurkis* — esąs pačiame viduryje, centrinis taškas, svarbiausia vieta; pvz., seniau bažnyčia yra buvusi miesto vidurkis.
- vienišius*—kas buvoja vienas, atsiskyrėlis; pvz., yra vienišiu ne tik žmonių, bet ir dramblių.
- vienkartybė* — kas būna ar įvyksta tik vieną vienintelį kartą ir kam tai yra esminė jo buvimo savybė; pvz., žmogaus gyvenimas yra vienkartybė; asmuo yra vienkartybė, nes negali buvoti dviem egzemplioriais.

ASMUO IR ISTORIJA

¹ *Nicola/ Berdiajew. Der Sinn der Geschichte.*—Tübingen, 1949.—P. 35—36. Yra būdinga, kad ši istorijos samprata, išdėstyta Berdiajevo knygoje „Istorijos prasmė“ (1923), išvydo pasaulį keletu metų anksčiau negu egzistencialiai ontologinė žmogaus istoriškumo sklaida M. Heideggerio knygoje „Būtis ir laikas“ (1926). Tai prasmingas Rytų ir Vakarų mąstymo sutapimas, kurio vidurkyje stovi žmogaus laikinybė. Tai „stebėjimas žmogaus dramos laiko tėkmėje“ (C. Münster).

² *José Ortega y Gasset. Das Wesen geschichtlicher Krisen.*—Stuttgart, 1951.—P. 38, 39, 41.

³ *Nicolai Berdiajew. Op. cit.*—P. 17—18.

⁴ Erdvės samprata šiandien vis labiau svyra vad. „kreivos erdvės“ naudai, vadinasi, erdvės, nebeatskiriamos nuo medžiagos ir tuo pačiu ją užsklendžiančios, kadangi medžiagos kiekis visoje yra apribotas (plg. *Joseph Meurers. Metaphysik und Naturwissenschaft.*—Darmstadt, 1976.—P. 77—86). Keturmatė Einšteino erdvė virsta galų gale dvimate: joje nėra gylio, o tik plotis, kuriuo judant vis grįžtama į tą patį tašką. Tai, ką graikai taikė laikui, iš tikro tinka erdvei: *erdvė būna ratu*. Čia pirmas žingsnis kartojasi kiekviename tolimesniame.

⁵ „Gaudeamus“. Studentų ateitininkų sąjungos laikraštis.—1975.—№. 2.—P. 34.

⁶ Plg. *Vincas Bartusevičius. Išeivijos jaunimas ir pavergtą Lietuvą // Aidai.*—1972.—Nr. 7.—P. 321—326; *Kęstutis K. Girmius. Išeivijos ateitis jaunimo perspektyvoje // { laisvė.*—1972.—Nr. 56.—P. 4—12; *Antanas Maceina. Dviejų kultūrų sankirtis: Dvasinė lietuviškojo jaunimo drama // Į laisvę.*—1974.—Nr. 60.—P. 9—23; *Antanas Saulaitis SJ. Išeivijos lietuvių jaunimo prasmės beišskant // Aidai.*—1972.—Nr. 7.—P. 313—315.

⁷ *Gabriel Marcel. Geheimnis des Seins.*—Wien, 1952.—P. 211.

⁸ Plg. *Karl Jaspers. Philosophie*—Berlin, 1948.—P. 315.

⁹ *Karl Jaspers. Op. cit.*—P. 316.

¹⁰ *Nicolas Berdiaell. De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme.*—Paris, 1946.—P. 21.

¹¹ *Gabriel Marcel. Homo viator.*—Paris, 1947.—P. 31—32.

¹² *Gabriel Marcel. Du Refus à l'Invocation*—Paris, 1948.—P. 147—148, 151.

¹³ *Gabriel Marcel. Homo viator.*—P. 18, 19.

¹⁴ *Martin Buber. Das dialogische Princip.*—Heidelberg, 1965.—P. 8, 32.

¹⁵ Plg. *Antanas Maceina. Religijos filosofija.*—Putnam, 1976.—T. 1.—P. 27—36, 177—210.

- ¹⁶ *Gabriel Marcel*. Du Refus à l'Invocation.— P. 156.
- ¹⁷ *Martin Heidegger*. Was ist Metaphysik? — Frankfurt a. M., 1949.— P. 16.
- ¹⁸ *Martin Heidegger*. Sein und Zeit.—Tübingen, 1949.— P. 419.
- ¹⁹ Asmens laisvė—jo apsisprendimas ir šio apsisprendimo vykdymas— yra galima tik todėl, kad laikas yra tuščias. Jei laikas būtų pilnas, vadinasi, jei ateitis *atsineštų* tam tikrą turinį, tai šis turinys mus savimi apsprestų, ir laikas virstų *likimu*, iš kurio negalėtume ištrūkti. Tuomet apie mūsų laisvę negalėtų būti nė kalbos, taip pat nė apie atsaikingumą.— Antra vertus, jei laikas *nusineštų* mūsų sukurta turinį praeitin kaip nebūtin, nebūtų galima kalbėti nei apie gailėstį, nei apie atgailą. Gailėsčio jausmas ir atgailos darbai būtų tokiu atveju visiškai beprasimiai. Tokiai pažiūrai atstovauja, pavyzdžiui, J. P. Sartre'as savo dramoje „Musés — Les Mouches“ (1943).
- ²⁰ *Nicolai Berdiajew*. Der Sinn der Geschichte.— P. 111.
- ²¹ Plačiau apie tai plg. *Antanas Maceina*. Didieji dabarties klausimai.— Chicago, 1971—P. 267—282.
- ²² Kiek plačiau apie tai plg. *Antanas Maceina*. Religijos filosofija.— T. 1.—P. 195—197.
- ²³ *Karl Jaspers*. Philosophie.— P. 324.
- ²⁴ Šioje vietoje M. Heideggeris vartoja žodį „gebürtig“, kuris reiškia kilmę, pvz., mergautinė pavardė ar tautybę; ši kilmė niekad nepraeina, nors mergaitė ištekėtų ar tautietis persikeltų užsienin.
- ²⁵ *Martin Heidegger*. Sein und Zeit.— P. 374.
- ²⁶ Čia slypi istorijos mokslo pavojus imtis aprašyti praeitį, žiūrint į ją *dabarties akimis* ir tuo būdu tampant neobjektyviam. Čia slypi ir žmogiškųjų ateities planų dužlumo priežastis, nes šie planai, nors ir skiriami ateičiai, vis tiek esti kuriami pagal dabarties mastus ir tuo pačiu virsta daugiau ar mažiau nerealiais, kadangi būsimoji tikrovė visados būna kitokia negu esamoji. Negalėdamas peržengti dabarties, asmuo tiek praeičiai, tiek ateičiai teikia dabarties bruožų ir tuo būdu šiuos laiko matmenis atgaivina, tačiau niekad nebe tokius, kokie jie yra buvę ar bus būsia. Užtat tiek istorija kaip praeities mokslas, tiek vad. „futurologija“ kaip ateities išvalga nėra ir negali būti objektyvios gamtamokslis prasme. Jos visados yra subjektyvios asmens gyvenamosios dabarties prasme kaip šios dabarties interpretacija.
- ²⁷ *Nicolai Berdiajew*. Der Sinn der Geschichte.— P. 31.
- ²⁸ *Mard'i Heidegger*. Sein und Zeit.— P. 379.
- ²⁹ *Sören Kierkegaard*. Philosophische Brocken // Werke.— Düsseldorf, 1962.— T. 10,— P. 72; plg. p. 75.
- ³⁰ *Martin Heidegger*. Sein und Zeit.—P. 380.
- ³¹ *Wilhelm Schopp*. In Geschichten verstrickt: Zum Sein von Mensch und Ding.— Wiesbaden, 1976.— P. 142.
- ³² *Gabriel Marcel*. Geheimnis des Seins.— P. 218—219.
- ³³ *Karl Jaspers*. Philosophie.— P. 321. Tą pačią mintį, nepriklausomai nuo Jasperso, yra išreiškęs ir G. Marcelis sakydamas: „Aš esu savo praeitis—je suis mon passé“ (Journal metaphysique.— Paris, 1927.— P. 243).
- ³⁴ *Josè Ortega y Gasset*.— Op. cit.—P. 86—87.
- ³⁵ *Gabriel Marcei*. Du Refus a l'Invocation — P. 151—152.
- ³⁶ *Nicolai Berdiajew*. Der Sinn der Geschichte.— P. 115.
- ³⁷ *Max Scheler*. Vom Ewigen im Menschen // Werke.— Bern, 1954.— T. 5.— P. 37.
- ³⁸ *Nicolai Berdiajew*. Op. cit.— P. 116.

- ³⁹ *Karl Jaspers. Philosophie.*— P. 853.
- ⁴⁰ *Karl Jaspers. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* — München, 1949.—P. 293—294.
- ⁴¹ *Nicolai Berdiajew. Op. cit.*— P. 116.
- ⁴² Plg. *Nicolai Berdiajew. Op. cit.*— P. 27.
- ⁴³ *Hans-Georg Gadamer. Wahrheit und Methode.*— Tübingen, 1975.— P. 367.
- ⁴⁴ *Johannes Lohmann. Philosophie und Sprachwissenschaft.*— Berlin, 1975.—P. 62.
- ⁴⁵ *Johann Gottfried Herder. Briefe zur Beförderung der Humanität.*—Riga, 1793.—T. 1.—P. 146.
- ⁴⁶ *Alanas Salys. Raštai.*—Roma, 1979.—T. 1.— P. 4.
- ⁴⁷ *Kar/ Vossler. Geist und Kultur in der Sprache.*—Heidelberg, 1925.—P. 181.
- ⁴⁸ *Wilhelm von Humboldt, plg. Hans-Georg Gadamer. Op. cit.*— P. 417—419; *Johannes Lohmann. Op. cit.*— P. 47.
- ⁴⁹ *Oswald Spengler. Untergang des Abendlandes.*—München, 1963.—P. 10.
- ⁵⁰ *Nicolai Berdiajew. Der Sinn der Geschichte.*— P. 36.
- ⁵¹ *Karl Jaspers. Philosophie.*— P. 398.
- ⁵² Plg. *Karl Jaspers. Op. cit.*— P. 636.
- ⁵³ *Peter Tschaadajew. Philosophische Briefe // Cit. Oestliches Christentum* —München, [b. d.]—T. 1.—P. 8—9.
- ⁵⁴ *Karl Jaspers. Op. cit.*— P. 422.
- ⁵⁵ Plg. *Karl Jaspers. Op. cit.*— P. 636.
- ⁵⁶ *Karl Jaspers. Op. cit.*— P. 636—637.
- ⁵⁷ *Peter Tschaadajew. Op. cit.*— P. 61.
- ⁵⁸ *Jean Daniélou. Essai sur le Mystère de l'Histoire.*— Paris, 1953.— P. 66.
- ⁵⁹ *Hans Maier. Der Mensch im Exil // Interpretation der Welt.*— Würzburg, 1965.— P. 301.
- ⁶⁰ *Jean Daniélou. Op. cit.*— P. 63.
- ⁶¹ *Juozas Girmius. Tauta ir tautinė ištikimybė.*— Chicago, 1961.— P. 133 137.
- ⁶² Cit. *Stasys Yla. Jurgis Matulaitis.*—Putnam, 1977.— P. 31.
- ⁶³ *Dorothee Solle. Warum ich Christ bin // Sudėt, veikale / Ret'.* Walter Jens.— München, 1979.— P. 339.
- ⁶⁴ *Karl Jaspers. Philosophie.*— P. 403.
- ⁶⁵ *Karl Jaspers. Op. cit.*— P. 639.
- ⁶⁶ *Karl Jaspers. Op. cit.*—P. 413.
- ⁶⁷ Plg. IV PLIS kongreso nutarimą: „Asmeniškias žmogaus apsi-sprendimas nulemia, ar jis yra tautos dalis, ar ne“ // Cit. *Pasaulio lie-tuvis.*— 1979.—Nr. 8—9.— P. 37.
- ⁶⁸ *Karl Jaspers. Op. cit.*— P. 636.
- ⁶⁹ IV HJS kongreso nutarimai, plg. *Op. cit.*— P. 39.
- ⁷⁰ *Tomas Venclova // Cit. Pasaulio lietuvis.*— 1979 — Nr. 8—9.— P. 19.
- ⁷¹ *Emil Brunner. Der Mensch im Widerspruch.*— Zürich, 1965.— P. 445.