

II

APIE
FILOSOFUS,
ISTORIKUS,
LITERATUS

NUO NIHILIZMO Į KRISTŲ

VI. Solovjovo 75-osioms mirties metinėms*

IVADAS

Solovjovo amžiaus dialektika

Senieji rusų rašytojai buvo įpratę Vakarų žiūrėti į jų šalį kaip į šventąją, o religingumą laikyti esmine „rusiškosios sielos“ savybe: rusų tauta esanti „religingiausia pasaulio tauta“ (N. Gogolis); tai „dievanešė tauta“ (F. Dostojevskis); tai kraštas, „kurį dangaus Karalius, skurdžiaus išvaizdos, laimindamas apkeliavo“ (F. Tiutčevas); tai dvasia, „pilna minčių apie Dievą, apie Kristų, antikristą ir pasaulio galą“ (D. Merežkovskis). Trečiosios Romos idėja, sukurta vienuolio Filotėjo XVI šimtmečio pabaigoje, žavėjo visus rusų istorikus - net ir A. Kartaševą, dėsčiusį Bažnyčios istoriją jau rusų pabėgėlių sukurtoje Paryžiaus dvasinėje akademijoje ir anoje idėjoje kaip tik regėjusį tikrąją Rusijos pašaukimą: „Mes esame didžiulė kontinentinė daugiatautė imperija; tačiau mes

* Rašydamas prieš 22 metus apie VI. Solovjovo kelią į Vakarus, straipsnio autorius pastebėjo, kad šį kelią didžiam rusų mąstytojui „skynė ir tebeskina *lietuviai*“ („Aidai“, 1953, Nr. 6, p. 282). Šalia ilgos eilės disertacijų, pradedusių 1923 m. (plg. Liet. Encikl. XXVIII, 293) ir tebesitęsiančių net tremtyje (plg. J. L. Navicko disertaciją Fortdhamo un-te), ypatingos reikšmės šiuo atžvilgiu turi Lietuvos universiteto profesoriaus VI. Šilkarskio 1952 m. pradėtas Solovjovo veikalų leidimas vokiečių kalba. Jų yra suplanuota 8 tomai. Ligi šiol pasirodė 5 tomai (II, III, V, VI ir VII), tarp kurių VI yra būdingas tuo, kad jo nesama nė rusiškajame dešimtatomyje Solovjovo raštų leidime (Sankt Peterburgas, 1911): tai filosofiniai Solovjovo straipsniai, rašyti rusiškai Brockhauso-Hefrono enciklopedijai 1891-1900 m. ir dabar surinkti į vieną didžiulę knygą (707 p.). Deja, VI. Šilkarskio mirtis (1960 m. rugpjūčio 20 d.), atrodo, bus visą šį darbą stipriai suvėlinusi, nors visiškai ir ne nutraukusi. Pats leidinys yra kritiškai paruoštas, aprūpintas įvadinėmis pastabomis, gražiai išverstas ir dailiai techniškai apipavidalintas.

esame ne kažkokia prekybinė bendrija, o tikra Trečioji Roma, turinti kultūrinę pasaulinės apimties (*vsemirnuju*) misiją... Tai mums, rusams, įgimta misija"¹.

Be abejo, šitokia rusų tautos bei jos istorijos samprata nėra visiškai be pagrindo: religingumas iš tikro sudarė ryškų rusiškojo gyvenimo pradą, išėjusį aikštėn ne tik liaudies kultūroje, bet ir XIX a. pražyduosioje literatūroje, kuri šalia socialinių klausimų (A. Čechovas, I. Turgenevas) dažniausiai kaip tik ir sklaido religinius klausimus (F. Dostojevskis, N. Leskovas, L. Tolstojus). Gi rusiškąją filosofiją - nuo G. Skovorodos ligi N. Berdiajevo - galima laikyti ištisa religijos filosofija, kurioje net ir minėta tautinė misija (plg. slavofilų ginčus su vakariečiais) esti sprendžiama religijos šviesoje. Betgi iš kitos pusės, rusų tautoje visados slypėjo nepergalėtas ir neapvaldytas polinkis į ateizmą, materializmą ir nihilizmą. Istoriskai žiūrint, Rusija atrodė religinga; psichologiškai tačiau ji visados vaikščiojo dvasinės bedugnės pakraščiais. Rusiškoji revoliucija, trukusi beveik ištisą šimtmetį - prasidėjusi dekabristų sukilimu 1825 m.,ėjusi per sąjūdžius „Narodniki“, „Zemlia i volia“, „Narodnaja volia“, „Čiornyj peredel“ ir pasibaigusi komunistų perversmu 1917 m. - buvo ne kas kita, kaip šio antrojo prado proveržis. M. Bakuninas ir A. Gercenas regėjo rusų revoliucininkuose kazokų palikuonis - neramius, karingus, mylinčius laisvę, tačiau nepripažįstančius bendruomenės ir tvarkos; nesiekiančius jokio tikslo, neturinčius jokios programos. Sudaužyti, kas sena; nuvalyti sklypą statybai; tiesti tiltą į kitą krantą, tačiau pačiam naujo nekurti, nieko nestatyti, per tiltą neiti - štai vyraujanti rusų revoliucinių sąjūdžių veikėjų nuotaika devynioliktajame šimtetyje, kaip tai vaizdžiai liudija Turgenevas romane „Tėvai ir vaikai“ (1861) ir Gercenas studijų rinkinyje „Į kitą krantą“ (1858).

šis tad psichologinis atžvilgis ir paskatino V. Belinskį paprieštarauti Gogolio pažiūrai, esą rusai yra religingiausi žmonės.

¹ Kartašev A. V. Vozsozdanie sv. Rusi, Paris, 1956, p. 21-22.

„Jūsų teigimu, - rašė Belinskis Gogoliui 1847 m. - rusų tauta yra pati religingiausia pasaulyje. Melas!... Išižiūrėkite akyliau ir pastebėsite, kad tai sava prigimtimi giliai ateistinė tauta"². Kodėl? Todėl, atsako Belinskis, kad „religingumo pagrindas yra pamaldumas, pagarba, Dievo baimė. Tuo tarpu rusas taria Dievo vardą kasydamasis užpakalį. Jis kalba apie ikonas: padės - melsimės; nepadės - uždengsime puodą... Religingumas neišsiskynio net nė tarp dvasininkų. Keletas pavienių, išskirtinių asmenybių, pasižymėjusių ramia, šalta, asketine kontempliacija, nieko neįrodo. Gi dauguma mūsų dvasininkijos buvo tik storapilviai teologiniai pedantai ir barbariški ignorantai" (ten pat). Tikro religingumo Belinskis regi tik negausioje ir priešingoje savo dvasia tautos masei sentikių sektoje.

Griežti Belinskio žodžiai betgi anaip tol nereiškia jų netiesos. Belinskis buvo suerzintas Gogolio knygos „Rinktinės susirašinėjimo su draugais vietos" (1847), kurioje šis didis rašytojas pasirodė esąs, Belinskio žodžiais kalbant, „rimbo pamokslininkas" ir „barbarybės apaštalas" (p. 214), kadangi gynė anuometinę socialinę Rusijos santvarką, pateisindamas net baudžiovą ir liaudies tamsumą. Mat, parašęs „Revizorių" (1835) ir „Mirusias sielas" (1842), Gogolis jautėsi kažkaip nejaukiai, o vėliau pradėjo būti net sąžinės kamuojamas, esą jis apšmeižęs rusų tautą, parodydamas savo veikaluose ją tik neigiamai juokingu pavidalu. Todėl, iškeliaęs užsienin (1842-1848), jis ėmėsi skubiai rašyti antrąją „Mirusių sielų" dalį, turinčią atskleisti teigiamąją rusiškosios dvasios pusę. Tačiau tai Gogoliui nepavyko, ir jis savo rankraštį sudegino, o jo vietoje paskelbė minėtas rinktines iš dalies tikrų, iš dalies išgalvotų laiškų vietas. Ši knyga sukėlė nepaprastą audrą, kadangi ji buvo ne Rusijos teigiamybių vaizdas, o susitaikymas su viešpataujančia neteisybe ir net jos gynimas. Štai kodėl Belinskis ir sviedė Gogoliui kaltinimą; „Jūs totoriškų papročių gyrūnas" (ten pat). Kartu jis prieštaravo Go-

² Belinskij V. G. Polnoje sobranije sočinenija, Moskva, 1956, t. X, p. 215.

goliui ir rusų religingumo atžvilgiu, keldamas tamsiąją „rusiškosios sielos“ pusę ir tuo užbėgdamas už akių Dostojevskio teiginiui „Idiote“, esą Rusijoje yra daugiau ateistų todėl, kad rusui lengviau sekasi netikėti negu kitiems: rusas galės tikėjimą staiga prarasti ir vėl staiga atgauti - tuo Dostojevskis rėmė savo sumanytą, bet neparašytą romaną „Ateizmas“.

Iš tikro betgi tarp Gogolio ir Belinskio nėra prieštaravimo: juodu žvelgia kiekvienas iš kitos pusės į tą pačią rusų tautos dvasinę sandarą, kurios vienas pradas yra giliai religingas ir net mistinis, kitas tačiau giliai ateistinis ir net nihilistinis. *Šventojoje Rusijoje slypi ir raudonoji Rusija*. Jeigu Belinskis būtų ilgiau gyvenęs (mirė 1848 m.), būtų pats patyręs, kaip ateizmas bei nihilizmas virto beveik visų Rusijos inteligentų pasaulėžiūra; kaip, pasak Vl. Solovjovo, „Dievo paveikslas buvo pakeistas beždžionės paveikslu“³. Užtat V. Zenkovskis, rusų filosofijos istorikas, ir tvirtina, kad raktas suprasti rusiškajam devynioliktojo šimtmečio mąstymui glūdįs anuometinėje spiritualizmo ir materializmo kovoje, aštriai virusioje ne tik visuomeninėje, bet ir asmeninėje plotmėje: beveik kiekvienas rusų inteligentas ilgesnį ar trumpesnį laiką yra buvęs ateistas bei nihilistas⁴.

Toks yra buvęs ir Vl. Solovjovas. Ir jo kelias į Kristų, kaip ir Dostojevskio, buvo ne tradicinio auklėjimo įdiegtas tikėjimas, bet vidinis laimėjimas, išsikovotas iš laiko dvasios, kuri, pasak to paties Solovjovo, Maskvos metropolito Filareto katekizmą buvo pakeitusi vokiečių materialisto Büchnerio katekizmu (plg. *Soč I*). Šios dvasios vadovas buvo anuo metu N. Černyševskis (1828-1889), filosofiniais savo raštais stipriai įtaigavęs literatūros kritiką, o savo estetiškai silpną, tačiau ideologiškai ryškiu romanu „Kas daryti? (1863) teikęs jaunajai kartai atsakymą, ką ji turinti veikti, kad revoliucija

³ Solovjev Vl. S. *Sobranije sočineniji*, St. Peterburg, 1900-1907, t. 1, p. 225; santrumpa: *Soč*.

⁴ Plg. Zenkovskij V. V. *Istorija russkoj filosofii*, Paris, 1950, t. 2, p. 12.

pasisektų. Todėl nors N. Berdiajevas ir yra teisus, sakydamas, kad „Solovjovas nugalėjo Černyševskį“⁵, tai vis dėlto ši pergalė atėjo ne be krizės Solovjovo sieloje ir ne be įžvalgos į metafizinę tikėjimo Kristumi gelmę. Černyševskis ir Solovjovas yra du ano tarpsnio prasmens; tarpsnio, kuriam buvo lemta pakelti materializmo ir spiritualizmo sankirtį visu įtampumu. Ir šiame sankirtyje slypi raktas suprasti ne tik rusiškajam mąstymui apskritai, bet paties Solovjovo keliui nuo nihilizmo į Kristų.

1. Religinė Solovjovo krizė

Iš tėvo pusės Solovjovas yra kilęs iš dvasininkų luomo: jo senelis, Mykolas Solovjovas, buvo stačiatikių kunigas ir tikybos mokytojas vienoje prekybinėje Maskvos mokykloje. Sekmadieniais Solovjovų vaikai dažnai lankydavosi pas senelį ir buvo įsitikinę, kad šis kalbąsis su Dievu ir kad Dievas jam atsakys⁶. Vėliau pats Solovjovas pasakojo, kaip jo senelis kartą nusivedęs jį į šventyklą, pastatęs prieš altorių ir palaiminęs jį Viešpaties tarnybai. Seneliui mirštant, Solovjovas tebuvo devynerių metų. Tačiau visą savo gyvenimą jis prisimindavo šį pamaldų žmogų ir nuolatos lankydavo jo kapą. Solovjovo motina, tolima ukrainiečių filosofo G. Skovorodos giminaitė, taip pat buvo giliai religinga moteris. Dar religingesnė buvo jauno Solovjovo auklėtoja, taip pat kilusi iš dvasininkų luomo. Ir visa namų aplinka dvelkė religine dvasia: raudonos lemputės prieš ikonas, nuolatiniai prieš jas nusilenkimai, šventųjų gyvenimo skaitymas vakarais, sekmadieniniai važinėjimai vidudienio Mišių (*obednia*), - visa tai sukūrė savotiškai sakralinę atmosferą, kurioje teko Solovjovui augti. Šia atmosfera K. Močulskis net mėgina aiškinti visą vėlesnę Solovjovo veiklą: „Solovjovas skaitė paskaitų, rašė

⁵ Berdiaev N. Russkaja idėja, Paryžius, 1946, p. 221.

⁶ Plg. Močulskij K. Vladimir Solovjev. Žiznj i učenje, Paris, 1951, p. 12; santrumpa: Mč.

teologinių veikalų, apologetinių traktatų, dvasiškai pamokančių knygų, vedė pokalbių Bažnyčių sujungimo reikalu, kritikavo slavofilus, kūrė eilėraščius, tačiau savo viduje, savo širdyje jis visados ėjo tarnybą šventykloje (*sviasčennodejstvoval*). Jo kūrybos pagrindas yra teurginis" (Mč, 12).

Šisai tad teurginis pagrindas kaip tik ir buvo jaunystėje ištiktas krizės: nuo 14-ųjų ligi 18-ųjų savo amžiaus metų Solovjovas, kaip jis pats prisipažįsta, perėjo „keletą teorinio ir praktinio nihilizmo (*otricanija*) tarpsnių" (cit. Mč, 21). Mūsų akimis žiūrint, tai būtų tik jaunuoliški svaičiojimai. Tačiau reikia nepamiršti, kad Solovjovas buvo anksti bręstas jaunuolis: eidamas 17-uosius metus jis baigė gimnaziją, o nepilnų 20-ties metų jis baigė universitetą. Todėl religinė jo krizė buvo ne jaunuoliška išdaiga, o tikros vidinės kovos apraiška. Pirmas jos ženklas buvo relikvijų neigimas. Būdamas 13-kos metų, Solovjovas pripažino savo draugui N. Karejevui relikvijomis nebetikįs (plg. Mč, 21). Vakarų Bažnyčios krikščionis čia neregėtų nieko ypatingo, nes Katalikų Bažnyčia relikvijas, tiesa, gerbia, tačiau šios pagarbos nedogmina ir nelaiko jos lygiomis su šventųjų garbinimu. Todėl tikėjimas ar netikėjimas relikvijomis Vakarų krikščioniui nėra religinio jo nusistatymo mastas: čia net iš viso nėra ko tikėti; čia galima tik pripažinti relikvijų istoriškumą ar jo nepripažinti ir joms reikšti pagarbą ar nereikšti. Visai kas kita yra Rytų Bažnyčioje. „Relikvijos stačiatikiui krikščioniui, - sako metropolitas Serafimas, - yra įrodymas, kad ir žmogaus kūnas yra pašauktas prisikelti ir būti perkeistas"⁷. Jeigu tad kas nors relikvijas neigia, tuo pačiu Rytų Bažnyčioje neigia ir kūno prisikėlimą bei medžiaginio pasaulio perkeitimą. Tai žymiai daugiau, negu abejoti relikvijų istoriškumu, kaip tai paprastai daro Vakarų krikščionys. Tai neigti pagrindinę krikščionybės tikėjimo tiesą: „Tikiu... kūno prisikėlimą". Nuosekliai tad ir Solovjovo prisipažinimas, kad jis nebetikįs relikvijomis, buvo, žiūrint Rytų Bažnyčios akimis, tikras prasidedančios religinės krizės ženklas.

⁷ *Metropolit Seraphim. Die Ostkirche, Stuttgart, 1950, p. 99-100.*

Po vienerių metų Solovjovas liovėsi lankęs bažnyčią. Važiuojant visai šeimai sekmadienio Mišių, jis pabrėžiamai likdavo namie. Jo tėvas, garsus rusų istorikas Sergijus Solovjovas, nesakydavo nė žodžio savo užsispyrusiam sūnui ir palikdavo jį ramybėje. Vieną vakarą po ilgo ginčo su savo draugais Solovjovas nuplėšė nuo savo kambario sienos ikoną ir išmetė jas pro langą į sodą. Ir vėl: atsimenat, kad ikona Rytų Bažnyčioje yra išgyvenama kaip perkeistojo pasaulio dalelė žemiškojoje mūsų tikrovėje; kad ji nešanti dieviškąjį pirmavaizdį ir jį išreiškianti spalvomis; kad Rytų krikščionis gražiausią savo buto kampelį skiria ikonoms ir jas visų pirma pasveikina lankydamas kaimyną ar grįždamas į savo namus, - visa tai atsimenant, ikonų išmetimas pro langą reiškia transcendentinės tikrovės neigimą ir žemiškosios tikrovės kaip vienintelės teigimą. Nepakęsti ikonos savybės kambarioje yra iš tikro nepakęsti ženklai, kuris rodytų jį anapus. Juk net ir ateistas Kirilovas Dostojevskio romane „Velniai“ degina raudoną lemputę prieš Kristaus ikoną. Kartą, išėjęs pasivaikščioti su broliais Lopatinais Maskvos apylinkėse, Solovjovas išvertė pakelėje stovėjusį kryžių ir įnirtęs jį mindė. Jis su džiaugsmu pasakojo tėvui, kaip gražiai prancūzų publicistas Laurent vienoje savo brošiūroje „vanoja krikščionybę“ (cit. *Mė*, 21).

Tai rodo, kad religinė Solovjovo krizė nebuvo grynai teoriniai abejojimai; ji buvo lydima aistringų neigimo ir sukilėlių veiksmų, taip kad kai kurie biografai šią krizę laiko net prometėjiška kova su Dievu (*bogoborčestvo*)⁸. Solovjovo ilgametis draugas L. Lopatinas šitaip apibūdina anuometinę jauną mąstytojo nuotaiką: „Man vėliau niekad neteko sutikti materialisto, kuris būtų buvęs savo pažiūromis taip aistringai įsitikėjęs. Tai buvo būdingas 60-ųjų metų nihilistas. Jam atrodė, kad materializmo pradmenys atskleidžia naują tiesą, kuri turinti pakeisti bei pataisyti visus ankstesnius įsitikinimus, atstoti visus žmogiškuosius idealus bei sąvokas, sukurti visišką

⁸ Plg. *Speranskij V. Četvertj veka nazad. Pamiati Vl. Solovjeva // „Putj“, 1926, No. 2, p. 106.*

kai naują laimingą ir protingą gyvenimą" (cit. iš: *Mč*, 21). Kaip šis Lopatino apibūdinimas rodo, Solovjovo materializmas buvo stipriai susijęs su *eschatologiniais* lūkesčiais bei viltimis. Senasis gyvenimas esąs melas, todėl turįs būti sugriautas iš pagrindų. Žymiai vėliau sukurtoje apysakėlėje „Ūkanotos jaunystės aušroje" Solovjovas aprašo savo pokalbį su vienu mediku, taip pat nihilistu: „Mes atvėrėme vienas kitam savo sielą, visiškai sutardami, kad visa, kas dabar buvoja, turi būti kuo greičiausiai sugriauta. Tik jisai manė, kad po šios griūties susikurs žemiškasis rojus, kuriame nebebus vargšų, nemokytų, nusikaltėlių, ir kad visa žmonija lygiomis naudosis kūninėmis bei dvasinėmis gėrybėmis, - tuo tarpu aš, giliai įsitikinęs, tvirtinau, kad jo pažiūros dar nėra pakankamai radikalia, kad iš tikro turi būti sunaikinta ne tik žemė, bet ir visata, o jei po to ir atsiras koks nors gyvenimas, tai jis bus visiškai nebeįsivaizduojamas šiuo dabartiniu: tai bus grynai transcendentinis gyvenimas. Jis buvo radikalus gamtininkas, o aš - radikalus metafizikas" (cit. iš: *Mč*, 33). Tai reiškia: anasai medikas norėjo sugriauti pasaulį, kad jį *patobulintų*, o Solovjovas, kad jį *peržengtų*. Nors Solovjovas revoliuciniuose studentų rateliuose ir nedalyvavo, nes šie atrodė jam per mažai radikalūs, vis dėlto savo mąstymu jis aiškiai atstovavo griovybos principui, taip kad A. Blokas savo straipsnyje apie M. Bakuniną, didžiausią rusų anarchistą, rašo: „Nors tai skamba ir labai keistai, Bakunino paveikslas primena mums V. Solovjovą"⁹.

Šitokios nuotaikos lydimas Solovjovas pradėjo akademines studijas Maskvoje (1869), įsirašydamas visų pirma į Istorijos-filosofijos fakultetą, tačiau netrukus pereidamas į Gamtos mokslų fakultetą, kuriame trejus metus studijavo biologiją ir paleontologiją. Šį fakultetą Solovjovas pasirinko anaip tol ne todėl, kad būtų vedamas prigimto polinkio gamtai tirti. Gamta - jos sąranga ir jos reiškinių - jis niekada nebuvo anksčiau domėjęsis. Gamtos mokslų fakulteto pasirinkimas buvo grynai pasaulėžiūrinio pobūdžio: gamtos mokslai turėjo pagrįsti bei patvirtinti jo materializmą. Ir iš

⁹ *Blok A. Sobranije sočineniji, Moskva, 1962, t. V, p. 34.*

tikro pradžioje atrodė, kad Solovjovas bus ši tikslą pasiekęs. L. Lopatinas pasakoja, esą Darwino veikalai buvo Solovjovą įtikinę, kad „šis didis gamtos tyrinėtojas visiems laikams yra pašalinęs ne tik teleologiją, bet ir teologiją ir apskritai visus idealistinius prietarus" (cit. iš: Mč, 21). Bet štai jau 1871 m. rudenį pasirodo pirmieji nusivylimo ženklai. Solovjovas rašo savo pusseserei K. Romanovai (1871.X.12), kuriai jis buvo labai atviras bei nuoširdus, kad gamtos mokslų studijos esančios „visiškai nenaudingos bei apgaulingos" (cit. iš: Mč, 30). Pusmetį vėliau (1872.III.26) jis jau nurodo ir šios apgaulės pagrindą: „Esu nuomonės, - rašo jis tai pačiai Romanovai, - kad studijuoti tuščias viršinio gyvenimo šmėklas yra dar kvailiau, negu šiomis šmėklomis gyventi. Tačiau svarbiausia, kad šis „mokslas" nepasiekia savo tikslo. Žmonės žiūri pro mikroskopą, skrodžia nelaimingus gyvūnus, verda cheminėse retortose kažkokį maišalą (*drianj*) ir įsivaizduoja tyrinėją gamtą. Šiems asilams reiktų ant kaktos užrašyti (ir čia Solovjovas cituoja Goethe's žodžius iš „Fausto" Velykų monologo. - A. Mc.):

*Gamta slaptina ir dienos šviesoj,
Nudengti skraistės ji neleidžia;
Ir ko ji tavo dvasiai tarti nenorės,
Tu neišgausi svertais, anei sraigtais.*

Užuot apglėbę gyvą gamtą, jie apsikabina mirusius skeletus" (cit. iš: Mč, 31-32).

Solovjovo nusivylimas yra tad Fausto nusivylimas: šis irgi ėmėsis tirti gamtą - tai Faustas vadina magija, - tačiau, kaip jis pats sako, „ne laisvame Dievo pasaulyje, kurin Dievas žmogų pastatė", bet laboratorijoje, „prikimštoje instrumentų", kur „viešpatauja dūmai ir pelėsiai"; todėl jis ir negalėjęs suvokti, „kas pasaulį laiko iš vidaus", kadangi, „užuot gyvos gamtos", jis apsisupęs „skeletais ir lavonais" (ten pat). Tas pat atsitiko ir Solovjovui. Pereidamas iš dvasios mokslų fakulteto į gamtos mokslų fakultetą, jis anaipol nenorėjo apsikabinti negyvų skeletų; jis norėjo patirti, kas pasaulį laiko iš vidaus, vadinasi, kame slypi jo esmė ir jo pradmens. Nū-

nai jis vis labiau įsitikino, kad gamtos mokslai iš viso nepajėgia atskleisti pasaulio esmės, o tuo mažiau atsakyti į pagrindinius žmogiškosios būklės klausimus. Akivaizdoje dirbtinio laboratorijų pasaulio, „apstatyto, - kaip Goethe sako, - stiklinėmis ir skardinėmis" (ten pat), Solovjovui pasidarė aišku, kad F. Tiutčevo pajuoka, esą kvailelis norįs išgirsti iš jūros bangų atsakymą, „kas yra žmogus, iš kur jis ateina ir kur link eina" (plg. eilėraštį „Klausimai", 1827), buvo ne poeto aikštis, o giliausia įžvalga į gamtos nebylumą žmogaus atžvilgiu. *Žmogaus klausimą gali atsakyti tik žmogus*, štai kodėl Solovjovas tame pačiame laiške Romanovai ir sako, kad „studijų verti yra tik žmogaus prigimtis ir žmogaus gyvenimas, o šiuosius galima geriausiai pažinti tikruose poetiniuose veikaluose" (cit. iš: *Mč*, 30). Tai jau labai aiškus posūkis nuo gamtos daiktų į žmogaus kūrinius; nuo cheminių maišalų į poeziją; nuo negyvų skeletų į gyvą žmogaus širdį.

Tiesa, Solovjovas dar ištisus metus pasiliko Gamtos mokslų fakulteto „dūmuose ir pelėsiuose", tačiau jais visiškai nebesidomėdamas: jis studijavo jau Spinozą, Schopenhauerį, Ed. von Hartmanną, Kantą ir vokiečių idealistus, o rudens semestrą 1872 m. grįžo į Istorijos-filosofijos fakultetą ir ėmėsi filosofijos kaip pagrindinės šakos. Kadangi jis jau buvo trejus metus universitete studijavęs, tad jam buvo leista stoti į ketvirtąjį kursą ir tuo būdu po metų laikyti baigiamuosius egzaminus. Nepaprasti gabumai, platus apsiskaitymas, o ypač gyvas domėjimasis filosofija įgalino Solovjovą iš tikro egzaminams pasiruošti ir juos išlaikyti pažymiu „labai gerai" (1873).

Baigęs universitetą, Solovjovas 1873-1874 mokslo metams įsirašė į Maskvos teologinę akademiją. Po vasaros atostogų jis nuvyko į Sergejevskij Posado vietovę netoli Maskvos, kur buvo akademijos buveinė, išsinuomojo kambarį akademijos namuose, skirtuose prašaliečiams, ir „apsistatę, kaip pats sakosi, vokiečių filosofais ir graikų teologais" (cit. iš: *Mč*, 43). Šis jauno mokslininko žingsnis sukėlė Maskvoje įvairių spėliojimų - ypač dėl ankstesnio jo nihilizmo ir dabartinio studijų užbaigimo, žadėjusio jam gražią ateitį: vieni kalbėjo, So-

lovjovas norįs tapti vienuoliu ir jau svajojęs apie archijerėjaus (vyskupo) vietą; kiti tvirtino, jis virtęs religiniu aklati-kiu; pačioje gi akademijoje buvo tikima, esą jis čion ateinąs, kad sava religijos kritika sudarytų nemalonumų profesoriams. Tai Solovjovas jautė ir pašiepdamas rašė Romanovai: „Mano pasirodymas sukėlė akademijoje beveik tokį pat išpūdį, kaip pasirodymas mieste netikro revizoriaus (Gogolio komedijoje „Revizorius“. - A. Mc.). Čionykščiai profesoriai., yra man nepaprastai malonūs, kaip miesto viršininkas Chlestakovui (anam netikram revizoriui. - A. Mc.)“ (cit. iš: Mč, 43). Iš tikro betgi Solovjovas negalvojo nei apie bažnytinę karjerą, nei apie religijos kritiką. Nihilizmo laikas buvo pasibaigęs, ir jis ieškojo naujos tiesos, kurios nesugebėjo jam teikti nei gamtos mokslai - šie buvo šmėkliški, nei filosofija - ši buvo jam per daug atsietinė. Tačiau kiti negalėjo to suprasti; jie negalėjo suprasti, kaip rašo Solovjovas tame pačiame laiške, „kad pašalaitis žmogus, kilmingasis ir universiteto kandidatas (laipsnis prilygstas mūsų doktoratui. - A. Mc.) imtų ir sumanytų studijuoti teologinius mokslus; todėl jie prileidžia, kad ašen turįs kažkokių praktinių užmojų. Ir vis dėlto akademija nėra tokia visiška dykuma kaip universitetas“ (ten pat). Šie žodžiai kaip tik ir liudija Solovjovo nepasitenkinimą tiek gamtos, tiek dvasios mokslų fakultetais. Todėl jis ir suko į teologiją, kaip kadaise buvo sukęs į gamtamokslį. Kaip gamtos mokslų fakultetas turėjo pateisinti jo ankstesnį materializmą, taip teologinė akademija turėjo įpiliētinti dartinį jo spiritualizmą.

Mūsų klausimui yra nereikšminga, ar šis Solovjovo posūkis buvo ilgas išsivystymas, kaip mano L. Lopatinas, ar staigus įvykis, kaip teigia K. Močulskis. Kiekvienu atveju jis buvo naujos sąmonės proveržis Solovjovo sieloje. Viena laiške minėtai Romanovai (1873.XII.31) jis aprašo, kaip žmogus tampa sąmoningu krikščioniu. Vaikystėje kiekvienas priimąs tradicinį tikėjimą be jokių abejonių; vėliau betgi viena tikėjimo tiesa po kitos patenkanti į abejonių ir kritikos rankas, pamažu senkanti ir galop visiškai žlunganti. Tada į žmogaus širdį įžengianti „visiška tuštuma, tamsa ir mirtis, dar

gyvam esant" (cit. iš: *Mč*, 35). Bet kur rasti išeitį „iš šios baisios padėties?" - klausia Solovjovas. Jis pats jos visų pirma ieškojo gamtos moksluose. Tačiau „šie mokslai nepajėgia pagrįsti protingos pasaulėžiūros, nes jie pažįsta tik viršinę tikrovę, tik faktus ir daugiau nieko" (ten pat). Bet ir atsietinė filosofija čia negalinti padėti, kadangi ji pasiliekanči nuolatoto „loginio mąstymo plotmėje, nepasiekdama tikrovės bei gyvenimo. Tuo tarpu tikrieji žmogaus įsitikinimai privalo būti ne atsajūs, o gyvastingi; jie privalo buvoti ne viename pro-te, bet visoje dvasinėje jo būtybėje; jie privalo apvaldyti jo gyvenimą ir įimti į save ne tik grynai idealinį sąvokų pasaulį, bet ir tikrovės pasaulį. Tokių betgi įsitikinimų nepajėgia teikti nei mokslas, nei filosofija" (ten pat). Šitokia patirtis kaip tik ir pažadina aną tuštumą, tamsą ir mirtį.

„Tačiau ši tamsa, - rašo toliau Solovjovas, - yra šviesos pradžia. Nes kai žmogus yra priverstas tarti: *aš esu niekis*, jis tuo pačiu taria: *Dievas yra viskas*. Ir štai, tada jis pažįsta Dievą ne kaip vaikišką praeities įvaizdį ir ne kaip atitrauktinę proto sąvoką, o tikrąjį ir gyvąjį Dievą, kuris yra visiškai netoli nuo kiekvieno iš mūsų: juk jame mes gyvename, judame ir esame (plg. *Apd* 17, 28). Tada ir visi tie klausimai, kuriuos protas kėlė, bet negalėjo jų išspręsti, randa atsakymą giliose krikščioniškojo mokslo paslapytse, ir žmogus tiki į Kristų jau ne tik todėl, kad Jame randa ramybės savo širdžiai, bet ir todėl, kad Juo išsisprendžia visi proto uždaviniai, visi gyvenimo reikalavimai" (cit. iš: *Mč*, 35-36). Trumpai tariant, egzistencinės tamsos pabaigoje išnyra Kristus kaip šviesi pradžia. Tai jis yra tasai, kuris anuos gyvus žmogaus įsitikinimus pagrindžia bei laiko; įsitikinimus, kurie jungia mąstymą ir egzistenciją į vieną organinę vienybę. Šį Kristų kaip visa apimančio tikėjimo pagrindą Solovjovas ir pasiekė. Kaip prieš jį Dostojevskis sakė apie save, kad jo tikėjimas į Kristų anaipol nėra „kaip vaiko" („Užsirašytos mintys", 1880), taip lygiai tvirtino dabar ir Solovjovas, kad naujas jo kelias nėra kokia nors išmonė: „Aš žinau kitą kelią, - rašė jis Romanovai 1872 metų vasarą, - kelią tiesos ir gyvenimo. Daugumai jis, žinoma, tėra tuščias, beprasmiš žodis,

kaip kad žodis „šviesa“ yra tuščias ir beprasmis neregiiui. Bet aš rašau Tau ir žinau, kad Tu nepalaikysi manęs svajotoju“ (cit. iš: Mč, 34). Solovjovas buvo tvirtai įsitikinęs, kad jo tikėjimas Kristumi dabar yra radęs nepajudinamą pagrindą, todėl galįs atsispirti bet kokiam ateizmui ir nihilizmui: *Solovjovas Kristų ne tik religiškai tikėjo, bet ir filosofiškai apmąstė*. Jis buvo ne tik Kristaus sekėjas, bet ir Jo metafizikas. Kuo tad būdinga ši solovjovinė Kristaus metafizika?

2. Kristus Solovjovo mąstyme

Norint suprasti Solovjovo pažiūras į Kristų, reikia visų pirma pažvelgti į tas prielaidas, kurios pastūmėjo jo mąstymą Kristaus linkui. Paprastai yra manoma, esą Spinoza nutiesęs Solovjovui kelią į krikščionybę. Tačiau tai nesusipratimas. Tiesa, Solovjovas, jau 16 metų būdamas, skaitė susižavėjęs Spinozos veikalus: jis pats vadina jį „pirmąja filosofine savo meile“ (*Soč VIII, 1*). Jis liko jam ištikimas visą gyvenimą ir gynė jį nuo A. I. Vedenskio (1856-1925) priekaištų, esą Spinozos sistema esanti ateistinė (plg. *Soč VIII, 1-26*). Tačiau iš Spinozos Solovjovas pasiėmė tik *paskatą* regėti pasaulį kaip visuotinę vienybę (*vseedinstvo*), kuri sudaro pagrindinę Solovjovo metafizikos, etikos ir istorijos filosofijos idėją¹⁰. Panteistinį gi Spinozos polinkį, išreikštą jo formule *Deus sive natura*, Solovjovas pergalėjo tuo, kad jis tarp Dievo ir pasaulio įterpė *Sofiją* kaip visatos pirmavaizdį, kuris jungia Dievą ir pasaulį, nesuliedamas jų betgi į vienį. Tačiau visa tai buvo per daug atsaju, kad taptų kelrodžiu į Kristų. Gyvos patirties, kad egzistencinėje tuštumoje bei tamsoje Kristus yra pradžia ir išeitis, Solovjovas įgijo susidūręs su A. Schopenhaueriu.

Schopenhauerio veikalą „Pasaulis kaip valia ir įvaizdis“ (1819) Solovjovas skaitė dar būdamas gamtos mokslų fakultete, būtent tuoj pat po Darwino raštų. Tai buvo jam ne tik

¹⁰ Plg. Szyłkowski W. Solowjews Philosophie der All-Einheit, Kaunas, 1932.

papildas, bet ir sankrėtis, tarsi požeminis smūgis, išjudinęs visus jo materializmo pagrindus. Kaip žinome, Darwinas aiškina gamtos išsivystymą kova už būvį. Pirmu žvilgiu atrodo, kad jis yra teisus. Nes, žiūrint į gamtą moksliškai, darosi visiškai suprantama, jei stipresnysis išlieka gyvas (kadan gi gamtoje eina nuolatinė ir nepermaldaujama kova), tai šisai stipresnysis tad ir stumia priekin savos rūšies išsivystymą. Jeigu tačiau į šią kovą už būvį žvelgiame *filosofiškai*, tai prieš mus išnyra tik siaubas ir neprasme. Ir štai Schopenhaueris savo veikale kaip tik ir piešia šio siaubo ir šios neprasmes vaizdą. Visur veržiasi valia gyventi. Bet šios valios konkretūs proveržiai yra tokie, jog jie sunaikina vienas kitą. Javos saloje šliaužia milžiniški vėžliai iš jūros, kad kranto smėlyje dėtų kiaušinius; laukiniai šunes griebia vėžlius, parsiverčia juos ant nugaros ir išdrasko jų pilvus; laukinius šunis puola būriai medžiotojų; ir šis vyksmas kartojasi metai iš metų. Valia gyventi išeina konkrečiai aikštėn kaip palaipsniui kylas, nepertraukiamas draskymasis. Ir kol ši valia yra gyva, tol ir visuotinis draskymasis yra gyvas. Ne konkretūs šios valios reiškiniai - vėžliai, šunes, medžiotojai - yra kalti dėl viso to siaubo, kuris gaubia gamtos gyvenimą, bet pati valia gyventi. Reikia tad šią valią paneigti, nes gyvenimas nėra vertas, kad būtų gyvenamas. Kovą už būvį pralaimi visi.

Galima lengvai įsivaizduoti, kokią įspūdį padarė šitoks gamtos pasaulio aiškinimas Solovjovui, kuris griebėsi gamtos mokslų kaip tik todėl, kad atidengtų naują tiesą, turinčią perkeisti pasaulį. Tačiau, užuot šią tiesą radęs, jis rado Schopenhauerio atskleistą neprasme. Galima sutikti su Lopatinu, kad Schopenhaueris yra buvęs Solovjovui tik vienas epizodas, tačiau šis epizodas buvo jam lemiantis gamtos gyvenimui suprasti; jis atvėrė Solovjovui akis ir nukreipė jo dėmesį į kitą plotmę. Šia prasme jis tad ir rašė Romanovai (1872.1.27): „Jei tai, ką vadiname gyvenimu, yra melas, tai turi būti kitas, tikrasis gyvenimas, kurio pradmenų nešiojamės mummyse pačiuose, nes kitaip būtume patenkinti mus supančiu melu ir neieškotume nieko geresnio" (cit. iš: *Mč*, 31). Kaip Spinozos atveju Solovjovas Dievo kaip vienintelės sub-

stancijos sampratą laikė tik pirmu žingsniu į Dievo pažinimą (plg. *Soč VIII, 20-21*), taip ir Schopenhauerio atveju jis nesustojė prie valios gyventi neigimo, nors ir buvo kurį laiką pasidaręs budistas, studijavęs uoliai Rytų religijas ir laikęs nirvaną žemiškojo gyvenimo išsprendimu (plg. *Mč, 29*). Supratęs betgi, kad melagingas gamtos gyvenimas rodo į kitą plotmę, jis aistringai šios plotmės ieškojo ir Kristuje rado pasaulio tiesą bei prasmę. Schopenhauerio teikiamas gamtinio pasaulio vaizdas pasiliko jame visados. „Schopenhaueris apvaldė jį visiškai, labiau negu kuris kitas filosofinis rašytojas“, - pasakoja Lopatinas savo atsiminimuose (cit. iš: *Mč, 29*). Tačiau kovos už būvį siaubas bei neprasme pažadino Solovjovui visiškai kitų išvadų negu Schopenhaueris: *valia gyventi turinti būti ne sunaikinta, bet paversta kūrybiniu perkeičiamuoju veiksmu*, kuris jau slypi pačioje valioje, tik eina klaidingu keliu; užuot visa vienijęs, jis reiškiasi kova ir tuo būdu visa skaldo. Ne valią gyventi reikia pašalinti iš pasaulio, bet kovą už būvį kuriant visuotinę vienybę bei sandorą.

Visa tai metafiziškai pagrįsti, išvystyti bei susisteminti ir buvo tolimesnis Solovjovo gyvenimo uždavinys. Todėl jis pripažįsta „nė trupučio nesigailėjęs, kad kurį laiką didžiausias jo meilės objektas buvo paleozaurai ir mastodontai“. Nes šie išnykę gyvūnai jam kaip tik ryškiausiai ir atskleidė darviniškosios kovos už būvį neprasme, būtent: valia gyventi gali savo tikslą - *gyvenimą* - pasiekti tik tada, kai yra pergalimas visuotinis egoizmas, kuris būtybes skiria vieną nuo kitos, siundo vieną prieš kitą ir galop visas stumia myriop. Betgi visuotinį egoizmą galima pergalėti tik visuotine meile, kuri savą gyvenimą aukoja kitam gyvenimui. Ir štai šitokios meilės bei šitokios aukos pirmtaką Solovjovas kaip tik ir išvydo Kristuje. Atsisakydamas kovoti už savo gyvybę (plg. *Mt 26, 52-53*), Kristus perkeitė kovos už būvį principą į santaikos principą, kurį vykdant kaip tik kyla minėta visuotinė vienybė.

Šia prasme Solovjovas suvokė Kristų jau savo „Paskaitose apie dievažmogiškumą“ (1877-1881), kurias jis skaitė platesnei Petrapilio publikai. Kristus šiose paskaitose yra „individuali būtybė“ (*Soč III, 106*), o ne bendra idėja - tegu ir

aukščiausio dorinio principo prasme. Tai „įvykdyta nelygstamos Dievo būties išraiška" (ten pat), tačiau iš kitos pusės, Kristus yra „išraiška ir nelygstamo dieviškojo turinio" (ten pat). Kaip dieviškosios *būties* išraiška, Kristus yra *Logos*, vadinasi, trejybinio Dievo hipostazė ir šiuo atžvilgiu absoliučiai individualus. Kaip dieviškojo *turinio* išraiška Kristus yra *Sofija*, vadinasi, objektyvinio dieviškojo prado nešėjas ir šia prasme absoliučiai universalus. Nes Dievas yra ne tik absoliutinis subjektas trijose hipostazėse, bet ir absoliutinis objektas arba viso ko turinys, kurį Solovjovas vadina „amžinu pasauliu" (*Soč III, 107*). O kadangi kūrimas, pasak Solovjovo, yra ne būtybės pašaukimas iš nebūties, bet šio Dievuje buvojančio „amžinojo pasaulio" paleidimas Laisvės erdvėn „šalia" Dievo, tai Kristus kūrime įgyja ypatingos reikšmės, kadangi jis neša aną „amžiną pasaulį", jį jungdamas ne tik pačiame Dievuje, bet ir tada, kai šis „amžinas pasaulis" įgyja savarankiškumo: ir regimojo pasaulio pagrinde glūdi Kristus kaip *Sofija*, vadinasi, kaip vienijantysis pradas.

Tačiau tai, kas „Paskaitose apie dievažmogiškumą" buvo, pasak K. Močulskio, tarta dar „teosofinės metafizikos kalba" (*Mč, 164*), Solovjovas išvertė į racionalios metafizikos kalbą savo knygoje „Dvasinio gyvenimo pagrindai" (1882-1884). Kristaus apmąstymą Solovjovas čia pradeda nebe ryšium su trejybinio Dievu, kaip „Paskaitose", bet ryšium su visų mūsų apčiuopiama gamta, būtent su jos priešingybe dviem pagrindiniams mūsų troškimams: nemirtingumo ir teisybės arba dorinės tobulybės. Šiedu troškimai yra esmingai susiję vienas su kitu: jei būtume nemirtingi, nebūdami tobuli, tai nemirtingumas pasirodytų esąs tik bloga amžinybė, paverčianti mūsų gyvenimą pragaru; jei būtume tobuli, nebūdami nemirtingi, tai šis tobulumas būtų tik mūsų išjuoka ir „bėgalinis mūsų įžeidimas" (*Soč III, 283*). „Reikia būti nemirtingumo vertam", - teigia Solovjovas (ten pat), o vertei reikia būti nemirtingai. Bet štai, mus supančiame pasaulyje esama dviejų priešų, kurie sunaikina anuos du pagrindinius mūsų troškimus: tai *mirtis* ir *nuodėmė*. Mirtis sužlugdo nemirtingumo troškimą, o nuodėmė pražudo tobu-

lybės troškimą. „Mes norime visados gyventi, bet žemiškosios gamtos dėsniis teikia mums ne amžiną gyvenimą, o tik jo troškimą" (ten pat). Mes ieškome teisybės arba tobulybės ir stengiamės ją vykdyti, bet „mūsų proto dėsnis ir sąžinės balsas neįstengia nugalėti nuodėmės" ir tuo būdu padaryti, „kad būtume verti nemirtingumo" (ten pat). Mirtis ir nuodėmė yra taip lygiai esmiškai susiję viena su kita, kaip nemirtingumas ir tobulybė. Nepergalėjus pirmųjų, negalima pasiekti nė pastarųjų.

Solovjovas rūpestingai ir labai įtakingamai sklaido gamtinį gyvenimą ir parodo, kad kova už būvį, savo siekiniu būdama nemirtingumo troškimas, iš tikro betgi mūsų tikrovėje baigiasi visiška mirties pergalė tiek individualinėje, tiek rūšinėje plotmėje. „Esminis viso gamtinio gyvenimo blogis glūdi tame, kad šis gyvenimas, naikindamas svetimąjį, negali išgelbėti savojo" (Soč III, 379). Tai tinka tiek individui, tiek rūšiai, nes miršta visa: „gamtos karalystė yra mirties karalystė" (Soč III, 286). Gi į klausimą, kodėl taip yra, Solovjovas atsako: todėl, kad „mūsų gyvenimas nėra būties vertas" (Soč III, 288). O būties vertas jis nėra todėl, kad yra netobulas. Savo ruožtu netobulas jis yra todėl, kad yra *egoistinis*, susitelkęs tik aplink save, priešiškas kitiems, todėl kitus naikina, neišgelbėdamas betgi nė savęs. „Kiekviena pasaulio būtybė - nuo menkiausios dulkės ligi žmogaus - teigia visu savo prigimtuojų gyvenimu tik viena: aš esu, o visa kita yra man" (Soč III, 340). Kadangi šitaip teigia kiekviena būtybė, todėl pasaulyje ir vyksta kova visų su visais, pasibaigianti visų žlugimu. „Kiekvienas gyvenimas gamtoje prasideda kova ir piktybe, trunka skausme ir vergijoje ir baigiasi mirtimi ir supuvimu" (Soč III, 339). Gamtos kelias yra apgaulė ir žudymas: apgaulė todėl, kad čia tikslas iš individo vis perkeliamas tolyn į rūšį ir į visumą, kurios šio tikslo taip pat nepasiekia; žudymas todėl, kad čia naikinamas svetimas gyvenimas, negalint vis tiek savojo išgelbėti.

Jeigu tačiau pasaulyje būtų tik šis visuotinis pakrikimas, tai, pasak Solovjovo, pasaulis jau seniai būtų viręs visišku chaosu ir išnykęs. Pasaulio *tikrovė*, nors ir siaubinga bei be-

prasmė, rodo, kad jos gelmėse dieviškoji prasmė „kaip slapta jėga kovoja su visuotiniu chaosu, su priešišku nesantaikos pradū ir jį pamažu nugali" (*Soč III, 344*). Kiekvienoje pasaulio apraiškoje jausti šios jėgos buvimas, jos laimėjimas ir tuo būdu pasaulio ėjimas vis tobulesnėn vienybėn. Tris apraiškas mini Solovjovas, kuriose jis regi aiškų anos dieviškos vienijančios galios buvimą: 1) pasaulio jungimasis į vienetus (atomai, molekulės, kūnai...) *traukos* jėga, 2) pasaulio jungimasis (gyvūnija: augmens, gyviai, jų individai ir jų rūšys) *gyvybės* jėga ir 3) pasaulio jungimasis (asmens, šeimos, bendruomenės, kultūriniai kūriniai) *dvasios* jėga. Kiekvienas šis vienijimasis yra tik kosmologinė išraiška ontologinės pasaulio vienybės savyje ir su Dievu per minėtąją „amžinąją pasaulį", kurio nešėjas bei jungėjas yra Kristus kaip Sofija. Tai, kas yra vieninga Sofijoje, kosmo vyksmu - gamtiniu ir istoriniu - *darosi* vieninga pasaulio regimybėje. „Visur veikia amžinoji būties prasmė arba pirmykštis amžinojo Dievo Žodis, kuris neigia bet kokią atsiskyrusį, nesąryšingą buvimą" (*Soč III, 345*). Čia tik trumpai paminėsime, kad pasaulio suskilimas, egoistinis būtybių buvimas ir todėl kova visų su visais Solovjovui nėra pradinė padėtis, o išvestinė, atsiradusi dėl pasaulio sielos puolimo nutraukiant jai ryšį su Dievu. Todėl kaip suskilimas kilo iš atsitraukimo nuo Dievo, taip vienybė gali kilti iš susijungimo su Dievu. Kosmo gelmėse veikias Kristus kaip Sofija jungia pakrikusius elementus kaskart vis į tobulesnę vienybę, tačiau ši vienybė gali regimai pasireikšti ir būti atbaigta tik tada, kai *žmogus* susijungs su Dievu - ne idėja, turima prote, bet pačia savo prigimtimi. Pasaulio vyksmas, pasak Solovjovo, ir eina šia linkme: „Tobulas ir vidinis žmogaus susijungimas su Dievu - štai aukščiausias tikslas ir uostas, į kurį vairuojame"¹¹.

Šis aukščiausias tikslas esąs, pasak Solovjovo, jau pasiektas Logos Išikūnijimu. Tapdamas žmogumi, Logos užbaigė jungiamąjį darbą, suveddamas atskilusį pasaulį nebeišardo-

¹¹ Soloviev VI. La Russie et l'Eglise universelle, Paris, 1889; cit. iš vokiško Solovjovo raštų leidimo, t. III, p. 213.

mon vienybėn su Dievu. Įsikūnijimas yra tad paskutinis jungiamasis veiksmas ilgame ir sunkiame kosmo vyksme. Viename vietoje Solovjovas sako: „Žmogus savyje dar nesudaro pasaulio sukūrimo tikslo ir Dievo veikalo apvainikavimo. Tokios reikšmės žmogui galima teikti tik ta prasme, kad jame ir per jį įvyksta Dievo susijungimas su kūrinija" (Soč IV, 531). Tuo būdu ir Logos Įsikūnijimas, pasak Solovjovo, anaipol nėra kažkas, kas „bendrai būties tvarkai būtų svetima"; priešingai, Įsikūnijimas yra susijęs „su visa pasaulio ir žmonijos istorija; jis yra istorijos paruoštas ir iš visos istorijos kyla" (Soč III, 153). Kadangi tas pats Logos yra buvęs pasaulio gelmėse kaip vienijanti jų galia visą laiką, todėl jo pasirodymas individualiniu žmogumi yra „tik paskutinis narys" daugybės įvairių kitų - fizinių ir psichinių - įsikūnijimų". Šisai Dievo pasirodymas žmogaus kūne yra tiktai tobuliausia ir galutinė teofanija kitų netobulumų, paruošiamųjų ir praeinančiųjų teofanijų grandinėje" (Soč III, 153). Šia prasme Kristaus gimimas Solovjovui nėra slaptingesnis, kaip ir paties pirmojo žmogaus gimimas". Ir vienas, ir kitas yra naujas, niekad nebuvęs pasaulio gyvenimo faktas; ir vienas, ir kitas yra šia prasme stebuklas. Tačiau ši niekad nebuvusi naujybė buvo paruošta jau anksčiau buvusios senybės; čia įvyko tai, ko buvo trokštama ir į ką žygiavo visas ankstesnis gyvenimas. Žmogaus siekė visa gamta, Dievažmogio siekė visa žmonijos istorija" (ten pat).

Kas tad yra Kristus Solovjovo metafizikoje? Ne kas kita, kaip kosminio vyksmo variklis ir galutinės jo vienybės nešėjas bei reiškėjas. Kaip variklis jis yra buvęs pasaulyje visados, nors pasaulis jo kaip tokio ir nepažinęs (plg. *Jn 1, 10*). Kaip visuotinės vienybės nešėjas bei reiškėjas jis yra pasirodęs pasaulyje tam tikru laiku ir tam tikroje erdvėje, būtent: Jėzumi iš Nazareto. Prieš įsikūnijimą jis buvęs ontologinis būties centras, po įsikūnijimo jis yra tapęs ir istorijos centru (plg. Soč III, 151). Tuo būdu jis neša dabar savimi visa, kas tik yra Dievo ir žmogaus sukurta, tapdamas „dvasiniu visuotinio organizmo vidurkiu" (Soč III, 167). Tai *kosminis Kristus* tikra šio žodžio prasme. Kas yra sekęs „Aidų" puslapiuose

ginčą P. Teilhard'o de Chardino teorijos reikalu, gali lengvai pastebėti, kad Teilhard'o kriptologija visais savo pagrindiniais punktais sutampa su Solovjovo kriptologija. Skirtumas tik tas, kad Teilhard'as manosi savo pažiūras remias gamtos mokslais, o Solovjovas - filosofija. Skirtumas dar ir tas, kad Teilhard'as nepriėjo ligi antikristo ir ligi Kristaus - Teisėjo, tuo tarpu Solovjovas - bent savo gyvenimo pabaigoje - išvėlgė, kad istorijoje veikia ne tik Kristus, bet ir jo priešininkas ir kad todėl istorija yra sunki drama ne evoliucijos, bet apsisprendimo už Dievą ar prieš Dievą prasme ir kad Kristus atiduoda savo Tėvui laimėtą Dangaus Karalystę ne išsivystymo keliu, o tik sudauždamas jo priešininko įsteigtą melo karalystę. Tai šio straipsnio autorius yra plačiau sklaidęs kitoje vietoje, todėl čia tai tik trumpai primena¹².

Metafizinis Solovjovo žvilgis į Kristų yra susilaukęs nemaža kritikos: kosminis Kristus pridengias asmeninį žmogaus santykį su egzistenciniu Kristumi taip, kad „Išganytojo vaizdas Solovjovo sistemoje virsta tik blankiu šešėliu“¹³; Kristus Solovjovo filosofijoje esąs „greičiau neoplatonizmo Logos, negu Jėzus iš Nazareto“¹⁴; jis virstas „filosofine idėja“, kuri vargu ar galinti „uždegti mumyse Kristaus meilę“¹⁵. Visus šiuos priekaištus ir bailes G. Florovskis suima į vieną sakinį: „Solovjovas kalba žymiai daugiau apie dievažmogiškumą, negu apie Dievažmogi“¹⁶. Iš dalies šie priekaištai yra visiškai pagrįsti. Ligi paskutiniojo savo veikalo „Trys pašnekėsiai“ (1900) Solovjovas iš tikro mąstė Kristų daugiau kosminiu, o mažiau antropologiniu ir todėl egzistenciniu atžvilgiu, nes jam ir blogis atrodė esąs „tiktai prigimta stoka, tik netobulumas, savaime išnykstas, augant gėriui“¹⁷. *Kristaus samprata visados yra susijusi su blogio samprata*. Kam blogis yra

¹² Plg. Maceina A. Niekšybės paslaptis, Bostonas, 1964.

¹³ Florovskij G. Puti russkogo bogoslovija, Paris, 1937, p. 317.

¹⁴ Berdjajev N. Russkaja idėja, p. 173.

¹⁵ Schulze B. Russische Denker, Viena, 1950, p. 259.

¹⁶ Florovskij C. Puti..., p. 317.

¹⁷ Solovjev Vl. Tri razgovora, New York, 1954, p. 19.

tik scholastinė „*carentia entitatis* - būtiškumo stoka", tam ir Kristus yra tik šios stokos pildytojas, vienydamas pasaulį tarp savęs ir su Dievu. Šitaip blogį bei Kristų Solovjovas ir mąstė ligi 1898 metų, kuriais jis, kažkokio išgyvenimo sukrėstas, pažino blogį kaip „tikrą jėgą, savo vilionėmis valdančią pasaulį" (ten pat). Tada jam atsiskleidė ir Kristaus vaizdas visai kitokiu atžvilgiu: „Trijuose pašnekesiuose" Kristus yra nebe kosminė vienijanti galia, bet asmeninis kardas, kuris skaldo, skiria, reikalauja ir kovoja ir kurį reikia arba pripažinti, arba atmesti. Šiame veikale istorijos centran Solovjovas stato nebe vieną Kristų, kaip „Paskaitose" ir net „Dvasiniuose pagrinduose", bet Kristų ir antikristą: gėris ir blogis grumiasi istorijoje ne kaip stoka ir papildas (tarp šių pradų jokių grumtynių iš viso būti negali!), bet kaip du visiškai konkretūs *asmens*. Kristus Solovjovui yra „asmeninis, savo rūšyje vienintelis ir todėl su nieku nepalyginamas gėrio išikūnijimas"; antikristas gi - „taip lygiai individualinis, savo pilnatve nepakartojamas blogio išikūnijimas" (p. 190). Jų dviejų susidūrimas ir sudaro istorijos dramą. Kristus čia yra jau aiškaus egzistencinio ir likiminio pobūdžio asmenybė.

Tai ypač ryškiai išeina aikštėn vienoje „Trijų pašnekesių" scenoje, kai visuotiniame susirinkime, antikristo sušauktame Bažnyčioms sujungti, Rytų Bažnyčios atstovas starecas Jonas atsako antikristui, kad krikščionims brangiausia krikščionybėje yra ne popiežiaus privilegijos, ne tradicija, ne Šventraštis, bet „*Kristus - Jis Pats*" (p. 221), gimęs, kentėjęs, miręs, prisikėlęs ir ateisias pasaulio teistų (plg. p. 221-222); jei tad antikristas noris krikščionims teikti, kas jiems brangiausia, tai turis išpažinti Kristų - *Jį Patį*, o ne dalinti kokių nors daiktinių dovanų. Šis antikristo iššūkis baigėsi, kaip žinome, popiežiaus Petro II ir stareco Jono mirtimi: tai buvo antikristo atsakymas. Tačiau šis iššūkis rodo ir Solovjovo aiškų posūkį į Kristų kaip gyvąją asmenybę, kurios jos priešininkas negali pakeisti. Kosminis Kristus nieko kovon nešaukia ir Meilėn nekviečia; užtat jis nė neturi priešininko. Todėl Teilhard'o de Chardino sistemoje antikristo ir nėra. Tuo tarpu istorinis

Kristus, Kristus kaip gyvoji asmenybė, kaip manasis „Viešpats ir Dievas“ (plg. *Jn 20, 28*), jau yra „prieštaravimo ženklas“ (*Lk 2, 34*), todėl turi priešą, kurį Solovjovas, gyvenimo pabaigoje pasiryžęs perstatyti savo filosofinę sistemą, įvedė į istorijos sandarą ir tuo būdu papildė tai, kas nebuvo išryškinta ankstesniuose jo veikaluose. Tuo jis kosminio Kristaus kaip vienijančios ir vedančios jėgos pasaulio vyksme anaip tol nepaneigė. Tuo jis tik parodė, kad istoriją lemia ne ši ontologinė jėga, o jos asmeninis pavidalas - Jėzus iš Nazareto: *Jis Pats* kaip reikalavimas kiekvienam iš mūsų apsispręsti ir tuo įsijungti arba į Jo, arba į Jo priešininko eiles.

Jeigu tad baigdami vienu žvilgiu aprėptume Solovjovo nueitą kelią nuo nihilizmo į Kristų, tai galėtume tarti, kad šis kelias prasidėjo Kristumi kaip bendrąja gyvenimo prasme, ėjo per Kristų kaip Sofiją dieviškųjų pirmavaizdžių arba „amžinojo pasaulio“ prasme, telkėsi aplink Kristų kaip vienijantįjį pradą pasaulio vyksme ir baigėsi Kristumi kaip gyvąja asmenybe, turinčia savo priešininką istorijoje ir stojančia prieš kiekvieną žmogų kaip neišvengiamo apsisprendimo reikalavimas. Abu tad Kristaus atžvilgiai - kosminis ir egzistencinis - galų gale susiėjo vienybėn. Vienoje „Paskaitų apie dievažmogiškumą“ vietoje Solovjovas klausia: „Ką mes mąstome, kas išnyra priešais mūsų protą, kai tariame žodį *Kristus*?“ (Soč III, 104). Atsakymas į šį klausimą, kaip matome, išsitiesia per visą Solovjovo filosofiją. Be abejo, kai kurie šio atsakymo pradai, sakysime: pasaulio kūrimas, „amžinasis pasaulis“ kaip Dievo turinys, Kristaus prisikėlimas, kurį Solovjovas Tolstojui aiškino beveik natūralistiškai (plg. laišką 1894.VII.2), vargu ar gali būti pagrįsti bei pateisinami metafiziškai. Tačiau niekas negali neigti, kad jie yra *metafizinio pobūdžio*, vadinasi, išaugę iš Kristaus apmąstymo, o ne tik iš tikėjimo Kristų. Solovjovas iš tikro yra buvęs *Kristaus metafizikas*. Ir čia slypi jo nuopelnas: tuo jis gali būti įspėjančia nuoroda ir šiandienos religinei krizei, kuri bus nugalėta ne įkyriai peršamu „religiniu išgyvenimu“, o - kaip ir Solovjovo atveju - klausimu: *Kas išnyra mūsų proto akivaizdoje, tariant žodį Kristus?*

SOLOVJOVO KELIAS Į VAKARUS

Nors Vl. Solovjovas tiek savo minties platumu, tiek jos gilumu nėra mažesnis metafizikas negu F. Dostojevskis, vis dėlto pastarasis pasidarė greičiau pasaulyje žinomas negu jaunesnysis jo draugas. Literatūrinė forma, prieinama visiems, praskynė Dostojevskiui kelią į Vakarus jau tuo metu, kai Solovjovas čia tebuvo pažįstamas dar tik atskirų Bažnyčios vienybe susidomėjusių asmenų. Net būtų galima kalbėti apie tam tikrą Dostojevskio užgožėjimą vakarietiškojo žmogaus sąmonėje: Vakarai pradėjo žiūrėti į Rusiją ir apskritai į Rytus tiktai pro Dostojevskio prizmę, nebepastebėdami arba per maža pastebėdami kitus rusų mąstytojus bei rašytojus. Nepertraukiama veikalų eilė, prasidėjusi G. Brandeso „Dostojevskiu“ (1889), eina ligi pat šių dienų (plg. *Zenta Maurina*. F. M. Dostojevskij, 1953). Šiuo atžvilgiu Solovjovas buvo toli atsilikęs. Štai R. Lauth savo veikale „Die Philosophie Dostojewskijs“ (Miunchenas, 1950) pateikė per šimtą studijų tiktai vokiečių ir prancūzų kalbomis, skirtų Dostojevskiui, o Solovjovas tegalėtų pasigirti tiktai jų keliolika.

Todėl reikia džiaugtis, kad pastaraisiais metais Solovjovas vis labiau randa pripažinimo Vakaruose ir vis sparčiau žengia į europinio žmogaus minties pasaulį, šio mąstytojo idėjos atneša Europai *šviesiąją* senosios Rusijos pusę; jos atskleidžia mums aną tikrai „šventąją Rusiją“, kurioje sakralinis gyvenimo pradas buvo toks gilus ir toks visuotinis. Iš Dostojevskio veikalų prabyla žmogus painiāja, tamsiāja, nuodėmingąja savo egzistencijos puse; jis prabyla kaip sukilėlis

prieš Viešpaties tvarką ir net prieš Jį patį; jis kuria gyvenimą, sudūžtantį savo neprasmingume. Užtat Solovjovas sklaido žmogų kaip Dievo bendradarbį kosminiame išsivystyme, kaip dalyvį istorinėje išganymo eigoje, kaip Viešpaties patikėtinį amžiniesiems Jo planams vykdyti. Istorija Solovjovui yra vienas ištisas didžiulis religinis aktas, kurio metu žmogus taria savo laisvą *fiat*. Tiesa, ir Solovjovas neslepia anos gilios dramos, išaugančios iš žmonijos apsisprendimo ne tik už Kristų, bet ir už antikristą. Vis dėlto apskritai jo filosofija yra susitelkusi ne tiek apie šią skurdžią žemiškąją egzistenciją, kiek apie dieviškai turtingą žmogiškąją idealą. Šiuo atžvilgiu Solovjovas ateina į Vakarus kaip didysis Dostojevskio papildas, kaip naujo vaizdo nešėjas paklydusiai Europai.

Malonu yra konstatuoti, kad Solovjovui kelią į Vakarus skynė ir tebeskina *lietuviai*. Jau 1918-1922 metais Šveicarijos Fribūre studijuojantys lietuviai filosofai susitarę pasirinko eilę temų savo disertacijoms, kad sistemingai išdėstytų pagrindines Solovjovo idėjas, nes anuo metu Solovjovas Vakarams dar buvo visiškai nežinomas. K. Ambrazaitis rašė apie Solovjovo valstybės teoriją, L. Bistras - apie jo etiką, kun. Gronis - apie apologetiką, V. Mykolaitis - apie estetiką, St. Šalcauskis - apie metafiziką, Iz. Tamošaitis - apie pažinimo teoriją. Vėliau prie šių darbų prisijungė dar kun. Langė, parašęs disertaciją apie Solovjovo pedagogiką, ir kun. Sidaravičius - apie jo sociologiją. Žinoma, visos šios studijos buvo mokyklinio pobūdžio, todėl platesnio atgarsio nesusilaukė. Vis dėlto bent siauresniam specialistų būreliui jos parodė, kad Rusijoje esama filosofo, kurio idėjos yra vertos gilaus dėmesio ir atidaus tyrinėjimo.

Lemiančios reikšmės Solovjovo keliui į Vakarus turėjo mūsų universiteto profesorius V. Šilkarskis. Puikiai pažindamas tiek Solovjovo gyvenimą, tiek jo raštus, jis buvo tiesiog pašauktas šio mąstytojo idėjas perkelti į Vakarų sąmonę. Tai darė trejopu būdu: asmeninėmis paskaitomis, atskiromis studijomis ir Solovjovo raštų leidimu. Susipažinęs Vilniuje su jėzuitu Fr. Muckermannu, prof. V. Šilkarskis atkreipė šio mo-

kyto vienuolio dėmesį į Solovjovą, kuris Muckermannui pasirodė tarsi naujų pasaulių atskleidėjas. Muckermannas parašė gražią knygą apie Solovjovą. Šalia M. d'Herbigny veikalo „Un Newman russe, Wl. Soloviev“ (Paryžius, 1911) ši Muckermanno knyga buvo viena iš pirmųjų šauklių, kviečiančių Vakarus susidomėti Solovjovo filosofija. Pats prof. V. Šilkarskis, dėstydamas Kauno universitete, parašė didžiulį veikalą, skirtą sistemingam Solovjovo pasaulėžiūros išdėstymui: „Solowjews Philosophie der All-Einheit“ (Kaunas, 1932, vok. k.). Atsidūręs tremtyje, prof. Šilkarskis tęsė toliau Solovjovo tyrinėjimą, skelbdamas jo išvadas straipsniais¹, studijomis² ir paskaitomis³.

Paminklinis šios rūšies prof. V. Šilkarskio darbas yra Solovjovo raštų leidimas vokiečių kalba. Jis yra suplanavęs aštuoniais tomis, turinčiais maždaug po 400 puslapių, paskelbti Vakarams visus svarbesnius Solovjovo veikalus, pradedant „Atitrauktųjų principų kritika“ ir baigiant „Trimis pokalbiais“. Prie šių aštuonių tomų prof. V. Šilkarskis jungia dar plačią Solovjovo biografiją. Tuo būdu Vakarai įgys neišsemiamą šaltinį Rytų idėjoms. - Vienas iš šio leidinio tomų - *septintasis* - jau yra išėjęs: „Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Band VII: Erkenntnislehre, Aesthetik, Philosophie der Liebe. Erich Wewel Verlag, Freiburg i. Br., Weyerhoferstr. 2“⁴; 450 p., kaina 23,50 DM (arba apie 6 US dol.). Gražus šriftas, dailus popierius, skoningas įrišimas padaro šį tomą vertą pasigėrėti ne tik dvasia, bet ir akimi.

¹ Plg. Solowjew und Dostojewskij // „Stimmen der Zeit“, November 1947; Solowjews Stellung zur katholische Kirche // „Orientalia christiana periodika“, 1950, Nr. 1-2; Der junge Solowjew // „Philosophisches Jahrbuch“, 1950, Nr. 1; Der russische Newman - Wl. Solowjew // „Die neue Ordnung“, 1950, Nr. 2.

² Plg. Solowjew und Dostojewskij, Bonn, 1948; Das philosophische Werk von Wl. Solowjew, Krailling vor Muenchen, 1950; taip pat užbaigos žodžius L. Muellerio studijai „Solowjew und der Protestantismus“ ir manajam „Der Grossinquisitor“.

³ Plg. jo paskaitas Bonoje, Turine, Matrey ir kt.

⁴ Užsisakyti galima tiesiog iš leidėjo kaip tik šiuo adresu.

Jeigu neskaitysime pirmųjų trijų gnoseologinių straipsnių, kuriais Solovjovas mėgina pagrįsti naują pažinimo teoriją, išeidamas iš suabejojimo mąstančiojo subjekto buvimu, kuriu tačiau jis neužbaigė, tai visas šis septintasis tomas susitelks aplinkui *grožio ir meilės problemas*. Jame randame puikias Solovjovo studijas apie grožį gamtoje, apie bendrąją meno prasmę, apie lytinės meilės prasmę, apie Platono gyvenimo dramą ir ištisą eilę smulkesnių straipsnių, skirtų literatūros klausimams. Pažymėtina, kad šalia Tiutčevo, Polonskio, Puškino ir Lermontovo poezijos sklaidos, randame ir Adomo Mickevičiaus asmens apibūdinimą. Mickevičius Solovjovui atrodo kaip žmogus, kuris įkopė į gyvenimo aukštybes ir todėl sugėbėjo iš viršaus žiūrėti į žemiškojo buvimo dramą. „Iš tikro jis buvo didis žmogus ir galėjo iš viršaus žvelgti į gyvenimą, nes ir gyvenimas jį kėlė aukštyn. Sunkūs bandymai jo sielos nenuslėgė ir nenusiaubė. Sudužus jo asmeninei laimei, jis nepasidarė nusivylęs mizantropas ir pesimistas; sudužus tautinei laimei, jis netapo abejingu kosmopolitu; kova už vidinį religinį įsitikinimą su viršiniu autoritetu nepavertė jo Bažnyčios priešu. Jis yra didis kaip tik tuo, kad kopdamas vis naujais laiptais į dorines aukštumas, į jas nešėsi su savimi ne išdidų bei tuščią neigimą, bet meilę tam, viršum ko jis iškilo (p. 431).

Reikia tikėti, kad Solovjovo raštai vokiečių kalba ras atgarsio ir mūsų tremties inteligentijoje, nes tremčiai reikalinga ne tik duona, bet gal dar labiau *kūrybinė mintis*, kurios Solovjovas kaip tik teikia.

FÖRSTERIS IR KRIKŠČIONYBĖ

Veikalo „Kristus ir žmonių gyvenimas“ pasirodymo proga

Kartkartėmis pasirodo veikalų, kuriems paminėti neužtenka recenzijos, dar daugiau, kurie skatintė skatina jų pasirodymo proga pakalbėti ne tik apie patį veikalą, bet ir apie jo autorių. Toks yra ir paskutinis a. a. M. Pečkauskaitės Försterio vertimas „Kristus ir žmonių gyvenimas“ („Žinijos“ b-vės leidinys. Kaunas, 1931 m., 287 p., kaina 6,50 Lt.). Ir šio veikalo autorius, ir vertėja yra tokios asmenybės, pro kurias negalima tylomis praeiti ypač dabar, kada drąsaus ir savarankiško pažiūrų laikymosi stoka lyg koks prakeikimas slegia moderniąją pasaulį. Taigi šiuo trumpu straipsniu autorius ir norėtų pakalbėti apie Försterį pradžioje įvardinta tema.

1. Försterio kilmė

Šiuo pasakymu visiškai nemanoma nagrinėti Försterio giminė, jo gimimo laikas ir vieta. Argi svarbu *kūniškas* Försteris? Visa tai beveik neturi nieko bendra su *dvasiniu* Försteriu. Čia mums rūpi nurodyti ta atmosfera, kurioje susiformavo Försterio pažiūrų charakteris.

Šiandien netikintys žmonės Försterį laiko kataliku, nors ir neoficialiu, nes jis be baimės drįsta ginti senas katalikų tikėjimo tiesas, kai aplinkui ūžia subjektyvizmo ir asmens kulto bangos. Tuo tarpu kai kurie senesniųjų pažiūrų tikintieji jį laiko pavojuingą reformatoriumi, kuris braunasi į Bažnyčią, kuris nori panaikinti antprigimtąjį krikščionybės pobūdį ir

tikėjimo dogmas paversti grynais simboliais. Taip tat ši kilni asmenybė susilaukia nedraugų net iš tų žmonių pusės, kurie turėtų visa širdimi jam pritarti, bet kurie nesugeba suvokti jo pobūdžio.

Försteris yra kilęs ne iš tikinčiųjų sferų, bet iš moderniškojo gyvenimo chaoso. Štai raktas į tinkamą jo supratimą. Pradėjęs savo darbą nereliginės etikos skelbimu, jis kartu su moderniškuoju pasauliu išgėrė karčią nusivylimo taurę. „Į laisvamanybę sudužęs, akmenimis penimas, gyvenimo duonos pasiilgęs žmogus, štai tikrasis „moderniškas žmogus“. Ir aš esu toks moderniškasis žmogus ir todėl manau žinau, kaip arti šis moderniškasis žmogus, juo jis yra moderniškesnis, yra priėjęs prie pasaulio Išganytojo supratimo“¹. „Tikėkite man, manyje dega tikroji *passio catholica*, dega gilus ilgesys sielos tėvynės, ilgesys švento krikščioniškos sąžinės maisto, giliaprasmių papročių, Šventųjų bendravimo ir sąryšio su šimtmečiais ligi kankinių atminimo“². Ir štai per pasitikėjimą kultūros galybe, per nusivylimą, per šito nusivylimo priežasčių ir išsigelbėjimo ieškojimą Försteris prieina prie krikščionybės. Jis puikiai pažįsta moderniškojo žmogaus sielą ir todėl nė kiek nesvyruodamas skelbia, kad šitoks kelias yra ir visos moderniškos žmonijos kelias. Genialių savo protu jis, kaip ir daugelis kitų dvasios galiūnų, suprato, kad išviršinis kultūros pasisekimas turi būt paremtas išvidinės kultūros ugdymu. O šis darbas nėra galimas be Kristaus. Giliausios kultūros jėgos remiasi krikščionybės tiesomis. Todėl tikrosios kultūros reikalavimas turi būti: *kultūros centre stovi Išganytojas*.

Moderniškosios kultūros tragedija kaip tik ir yra ta, kad ji savo centre pastatė ne *Dievą*, bet *žmogų*, ne Absoliutą, bet reliatyvų kūrinį, kuris su Dievo praradimu prarado nuovoką apie visa, kas yra amžina, kas yra kilimu, kas rodo kelią iš šio pasaulio pelkių, ir kuris dar turi vieną kitą pastovesnę savo gyvenimui idealą tik dėl to, kad iš savo netikėjimo nepadarė galutinių logiškų išvadų. Bet turėjo ateiti laikas, kada tu-

¹ Cit. iš: *Pilger L. Fr. W. Förster*, p. 24

rėjo gimti žmogus, kuris moderniškąsias pažiūras išplėtotų ligi galo ir parodytų visas jų konsekvencijas. Toks žmogus ir gimė. Tai buvo Fr. Nietzsche. Mes šiandien stebimės tiesiog nežmonišku jo mokslu. Bet tai nebuvo kažkoks švysterėjęs meteoras. Nietzsche nėra toks naujas, kaip iš karto atrodo. Jis ir jo pažiūros yra tik logiška tąsa naujųjų laikų kultūros krypties. Ir kiekvienas moderniškai galvojęs žmogus būtinai turi būti nyčtininkas, jei nori būti logiškas. Pats Nietzsche juokiasi iš tų, kurie bijo moderniškai galvoti ligi galo: „Kad ir išsigandęs turėjau juoktis. Niekados mano akis nebuvo mačiusi tokio margumo. Penkiomis dešimtimis taškų nuteptais veidais ir nariais sėdėjote jūs, stebindami mane, jūs, dabarties žmonės! Visi laikai tauškia prieš kits kitą jūsų dvasiose!"

Taigi Försteris ir nori parodyti šitam nekonsekventiškam žmogui, kur veda logiškai išplėstos jo pažiūros ir kad vienintelis jo išsigelbėjimas grįžti atgal prie Kristaus.

Dvasinio todėl Försterio kilmė siekia kultūros pasitikėjimo savuoju *aš*, eina per moderniškojo gyvenimo chaosą ir baigiasi krikščionyste, kurioje jis subrandino savo pažiūras ir kurioje vienoje dabar mato išeitį iš įvairių krizių.

2. Försterio darbo tikslas

Försterio rolė dabartiniais laikais yra panaši į šv. Jono Krikštytojo darbą Kristaus laikais. Försteris rengia kelią Kristui naujųjų stambeldžių, krikštytų pagonių širdyse. Jis skelbia atgailą moderniško gyvenimo tyruose, jis iškelia dienos švieson krikščionybės tiesas, jis atidengia visus moderniškojo galvojimo lėkštumus, visas nekonsekvencijas ir klaidas; viduryje viso triukšmo jis liepia klausyti savo sielos balso, kuris tyliai, bet griežtai ir primygtinai šaukiasi prarastojo Dievo. Todėl Försterio darbo - ir pedagoginio, ir politinio - tikslas yra atstatymas ir pagilinimas dvasinių gyvenimo pagrindų, kitaip sakant, *Dievo gražinimas į moderniškąjį gyvenimą*. Šiam tikslui pasiekti visų pirma reikia moderniškuosius, nuo tikėjimo nutolusius žmones atvesti prie Kristaus, toliau visus ti-

kinčiuosius reikia suvienyti vienoje visa apimančioje Bažnyčioje. Tai yra du Försterio gyvenimo uždaviniai, kuriems skiriami visi jo veikalai ir visas veikimas.

Bet kas nori moderniškąjį pasaulį vesti prie Kristaus, tas turi gerai suprasti jo sielą ir mokėti laipsnis po laipsnio netikėlį artinti prie tikrojo tikėjimo. Försteriui kaip tik ir netrūksta nei moderniškosios sielos pažinimo, nei to pedagoginio sugebėjo vadovauti netikinčiųjų sluoksniams. Dideli jo gabumai, platus gyvenimo patyrimas, giliai siekianti intuicijos galia išmokė jį puikiai suprasti mūsų amžiaus žmogaus sielą, o jo pačio gyvenimas duoda jam nurodymų, koku būdu vesti kitus - tokius pat paklydėlius, koks ir jis pirma buvo - prie Kristaus.

3. Försterio metodas

Prieiti žmogui prie krikščionybės gali būti du keliai: deduktvinis arba bažnytinio autoriteto kelias ir induktyvinis arba psichologinio patyrimo kelias. Försteris pasirinko antrąjį, viena - dėl pedagoginių savo palinkimų, antra - dėl to, kad šis kelias dabarties žmogui yra geriau prieinamas už kurį kitą.

Försteris turi reikalo su moderniškaisiais pagonimis, kurie yra mokyti, kurie ištroškę naujų ir sensacijų. Kaip su tokiais kalbėti, klasišką pavyzdį visiems vadams paliko šv. Paulius savo elgesiu su Atėnų areopago nariais (*Apd 17, 16-34*). Försteris kaip tik ir atgaivino šią šv. Pauliaus metodą. Juk kiekvieno moderniško stabmeldžio širdis yra panaši į aną graikų šventyklą, kurioje stovi įvairių dievaičių statulos, bet kurioje vis dėlto yra ir kertelė *Nežinomam Dievui* su tuo skirtumu, kad graikai to Nežinomo Dievo dar nebuvo radę, tuo tarpu dabar jis yra paliktas ir įvairių prietarų aptemdytas. Taigi Försteris kaip tik ir stengiasi parodyti, kad šitas Nežinomas Dievas yra krikščionybės Dievas, kad Jam skiriama ta sielos kertelė, kad apie jį kalba moderniškieji poetai ir jo ilgisi moderniškasis areopagas. Försteris išeina iš moderniškojo žmogaus reikalų, pradeda nuo jo garbinamų dievaičių, juos sunaikina ir jų vietoje rengia sostą Tikrajam Dievui. „Pir-

ma reikia sudaužyti dievaičius ir parodyti jų apgaules, tik tuomet vėl ims Dievas būti klausomas"³.

Tam reikalui kaip tik puikiai patarnauja žvelgimas į krikščionybės dogmas žmogiškuoju atžvilgiu ir svarstymas žmogiškosios jų pusės. Mat į krikščionybės tiesas galima žiūrėti dvejopai: 1) galima jas imti kaip antprigimtojo gyvenimo realybės ir 2) galima jas svarstyti, kaip žmogiškojo gyvenimo idealus arba pirmavaizdžius, šis pastarasis tikėjimo tiesų svarstymas yra pateisinamas tuo, kad antprigimtis iš viso yra prigimties idealas ir kad prigimtoji tvarka yra panaši į antprigimtąją. Försteris kaip tik ir kreipia ypatingo dėmesio į krikščionybės tiesas šiuo antruoju atžvilgiu, jis visu savo logikos ryškumu rodo moderniškajam žmogui, kad krikščionybės dogmos yra ne tik antprigimties tiesos, bet kartu tiesos ir apie žmogų, kad krikščionybės paslaptys yra pirmavaizdžiai arba idealai įvairių žmogaus gyvenimo sričių, pagal kuriuos jos turėtų būti tvarkomos. Bet iš to dar negalima daryti išvados, jog Försteris paneigias dieviškąją - antprigimtąją dogmų pusę. Savo veikale „Kristus ir žmonių gyvenimas“ apie tai jis pats rašo: „Autoriui dažnai klaidingai užmetama, kad jis į religines tiesas žiūri tik kaip į simbolius ir palyginimus, šitoji knyga tą klaidą turės visiškai pašalinti“⁴. Ir iš tikro šitame veikale gyvai jaučiama, kaip Försteris per žmogiškąją tikėjimo tiesų pusę veda moderniškąją sielą prie dieviškosios, žinoma, plačiau jų šiuo atžvilgiu nenagrinėdamas ir neįrodinėdamas. Šį darbą jis palieka jau teologams.

Moderniškasis gyvenimas turi daug opių ir skubiai išspręstinių problemų. Jis dairosi ir ieško normų, ieško pirmavaizdžių, pagal kuriuos galėtų tinkamai išspręsti tą ar kitą problemą, sutvarkyti tą ar kitą gyvenimo sritį. Försteris čia ateina pagalbon. Jis tiesiog stato konkretų klausimą, kuo pagaliau remiasi individualinė, visuomeninė ir valstybinė kultūra? Kuo būdu galima pasiekti vidaus laimę, sielos džiaugsmą ir sąžinės ramybę? Kokia jėga gali apvaldyti ir palenkėti vieno principo valdžiai netvarkingus žmogaus prigimties

³ Förster Fr. W. Kristus ir žmonių gyvenimas, p. 40.

gaivalus? Kas turi tikros galios tinkamai sureguliuoti visuomeninį žmonių sugyvenimą su jo savanaudiškumu, išnaudojimu, kova ir žiaurumais? Kokios dorovinės jėgos įstengs atsverti moderniškiosios civilizacijos pavojus? Ir aiškiai atsako: *tik krikščionybė*. Krikščionybė išspręs socialinį klausimą, nes ji turi kojų plovimo pavyzdį, krikščionybė sutvarkys seksualinį klausimą, nes ji turi Marijos pavyzdį, krikščionybė pakels nupuolusią šeimą, nes ji turi Kristaus ir Bažnyčios paslaptį, krikščionybė nurodys kelią į visuomeninį sugyvenimą, nes ji turi Šventųjų bendravimo paslaptį. Joje randa išaiškinimą ir išsprendimą visi gyvenimo klausimai.

Visam tam įrodyti Försteris imasi ne logiškų, bet psichologiškų argumentų. Jis priverčia empirinę tikrovę paliudyti, kaip gyvenimas turi gilesnę prasmę, nekaip rodo tik pojūčiams prieinamos apraiškos. Moderniškasis žmogus yra Försterio raginamas pats tyrinėti savo sielą ir su ja susijusį gyvenimą ir pats prieiti joje prasmę. Suprantama todėl, kam Försteris moderniškajam pasauliui vis primena Platono idėjų mokyklą, nušviesdamas jį nauja šviesa, ir Platoną siūlo šių dienų sielų vadovu. Jis yra vadas į krikščionybę, ir niekas negali šios gadynės žmogaus geriau prirengti suprasti šv. Pauliaus laiškus, kaip „studijavimas Platono kovos su sofistais“⁵. Ir iš tikrųjų šiuo metu, kada žmogus yra įpratęs iš lauko gauti jau gatavų pažiūrų ir sąvokų, kada knygos jam patiekia jau sukramtytą ir net suvirškintą maistą ir todėl žmogus nesugeba kurti savo pasaulėžiūros - reikia pamokyti dvasią ieškoti teisybės pirmykščiuose praduose, savęs pažinime ir stebėjime; reikia stabtelėti ties savo patyrimu, ties savo išgyvenimais, juos panaudoti ir suorganizuoti. Ir kaip tik Platonas daro tai, kalbėdamas ne teologijos, bet giliausio subjektyvaus prityrimo kalba. Platono menas pasireiškia tuo, kad jis moka pažadinti giliausią sielos gyvenimą, juo pasirėmęs pataisyti paviršutinį ir klaidingą asmeniшко gyvenimo supratimą ir tuo būdu atstatyti visas tas tiesas, kurios buvo sugriautos laisvos asmenybės vardu. Todėl jis nebando pamatuoti etikos iš lauko, bet pradeda psichologija, *psychès san-*

tykiu su etosu; jis moko sielą nujausti visa, kas skelbia ir ugdo jos aukštesnį gyvenimą"⁶. Šiame Platono, šv. Pauliaus, Fösterio metode glūdi geriausias kelias, kuriuo galima atvesti moderniškąjį pasaulį prie Kristaus. Jam dabar kuo mažiau reikia logiškai įrodinėti Dievo buvimą ar sielos nemirtingumą. Jam reikia skaidriai nušviesti tą vidinį ilgesį, kurio pasidarė kupina moderniškoji siela, reikia parodyti - tiesiog apčiuopiamai, - kad to ilgesio objektas kaip tik yra *Dievas*, kad to ilgesio šaltinis kaip tik yra *siela*. „Atitolusios sielos grįžimas į krikščionybę tiek tėra galimas, kiek mums pavyks nuvesti nusimokusį ir nusimokiusių frazių sudrumstą žmogų atgal į gyvenimą ir į save patį. šv. Augustinas savo išpažinimuose pažymi tikrąjį savo atsivertimo į krikščionybę lemiamąjį tašką šiais žodžiais: „Tuomet pirmą kartą atgręžiau savo žvilgsnį į savo paties sielą“. Bet kaip Augustinas buvo pastumtas į savo paties sielą? Jis pajuto kūną ir sielą, kad pagonių filosofija jo nesotina, neduoda jam jėgos, tėvynės, nieko neišsprendžia. Jis patyrė, ką tai reiškia būti žmogumi, turėti sąžinę, aistrų, ilgesio, meilės, neramumo ir pykčio - ir neturėti jokios gyvos tiesos visam kam teisti, tvarkyti ir raminti, šios gadinės siela eis tuo pačiu keliu. Ji turi pirmiau išeiti visą moderniškąją tuštumą, tuomet tik ji tepajus, kas yra žmogus ir kas yra gyvenimas, ir kas darosi su siela, jei nebešviečia amžinoji šviesa. Tuomet tiktai tegalima ją gelbėti"⁷. Todėl reikia kuo greičiausiai parodyti žmogui visas moderniškosios kultūros apgaules, moderniškąją pasaulėžiūrą išvystyti ligi galo, o ne dangstyti josios sąvokomis ir bandyti jas pateisinti laiko dvasia.

Taigi psichologinio Fösterio vartojamo metodo svarba yra labai aiški. Ji yra nurodymas visiems tiems, kurie koku nors būdu nori kalbėti į moderniškojo žmogaus sielą. Ir daugelio dvasios vadų ir apologetų nepasisekimo priežastis kaip tik ir glūdi tame, kad užuot vartoję savo darbams psichologinį metodą, jie imasi bažnytinio autoriteto kelio, kuri šių laikų žmogus dar tik turi atrasti.

⁶ Ten pat.

4. „Kristus ir žmonių gyvenimas”

Šį psichologinį metodą Försteris vartoja visuose savo veikaluose. Bet jo reikšmė krikščionybės tiesoms nagrinėti ypatingai pasirodo veikale „Kristus ir žmonių gyvenimas”. Tai nėra sistematiškas mokslo veikalas, parašytas pagal visus metodologijos reikalavimus. Jis yra sudurstytas iš atskirų skyrelių, kaip ir visas dabartinis gyvenimas. Bet jis turi vieną jungiančią - centrinę idėją - *Kristus*. Jame, kaip ir pats autorius įvade pasisako, „kalbama apie vadovavimą sielai ne išeinant iš vieno aukščiausio principo, bet iš konkrečių gyvenimo reiškinių ir vidinių žmogaus patyrimų”.

Försteris šiame veikalė rdo, kaip tikrasis žmoniškumas nuosekliai veda į krikščionybę ir kaip tobulai krikščionybė šį žmoniškumą atbaigia. Šiuo atžvilgiu jis yra labai brangintinas, nes čia pradedama nauja apologetinė kryptis - ne *negatyvinė*, miklia dialektika griauanti priešininkų priekaištus, bet *pozityvinė*, statomuoju būdu rodanti vidujinę krikščionybės galybę, josios grožį ir vertę. Šiandien, kada religija vis dar tebėra išskirta iš visų kultūros sričių, senoji apologetikos kryptis nedaro įtakos tiems žmonėms, kurie religiją visiškai ignoruoja. Polemika su tokiu priešu darosi negalima. Tada reikia išeiti iš priešo pozicijų ir parodyti - pozitingu būdu, - kad josios be religijos veda į visišką gyvenimo neigimą, o su religija - į krikščionybę. Prašau pasirinkti! Taip daro ir minėtas Försterio veikalas. Todėl jį drąsiai galima pavadinti naujosios apologetinės krypties pranašu. Su netikinčiaisiais galima tik tokiu būdu kalbėti.

Taigi reikia labai džiaugtis, kad po ilgo laukimo "Kristus ir žmonių gyvenimas" pagaliau pasirodė. Jis atidarys akis ne vienam religiniam indiferentui, o tikinčiuosius sustiprins jų religijos galybe. Jis patartina skaityti visiems be išimties, o ypatingai besimokančiai jaunuomenei, nes tik iš josios mes laukiame tikrų religijos apaštalų. Šis veikalas galop duoda labai ryškų vaizdą Försterio santykių su krikščionyste. Taigi ir Försterio studijavimui jis yra labai naudingas.

OSVALDO SPENGLERIO PALIKIMAS

Garsas ir užmarštis

Nedažnai istorijoje pasitaiko žmonių, kurie sukelia tokį sambrūzdį, kaip O. *Spengleris*. Per ketvertą metų jo veikalo „Der Untergang des Abendlandes“ buvo išpirkta 53 000 egzempliorių. Žinant šitos knygos apimtį ir nelengvą jos turinį, reikia pripažinti, kad tai buvo nepaprastas pasisekimas. Jį nulėmė keletas priežasčių. Visų pirma *išvoidinės veikalo ypatybės*. Spengleris suprato, kad mūsų laikų žmogui įrodinėjimai ir ilgi išvedžiojimai neturi reikšmės. Todėl savo veikale jis jų stropiausiai vengia. Savo idėjas jis teigia kaip savaime suprantamą ir aiškų dalyką, pasirinkdamas antitezes, vykusius palyginimus ir kitas gero stiliaus priemones. Sau priešingas pažiūras jis griauna ne argumentais, kurie dažnai yra tik veikalų balastas, bet ironija ir sarkazmu. Be to, visas veikalas yra persunktas intuicijos ir fantazijos garbinimu, šalia kurio eina proto niekinimas. Vienašališką materializmą ir mechaninį priežastingumą čia pakeičia taip pat vienašališkas vitalizmas ir neužčiumpamo likimo idėja. Didelis žemės pabrėžimas suteikia visam veikalui savotišką mistinį ir poetinį pobūdį. Pridėkime prie viso to dar didelėje resignacijoje paskendusį pranašavimą apie Vakarų žlugimą, ir turėsime maždaug tikrą Spenglerio pasisekimo vaizdą.

Iš kitos pusės, Spenglerio veikalui paplisti didelės reikšmės turėjo ir *išviršinės aplinkybės*. Mintis, kad Vakarai eina prie galo, Spenglerio buvo pasakyta labai tinkamu metu. Pokariniam Europos gyvenime iš tikro vyravo žlugimo nuotaika. Sukrėsti kultūros pamatai atrodė nebūsią galima ati-

tiesti, ir besiartinantis Europos hegemonijos galas atrodė neišvengiamas. Todėl Spenglerio bandymas šitą nuotaiką pagrįsti pačia kultūros esme, besiartinantį žlugimą išvesti iš kultūros vyksmo prigimties rado parengtas geras sąlygas ir tuo pačiu sukėlė visuotinį susidomėjimą. Spengleris tik drąsiai ir atvirai pasakė tai, kas jau buvo švystelėję Europos žmogaus mintyje.

Bet Spengleris buvo kultūrinio gyvenimo meteoras. Savo idėjas jis nušvietė savotiška šviesa, sukėlė didelį sambrūzdį, išleisdino daug literatūros, pagyvino kultūros filosofijos sritį - ir netrukus užgeso. Stipri filosofinė kritika išjudino metafizinius jo veikalo pagrindus, o besitvarkęs Europos gyvenimas sumažino psichologinę Spenglerio pranašystės reikšmę. Todėl jau tik per vieną dešimtmetį susidomėjimas Spengleriu žymiai atslūgo, ir jo vardas vis rečiau pasitaikydavo laikraščių ir žurnalų skiltyse. Prieš keletą metų išleisti paskutiniai jo veikalai beveik visiškai nepatraukė Vokietijos dėmesio; užsienyje jie buvo net nepastebėti. Spenglerio mirtis taip pat praėjo labai nežymiai. Atrodo, kad po didelio garso šitas žmogus pradedamas visiškai užmiršti.

Todėl šiandien, kai Spenglerio jau nebėra tarp gyvųjų, galima peržvelgti jo *palikimą* ir jo *idėjų likimą*. Trys yra pagrindinės idėjos, apie kurias sukasi visas mokslinis Spenglerio darbas: *kultūros tipų idėja*, *civilizacijos idėja* ir *Vakarų žlugimo idėja*. Ne visos jos yra tos pačios vertės ir ne visų jų kelias Europos kultūroje yra vienodas. Ką tad Spengleris mums paliko ir kaip šitas palikimas šiandien atrodo mokslo pasaulyje?

I. Spenglerio idėjos

1. Kultūros tipų idėja

Istorija Spengleriui yra ne kas kita, kaip kultūros idėjos realizavimo vyksmas. Spengleris skiria kultūros *idėją* nuo kultūros *realybės* arba, kaip jis pats sako, potencialinę kultūrą (*mögliche Kultur*) nuo aktualios kultūros (*wirkliche Kultur*).

Kai šitoji kultūros idėja, arba potencialinė kultūra, yra realizuojama gyvenimo tikrovėje, mes ir turime istoriją. Tarp kultūros idėjos ir kultūros realybės yra, pasak Spenglerio, tokie pat santykiai, kaip tarp sielos ir kūno. *Istorinis žmonijos gyvenimas sudaro kultūros idėjos, arba kultūros sielos, kūną.*

Kultūros idėja, arba kultūros siela, Spenglerio pažiūra, yra viena ir vieninga. Bet kai ji realizuojasi tikrovėje, ji yra priversta suskilti į tam tikrus tipus arba į tam tikrus konkrečius kultūros pavidalus. Potencialinė kultūra yra viena. Bet aktuali kultūra šito vienumo nebeturi. Todėl Spengleris visai logiškai neigia žmonijos istorijos ir net pačios žmonijos vieningumą, nes istorinis kultūros kūnas, kaip aktualios kultūros nešėjas, negali būti vieningas. „Žmonija, - sako Spengleris, - neturi jokio tikslo, jokio plano, taip lygiai, kaip drugių arba orchidėjų giminė neturi tikslo. Žodis Žmonija yra tuščias žodis“¹. Vietoje vienos pasaulinės kultūros Spengleris mato daugybę atskirų kultūrų. „Aš matau, - sako jis, - vietoje monotoniško tiesialinijinės istorijos vaizdo... daugybę atskirų galingų kultūrų, kurios pirmą kartą išsprogsta iš motiniškų aplinkos iščių... Yra žydinčių ir senstančių kultūrų, tautų, kalbų, tiesų, dievų, kraštų..., bet nėra sensančios žmonijos" (p. 29).

Ligi mūsų dienų istorijoje yra apsigėrusi aštuonetas tokių atbaigtų kultūros tipų: *egiptiečių, babiloniečių, indų, kinų, graikų-rymiečių, arabų, meksikiečių ir Vakarų kultūra*. Spengleris pastebi, kad būta ir daugiau kultūrų (pvz., persų, hetitų...), bet jos dėl įvairių sąlygų negalėjo subręsti ir todėl liko be žymesnės reikšmės. Vienu iš naujai besiformuojančių tipų Spengleris laikė *rusų kultūrą*.

Kiekvienas kultūros tipas gema iš savo aplinkos, iš savo žemės ir tik ryšium su ja išsivysto. „Kultūra, - sako Spengleris, - gema tą akimirsnį, kai viena didi siela prabunda iš amžinai vaikiškos žmonijos pirmą kartą padėjimo. Šitoji siela išsivaiduoja kaip pavidalas iš nepavidalo, kaip aprėžtas dalykas iš neaprežto. Kultūra pražydi gana siauroje dirvoje, prie kurios

¹ Der Untergang des Abendlandes I, p. 29.

ji yra pririšta kaip augmuo. Kultūra miršta, kai šitoji siela įkūnija pilną savo galimybių sumą tautų, kalbų, menų, religijų, valstybių, mokslų pavidalu ir kai ji vėl grįžta į pirmųjų-čia sielą. Kai tikslas yra pasiektas ir kai idėja visa pilnatvė yra atbaigta, tuomet kultūra staiga sustingsta, miršta, josios žiedai nubyra, jėgos sudūžta - ji tampa civilizacija. Kiekviena kultūra pereina atskiros žmogaus amžius. Kiekviena turi savo vaikystę, savo jaunystę, savo vyro amžių ir savo senatvę" (p. 153). Synchronistinėse lentelėse Spengleris kultūros augimo periodus suskirsto dar ir pagal metų laikus. Pavasaris kultūros gyvenime yra intuityvus (*landschaftlich-intuitiv*). Jis yra „galingas prabundančios ir sapnų pilnos sielos didin-gais kūriniais". Jį charakterizuoja „antasmėninė vienybė ir pilnatvė". Vasara pasižymi „bręstančia sąmone". Joje atsiranda „pirmieji miestiečiai pilietiški ir kritiški sąjūdžiai". Ruduo charakteringas savo „didmiestiška inteligencija". Jo metu pasiekia „aukščiausią laipsnį griežta apipavidalinančioji jėga". Žiemą galop „išsiveržia pasaulinio masto miestų civilizacija, užgesa dvasinė apipavidalinančioji galia, pats gyvenimas pasidaro problemiškas". Praktiniame šio tarpsnio gyvenime žymu „etiškai praktinės nereliginio ir nemetafizinio miesčio-niškumo tendencijos" (plg. p. 154).

Kiekvienas kultūros tipas, Spenglerio įsitikinimu, yra uždaras savyje. Jis gema iš savo aplinkos, savoje aplinkoje išsivysto ir joje miršta, nesusisiekdamas su kitais tipais ir nedarydamas jiems jokios įtakos. Iš aplinkos kultūra semia savą medžiagą, savą formą, savas idėjas ir apskritai visą savo gyvenimą. Spengleris laiko prietaru manyti, kad kuris nors kultūrinis tipas galės atgyti ir istorijoje pasikartoti, kaip paprastai manoma, kad renesanso metu atgijo antikinė kultūra. „Kiekviena kultūra yra savyje atbaigta ir nedaro kitai kultūrai jokios įtakos" (p. 533). Sakysim, antikinės kultūros mes esame tik garbintojai, bet ne mokiniai ir paveldėtojai. „Visas religinis-filosofinis, meninis-istorinis, socialinis-kritinis devynioliktojo šimtmečio darbas buvo reikalingas ne tam, kad mus išmoky-tų suprasti - tam mes esame jau per toli - Aischilo dramas, Platono mokslą, Apoloną ir Dionisą, bet kad mums galop

leistų pajauti, kaip tai visa mums iš vidaus yra tolimesnė ir svetima, daug labiau negu Meksikos dievai ir Indijos architektūra" (p. 37). Todėl Spengleris mano, kad nėra jokios prasmės kalbėti *apskritai* apie meną, *apskritai* apie filosofiją arba *apskritai* apie matematiką. „Yra daugybė giliausioje savo esmėje visiškai skirtingų plastikų, tapybų, matematikų, fizikų, kurių kiekviena yra apriboto amžiaus, kiekviena savyje uždara, kaip ir kiekviena augmenų rūšis turi savus žiedus ir vaisius, savą augimo ir žlugimo tipą". *Kultūros tipų vienkartiškumas yra pagrindinė Spenglerio kultūros filosofijos idėja*. Kultūros yra augmenys, ir jos auga individualiai, nesijungdamos ir nesimaišydamos, kiekviena pagal tam tikrą ritmą ir tempą. Jų augimas yra vedamas išvidinio likimo, kaip ir kiekvieno gyvo daikto. Kultūros nėra kuriamos kuriam nors tikslui, bet jų tikslas glūdi jose pačiose. „Šitos kultūros, - sako Spengleris, - kurios yra aukščiausios rūšies organizmai, auga kilniame netikslingume, kaip gėlės lauke. Jos priklauso, kaip augmens ir gyviai, gyvajai Goethe's gamtai, o ne negyvajai Newtono gamtai" (p. 29).

Trumpai charakterizuojant spengleriškąją kultūros tipų idėją, reiktų pasakyti, kad, pasak Spenglerio, *kultūros idėja, arba kultūros siela, įsikūnija tam tikroje aplinkoje ir sukuria tam tikrą apręžtą savybę atbaigtą ir uždara kultūros tipą, kuris gali augti ir klestėti tik savo gimtojoje žemėje*. Apie joki tokio tipo keliavimą laike ir erdvėje Spengleris nieko nežino. Kultūrų maišymasis ir tuo pačiu visuotinė vieninga žmonijos kultūra Spengleriui yra nerealybė.

2. Civilizacijos idėja

Būdama gyvas padaras ir išsivystydama pagal augmens dėsnius, kultūra pereina, kaip jau buvo minėta, tam tikrus periodus: *gimimo, augimo, subrendimo ir senėjimo*. Paskutinis kultūros išsivystymo periodas, pasak Spenglerio, kaip tik ir yra *civilizacijos periodas*. Civilizacija todėl Spenglerio kultūros filosofijoje reiškia laiko sąvoką. Civilizacija yra atskiras kultūros vyksmo tarpsnis. Jis ateina kultūrai likimo keliu.

Kiekvienas kultūros tipas neišvengiamai eina į civilizaciją. „Civilizacija yra neišvengiamas kultūros likimas“ (p. 43).

Civilizacijos tarpsnis kultūros išsivystyme yra charakteringas tuo, kad jame visas gyvenimas, visa žmogaus kūryba sustingsta ir pasidaro išviršinė. Jau pačiame žmogaus nusiteikime esama šito skirtumo. „Kultūvuotas žmogus, - sako Spengleris, - pakreipia savo energiją į vidų, civilizuotas žmogus - į viršų“ (p. 52). Todėl Spengleris ir teigia, kad civilizacija „eina po kultūros, kaip tapęs dalykas po tapsmo, kaip mirtis po gyvenimo, kaip sustingimas po išsivystymo, kaip senatvė po vaikystės, kaip sustingęs, suakmenėjęs didmiestis po kaimo“ (p. 43). Kultūra taip santykiuojanti su civilizacija, kaip gyvas kūnas su mumija, kaip graikiškoji siela su romėniškuoju protu. Kultūra yra iš savos aplinkos gimęs organizmas, civilizacija - sustingęs ir pasenęs mechanizmas.

Spengleris randa keturias pagrindines žymes, kurios charakterizuoja kultūrą, virstančią civilizacija, būtent: 1) *didmiesčių išaugimas*, 2) *ekspansijos noras*, 3) *mokslo sunykimas* ir 4) *skepticizmas*.

Kol kultūra yra jauna ir gaivi, tol kultūriniai žmogaus žygiai apima visą šalį. Net ir menkiausias kaimas nelieka be kultūros įtakos. Tuo tarpu civilizacijos metu viskas pasikeičia. Čia pradeda atsirasti kultūriniai centrai - pasaulinio masto didmiesčiai, kurie suima į save visą kultūrinio gyvenimo turinį. Kaimas ir mažesni miestai virsta provincija, kurios uždavinys, ironiškai pastebi Spengleris, yra maitinti didmiesčius aukštesniojo savo žmoniškumo likučiais. „Vietoje pasaulio, - sako Spengleris, - atsiranda miestas - vienas punktas, kuriame telkiasi visos plačių šalių gyvenimas. Tuo tarpu visa kita stingsta. Vietoje formingos, su žeme suaugusios tautos, atsiranda naujas nomadas, parazitas - didmiesčių gyventojas, netradicinis, beformės masės faktų žmogus, be religijos, neinteligentiškas, nevaisingas, nekenčias kaimiečių, taigi žengiąs baisų žingsnį į neorganiškumą, į galą - štai kas yra civilizacija“ (p. 45). Didmiesčio gyvenime žlunga didis menas, didžios minties sistemos, atsiranda šeimų nevaisingumas ir tuo pačiu prasideda rasės galas. Kultūros tarpsnio pa-

baigoje miestas atsigręžia prieš kaimą ir šį sunaikina. Bet, atsisakyres nuo vaisingos žemės, kuri kiekvienai kultūrai duoda kūną ir kraują, kuri palaiko kūrybinę žmonijos dvasią, miestas pagaliau žlunga ir pats. *Miesto įsigalėjimas ir kultūrinio gyvenimo susitelkimas į atskirus centrus yra aiškiausias, pasak Spenglerio, prasidedančios civilizacijos tarpsnio ženklas.*

Didmiesčio žmogus pasižymi ekspansijos dvasia. Jis nori apimti viską. Jis nori įtraukti į savo orbitą visą gyvenimą. Jis veržiasi visur, kur tik įstengia. Didmiesčio gyvenimas sutelkia savyje visas kultūros sritis, jis jas apvaldo, palenkia savo gyvenimo reikalui. „Kilnų kultūros netikslingumą“, kalbant Spenglerio žodžiais, jis pakeičia pragmatiniu tikslingumu. Šita ekspansijos dvasia padaro didmiesčio gyventoją amžinai neramų ir nepastovų. „Ekspansyvinė tendencija, - sako Spengleris, - yra kažkas demoniško ir baisaus. Ji pagauna vėlyvą miestų stadijos žmogų, jį pajungia savo tarnybai ir sunaikina" (p. 52).

Ekspansijos dvasia veda žmogų horizontaline linkme, šio meto žmogus nori apimti pasaulio visumą, bet jis nenusileidžia ligi pasaulio gelmių. Todėl civilizacijos metu atsiranda mokslo sunykimas. „Mokslas, - sako Spengleris, - egzistuoja tik didžiųjų mokslininkų generacijų gyvenime. Knygos yra niekai, jei jos neatgyja žmonėse, kurie yra prie jų priaukę... Mokslo mirtis yra tada, kai jis niekam nepažadina jo vidaus pasaulio (p. 609). Tai kaip tik ir įvyksta civilizacijos metu. Toks gyvos mokslinės dvasios sunykimas Europos gyvenime, pasak Spenglerio, prasidėjo po Kanto. Kantas buvo pasakutinis gyvos mokslinės sistemos kūrėjas. Po jo, kaip ir graikuose Sokrato metu, prasidėjo „specifinė didmiestiška, ne spekuliatyvinė, bet praktinė, nereliginė, etiškai visuomeninė filosofija" (p. 63). Šiandien, ironizuoja Spengleris, „geresnis filosofas tupi kokiame nors išradėjuje, diplomate ar finansininke, negu visuose tuose, kurie užsiima lėkštu eksperimentinės psichologijos darbu" (p. 63).

Paskui mokslo sunykimą eina skepticizmas. Skepticizmas yra neišvengiamas civilizacijos palydovas. „Skepticizmas, - sako Spengleris, - yra grynos civilizacijos išraiška. Jis su-

griauna prieš jį buvusios kultūros pasaulėvaizdį" (p. 64). *Civilizacija nieko nekuria. Ji tik ima seniau sukurtas formas ir stengiasi jas kitaip suprasti, išaiškinti ir perkeisti.* Kultūros žmogus gyvena ir kuria savaimingai. Tuo tarpu civilizacijos žmogus pradeda mąstyti apie gyvenimą, nes pats gyvenimas jam pasidaro problemiškas. Todėl gyvenimo filosofijos atsiradimas yra taip pat ryški civilizacijos žymė, tuo labiau kad šitoji filosofija pasidaro labai skeptiška.

Civilizacija yra, Spenglerio supratimu, ne tiek tam tikras kultūros momentas, ne viena kultūros pusė, kiek atskiras kultūros išsivystymo tarpsnis, kurio metu gyvenimas pavirsta neorganišku, susitelkdamas didmiesčiuose, pasidarydamas ekspansyvus, praktinis ir skeptiškas. Civilizacijos vyksmo prasmė, pasak Spenglerio, yra ta, kad šitas vyksmas suardo ir apvalo gyvenimą nuo neorganinių mirusių formų (plg. p. 43). Žiemos periodas kultūros gyvenime yra sykiu mirties ir apvalymo tarpsnis.

3. Vakarų žlugimo idėja

Su civilizacijos sąvoka Spengleris yra surišęs ir Vakarų žlugimo idėją, kuri jo veikale yra pagrindinė šalia kultūros tipų ir civilizacijos idėjos. Vakarų kultūra yra atsiradusi dešimtame šimtmetyje. Aštuonis šimtus metų ji augo ir brenėdo. Paskutiniai pora jos gyvenimo šimtmečių yra lėto nykimo laikas. *Kiekvienai kultūrai Spengleris skiria maždaug tūkstantį metų.* Per šį laiką kiekvienas kultūros tipas pereina visus savo išsivystymo tarpsnius ir pagaliau žlunga. Taip yra ir su Vakarų kultūra.

Dabartis Vakarų kultūros gyvenime kaip tik ir yra, pasak Spenglerio, civilizacijos, vadinasi, paskutinis, tarpsnis. „Dabartis, - sako Spengleris, - yra civilizuota, ne kultūvuota fazė... Mes esame civilizuoti žmonės, ne gotikos ar rokokos žmonės... Mes turime paisyti faktų, kietų ir šaltų vėlyvo gyvenimo faktų... Apie didžiąją tapybą ir muziką jau nebėra kalbos Vakarų žmogui. Architektoninės jo galimybės jau šimtas metų, kai išsemtos. Jam yra likusios tik ekstensyvi-

nės galimybės (p. 56)... Jeigu šitos knygos įtakoje, - sako Spengleris, - naujosios kartos žmonės vietoje lyrikos imsis technikos, vietoje tapybos imsis laivininkystės arba vietoje gnoseologijos atsidės politikai, jie darys tai, ko aš noriu, ir jiems negalima nieko geresnio linkėti" (p. 57). Šitas civilizacijos tarpsnis Europos gyvenime yra prasidėjęs nuo 1800 metų. Jis yra neišvengiamas visų mūsų likimas. „Grynai ekstensyvinis veikimo amžius, - sako Spengleris, - kai yra išskiriama estetinė ir metafizinė kūryba, yra žlugimo laikas. Tai tiesa. Bet mes šito laiko neišsirinkome. Mes negalime pakeisti, kad mes gimėme prasidedančią civilizacijos žiemą, o ne subrendusios Feidijo ar Mozarto kultūros metu" (p. 62). „Mes jau nesame tikros kultūros, bet grynios civilizacijos nėšėjai" (p. 488).

Trys žymės rodo, pasak Spenglerio, kad visas Vakarų gyvenimas artinasi prie galo: 1) *vertybių pervertinimas*, 2) *nemoralumas ir nereligingumas*, 3) *metafizikos stoka*.

Nietzsche's posakį *Umwertung aller Werte* Spengleris laiko kiekvienos civilizacijos simboliu. Civilizacija, kaip jau esame minėję, Spenglerio pažiūra, nieko nekurianti, bet tik kitaip suprantanti ir perkeičianti senus laimėjimus. Todėl josios metu kaip tik ir atsirandęs visų vertybių pervertinimas. Taip buvo Indijos kultūroje (Buda), taip buvo Graikijos kultūroje (Sokratas), taip yra pagaliau ir Vakarų kultūroje. *Vertybių pervertinimas Vakaruose prasidėjęs nuo Rousseau laikų*. Gyvos ir jaunos kultūros kūrėjams kultūra yra savaime suprantamas dalykas. Jie kuria savaimingai. Jeigu kokiame nors istorijos tarpsnyje atsiranda tam tikras kultūra nepasitenkinimas ir nepasitikėjimas, jeigu kultūra čia pradedama išgyventi kaip našta, kas buvo Rousseau laikais, tai jau yra ženklas, kad kultūrinės jėgos išsenka ir kad kūrybinis žmogaus pajėgumas silpsta. Tik ligonis jaučia savo sąnarius. Kultūros žmogus žiūri į gyvenimą, kaip į Dievo jam siųstą likimą. Tuo tarpu civilizacijos žmogui gyvenimas pasidaro problemiškas. Jis stengiasi jį perkeisti, pertvarkyti, pasidaryti patogesnį ir praktiškesnį. Štai kur yra prasmė visų tų socialinių reformų, kurios vyko ir tebevyksta Vakarų gyvenime. Jos reiškia ne ką kita kaip tik

tai, kad Europos žmogus yra atsitraukęs nuo gyvo gyvenimo, kad gyvenimas jam yra tapęs mechanizmu, kurį jis bando tvarkyti pagal racionalistinius savo konstrukcijų planus.

Doros supratimo pasikeitimas Vakarų gyvenime taip pat, pasak Spenglerio, yra aiškus civilizacijos ženklas. Tikros kultūros metu dora yra instinktyvi. Bet kai gyvenimas pradeda stingti, tuomet turi atsirasti doros teorija, kad šitas gyvenimas būtų galima tvarkyti iš viršaus, nes iš vidaus jis pats tvarkytis jau nebesugeba. *Todėl civilizacijos metu atsiranda refleksinė dora, ir vietoje metafizikos pradeda filosofijoje vyrauti etika.* Čia yra išgalvojama įvairių sistemų, kad jos padėtų žmogui sutvarkyti jo veiksmus. Kasdieniai reikalai visada yra tokių dirbtinių sistemų centras, šitie patys kasdieniai reikalai pakeičia dorinę žmogaus perspektyvą: *paukščio perspektyva civilizacijos metu virsta varlės perspektyva.* Tuo pačiu tragiška moralė virsta plebėjiška morale. Tikrai kultūringo žmogaus tragiška moralė gerai pažįsta būties sunkenybės. Bet ji didžiuojasi galinti jas pakelti. Tuo tarpu plebėjiška devynioliktojo šimtmečio moralė nori šitas sunkenybės pasilengvinti arba jas visiškai aplenkti, ji mato pasaulyje ne Dievą, bet tik faktus. Gyvenimą jai valdo ne likimas, bet priežastingumas.

Kultūros siela yra religinga pati savyje. Religingos yra visos tos formos, kuriose šitoji siela apsiireiškia: menas, dogmos, kultas, metafizika ir net matematika, ornamentai, kolonos, eilės ir idėjos. „Kiekvienos kultūros esmė yra religija, kiekvienos civilizacijos esmė yra nereliginumas“ (p. 500). Civilizacijos metu gyvenimas yra nureliginamas. Šitą nureliginimą parodo kiekvienas civilizacijos kūrinys, civilizacijos kalba, jos menas, mokslas ir net žmonių veidai. Vietoje religinių problemų šiuo metu atsiranda „virškinimo, mitybos ir higienos filosofija“. „Alkoholizmas ir vegetarizmas yra nagrinėjami religiniu rimtumu, nes tai yra svarbiausios problemos, prie kurių naujasis žmogus dar gali pakilti“ (p. 505).

Tas pat reikia pasakyti apie metafiziką. Metafizikos vyravimas, pasak Spenglerio, reiškias gyvenimo pajėgumą ir išvidinį ryšį su gyvenimo gelmėmis. Tuo tarpu etikos vyravimas kaip tik parodo, kad gyvenimas apvaldo žmogų savo

paviršiumi, kad jo gelmės pasidaro žmogaus dvasiai nebe-prieinamos. Metafizinių sistemų idėjos yra suvokiamos in-tuityviniu būdu. Tuo tarpu etinės sistemos yra sukonstruo-jamos racionalistiškai. Po Kanto, sako Spengleris, kaip tik ir prasidėjo etikos vyravimas. Tai rodo, kad ne makrokosmas, bet praktinis gyvenimas pasidarė žmogaus mąstymo centras. „Horizontas tapo siauras. Grynojo mąstymo noras užgeso. Metafizika, kuri vakar buvo valdovė, šiandien virto tarnai-te. Ji turinti dabar sukurti pamatus, kurie laikytų praktinį nu-siteikimą. Bet ir patys šitie pagrindai darosi vis labiau ne-reikalingi. Metafizika yra apleidžiama, niekinama kaip ne-praktiška, kaip akmens vietoje duonos" (p. 513).

Visi šitie dalykai, Spenglerio pažiūra, rodą Vakarų žmo-gaus išsisėmimą ir besiartinantį neišvengiamą galą. *Vakarų žlugimas*, pasak Spenglerio, *reiškia ne žmonių išnykimą, nors įsi-gali miestai ir artina savo nevaisingumu rasės galą, net ne kultū-ros sunaikinimą karų ar gamtos katastrofų, bet žlugimą kūrybi-nių žmogaus jėgų*. Civilizacijos tarpsnis yra išvidinio žmogaus išsekimo padaras. Toks civilizuotas žmogus gali gyventi, bet jis nebegali kurti. Ir tik šita prasme Spengleris kalba apie Va-karų žlugimą.

Toks tad yra bendriausiais bruožais Spenglerio palikimas. Minėtos trys idėjos - kultūros tipų, civilizacijos ir Vakarų žlu-gimo - kaip tik ir sukėlė susidomėjimą Spenglerio veikalu. Apie jas savo metu buvo daug rašyta ir daug dėl jų disku-tuota. Mums belieka pažiūrėti, kaip jos laikosi šiandieninia-me mokslo pasaulyje.

II. Spenglerio idėjų likimas

1. Kultūros tipų idėjos žlugimas

Pati pirmoji ir pati pagrindinė Spenglerio idėja, kad kul-tūros tipai yra uždari savyje, kad jie nesimaišo ir nedaro vie-nas kitam jokios įtakos, šiandien kultūros filosofijoje jau yra žlugusi. Ją visų pirma pražudė modernioji etnologija. *Speng-*

glerio silpnybė ir buvo ta, kad jis savo tyrinėjimus rėmė daugiausia aukštąja kultūra, visiškai nepaisydamas pirmykštės kultūros ir josios netyrinėdamas. Apie primityviųjų žmonių gyvenimą Spengleris turėjo labai savotišką supratimą. Jam atrodė, kad pirmykštė kultūra yra chaotiška, nei organizmas, nei organizmų suma. Primityviausias tautas jungias ne kultūros panašumas, bet daugiau negatyvios žymės (plg. p. 11, 38, 41).

Tai kaip tik ir buvo pati silpniausia Spenglerio kultūros koncepcijos vieta. Modernioji etnologija vis labiau ir vis aiškiau įrodė, kad primityvioji kultūra negali būti išimta iš kultūrinių tyrinėjimų srities, kad, kaip O. Menghinas yra pasakęs, „kas nori filosofuoti apie istoriją, neturi išleisti iš akių pirmykštės istorijos, nes kitaip jis patenka pavojun prišnekėti gražių nesąmonių...“²

Iš kitos pusės, šiandieninė etnologija savo tyrinėjimais jau toli yra palikusi Spenglerio teigimą, kad kultūros tipai yra uždari ir atskiri, kad jie atsiranda be ryšio vienas su kitu ir kad jų gyvenimas eina ramioje vienvietėje, kaip augmenų. Čia norime pacituoti minėto O. Menghino žodžius, kuriuos jis parašė, baigdamas didžiulį savo veikalą apie akmens amžiaus istoriją. „Kiekvienas, - sako Menghinas, - kuris ėjo plačiais šitos knygos keliais, turi galingai pajusti vieną dalyką: *aiškų istorinio vyksmo sąryšį nuo pat pradžios ligi šios dienos*. Tautybės vieningumu sujungta kultūra auga visuomet iš kultūros, kalba (p. 614) visuomet iš kalbos, rasė visuomet iš rasės. Patį augimą, dinaminį vyksmą, mes sunkiai galime pasiekti. Dažniausiai mes turime rankose tik statines aplinkybes. Bet didžiosios linijos yra pakankamai aiškos, kad mums leistų pažinti, jog jaunesnis dalykas visados atsiranda iš senesniojo. Kartais, mes galime susekti net tapsmo priežastis. Todėl Spenglerio teorija apie augmeninį kultūros savarankiškumą niekados negali būti per daug paneigta. Ji galėjo atsirasti tik dėl pasipūtusio pirmykščių dalykų nežinojimo. Klaidingas taip pat yra ir jo mokslas apie augmeninį kiekvienos kultūros ryšį su motiniška žeme, iš kurios kultūra išauga.

² Weltgeschichte der Steinzeit, Wien, 1931, p. 609.

Niekas negali neigti stiprių kultūros ir aplinkos ryšių. Iš tikro erdvės pakeitimas yra stipriausias kultūros pasikeitimo akstinas, nes kiekviena kultūra yra surišta ne tik su dvasia, bet ir su medžiaga. Taip pat yra kultūroms, ypač labiau išsiskaidžiusioms, ribos, kurių jos negali peržengti. Bet yra perdėta ir prieštaringa istorinei tiesai tvirtinti, kad kiekviena kultūra visą savo egzistencijos vyksmą yra ankštai surišta su savo kilmės žeme. Tikrumoje visos didžiosios kultūros apima visą pasaulį" (p. 615).

Etnologija šiandien jau yra nustačiusi aiškius pirmąsias kultūros tipus ir jų išsivystymo bei įtakų eigą. Pati pradinė kultūra vėlyvame savo tarpsnyje jau parodė skilimo tendencijų ir pati savyje susikristalizavo eskimoidų, tasmanoidų ir australoidų tipais. Iš jų išsivystė nomadinis, totemistinis ir matriarchatinis kultūros ciklas, kurių mišiniai sudarė vėl savus atskirus tipus. Aukštosios kultūros kilo kaip tik iš šito mišinio: nomadų su totemistais arba su matriarchatininkais. *Visoje šitoje kultūros išsivystymo eigoje nėra nė ženklo, kad kultūros tipai būtų savyje uždari. Atvirkščiai, kur tik vienas tipas susisiekdavo su kitu, ten visados atsirasdavo trečiasis, kaip kultūrinės interpretacijos padaras. Kalbėti apie graikų, romėčių, arabų, o ypač Vakarų kultūros vieningumą nėra nė mažiausio pagrindo. Jau Bachofenas (Spengleris į jį taip pat nekreipė dėmesio!) atrado, kad graikų kultūra yra persunkta prieš tai Graikijoje gyvenusios lykų tautos kultūriniais pradmenimis ir kad daugybė graikų gyvenimo žymių galima išaiškinti tik ryšium su šita senąja lykų kultūra. Tautų kilnojimasis, kuris istorijoje yra įvykęs šimtus kartų, taip yra sumaišęs kultūrinį gyvenimą, kad, kaip šiandien negalima kalbėti apie gryną rasę, taip lygiai nėra jokios prasmės kalbėti apie gryną kultūros tipą. Kiekviena kultūra pačia savo prigimtimi stengiasi būti visuotinė, vadinasi, nori asimiliuoti visą žmogaus kūrybą, ir todėl ji daro įtakos kitiems tipams ir pati šitos įtakos patiria. Kultūros tipų pastovumo bei uždaramo idėja šiandien neišsilaiko nei kultūros moksluose, nei kultūros filosofijoje.*

2. Civilizacijos idėjos pasikeitimas

Žlugus Spenglerio pažiūrai, kad kultūros auga kaip augmens nepriklausomai viena nuo kitos, kad jos turi savarankišką išsivystymo ritmą ir savarankiškus tarpsnius, tuo pačiu žlugo ir civilizacijos, kaip atskiro tarpsnio, koncepcija. Civilizacija, kaip žinome, Spengleriui reiškia paskutinį kultūros išsivystymo tarpsnį, šita idėja remiasi kultūros tipo uždarmumu. Jeigu kultūros tipas yra uždaras, jeigu jis negauna ir negali gauti atgaivinančių jėgų iš kitų tipų, savaime aišku, jis turi po tam tikro laiko išsekti ir pagaliau žlugti. Taip Spengleris ir tvirtina. Bet jeigu kultūra, kaip yra tikrumoje, gali maišytis ir iš tikro maišosi, tai nėra jokio tikro pagrindo kalbėti apie kurio nors tipo žlugimą, nes niekas negali pasakyti, kad neatsiras kokia nors įtaka iš šalies, kuri pakeis visą šito senstančio tipo gyvenimą, įlies į jį naujų jėgų ir jį atgaivins vėl ilgiems amžiams. Todėl Spenglerio pažiūra į kultūros išsivystymo tarpsnius šiuo atžvilgiu yra labai nestipri, nors ir negalima pasakyti, kad ji būtų visiškai klaidinga. Kultūros išsivystyme galima pastebėti tam tikrą panašumą į vaikystę, į jaunystę, į subrendusį amžių ir į senatvę. Bet šitie periodai niekad nėra aiškūs ir būtinai eina vienas po kito, kaip augmenų arba ir žmonių gyvenime. Naujos įtakos, kurios ateina kultūros tipui iš šalies, neretai pakeičia visą, rodo, nuoseklų kurios nors kultūros gyvenimą. Po kultūrinės jaunystės nebūtinai turi eiti subrendusis amžius, bet gali vėl prasidėti savotiška vaikystė arba tiesiog senatvė, žiūrint su kuo kultūra yra susidūrusi ir kokių jėgų yra gavusi. Taigi ir civilizacija nebūtinai yra paskutinis kultūros išsivystymo tarpsnis. Kultūros gyvenime nėra priežastingumo, todėl Spenglerio pažiūra šiuo atžvilgiu taip pat yra žlugusi.

Bet antroji civilizacijos idėjos pusė yra pasilikusi ir net sustiprėjusi. Spengleris civilizaciją supranta ne tik kaip atskirą paskutinį tarpsnį kultūros išsivystyme, kas kritikos neišlaiko, bet ir *kaip kultūros sustingimą, kaip nudvasintą kultūrą*. Visos civilizacijos žymės, kurias nurodo Spengleris, kaip: didmiesčių išaugimas, ekspansijos dvasia, mokslo ir meno su-

nykimas, skepticizmas, rodo, kad civilizacijos vardu čia yra vadinamas kultūros išėjimas į paviršių, josios nudvasinimas ir nuidealinimas. Šiuo atžvilgiu Spenglerio civilizacijos koncepcija ir yra šiandien gyva ir stipri. Nors prancūzai savo kultūros moksluose civilizacijos sąvoką stato greta kultūros sąvokos ir nemato tarp jų žymesnio skirtumo, užtat vokiečių kultūros mokslų ir kultūros filosofijos literatūroje civilizacija vis labiau yra suprantama Spenglerio prasme.

Tas pat galima pastebėti ir *rusų emigrantų* mokslo veikaluose. Žymiausias iš jų *N. Berdiajevas* civilizaciją supranta beveik visiškai taip kaip Spengleris. „Civilizacija, - sako Berdiajevas, - yra perėjimas iš kultūros, iš veizdėjimo, iš vertybių kūrimo prie gyvenimo; ji yra gyvenimo ieškojimas, pasidavimas jo srovei, gyvenimo organizavimas ir pasitikėjimas gyvenimo galia (p. 292). <...> Civilizacija, kaip priešginybė kultūrai, yra nesimbolinė, nehierarchinė, neorganinė. Ji yra realistinė, demokratinė, mechanistinė. Ji nori ne simbolių, bet realinių gyvenimo laimėjimų, ji nori paties realaus gyvenimo, ne palyginimų ir ženklų, ne kito pasaulio simbolių“³. Realizmas, pragmatiškumas, technika ir kolektyvizmas yra civilizacijos žymės, pasak Berdiajevo. Apskritai, visa rusų kultūros filosofija, būdama apokaliptinio pobūdžio, yra linkusi daryti didesnį skirtumą tarp išvidinio kultūrinio nusiteikimo ir išviršinių kultūrinių laimėjimų. Pirmasis jai atrodo esąs tikra kultūra, o antrųjų persvara reiškianti tikros kultūros išsigimimą ir nudvasėjimą. Spenglerio civilizacijos, kaip nudvasėjusios kultūros, supratimas rusų filosofijoje rado palankią dirvą ir todėl lengvai ten įsigyveno.

Todėl negalima kalbėti apie Spenglerio civilizacijos koncepcijos žlugimą *apskritai*. Kiek ji yra suprantama kaip atskiras kultūros išsivystymo tarpsnis, kuris reiškia kultūros galą, tiek ji iš tikro yra žlugusi. *Bet kiek ji reiškia nudvasėjusių kultūrą arba supragmatintą gyvenimą, tiek ji yra gyva ir net rodo tendencijos plisti bei stiprėti*, {vairūs kriziniai sąjūdžiai vis aiškiau skiria išvidinį kultūrinį žmogaus nusiteikimą nuo išviršinių lai-

³ Der Sinn der Geschichte, Darmstadt, 1925, p. 292-293.

mėjimų ir tuo pačiu dirba Spenglerio civilizacijos idėjos nau-dai. Tiesa, pats Spengleris labiau pabrėždavo ir vertindavo pirmąją civilizacijos supratimą. *Bet habent suafata ideale!*

Iš kitos pusės, reikia pažymėti, kad spengleriška civiliza-cijos charakteristika yra labai tikra ir teisinga. Spengleris, kaip matysime pabaigoje, buvo faktų žmogus ir turėjo gerą pasta-bumo bei vaizdavimo dovaną. Todėl jis puikiai pastebėjo nu-dvasinto gyvenimo žymes ir jas gražiai charakterizavo. Gali-ma nesutikti su Spenglerio civilizacijos koncepcijos teoriniu pagrindu, bet negalima nesutikti, kad iš tikro civilizacija pa-sireiškia kaip kūrybinių žmogaus jėgų sumenkėjimas.

3. Vakarų žlugimo idėjos neaiškumas

Neaiškiausio likimo yra sulaukusi Spenglerio Vakarų žlu-gimo idėja. Be abejo, teorinis pagrindas ir čia jau yra griu-vęs. Spengleriui Vakarai artinasi prie neišvengiamo galo dėl to, kad toks yra kiekvieno kultūros tipo likimas. Kiekviena kultūra po vaikystės, jaunystės ir subrendimo pereinanti į senatvę ir artėjanti prie mirties. Išimties čia nesudaro nė Va-karų kultūra. Bet mes, nelaikydami tikru tokio kultūros išsi-vystymo superperiodinimo, tuo pačiu negalime pripažinti ir Va-karų žlugimo idėjai teorinio pagrindo. *Kiek Vakarų žlugimo idėja yra spengleriškos kultūros filosofijos padaras, tiek ji šiandien yra mirusi.*

Bet kitas yra dalykas nujauti ir suvokti kurią nors idėją, ir visai kitas dalykas ją teoriškai pagrįsti. Spengleris, kaip sa-kėme, yra faktų žmogus. Jis gyvenimą sugeba gerai charak-terizuoti ir vertinti pagal atskiras apraiškas. Gali šitų charak-teristikų ir vertinimų filosofinis pagrindas būti klaidingas, bet pačios charakteristikos dėl to dar negriūva. *Nepaisydami filo-sofinio Vakarų žlugimo idėjos pagrindo, mes galime į ją žiūrėti kaip į Europos kultūrinio gyvenimo krypties charakteristiką.* Ir šiuo at-veju daugelis su Spengleriu sutinka.

Šiandien daug kas neabejoja, kad *Vakarai žlugs, jeigu jų gyvenimo kryptis nebus radikaliai pakeista*, šito žlugimo pagrin-dų ieškoma įvairiose srityse. Spengleris jų ieškojo morfolo-giniame kultūros išsivystymo dėsnyje. Kiti (N. Berdiajevas)

Europos kultūros žlugimo priežastį mato perdėtame žmogaus teigime, kuris prasidėjo Renesanso metu ir kuris tebeina ir dabar, neopagonizme bei savęs išganymo religijoje net stiprėdamas. Kiti vėl (A. Rademacheris) tvirtina, kad Vakarų žlugimas įvyksias dėl religijos ir kultūros perskyrimo. Dar kiti (G. de Reynoldas), kad socialinė Europos santvarka, kuri vis dar tebėra persunkta kapitalizmo dvasios, rengianti Vakarų kultūrai galą. Žodžiu, Vakarų žlugimo priežasčių nurodoma labai įvairių: metafizinių, kultūrinių ir socialinių. Jos visos gali būti tikros ir visos sykiu turėti reikšmės. Bet čia vienas dalykas yra svarbus, būtent: *visi sutinka, kad Vakarų gyvenimas artėja prie galo ir kad Spengleris savo žlugimo idėja šitą artėjimą yra gražiai charakterizavęs*. Šiuo atžvilgiu Spenglerio Vakarų žlugimo idėja yra bene gyviausia, nors teorinis josios pagrindas galbūt labiausiai yra užmirštas. Visi tie, kurie kalba apie Vakarų galą, kalba Spenglerio terminais, bet visiškai pamiršę Spenglerio kultūros morfologiją.

Spenglerio tad idėjų likimas yra nevienodas. Kultūros tipų pastovumo bei uždarumo idėja šiandien yra visiškai palaidota. Civilizacijos idėja gyvuoja ir stiprėja tiek, kiek civilizacija Spenglerio buvo suprasta kaip nudvasinta kultūra. Vakarų žlugimo idėjos teorinis pagrindas yra pamirštas, bet pati idėja, kaip Vakarų gyvenimo krypties charakteristika, yra gyva ir virtusi net tam tikros reikšmės simboliu bei perspėjimu. Todėl nors Spengleris šiandien yra labiau pamirštas negu kas kitas, bet kai kurios jo idėjos nejučiomis ir ne visai ta pačia prasme turi dar nemaža įtakos kultūriniam gyvenimui, kultūros mokslams ir kultūros filosofijai.

PABAIGA

Spenglerio darbo charakteristika

Baigiant reikia bent trumpai charakterizuoti Spenglerio darbą ir nustatyti jo pobūdį bei vietą kultūros filosofijos sravyse. *Spengleris priklauso kultūriniam natūralizmui ir tai specialiai kultūriniam vitalizmui*. Jis visur pabrėžia didelę gyvybės

reikšmę gyvenimo kūryboje. Jis į kultūrą žiūri kaip į augmenį, vadinasi, kaip į gamtinį dalyką, kuris yra valdomas gyvybės idėjos ir gyvybės likimo. „Tuo, - pasak Keyserlingo, - Spengleris įrodo, kad istoriniame likime jis mato tik organiškumą, kuris priklauso nuo kraujo dėsnių“⁴. Nors savo veikale Spengleris nėra rasistas, bet kultūros tipų uždarumo idėja rasizmui gerai patarnauja. Todėl visai suprantama, kodėl Spengleris labai gerai įsijungė į oficialią rasistinę Vokietijos doktriną, nors pesimistine savo filosofija jis ir buvo nacionalsocializmui priešingas. Spengleris savo idėjomis yra vitalistas. Dvasios reikšmės jo filosofijoje dar nematyti. Dėl to jis gali kalbėti apie likimą ir išskirti iš istorinio vyksmo laisvę bei žmogaus atsakingumą.

Iš kitos pusės, pagrindinė Spenglerio filosofinio darbo žymė yra ta, kad jis istorijos faktus laiko istorijos vyksmo pagrindu, arba tiksliau: *istorinio vyksmo apraiškas ir istorinio vyksmo pagrindą jis sustato vienoje ir toje pačioje plotmėje*. Tuo tarpu faktai ir šitų faktų priežastis istorijoje (kaip priešingybė gamtai) yra dviejų plotmių dalykas. Tarp jų yra saitingumo, bet ne tokio, kad iš faktų galima būtų susekti istorinio gyvenimo priežastis ir tuo pačiu lengvai numatyti ateitį. *Istorijos dabartyje nėra istorijos ateities*. Istorinę ateitį galima tik išpranašauti. Tuo tarpu Spengleris sava dvasios struktūra yra grynas faktų žmogus, istorikas, bet ne pranašas. „Jo, kaip pranašo, nepasisekimas, - pasak Keyserlingo, - yra tas, kad jo polinkiai yra istoriko polinkiai ir todėl atkreipti atgal. Kiek gražiai Spengleris kombinuoja retrospektyviai, tiek visiškai jis yra nepajėgus dar netapusiuose dalykuose. Reta rasti tokią pranašą, kuris būtų taip greitai privestas *ad absurdum*, kaip jis“ (p. 160). Spengleris puikiai suvokia gyvenimo apraiškas ir gražiai jas charakterizuoja. Bet šitos charakteristikos dar nėra ateities išpėjimai. Ateičiai numatyti reikalinga aprėpti visą istoriją. Tuo tarpu Spengleris kaip tik šitą istorijos visuotinumą neigė. *Istoriniame vyksme Spengleriui nėra jokių visuotinių idėjų, jokių visuotinių dėsnių ir tiesų, tik faktai*. „Bet tik

⁴ Menschen als Sinnbilder, Darmstadt, 1926, p. 167.

tas gali pranašauti, - sako Keyserlingas, - kuris tiesiog regi faktus kuriančiuosius veiksmus. Tuo tarpu Spengleris yra ne tik faktų žmogus, jis yra vienašališkiausias faktų žmogus, koks tik kada nors buvo" (p. 161). Visuotinės istorijos plano suvokimo stoka Spenglerį padarė visiškai negabų ateičiai, nors praeityje jis yra labai stiprus. *Todėl ir Spenglerio visas darbas yra darbas daugiau istoriko negu filosofo. Kultūros istorijai jis turės reikšmės visados. Tuo tarpu kultūros filosofija jau šiandien jį yra pralenkusi. Filosofija negali būti pagrįsta faktais. Filosofijai reikia platesnių visuotinių pagrindų. Tokių pagrindų Spengleriui kaip tik ir trūko. Didelis gyvybės vaidmens pabrėžimas ir ištisas atsirėmimas ant istorinio gyvenimo faktų yra charakteringiausi Spenglerio darbo bruožai, kuriuose glūdi visa jo stiprybė, bet sykiu ir nepasisekimas.*

ALBERT SCHWEITZER

Nobelio taikos premijos laureatas

1. Du simboliai

Pernai buvo duotos dvi Nobelio premijos.

1953 metų Nobelio taikos premija buvo paskirta amerikiečiui *G. Marshallui*, o 1952 m. - elzasiečiui *A. Schweitzeriui*. Tai du vardai, kurie reiškia daugiau negu tik dvi mirtingas žmogiškąsias asmenybes. Tai simboliai dviejų žmonijos kelių, kuriais ji mėgina siekti visuotinės ir pastovios taikos. *Marshallo kelias veda į taiką per viršinę gerovę*. Jis mėgina užtvirti bolševizmo sklidimą pasaulyje tuo, kad gelbsti tautas iš skurdo, tikėdamasis, jog, išnykus vargui, išnyks ir nerimas. „Pirma pasotink mus, o paskui reikalauk dorybių“ - tai šūkis, išrašytas ant inkvizitoriaus karalystės vėliavų, kurias šiojo šalininkai kelia kovai su Evangelija, skelbiančia, jog „žmogus gyvas ne viena duona“ (*Mt 4, 4*). Marshallas tiki, jog šių vėliavnešių reikalavimas esąs teisingas, todėl savo garsiuoju planu jis ir nori jį patenkinti. *Pax hominidus bonae saecuritatis* yra Marshallo plano *Gloria*. Ir už šitą himną žmonijos gerovei, kaip keliui į taiką, jis susilaukė Nobelio premijos.

Bet štai šalia Marshallo taikos premiją gavo Schweitzeris - teologas, filosofas, muzikas, gydytojas ir gailestingasis samarietis, dirbęs Afrikos miškuose tarp raupsuotųjų ir miego liga sergančiųjų. „Operacija pasibaigė. Tamsiame barake stebiu paciento atsibudimą. Dar sunkiai susigaudydamas, jis dairo si nustebęs aplinkui ir kartoja: man nebeskauda, man nebeskauda. Jo ranka ieško manosios ir nenori jos paleisti. Tada pradėdu pasakoti jam ir aplinkui esantiems, kad tai Jėzus

Kristus liepė man ir mano žmonai vykti į Ogovę ir kad baltasis žmogus Europoje mums davė priemonių ligoniams gydyti". Tai Schweitzerio pastangų apibūdinimas. Jis visų pirma ieško *vidaus* ramybės, todėl eina pas visus, kurie jos trokšta: pas stabmeldžius, gyvenančius nuolatinį adventą; pas ligonius, netekusius ne tik kūno poilsio, bet ir sielos giedros; pas našlaičius, ištiktus pavojaus virsti visuomenės drumstikais. Visiems jis neša evangeliškąją *pax hominibus bonae voluntatis*. Ir už šitas pastangas jis taip pat buvo apdovanotas taikos premija. Tuo parodyta, kad šalia himno žmonijos gerovei, taip garsiai giedamo mūsų dienomis, esama dar Gimimo Nakties himno, kurio giedotojais reikia ne mažiau susidomėti negu pasauliniais duondaviais.

Kas yra šis evangeliškosios taikos kelio skynėjas?

Sausi jo gyvenimo duomenys nedaug ką mums sako. Jis gimė 1875 m. sausio 14 d. Kaisersberge (Elzase) protestantų pastoriaus šeimoje. 1893 m. baigė gimnaziją Mulhouze, 1893-1899 lankė universitetą Strasburge ir Berlyne ir baigė jį teologijos ir filosofijos daktaro laipsniais. Šalia šių studijų Schweitzeris visą laiką atsidėjo ir muzikai, ypač vargonams. 1902 m. habilitavosi Strasburgo universitete protestantų teologijai ir skaitė paskaitas apie Kristaus gyvenimo tyrinėjimus. 1905 m. jis vėl stojo į universitetą, šį sykį jau medicinos studijuoti ir ją baigė 1913 m. taip pat daktaro laipsniu. Tais pačiais metais kovo 26 d. jis sėdo į laivą, kuris jį išgabeno į naują jo darbovietę Lambarenėje, vidurio Afrikoje. Ten jis ir pasiliko ligi šiol, kartas nuo karto ilgesnį ar trumpesnį laiką aplankydamas Europą, kad čia savo paskaitomis ir vargonų koncertais pasielgetautų lėšų sergantiems negrams. Frankfurto miestas, įteikdamas 1928 m. Schweizeriui Goethe's premiją, paskyrimo rašte pažymėjo, kad ją gauna žmogus, „kuris apsisprendė atsisakyti akademinės veiklos, kad pasidarytų praktikuojančiu gydytoju ir stotų kovon su raupsų ir miego ligomis vidurio Afrikos miškuose".

¹ Zwischen Wasser und Urwald, Bern, 1922, p. 89.

2. Teologas ir filosofas

Augdamas pastoriaus šeimoje ir klausydamas mažoje Giunsbacho bažnytelėje savo tėvo pamokslų, Schweitzeris jau iš pat mažens pajuto religiją *kaip jėgą*, besireiškiančią ne tiek mąstymo, kiek išgyvenimo srityje. „Iš pamaldų, - rašo jis, - kuriose vaikystėje dalyvaudavau, išsinešiau į gyvenimą iškilmingumo pajautimą ir tylos bei susitelkimo troškulį, be kurios negalėčiau įsivaizduoti savo buvimo“. Schweitzeris priešinasi pažiūrai tų, kurie nenorėtų „leisti jaunimui dalyvauti suaugusiųjų pamaldose, kol jie šių nesupranta“. Čia svarbu, pasak jo, „ne supratimas, bet iškilmių išgyvenimas“; svarbu, kad vaikas regėtų besimeldžiančius suaugusiuosius ir būtų šio maldingumo perskverbtas².

Giunsbacho kaimelis, kur jo tėvas persikėlė iš Kaisersbergo, praėjus pusmečiui po Schweitzerio gimimo, buvo iš dalies katalikiškas, iš dalies protestantiškas, bet turėjo tik vieną bažnytelę, kuria reikėjo dalintis abiem konfesijom. Katalikai joje turėjo savą altorių su gražiai išpuošta presbiterija, kuri mažam Schweizeriui buvo didžiausia grožybė. „Aukso spalva nudažytas altorius didžiulėmis dirbtinių gėlių puokštėmis, dideli metaliniai žibintuvai su didingomis žvakėmis, sienoje viršum altoriaus tarp langų dvi paaukuotos statulos, kurios man reiškė Juozapą ir Mergele Mariją - visa tai skendėjo šviesoje, trykstančioje pro presbiterijos langus“, šitas katalikų bažnyčios kampelis giliai įsmigo į vaiko sielą, kad ir vėliau Schweitzeris negalėjo „suprasti protestantiškosios bažnyčios tipo“. Bažnyčia, jo pažiūra, esanti „daugiau negu tik erdvė pamokslui išklaudyti. Ji yra maldos vieta“. Todėl jau kaip erdvė ji turinti skatinti žmogų į maldą. „Tačiau to ji neįstengia, jeigu žvilgis atsimuša į nuogas sienas. Akis reikalauja nuotaikingo tolio, kuriame viršinis žiūrėjimas virstų vidiniu apmąstymu. Presbiterija tad nėra kažkas specifiška: ji priklauso bažnyčios esmei“³.

² Aus meiner Kindheit und Jugendzeit, Muenchen, 1924, p. 37-36.

³ Ten pat, p. 38-39.

Teologinės studijos Strasburgo universitete paskatino Schweitzerį atsidėti *Kristaus problemai*, anuo metu, deja, spęstai liberalinės teologijos šviesoje, iš kurios ir jis negalėjo išsivaduoti visą gyvenimą. Jėzus Schweitzeriui nėra tikrasis Mesijas, tuo labiau Jis nėra Dievo Sūnus, o tiktai *skelbiąs* Mesiją ir manęs galįs jo uždavinį atlikti. Jis neįsteigęs Dievo Karalystės, o tiktai į ją nurodęs⁴. Visa Kristaus misija - Jo kančia ir Jo prisikėlimo istorijos - Schweitzerio yra suprantama grynai moraline prasme⁵. Išganymas Kristuje, susijungimas su Juo, Jame mirimas ir prisikėlimas reiškia eschatologinį krikščionybės pobūdį kaip *būsimosios* Dievo Karalystės simboliai. Dabartinėje tikrovėje išganymas esąs nusilenkimas Dievo valiai, kaip ir Kristus jai nusilenkęs, nors ir matęs, kad Jo uždavinys neįvyksta, todėl skundėsis pastarąją savo gyvenimo valandą, kodėl Viešpats Jį apleidęs. O. Krausas yra pavadinęs Schweitzerio teologiją „mišiniu agnosticizmo ir animistinio panteizmo“⁶. Pavadinimas visiškai teisingas.

Filosofijoje Schweitzeris atsidėjo *kultūros* filosofijos klausimams, į kuriuos jį paskatino Curtiusas jau 1899 m. Berlyne. Jau tuo metu Europoje prasidėjusi pesimistinė nuotaika, išreikšta H. Grimo žodžiais „Ak, mes esame juk tik epigonai“ ir išsiveržusi vėliau Spenglerio teorija apie neišvengiamą kiekvieno kultūrinio tipo žlugimą, užminė Schweitzeriui didelę mįslę, kurią jis seniai nešiojosi savo širdy, nors ir nedrįso jos niekam pasakyti, kartais tik pamoksluose kiek užsimindamas. Jam atrodė, kad devynioliktojo šimtmečio optimizmas, esą Europa ne tik savo išradimais ir savo mokslu stovinti pažangos priekyje, „bet ir dvasios gyvenime užkopusi į pačią viršūnę“, kad šis daugelio optimizmas neturįs pagrindo. „Man atrodė, kad dvasiniame gyvenime mes nepralenkėme praėjusiųjų kartų, bet mintame jų laimėjimais“⁷.

⁴ Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1906.

⁵ Plg. Das Christentum und die Weltreligionen, 1925; Die Mystik des Apostels Paulus, 1930; Das Mezsianitaets-und Leidensgeheimnis, 1901.

⁶ Schweitzer A. Sein Werk und seine Weltanschauung, Berlin, 1929, p. 8.

⁷ Selbstdarstellung, Leipzig, 1928, p. 26.

Todėl jis nutarė plačiau panagrinėti šį klausimą ir parašyti veikalą, pavadintą „Mes epigonai“, kuris būtų tikra kultūros kritika. Tiesa, šiuo vardu knygos jis neišleido, užtat Afrikoje jam susiklostė minčių, kurias jis išreiškė dvitomiame veikale: „Verfall und Wiederaufbau der Kultur“ („Kultūros nuosmukis ir atstatymas“) ir „Kultur und Ethik“ (abu 1923). Šio veikalo mintys yra pesimistinės. „Manasis problemos išsprendimas esąs toks, kad mes turime ryžtis atsakyti aiškinti pasaulį etiškai optimistiškai. Jei imsime pasaulį tokį, koks jis yra, nebus įmanoma jam teikti prasmės, kuri įprasmintų žmogaus ir žmonijos tikslus ir siekius... Suprasti visumos prasmę... mums yra neįmanoma“⁸. Gyvenimas, kaip jis išsivysto istorijoje, esąs, pasak Schweitzerio, „mįslingas visuotinės valios gyventi apsireiškimas“ (ten pat). Visa tad filosofijos ir kultūros istorija, kuri mėgino pasaulį suprasti, jį įprasminti, jį apipavidalinti, esanti didžiulis nepasisekimas. Ji nesukūrusi žmonijai pasaulėžiūros arba, tiksliau sakant, įsitikinusi, kad ši pasaulėžiūra turinti būti pesimistinė. „Kiekviena pasaulėžiūra, kuri išeina ne iš atsisakymo pažinti, yra dirbtinė ir išsvajota“ (ten pat). „Mūsų pasaulis daugosi neprasmingume, kaip arklys parkritęs pakinktuose. Viršinėmis priemonėmis ir nauja organizacija jis bando išspręsti sunkias problemas. Veltui! Arklys atsistos ant kojų tik tada, kai jis bus iškinkytas. Ir mūsų pasaulis atsistos ant kojų tik tada, kai jam bus įdiegta, jog jo išganymas glūdi ne priemonėse, bet naujame nusistatyme“ (p. 199). O šis naujas nusistatymas yra tasai, kad pasaulis turįs suprasti, jog *žmogaus prasmė neglūdi pasaulio prasmėje*, šitą paprastą, bet gilią tiesą europinė istorija kaip tik neigė visą laiką. Žmogaus ieškojo jos pasaulyje. Optimistinis nusistatymas galįs kilti tik iš atsigrižimo į valią gyventi, o ne į viršinio pasaulio organizavimą. Žmogus randa jėgos gyventi pats savyje, ne pasaulyje. Schweitzeris ilgai ieškojo dėsnių, kuris apspręstų visus žmogaus veiksmus ir tuo būdu pagrįstų jo etiką. „Visa, ką žinojau iš filosofijos,

⁸ Kultur und Ethik, p. XII.

neteikė man paguodos"⁹. Tokio ieškojimo metu, jau būdamas Afrikoje, jis buvo pakviestas pas ligonį, kurį pasiekti buvo galima tik plaukiant upe 200 km. „Pamažu slinkome prieš srovę tarp smėlio sąnašų - buvo sausasis metų laikas. Susimąstęs sėdėjau ant laivelio denio, rungdamasis su paprasta ir visuotine etikos sąvoka, kurios neradau jokiame filosofijoje. Trečios dienos vakarą, plaukiant mums saulėleidyje per ištisas upės arklių bandas, staiga man nušvito posakis: „Pagarba gyvybei“. Ir dabar žinojau, kaip aš pagrįsiu etiką" (ten pat, p. 27). Valia gyventi yra mūsų nusistatymo dėsnis, o pagarba gyvybei - dėsnis, kuris apsprendžia mūsų santykius su kitais ir pagrindžia etiką.

Tai yra du Schweitzerio kultūros filosofijos ir etikos principai.

3. *Muzikas ir gydytojas*

Didžiuosiuose Europos miestuose - Berlyne, Paryžiuje, Barselonoje, Stokholme - Schweitzeris yra žinomas ne tik kaip paskaitininkas, bet gal net daugiau kaip muzikas, o ypač *kaip J. S. Bacho interpretatorius vargonais*. Muzikos Schweitzeris mokėsi nuo pat mažens. Vargonus studijavo Paryžiuje pas Ch. M. Widorą, muzikos teoriją Strasburge pas Jacobsthalį, pianiną pas J. Phillipą ir Marie Jaël. Muzikinį gabumą jis paveldėjo iš savo tėvo, kuris puikiai grojo vargonais ir kurio grojimo mažasis Schweitzeris klausėsi ištisomis valandomis¹⁰. Devynerių metų būdamas, Schweitzeris pavaduodavo vargonininką Giunsbacho bažnyčioje. Šešiolikos metų jis pritarė vargonais atliekant Brahms'o „Requiem“. „Tuo metu pirmą sykį paragavau džiaugsmo, kaip vargonų užimas įsilieja į orkestro ir choro skambėjimą" (ten pat, p. 34).

Iš visų muzikų mėgstamiausias jam buvo *Bachas*, su kurio muzika jis susidūrė lankydamas gimnaziją Mulhouze. Jau

⁹ Selbstdarstellung, p. 27.

¹⁰ Aus Meine Kindheit und Jugendzeit, p. 34.

tuo metu jam pasidarė aišku, kad Bacho muzika nesanti „grynoji muzika“ (*Ph. Spitta*), bet kad ji yra „valdoma aistringas troškulis garsais išreikšti poetinį tapybinį elementą“¹¹. Todėl ano meto Bacho muzikos perteikimas Schweitzerio nepatenkino. „Man atrodo, kad didelė klaida, jei mes ją (Bacho muziką) perteikiame naudodami dinامينius niuansus, užuot kėlę aikštėn galingą jos sandarą ir išbaigtą jos skambėjimą“ (p. 17). Šios mintys stūmė jauną Schweitzerį vis gliauliau skverbtis į Bacho kūrinis, vis geriau juos suprasti ir vargonais perteikti. Dviejų karų laikotarpy Schweitzeris tapo pačiu geriausiu Europoje Bacho interpretatoriumi. Vykdamas Afrikon, jis buvo pasiryžęs muzikos atsisakyti. Tačiau Bacho draugija Paryžiuje padovanojo ir jam Afrikon nusiuntė mažus vargonus, su kuriais jis galėjo toliau lavintis. Per ketverius su puse metų, kuriuos jis be pertraukos praleido džiunglėse, Schweitzeris groti ne tik neatprato, bet net pasitobulino. „Į Europą grįžau, - rašo jis, - ne virtęs mėgėju, bet visiškai apvaldęs vargonų techniką ir kaip menininkas jaučiausi žymiai daugiau reiškias negu anksčiau“¹².

Schweitzeris studijavo Bachą, ne tik pats jį grodamas, bet norėjo atskleisti jo muziką ir kitiems. Todėl Widoro prašomas jis ėmėsi rašyti veikalą, kuriame būtų išdėstytas ne tik Bacho gyvenimas, bet išvelgta ir į jo muzikos pobūdį. Šį veikalą Schweitzeris pirma išleido prancūziškai (*J. S. Bach. Le musicien poète*, Paris, 1905), o paskui, dvigubai padidinęs, ir vokiškai (*J. S. Bach, Leipzig*, 1908). Taip pat jis parengė ir išleisdino Bacho preliudijas, fugas ir choralus vargonams, pridėdamas praktinių paaiškinimų ir patarimų frazavimui, registracijai ir manualų kaitai (Niujorkas, 5 tomai). Schweitzeris, kaip vargonų muzikos specialistas, domėjosi ir jų statyba, liūdnei stebėdamas, kaip įsibraudama moderninė technika gadiną švelnų bei gražų senųjų vargonų balsą. Senųjų vargonų švilpos buvo gaminamos pagal praktinį patyrimą, naujųjų -

¹¹ Selbstdarstellung, p. 17.

pagal fizikos dėsnius. Todėl šios grojo sausu metaliniu balsu. Oro tiekimas iš dumplių, ypač jei jos yra dumiamos elektra, yra per stiprus, todėl švilpos, gražiu Schweitzerio pasakymu, „ne dainuoja, bet staugia“¹³. Schweitzeris virto, kaip pats prisipažįsta, „moderninių vargonų priešu“, ir jo yra nuopelnas, kad tarptautinė muzikos draugija 1909 m. priėmė „tarptautinių reguliavimą“ vargonų statybai, pagal kurį senųjų vargonų estetiniai laimėjimai turėjo būti išlaikomi ir naujoje statyboje.

Akademinei, pastoracinei (nuo 1899 m. Schweitzeris pamokslininkavo prie Šv. Mykolo bažnyčios Strasbūre) ir muzikinei veikla Schweitzeris nepatenkino. Jau nuo pat jaunystės svajojo jis apie *tiesioginę tarnybą žmogui*. „Man vis darėsi aiškiau, - rašo jis savo atsiminimuose, - kad neturiu teisės laikyti savo laimingą jaunystę, savo darbingumą, savo sveikatą kaip savaime suprantamą dalyką. Iš gilaus laimės jausmo kilo supratimas Jėzaus žodžių, kad mums nevalia savo gyvenimo pasilaikyti tikrai sau. Kas yra gavęs daug grožio, turi jo daug ir duoti. Kas yra apsaugotas nuo savos kančios, turi jaustis esąs pašauktas mažinti kančią kitiems. Visi turime nešti bendromis jėgomis našta, uždėtą ant pasaulio pečių“¹⁴. Iš karto Schweitzeris mėgina tokios tiesioginės tarnybos darbų susirasti Europoje. Jis norėjo, kaip kitados šv. Vincentas Paulietis, rinkti našlaičius vaikus, juos priklausti ir auklėti. Tačiau greitai įsitikino, kad tai yra jam neįmanoma. Našlaičių globos įstatymai, nuolatinis kišimasis labdaros organizacijų atėmė jam norą dirbti šioje srityje. Tada Schweitzeris ryžosi tapti gydytoju ir vykti į Afriką. Kur tiesioginė tarnyba žmogui yra ir nevaržoma, ir reikalingesnė. 1905 m. šis planas buvo galutinai jo paties priimtas: 30 metų amžiaus filosofijos daktaras ir teologijos docentas, gabus muzikas ir rašytojas stojo į medicinos fakultetą. Giminės buvo mėginę priešintis tokiam sumanymui, o „prof. Fehlingas, tuometinis medicinos fakulteto dekanas, į kurį kreipiausi studijų reika-

¹³ Ten pat, p. 21; Deutsche und franzoesische Orgelbaukunst, Leipzig, 1906.

¹⁴ Aus Meine Kindheit und Jugendzeit, p. 49.

lu, mielai mane būtų pasiuntęs pas savo kolegą psichiatrą"¹⁵. Spalio mėnesio paskutinę ūkanotą dieną Schweitzeris žengė į pirmąją anatomijos paskaitą. Medicinos studijas jis baigė daktaro laipsniu, parašęs disertaciją tema „Psichiatrinė nuomonė apie Jėzų" (Tiubingenas, 1913). Tai buvo pastanga atsakyti į ano meto priekaištus (de Loostenas, W. Hirschas, Binet-Sanglé), esą Jėzaus psichikoje pastebima paranoių apraiškų - didybės ir persekiojimo manijos.

1913 m. kovo 26 d. Schweitzeris sėdo į laivą Bordo uoste ir ilgiems metams paliko Europą. Stoją į naują darbo lauką, vidurio Afrikoje, Ogovės srityje. „Aš palikau, - rašo jis, - mokymą Strasburgo universitete, palikau vargonų meną ir rašytojo užsiėmimą ir išvykau į Afriką kaip gydytojas. Kaip tai atsitiko? Buvau skaitęs ir iš misionierių girdėjęs apie didžiulį kūninį tenykščių gyventojų skurdą. Ir juo ilgiau apie tai mąščiau, juo nesuprantamiau man darėsi, kad mes, europiečiai, taip maža sielojamės tuo didžiuliu žmogiškuoju uždaviniu, kurį mums uždėda tolimi kraštai. Turtuolio ir Lozoriuso palyginimas man atrodė yra taikomas tiesiog mums. Mes esame tasai turtuolis, nes turime medicinos pažangos dėka daug pažinčių bei priemonių prieš ligą ir skausmą. Neišmatuojama šio turto nauda mums atrodo savaime suprantama. Tačiau ten toli, kolonijose, sėdi vargšas Lozorius, anoji spalvotųjų minia, kankinama ligų ir skausmų net daugiau negu mes, ir neturinti jokių priemonių gintis. Kaip turtuolis dėl savo neišmintingumo nusidėjo vargšui, prašančiam prie jo durų išmaldos, kadangi neišgiliojo jo padėtį ir neleido prabilti savo širdžiai, taip lygiai nusidedam ir mes. Pora šimtų gydytojų, kuriuos europinės valstybės laiko kolonijose, atlieka tik dalelę milžiniško darbo, kadangi dauguma jų atsisėda tiktai baltiesiems ir kariuomenės daliniams. Todėl mūsų visuomenė turi žmogiškumo uždavinius pripažinti savais. Turi ateiti laikas, kada gydytojai savanoriai, visuomenės pasiųsti ir paremti, gausingai eitų į pasaulį ir darytų gera vie-

¹⁵ Selbstdarstellung, p. 19.

tos gyventojams. Tik tada mes atliksime pareigą, kurią mums kaip kultūringiems žmonėms deda spalvotųjų pasaulis"¹⁶. Šitokių tad minčių vedamas Schweitzeris ir išvyko Afrikon, pasirinkęs apylinkę, kurioje, anot Paryžiaus misionierių pasakojimų, siautė miego liga ir nebuvo jokio gydytojo.

Retomis laisvomis poilsio valandėlėmis Afrikoje Schweitzeris grojo Bachą ir ruošė spaudai jo kūrinius. Kilus karui, jis su savo žmona buvo internuoti kaip Vokietijos piliečiai. Turėdamas daug laiko, jis tada ir pradėjo rašyti kultūros filosofiją. 1917 m. buvo kaip internuotasis atgabentas į Prancūziją ir tik 1918 m. paleistas laisvėn sunkiai sergantis. Dvejus metus jis sirgo, buvo operuotas, kol vėl atsistojo ant kojų. Apie grįžimą Afrikon tuo tarpu negalėjo būti kalbos. Schweitzeris dirbo kaip gydytojas asistentas odos ligų klinikoje Strasburge, ruošė kultūros filosofiją spaudai ir rengė toliau Bacho veikalus vargonams. Jo ligoninė Afrikoje sunyko, senos skolos buvo dar neišmokėtos. Upsalos arkivyskupo pakviestas, 1920 m. Schweitzeris išvyko Švedijon. Čia koncertais ir paskaitomis pradėjo rinktis lėšų naujai kelionei į Afriką. 1920-1924 m. jis apkeliavo beveik visus didesnius Vakarų Europos miestus ir 1924 m. vasario mėnesį vėl grįžo prie savo juodukų, šį sykį be žmonos, kuri dėl ligos turėjo pasilikti Europoje. Savo ligoninę Schweitzeris rado visiškai suirusią, ir reikėjo ilgų mėnesių, kol ją atstatė. „Prieš piet buvau gydytojas, po pietų - dailidė“, - sako jis pats apie savo darbą¹⁷. Šiandien Schweitzeris tebedirba toje pačioje vietoje. Kai 1953 m. gruodžio 10 d. buvo Oslo mieste įteikiama Nobelio taikos premija, jis pats neatvyko, nes nerado, kas jį tuo metu ligoninėje pavaduotų. Padėkos rašte jis pastebėjo, kad tą 172 000 švedų kronų jis panaudos ligoninės įrengimui ir vaistams. „Pagarba gyvybei“ buvo pagrindas, kodėl taikos premija jam buvo suteikta, ir ši pagarba Schweitzerio atveju nėra tikrai etinis teorinis principas, bet viso jo gyvenimo apsprendžiamasis dėsni.

¹⁶ Zwischen Wasser und Urwald, įvadas.

¹⁷ Selbstdarstellung, p. 40.

Pasiryžęs atsidėti tiesioginei žmogaus tarnybai, Schweitzeris kartu ryžosi pakelti tris dideles aukas: atsisakyti vargonų muzikos, akademinės karjeros ir medžiaginių išteklių. Tačiau, kaip jis pats pastebi, jam atsitiko kaip Abraomui: auka buvo jam grąžinta atgal. Vargonais groti jis galėjo ir Afrikoje, paskaitas skaityti buvo kviečiamas į pačius didžiuosius universitetus, medžiaginių išteklių susirinko pakankamai, o pastaroji premija juos apvainikavo. Šis Apvaizdos pirštas iš tikro yra tiesiog regimas patvirtinimas Kristaus žodžių, kad, jei kas savo gyvenimą kitam aukoja, atgauna jį žymiai kilnesniu pavidalu.

LAIŠKAI TEILHARD'O ŠALININKAMS

1. Teilhard'o raštų likimas

1

Pokalbis P. Teilhard'o de Chardino reikalu mūsų spaudoje jau įsisiūbavo. Nuo 1964 metų, kuriais, jei neklystu, pasirodė pirmieji šiuo klausimu straipsniai, ištisa eilė mąstytojų įvairiomis progomis teikė mums čia Teilhard'o pažiūrų santraukų, čia jų aiškinimo, čia kritikos, čia gynimo: V. Bagdanavičius, P. Celiešius, L. Dambriūnas, L. Gižinskas, J. Jakštas, J. Kubilius, A. Maceina, J. Mačernis, A. Paškus, A. Prakasas, V. Rugis, G. Valančius, T. Žiūraitis - štai reta autorių gausybė tuo pačiu dalyku. Jau beveik ištisas dešimtmetis, kai sklaidome vieną teoriją kaip pasaulio evoliucijos „filosofinę ir teologinę interpretaciją“ (*Paškus II, 17, 1*). Ir reikia tik sveikinti šį dėmesį, nes jis rodo, kad mūsų pačių vargai vargeliai nėra dar tiek mūsų paglemžę, jog nebeturėtume nei noro, nei jėgos pasidairyti pasaulinių problemų plotuose.

Ar šis „lietuviškos raštijos dėmesys Pierre'ui Teilhard'ui de Chardinui buvo gerokai pavėluotas“ (*Paškus II, ten pat*)? Kalendoriškai - taip: kitos tautos lukštinėja Teilhard'ą jau daugiau negu du dešimtmečiai. Esmiškai - ne: vėluodamiesi mes išvengėme ano nekritinio susižavėjimo, „nelaisvo nuo perdėjimų bei fanatizmo“ (N. A. Luytenas), kuris Teilhard'ą buvo pavertęs XX amžiaus šv. Tomu, nepakeičiamu krikščionybės perprasmintoju, žmonijos ateities pranašu, mokslo ir religijos jungėju... Šio susižavėjimo atoidžių kartais girdėti dar ir mūsų pokalbyje: „Vargu ar šiandien yra geresnis modelis krikščionims intelektualams (mokslo žmonėms) kaip Teilhard'as“ (*Paškus II, 18, 5*). Bet tai jau daugiau ar mažiau

praeities dalykas. N. A. Luytenas OP, gamtos filosofijos ir antropologijos profesorius Fribūro (Šveicarijoje) universitete, liudija, kad šiandien „nemaža net ir tų, kurie buvo Teilhard'u susižavėję, atsuka jam nugarą ir jaučiasi jo apgauti" (*Civ*, 438): „knygyninkai, pirmiau darę puikų biznį Teilhard'o veikalais ar raštais apie jį, dabar vos pajėgia nusiakratyti šiomis knygomis" (*Civ*, 437). Luytenas džiaugiasi, kad anas „neobjektyviai pagreitis (*forciert*) susižavėjimas Teilhard'u atslūgo" (ten pat), nes tik „tuo būdu darosi galima aiškiau bei vienprasmėčiau suvokti ir įvertinti tikrą jo reikalą" (ten pat). Tai savo metu teigė ir šių laiškų autorius, pastebėdamas, kad „Teilhard'o minčių gulstinis dėstymas... temdo bei apsunkina jo teorijos stulpų statmeninį išryškiniimą" (*DDK*, 199). Todėl sava kritika (plg. *DDK*, 217-294) jis ir mėgino, A. Paškaus žodžiais tariant, perkelti „Teilhard'o klausimą į filosofinę plotmę" (*Paškus II*, 17, 1) ir tuo nukreipti mūsų dėmesį nuo madinio žavėjimosi į pagrindinius šio klausimo pradus.

Nūnai, pasisakius kritikams, autorius norėtų dar sykių prabilti, tačiau ne tiek polemizuodamas tiesiog - polemika paprastai esti pokalbio karstas, - kiek kalbėdamasis toliau, kad nutiestų bendrąsias Teilhard'o pažiūrų linijas, kurių šviesoje turėtų paaiškėti du dalykai: 1) ar „Didžiųjų dabarties klausimų" kritika iš tikro yra Teilhard'o pažiūrų nesupratimo vaisius, kaip ją aiškina A. Paškus (plg. *Paškus I* ir *Paškus II*), ir todėl tik dvikova su vėjo malūnais, o ne su pačiu Teilhard'u; 2) ar Teilhard'o šalininkai iš tikro gina autentiinę jo teoriją, o ne savo pačių įvaizdžius. Mat nesuprasti kurios nors teorijos gali ne tik jos kritikas, bet ir jos apologetas: nė vienas čia nėra saugus. Mažutis pavyzdys. A. Paškus sako: visi sutinka, kad „krikščioniškojo kūrimo samprata yra atremta į nebūtį. Sutinka su tuo ir pats Teilhard'as" (*Paškus I*, 2, 67). Tuo tarpu Teilhard'as apie nebūtį sako: „Grynas niekis yra tuščia sąvoka, tai pseudoidėja" (*Lex II*, 197). Pripažįsta tad Teilhard'as niekį kaip būties stoką ar nepripažįsta? O nuo atsakymo į šį klausimą priklauso visa kūrimo samprata Teilhard'o teorijoje ir jos krikščioniškasis ar nekrikščio-

niškasis pobūdis. Susidaro įspūdis, kad Teilhard'o šalininkai per mažai remiasi jo paties tekstais ir per mažą juos interpretuoja, pasitenkindami atpasakoję pačias mintis taip, jog jos sutiktų su jų siekiniais, štai kodėl Teilhard'o teorijos autentiškumas jo šalininkų lūpose ir darosi įtartinas.

Aplinkui šiuos laiškus autorius norėtų sutelkti tris klausimus: 1) kuo būdinga yra Teilhard'o mintis, 2) koks yra evoliucijos santykis su pasaulio dabartimi ir 3) ar žmonijos istorija iš tikro yra evoliucija. Autorius čia nebekartos to, ką yra dėsęs „Didžiuosiuose dabarties klausimuose“ Teilhard'o reikalui. Čia jis mėgins anas mintis tik papildyti ir kai kur gal pratęsti. Kritinės gi Teilhard'o gynėjų pastabas jis įterps atitinkamose savo laiškų vietose, parodydamas tuo jų tiesą ar netiesą: radusi organišką vietą visumoje, kritinė pastaba savaime atskleidžia savo vertę.

Vietai pataupyti bus šiuose laiškuose vartojamos tokios santrumpos:

Briefwechsel = Maurice Blondel - P. Teilhard de Chardin. Briefwechsel (išleista ir komentuojama H. de Lubaco), München, 1967.

Civ = Norbert A. Luyten OP. Die Botschaft Teilhards an unsere Zeit // „*Civitas*“. Monatschrift des Schweizerischen Studentenvereins, 1973, Nr. 7, p. 437-445.

Crespy = Georges Crespy. Das theologische Denken Teilhard de Chardins, Stuttgart, 1963.

DDK = Antanas Maceina. Didieji dabarties klausimai, Chicago, 1971.

Entstehung = P. Teilhard de Chardin. Entstehung des Menschen (Le groupe zoologique humain), München, 1961.

Geheimnis = P. Teilhard de Chardin. Geheimnis und Verheissung der Erde. Reisebriefe 1923-1939, München, 1958.

Lex = Adolf Haas SJ. Teilhard de Chardin - Lexikon. Grundbegriffe, Erläuterungen, Texte, Freiburg i. Br., 1971, 2 t.

Lobgesang = P. Teilhard de Chardin. Lobgesang des Alls (Hymne de l'Univers), Freiburg i. Br., 1964.

- Lubac* = *Henri de Lubac SJ*. La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin, Paris, 1962.
- Meisen* = *Andreas G. M. van Meisen*. Evolution und Philosophie, Köln, 1966.
- Mensch* = *P. Teilhard de Chardin*. Der Mensch im Kosmos (Le phénomène humain), München, 1959.
- Paškus I* = *Antanas Paškus*. Teilhard'o Krikščionybė // „Aidai“, 1972, Nr. 9 ir 1973, Nr. 1-3.
- Paškus II* = *Antanas Paškus*. Maceinos ir Teilhard'o dvikova dabarties krikščionio akyse // „Draugas“, 1973, Nr. 100 (17), 2 d. ir Nr. 106 (18), 2 d.
- Pilger* = *P. Teilhard de Chardin*. Pilger de Zukunft. Neue Reisebriefe 1939-1955, München, 1962.
- Rabut* = *Olivier A. Rabut OP*. Dialogue avec Teilhard de Chardin, Paris, 1958.
- Smulders* = *Pierre Smulders*. Theologie und Evolution, Essen, 1963.
- Viallet* = *François - Albert Viallet*. Zwischen Alfa und Omega. Teilhard de Chardin, Nürnberg, 1958.
- Werke* = *P. Teilhard de Chardins Werke*, Freiburg i. Br., 1961-1970, 9 t.
- Zanta* = *P. Teilhard de Chardin*, Briefe an Léontine Zanta, Freiburg i. Br., 1967.

2

Svarstant bet kurią teoriją, reikia visų pirma pasiklausti, kokio pobūdžio yra tie raštai, kuriais ši teorija remiasi, nes nuo to priklauso ne tik jos tikslumas, bet kartais net ir jos esmė. Kodėl, pavyzdžiui, mes negalime šiandien nieko visiškai tikro pasakyti apie Herakleitą? Todėl, kad neturime jokių jo paties raštų, o tik jo minčių nuotrupas kitų autorių veikaluose. Surankiojus šias nuotrupas ir jas susisteminus, susidaro, be abejo, Herakleito dinaminės pasaulio sampratos vaizdas. Tačiau kas gali laiduoti, kad ta ar kita mintis (sakykime: „karas yra visų daiktų tėvas“) yra buvusi tinkamai suprasta ir padoriai perteikta? Tas pat yra ir su Dunso Sco-

to (Dunso Škoto) veikalais, kurių ne vienas ne jo paties rašytas, bet sudarytas iš jo klausytojų užrašų, o šie, kaip patyrimas rodo, yra reikalingi didžiai atsargaus naudojimo. Tas pat yra ir su Nietzsche's veikalais, kurių „Wille zur Macht“ yra buvęs jo sesers stipriai „pataisytas“, taip kad tik prieš keletą metų, pasibaigus įpėdinių paveldėjimo teisei, galėjo būti paruoštas kritinis šių raštų leidimas. Tai primename todėl, kad panašus likimas yra ištikęs ir Teilhard'o veikalus.

Papiežiaujant Jonui XXIII, šiam plačių pažiūrų ir didžios dvasios žmogui, anuometinė Congregatio S. Officii paskelbė 1962 m. birželio 30 d. naują įspėjimą (*monitum*), esą Teilhard'o veikalus reikia skaityti kritiškai, „nes yra pakankamai aišku, kad minėti veikalai knibždėte knibžda dviprasmybių ir net rimtų klaidų, jog jos pažeidžia katalikiškąjį mokslą - *Quia satis patet praefata opera talibus scatere abiguitatibus immo etiam gravibus erroribus, ut catholicam doctrinam offendant*“. Tai nėra pasmerkimas ar uždraudimas. Tai tik įspėjimas bei nurodymas, kad Teilhard'o mintis anaip tol nėra savaime aiški ir kad jo raštai negali būti priimti kaip krikščioniškasis vadovas dabarties maišatyje. Teilhard'as buvo, tebėra ir, atrodo, liks klausimas, o ne atsakymas į didžiuosius mūsų amžiaus rūpesčius - net ir į tą pačią evoliucijos problemą, kaip matysime vėliau. Užtat per drąsu būtų teigti, esą „jo sintezės rémuose atsiskleidžia didesni tikėjimo turtai, o ypač gamtos mokslais pagrįstas pasaulėvaizdis įsijungia į vieną didingą krikščioniškosios mistikos viziją“ (*Paškus I 3, 101*). Kažin ar tik ne dėl šio įsijungimo ir buvo išleistas anas kongregacijos *monitum*?

šiuo klausimu kaip tik ir paliečiame Teilhard'o raštų kilmę arba, jo paties pamėgtais naujadarais kalbant, jo „literogenezę“.

Teilhard'as nebuvo tik kūjelio ir kastuvėlio žmogus, nors ir nešiojosi juos nuolatos su savimi, kad pakeliui padaužytų uolenas ar pakapstinėtų žemės sluoksnius. Jis buvo kar tu ir plunksnos žmogus: jo raštų turime jau keliolika tomų: jų bus, be abejo, ir daugiau. Tačiau kaip jie yra atsiradę? Nė

vienas rašantysis nerašo tik sau pačiam. Nerašo tik sau nė Teilhard'as. Vienne laiške iš Kinijos (1926.XI.7) savo giminaitei Claude Aragonnes jis šitaip apibūdina literarinius savo norus, sumanęs parašyti „Le milieu divin“: „Aš tikrai norėčiau 'pralįsti' (pro cenzūrą. - A. Mc.) ir būti skaitomas. Jei man pasisektų būti išspausdintam, tai, man regis, būtų dėl to dviguba nauda: visų pirma paskleisčiau idėjų, kurios, kaip tikiu, daugelį padarytų laisvus; antra, gaučiau savai pastangai savotišką Bažnyčios pritarimą“ (*Geheimnis*, 107). Paskleisti savas idėjas Teilhard'ui pasisekė: gyvam esant, tiesa, dar tik iš dalies, o mirus - jau pasauliniu mastu. Laimėti Bažnyčios pritarimą betgi jam nepasisekė ligi pat šiol.

Kelią pastarajai nesėkmei pastojo jo paties ordinas. Jeigu tikėsime G. Valančiumi, kad „jėzuitų ordinas buvo ir tebėra vienas mokyčiausių ir smegeningiausių“¹, tai kaip tik šis mokyčiausias ordinas ir nedavė leidimo Teilhard'o raštams spausdinti, išskyrus keletą specialių gamtamokslių straipsnių. Mat - tai tinka visoms vienuolijoms - rašas vienuolis visų pirma turi gauti savos vyresnybės sutikimą, jei nori šiuos raštus skelbti viešumoje, o tik paskui bažnytinę aprobatą. Ir štai, šio *pradinio* leidimo Teilhard'as iš savo ordino negavo visą gyvenimą. Ne Roma, t. y. Vatikanas, čia buvo lemiantis veiksnys, bet jėzuitų vyresnybė. Jei Teilhard'as savo laiškuose ir mini Romą, tai jis turi čia galvoje ne Vatikaną, o Romoje esantį jėzuitų generalatą kaip paskutinę instanciją anam pradiniam leidimui duoti.

Šią instanciją Teilhard'as klabeno nuolatos. Minėtai savo giminaitei jis sykį praneša iš Pekino (1940.XII.11): „Prieš dešimtį dienų parašiau generaliniam vikarui (savo ordino. - A. Mc.), painformuodamas jį apie savo knygą („Le phenomene humain“. - A. Mc.) ir jos pataisas... Gal Romoje sutiks, kad aš pats pasirodyčiau“ (*Pilger*, 50). Bet jėzuitų vyresnybė nesutiko neduodama Teilhard'ui nė tuo pačiu metu prašyto leidimo dalyvauti 1941 m. Niujorke rengiamame „Mokslo ir re-

¹ „Laiškai lietuviam“, 1973, Nr. 3, 90

ligijos" kongrese (plg. *Pilger*, 60), kur, kaip Teilhard'as rašo, „gamtininkai, filosofai ir teologai jau antrą sykį renkasi susitarti dėl pagrindų žmogiškajam *Credo*, kuris turėtų gelbėti laisvę ir asmens vertę" (*Pilger*, 50). Šiam kongresui Teilhard'as galėjo pasiųsti tik raštinį pranešimą (plg. *Pilger*, 51).

Vis dėlto 1948 m. pavyko Teilhard'ui keliauti Romon pasikalbėtų dėl savo raštų ir dėl jam pasiūlytos profesūros College de France. „Čia aš esu, - rašo jis anai giminaitei iš Romos (1948.X.7), - apgyvendintas generalate, specialiai rašytojams skirtame namų sparne... Priėmimas labai draugiškas" (*Pilger*, 82-83). O po trijų savaičių savo draugui H. Breuil: „Kadangi College de France, man grįžus iš Niujorko, nuširdžiai pažadėjo man esančią laisvą katedrą (šiuo atveju ji būtų skirta proistorei), tai tėvelis generolas ryžosi pasikviesti mane, kad pasikalbėtų su manimi apie šį College klausimą, apie galimą mano knygos leidimą (prieš dešimtį metų parašiau apie „Žmogiškąjį fenomeną“) ir kad sutvarkytų apskričiai mano padėtį (paskaitos, raštai ir kt.). Tačiau dar nieko nėra nuspręsta" (*Pilger*, 85-86). Ir nebuvo nieko nuspręsta. Tėvelis generolas patarė Teilhard'ui katedros neimti, o dėl raštų skelbimo sakėsi pranešias vėliau. Šio pranešimo Teilhard'as niekad nesulaukė. Tasai „Žmogiškasis fenomenas“, dėl kurio jis tiek vargo, jį vis taisinėdamas, kad įtiktų cenzoriams (plg. *Pilger*, 86; vėliau apie tai kiek plačiau), išėjo tik po Teilhard'o mirties 1955 metais, tuoj pat atsidauždamas į aštrią trijų jėzuitų kritiką žinomuose teologiniuose žurnaluose: G. Bosio „Civiltà Cattolica“ (Roma, 1955 m. gruodis), J. Villaino „Etudes“ (Paryžius 1955 m. gruodis) ir J. Gallot „Nouvelle Revue Theologique“ (Liuvenas, 1956 m. vasaris). Kai kas spėja, esą ši kritika buvusi „iš centro įtaigota, nors to ir negalima įrodyti“ (L. Boroso, „Wort und Wahrheit“, 1958, Nr. 1, p. 22). Atsimenant betgi, kad vienuolis turi gauti ordino pritarimą saviems raštams skelbti, nesunku suvokti, jog šių trijų jėzuitų kritika buvo ne kas kita, kaip tęsinys ankstesnio jų ordino nusistatymo Teilhard'o minties atžvilgiu.

Betgi garsusis Liuveno filosofijos profesorius J. Maréchal (1878-1944), studijavęs gamtos mokslus ir juos baigęs daktat-

ro laipsniu, - kaip jis žiūrėjo į Teilhard'o teoriją? Teilhard'as yra jam ne vieną savo raštą davęs skaityti, ir Maréchalis yra Teilhard'ui - tai sako jis pats - parašęs nemaža „ilgų bei malonių išvedžiojimų" (*Briefwechsel*, 124; plg. *Geheimnis*, 205). Tačiau Teilhard'as nusiminęs priduria: „Svarbiausiuose punktuose jis man priešinasi" (*Briefwechsel*, 124). Teilhard'ui atrodo, esą šis priešinimasis kyląs iš to, kad Maréchalio „filosofija stovi dar per toli nuo jo teologijos ir mistikos" (ten pat). Maréchalis interpretavo Teilhard'o evoliucinę teoriją augustiniskai, būtent kaip medžiagoje esančių *rationes seminales* išsiskleidimą, ir šia prasme laikė jo teoriją suderinamą su krikščionybe (plg. *Lubac*, 362). Bet ar Teilhard'o evoliucinė teorija iš tikro yra augustinė? A. Paškus tai paneigtų (plg. *Paškus I*, 1, 15-19), kaip tai paneigia ir G. Crespy, specialiai šį klausimą tyrinėjęs ir, remdamasis E. Gilsonu, priėjęs išvados, kad „Teilhard'o pažiūra anaipol nėra pažiūra Hipono vyskupo" (*Crespy*, 185), kadangi *rationes seminales* kaip tik turinčios patvirtinti, esą Dievas visa sukūrė iš sykio - *omnia creavit simul* (*Crespy*, 189), ir kad todėl jos esančios kaip tik statinės pasaulio sampratos padarai (plg. *Crespy*, 191): Augustino evoliucija yra kuriančiosios evoliucijos priešingybė" (E. Gilson, cit. iš: *Crespy*, 186). Bet jeigu taip, tuomet Maréchalis Teilhard'o nesusprato...

3

Teilhard'as galop įsitikino, kad ordino pasitikėjimo jis neturi. Būdamas Kinijoje, jis nuogąstauja savo pažįstamai Léontine Zanta (1929.VIII.23), esą Kinija galinti jam tapti nuolatine gyvenviete, o jis dėl to „nenorėtų atsisakyti savo svaionės įsitvirtinti Paryžiuje. Bet tai priklauso nuo to, kaip toliau klostysis oficialūs mano santykiai su Roma (su jėzuitų generalatu. - A. Mc.), ir aš tikrai bijau, kad niekadės nebeįstengsiu šia prasme atgauti savos 'nekaltybės'" (*Zanta*, 93). Ir kiek vėliau: „Negaliu įžvelgti, kaip galėčiau sudaryti (su ordinu. - A. Mc.) nuoširdžią taiką, nes atrodo, kad mano kančių sąrašas jau perpildytas" (*Zanta*, 107).

Tiesa, Teilhard'as pajėgė išsiugdyti jausmą, kad „priekabi ordino elgsena“ jį „tik mažai tepaliečia“, nes visa tai „atrodo juokinga, palyginus su didžiosiomis pasaulio realybėmis“ (*Zanta*, 96). Tačiau tai anaip tol nereiškia, kad ši ordino elgsena jo atžvilgiu nebuvo Teilhard'ui skaudi. Jis pats prisipažįsta, esą jį „erzina, kad Romoje nemėginama paregėti, kiek statomojo bei saugomojo prado esama mano pastangoje“ (*Zanta*, 45). Todėl jau 1926 m. jam kilo mintis pačiam vykti į Romos generalatą - „ne virve ant kaklo (čia Teilhard'as turi galvoje vokiečių karaliaus Henriko VII kelionę Canosson 1077 m. - A. Mc.), bet kad kompetentingom įstaigom išaiškinčiau, į kokios rūšies skelbimą jaučiuos esąs lenkiamas ir koku būdu mėginu suprasti žmonių kalbą ir ją kalbėti žmonėms, kurie mums yra taip lygiai tolimi, kaip ir kinai, užtat įdomesni negu šie. Kad tik man būtų leista jiems kalbėti!“ (*Zanta*, 45). Teilhard'o draugas C. Bonneville'is, Liono provinciolas, atkalbinėjo jį nuo tokio žygio Romon, todėl Teilhard'as pajudėjo, kaip sakyta, tik 1948 m., paties jėzuitų generolo kviečiamas. Bet ir iš šio asmeninio susitikimo nieko neišėjo. Ordinas buvo ir liko nenuolaidus.

Ir vis dėlto yra savotiškai nuostabu, kad pats Teilhard'as ordino nenuolaidumo, trukusio juk dešimtmečius, nesvarstė, į jo esmę nesigilino ir jo prasmės neieškojo. Tiesa, jis pakluso savai vyresnybei drausmės atžvilgiu, bet jis nesiėmė šio nenuolaidumo akivaizdoje permąstyti savos teorijos. Jam atrodė, kad jo sankirtis su ordinu yra „ginčas dėl žodžių, sukeltas tokių žmonių, kurie nesuvokia tikros ginčo esmės“ (*Zanta*, 45). O tai buvo aiškiai per mažą. Jeigu Teilhard'as būtų kiek dėmesingiau pažvelgęs į savo bendraamžio ir bendrabrolio J. Maréchalis padėtį, būtų nesunkiai pamatęs, kad tarp jo ir Maréchalis esama gana aukštos lygiagretės, nors ordino nusistatymas juodviejų atžvilgiu visiškai kitoks.

Maréchalis rašė tuo pačiu metu kaip ir Teilhard'as. Maréchalis pastanga pasirinkti Kanto filosofiją „kertiniu akmeniu“ (E. Simons) saviems svarstymams ir transcendentalines Kanto kategorijas jungti su šv. Tomu, kopiant šiomis kategorijomis ligi Absoliuto, buvo toks pat naujas bei drąsus

žygis kaip ir Teilhard'o pastanga jungti evoliucijos teoriją su teologija bei mistika ir evoliucijos laiptais kopti taip pat ligi Absoliuto. Abu mąstytojai buvo laužėjai dar neitų kelių; abu mėgino naujųjų laikų pasekmes filosofijoje ir moksle organiškai sieti su praeities laimėjimais. Kodėl tad Maréchalis galėjo paskelbti savo raštus (plg. jo pagrindinį veikalą „Le point de départ de la métaphysique“, Paris, 1922 ir t. t., 5 tomai), o Teilhard'as - ne? Atsiminkime, kad Kanto filosofija buvo Bažnyčios taip lygiai griežtai atmesta, kaip ir evoliucijos teorija. Kodėl tad vienas ordino narys, jungdamas pasmerktą Kantą ... su išgarbintu šv. Tomu, nesutinka savos vyresnybės pasipriešinimo, o kitas to paties ordino narys, jungdamas pasmerktą evoliucijos teoriją su galiojančia teologija iš tos pačios vyresnybės negauna leidimo nė vienam šios rūšies raštui? Tai klausimas iš tikro vertas dėmesio, norint suprasti jėzuitų nusistatymą naujų teorijų atžvilgiu. Ir reikia tik stebėtis, kad Teilhard'ui savęs palyginimas su Maréchaliu neatėjo nė į galvą: jis murmėjo ir kentėjo, tačiau nesidairė aplinkui - net ir savo ordino rémuose.

O ar tik ne paties Teilhard'o priekaištas Maréchaliui, esą šiojo filosofija stovinti dar per toli nuo jo teologijos bei mistikos (plg. *Briefwechsel*, 124), nepaaiškina Teilhard'o raštų likimo? Ar evoliucinė jo teorija nestovi kartais jau per arti prie teologijos bei mistikos? Juk jei kuris nors mąstytojas mėgina gamtamokslio teoriją įvesti į teologiją ir mistiką, tai jis turi labai kritiškai ir aiškiai išdėstyti šio įvedimo pobūdį, prasmę ir ribas. Ar šiuo atžvilgiu Teilhard'as iš tikro yra buvęs pakankamai kritiškas, apdairus ir aiškus? Šių laiškų autorius savo kritikoje yra minėjęs, kad, H. de Lubaco liudijimu, pats Teilhard'as jautęs ir savo laiškuose ne sykį prisipažinęs, esą jo sąvoka „kūrybinis vienijimas“, kuria jis mėginąs pakeisti kūrimo iš nebūties sąvoką, esanti reikalinga pataisų pasaulio pradžios ir žmogaus sielos atžvilgiu (plg. *DDK*, 252). Ir vis dėlto jis šių pataisų nedarė. „Tegu kiti mane suderina su principais, jeigu jie gali“, - rašė Teilhard'as (*Lex II*, 156). O kas tada, jei šie kiti Teilhard'o suderinti negali? Kas tada, jei

šis derinimas virsta konkordizmu, kurio kaip ugnies vengti patarė pats Teilhard'as (plg. *Lex II*, 65)? Kas kuria visuotinę teoriją, apimančią visatos praeitį ir ateitį, mokslą ir tikėjimą, biologiją ir kristologiją, ir tuo pačiu metu teigia, neįteikias „teorinio visatos išsivystymo pagal aukščiausius principus“ (*Lex II*, 156), neturi stebėtis, jei šen ar ten jis aniems aukščiausiesiems principams nusikalsta ir jei kiti šį nusikaltimą pastebi bei parodo. Teilhard'as stipriai klydo, manydamas, esą jo raštai „semia savo jėgos iš pastangų vengti bet kokios priebėgos metafizikon“ (*Lex II*, 157). Nes kas gi patikės, kad tokios sąvokos, kaip: kūrimas vienijimu, medžiagos vidus (*le dedans*), medžiagos sąmonė, kūrybinė evoliucija, žmogus kaip evoliucijos savisąmonė, žmogus kaip raktas visatai pažinti, noosferoje besikurianti antsąmonė, - kad visos šios sąvokos yra įmanomos, „atkakliai pasiliekant apraiškų plotmėje“, kaip tai tvirtina Teilhard'as (ten pat)? Nesirūpinimas „metafizine daiktų puse“ (*Lex II*, 156), aiškiai baidžiojantį metafizikos vandenyse, ir padarė, kad Teilhard'o raštai gimė, švelniai kalbant, nepakankamai „išnešioti“.

Štai kodėl jėzuitų ordinas Teilhard'o pastangomis teorinėje plotmėje ir nepasitikėjo, nors ir regėjo gerą jo valią kalbėti žmonėms mūsų amžiaus kalba. Tačiau ši kalba turėjo būti atremta į stiprius pagrindus; ji neturėjo būti daugiaprasmė ar net klaidinanti; ji neturėjo sudaryti išpūdžio, kad ja užtrinašamos skirtybės tarp esmingai kitokių būties plotmių: kūrimas-išsivystymas, medžiaga-dvasia, pasaulis-Dievas ir t. t. Tuo tarpu kas sakosi, „negalįs pasaulio - net ir fizikiniu požiūriu - išivaizduoti kitaip kaip tik didžiulio dvasios judesio pavidalo“ ir todėl ryžtasis rašyti „dvasios fiziką, ne metafiziką“ (*Teilhard', Zanta*, 89), tas savaime atsiduria labai slidžiam dviprasmybės kelyje, pažadindamas įtarimo, kad čia turime reikalo arba su dar labai neišvystyta mintimi, aptemdinta daugybe metaforų, arba su daugiau ar mažiau slapto monizmu, tegu jis ir vadintųsi spiritualizmo vardu. Todėl jėzuitų ordinas ir darė skirtumą tarp Maréchalio ir Teilhard'o, nors abiejų pastangos buvo naujos, drąsios, tradiciškai neįprastos.

Jeigu tad G. Valančius, priekaištaudamas dabartiniams Teilhard'o kritikams, klausia, ar „jėzuitai - teologijos ir filosofijos ignorantai?“², tai reikia į tai aiškiai atsakyti: jokių būdu. Jei-gu jie būtų buvę ignorantai, nebūtų darę skirtumo tarp Maréchelio ir Teilhard'o: jie būtų šio skirtumo net nesupratę.

4

Negalėdamas savo raštų skelbti viešai, Teilhard'as vis dėl-to nemetė plunksnos. Tačiau jis rašė, kaip prisipažįsta broliui, „savam privačiam archyvui“ (*Pilger*, 168-69). Rašyti gi savam archyvui yra visai kas kita, negu rašyti viešumai. Šia prasme yra teisingas A. Paškaus apgailestavimas, „kad bažnytinė cenzūra, uždrausdama spausdinti filosofinius, teologinius Teilhard'o raštus, atėmė vienintelę progą ir autoriaus, ir kritikų vaisingam dialogui“ (*Paškus* I,1,14). Iš tikro raštų paskelbimas būtų privertęs Teilhard'ą giliau permąstyti ir aiškiau išdėstyti ne vieną savo idėją. Savo ruožtu tai būtų paskatinę ir kritikus bei šalininkus greičiau įžvelgti tiek Teilhard'o teorijos vertę, tiek jos trūkumus. Dabar Teilhard'o veikalai yra pasilikę nebe dialogas su viešuma, bet tik monologas su savimi pačiu. Tai tik apmatai ir net nuotrupos, rašyti arba tik sau pačiam, arba savo artimiausiems draugams - be žvilgio į kritikus ir į visuomenę ir todėl be reikalingo tikslumo bei griežtumo.

O kad Teilhard'as būtų savo raštus jų išleidimo atveju tikslinęs, rodo jo elgesys su „Le phenomene humain“. Vykdamas Romon 1948 metais prašytų šiai knygai leidimo, jis pasiėmė jos rankraštį ir pradėjo jį perdirbinėti, belaukdamas atsakymo į savo prašymą. „Šiuo tarpu aš rankraštį pertaisau pagal pastarąsias dvi (ordino cenzorių. - A. Mc.) revizijas“, - rašo jis H. Breuil (1948.X.28). „Visą tekstą nusėjau į - taškais, įtarpų pavidalu; padariau dvylikos puslapių santrauką užbaigai. Ir dabar iš tikro tikiu, kad šiomis pastangomis... pirmąs-tis tekstas tik laimėjo“ (*Pilger*, 86). Nėra abejonės, kad Teil-

² „Laiškai lietuviam“, 1973, Nr. 3, p. 90

hard'as savo raštus būtų dar labiau tikslinęs, jei būtų turėjęs prieš akis ne tik ordino cenzorius, bet ir pasaulio mokslininkus bei jų pastabas.

Bet ir neleidžiami spausdinti Teilhard'o raštai vis dėlto plito - šiandien sakytume „samizdat" būdu. Ilgametė jo sekretorė juos perrašinėjo, multiplikavo ir platino, „vos galėdama patenkinti paklausą" (Viallet, 62). Teilhard'ui mirus, tuoj pat pradėta šie nuorašai rinkti, grupuoti ir leisti. Iš jų tad ir susidarė dabartiniai Teilhard'o veikalų tomai.

Tačiau kaip tik dabar ir kyla klausimas: kiek šie nuorašai yra autentiniai? Ar jie yra tokie, kokie buvo išėję iš paties Teilhard'o plunksnos? Ar jie nėra „pataisyti" bei „papildyti"? Kad tokiai abejonei esama pagrindo, rodo šis pavyzdys. Vienaime Teilhard'o rašto „Le Coeur de la Matiere" („Medžiagos širdis") (1950) nuoraše pasaulio sukūrimas yra vadinamas absoliutinės Būties patobulinimu (*perfectionement*), kitame nuoraše - šios Būties patenkinimu (*satisfaction*). Kuris posakis yra Teilhard'o? Nes juodu kiekvienas reiškia visai ką kita. Dievo patobulinimas pasaulio sukūrimu yra nesąmonė filosofiskai ir erezija teologiškai. Tuo tarpu Dievo patenkinimas pasaulio sukūrimu yra visiškai priimtina sąvoka, nes Dievas kuria iš meilės ir pasaulio sukūrimu šią savo meilę kaip tik patenkina.

Gal tai paaiškintų ir tą sunkų priekaištą, kurį tėvas T. Žiūraitis OP daro H. de Lubacui, esą šis nepateikias autentinio Teilhard'o, o kurias savą teilhardistiką: „Teilhardistika - tai netikras, iškreiptas teilhardizmas"³. Lubaco „teilhardistikoje labai dažnai (ne visada) randame iš esmės pakeistą teilhardizmą... Todėl Lubacas savo net svarbiausiame veikale apie Teilhard'ą (plg. santr. *Lubac. - A. Mc.*) yra paskelbęs savo kūrybos teilhardistinę, o ne paties Teilhard'o kūrybos autentišką vadinamąją mokslą - teilhardizmą" (ten pat). Tėvas Žiūraitis pateikia ir pora pavyzdžių šioms iškraipoms: vietoj „krikščionybė" Lubacas cituoja „žmonija (*Humanite*)", vietoj „vieningumas (*integralite*)" - „vientisumas (*integrite*)". Tai tas pat, kas yra įvykę ir su mūsų anksčiau minėtu pavyzdžiu.

³ „Darbininkas", 1973, Nr. 25, p. 6

Bet čia kaip tik ir lieka neaišku, ar šias pakaitas iš tikro yra padaręs pats Lubacas? O gal jis naudojosi tokiu ano „samizdat“ tekstu, kuriame minimos pakaitos jau buvo padarytos kitų nežinomų nurašinėtojų, kuriems Teilhard'as atrodė arba per griežtas arba per minkštas? Be abejo, tėvas Žiūraitis teisingai įžvelgia, kad Lubacas savo knygoje, lietuviškai tariant, tempia Teilhard'ą ant savo kurpalio, kur ir kiek tik gali: jo šviesoje Teilhard'as pasirodo toks „nekaltas avinėlis“, jog netenka bet kokio originalumo (kaip ir A. Paškaus interpretacijoje, apie kurią kalbėsime jau kitur kiek plačiau)... Vis dėlto pagrindinės svarbos sąvokų pakeitimo jų priešingybėmis vargu ar pats Lubacas būtų ėmęsi. Greičiausiai šių pakaitų šaltinis yra tasai nekontroliuojamas, beveik pagrindinis ir sektantiškas Teilhard'o raštų „samizdat“.

Kiek betgi tokių sąvokų Teilhard'o „samizdat“ yra perdirbęs? Kiek jis jų iškraipęs ar pataisęs? Ar eilė dviprasmybių bei prieštaravimų, taip aiškiai regimų Teilhard'o raštuose, yra iš tikro jo minties neišsivystymo padaras ar gal jo skleidėjų bei garbintojų darbas? Į tai šiandien dar niekas atsakyti negali. Ligi šiol pasirodę jo laišakai yra dar labai nepilni ir jo giminiių labai iškarpinėti, ypač vadinamieji „kelionių laišakai“ (1923-1955), kur aiškiai jausti, kad čia norima Teilhard'ą užkelti ant tam tikro pastovo kaip „stebėtoją didžiųjų žemės apraiškų, kurių veidą jis taip aistringai myli“, taip apibūdina jį jo giminaitė Claude Aragonnes, šių laiškų leidėja (*Geheimnis*, 15).

Teilhard'o raštų likimą stipriai apsprendė ir, atrodo, ateityje dar ilgai apspręs jėzuitų ordino ginčas su Teilhard'o giminėmis dėl autoriaus teisių paveldėjimo: kam jos priklauso mirusiojo vienuolio atveju - jo ordinui ar jo giminėms? Pagal bažnytinius kanonus po iškilmingųjų apžadų „visos gėrybės, bet koku būdu vienuoliui priklausančios“, pereina ordino žinion (*CIC, can. 582,1*). Tuo remdamasis, jėzuitų ordinas, Teilhard'ui mirus ir jo giminėms pradėjus leisti jo raštus, iškėlė Prancūzijos teisme bylą - ir pralaimėjo. Prancūzų teismas autoriaus teisių paveldėjimą pripažino Teilhard'o giminėms. Tėvas T. Žiūraitis teisingai šiuo atžvilgiu pastebi, kad „visi svar-

biausi Teilhard'o rankraščiai (vadinasi, tieji, kurie buvo pasklidę „samizdat" būdu. - A. Mc.) priklauso ne nuo jėzuitų (ten pat). Jeigu tačiau jėzuitų ordinas šią bylą būtų laimėjęs, tai žinant ankstesnį jo nusistatymą Teilhard'o raštų atžvilgiu, vargu ar mes šiandien kalbėtumėmės bei ginčytumėmės jų reikalu. Nedavęs šiems raštams leidimo, esant jų autoriui gyvam, vargu ar ordinas būtų ryžęsis juos leisdinti autoriui mirus, kai raštų jau nebegalima pataisyti ar papildyti. Ar tokiu atveju turėtume „Teilhard'o fenomeną" iš viso?

Bet esama dar vienos šio ginčo pusės. Teilhard'as, būdamas gyvas, plačiai susirašinėjo su ne vienu jėzuitų: P. Charles'u, G. Fochu, H. de Lubacu, J. Marechaliu, A. Valensinu ir kitais, nekalbant jau apie jo laiškus provinciolui Lione ir generolui Romoje. Visi šie raštai dabar yra ordino žinioje. Ar jis ryšis juos kada nors paskelbti? Bent ligi šiol nematyti šia linkme jokių pastangų. O šių Teilhard'o raštų paskelbimas būtų didžiulis ir svarbus - kai kuriais atvejais net lemtingas - papildas giminių bei draugų rankose esantiems - paskelbtiems ir nepaskelbtiems - raštams: jų autentiškumui ir jų prasmėi. Jie parodytų, kokia linkme iš tikro išsivystė Teilhard'o mintis (laiškai draugams) ir kiek Teilhard'as iš tikro buvo pasiruošęs savo mintį derinti su amžinaisiais krikščionybės principais. Tokiu atveju gal baigtusi ir ne viena dviprasmybė, persiversdama vienon ar kiton pusėn.

2. Teilhard'as - medžiagos mistikas

1

Kas yra tasai šaltinis, iš kurio teka Teilhard'o mintis? Kol nesame jo radę, tol ir pati ši mintis atrodo ne tik abejotina, bet net ir fantastinė, vadinasi, nerimta ir todėl neverta didesnio dėmesio. Teilhard'as yra buvęs daugiakryptis žmogus. Tačiau nuostabu, kad kiekviena kryptis, kuria jis mėgino žengti, čia pat yra jo paties užtveriamas. Tik vienas šiam reikalui pavyzdys. Kaip evoliucijos teoretikas, Teilhard'as

įsakmiai pabrėžia, kad, pasirodžius žmogui žemėje, evoliucija tapo sudėta į jo rankas ir kad jis dabar ją vedas kurdamas kultūrą. Bet štai kitoje vietoje jis pats išjuokia šią pagrindinę savos teorijos mintį: „Negailėstingai aišku, koks juokingas yra žmonių išdidumas norėti pasaulį tvarkyti ir jam uždėti savas dogmas, savus mastus, savus sandėrius" (*Lobgesang*, 83). Tačiau kas gi yra visa kultūra, jei ne žmogaus dogmų, mastų, sandėrių įkūnijimas visatoje? Kodėl tad ši pastanga turėtų būti juokinga? Ir ar noosferos evoliucija galėtų vykti kitaip?

Tokių pavyzdžių galima būtų pateikti daugybę. Jie visi rodytų, kad daiktai Teilhard'ui, kalbant Putino žodžiais, kažkaip dvilypuojasi, ir kad jis nebežino, „koku vardu juos vadinti". Pasaulio regimybė, kurią jis turi pašvęsti kaip kunigas, tobulinti kaip vienuolis, apmąstyti kaip filosofas bei teologas, - ši regimybė greitai jam virsta „banalia žeme", į kurią nusileidęs, jis jaučiasi esąs *svetimšalis* (jo išskirta. - A. Mc.), kalbą nebesuprantama kalba ir tampa „našta net ir tiems, kuriuos jis myli, nes jie visados jaučia, kaip nenugalimai jis ieško kažko užu jų" (*Lobgesang*, 85). Jam kartais net ir pačiam atrodo, esą jis kalba tik apie apraiškas (*les phenomenes*); šitaip norėtų suprasti jį ir kiti (plg. *Paškus I*, 9, 417; *Paškus 11*, 17, 1). Tačiau iš tikro, jis kalba apie aną kažką, kuris glūdi anapus apraiškų, kuris yra jį patraukęs, pririšęs, sužavėjęs ir virtęs jam „atramos tašku bei priebėga (būti) *šalia* (jo išskirta. - A. Mc.) visuomenės" (*Lobgesang*, 84).

Žodis „šalia" čia yra ypatingai svarbus. Teilhard'as, kuris visuomenę noosferos išsivystyme yra taip stipriai pabrėžęs, jog dėl to, atrodo, nukenčia net asmuo, - tas pat Teilhard'as randa aname „kažkame" priebėgą egzistuoti *šalia* visuomenės ir tuo būdu paneigti visą žmogaus bendrėjimo sampratą. Šio „kažko" šviesoje mūsų regima žemė virsta jam „banalia žeme", jos džiaugsmas bei kančios irgi banaliais, jos aistros neskaniomis ir jos jausmai nusilpusiais. Teilhard'as rašo, esą jis „ligi priklumo išragavo jų (žmonių. - A. Mc.) džiaugsmų bei skausmų banalumą, jų vargų smulkų egoizmą, jų aistrų neskaniumą, jų jausmų nusilpimą" (*Lobgesang*, 83). Tai skamba

beveik kaip panieka kasdienos žmogui, kuris pasidaręs įdomus tik antžmogio (*sur-homme*) būsenoje. Kur tad glūdi šio keisto dvilypumo šaknys? Kas yra tasai „kažkas“, kurio Teilhard'as nuolatos ieško užu daiktų bei asmenų ir kuris jį ne sykį padaro negailestingą ir net neregį konkretybei?

2

Henris de Lubacas, uoliausias Teilhard'o raštų aiškintojas ir jų gynėjas nuo kritikų, pastebi, kad „tėvelis Pierre'as Teilhard'as de Chardinas nebuvo nei metafizikas savo pašaukimu, nei teologas savo profesija: jis buvo mistikas" (*Lubac*, 119; plg. 115-116). Tai nereiškia, kad jis nebūtų buvęs išstudijavęs filosofijos ir teologijos: šia prasme jėzuitai paruošia žmones labai gerai. Tačiau vienas dalykas yra kurį nors sritį išmokti, o kitas - būti jai artimam savos dvasios sąranga. Tokios sąrangos Teilhard'as neturėjo nei filosofijai, nei teologijai. Todėl Lubacas ir pastebi, kad jis gana anksti - tai pripažįsta ir pats Teilhard'as - pradėjo atšalti teologiniams klausimams (plg. *Lubac*, 116). Dar mažiau jis buvo linkęs filosofijon ir todėl ne sykį mėgino atsiriboti nuo metafizikos, kuri jam atrodė esanti geometrinė (plg. *Lubac*, 116). Teilhard'o sistema, pasak Lubaco, „beveik visados sąmoningai sustoja ant metafizinių ir teologinių problemų slenksčio" (*Briefwechsel*, 142).

Be abejo, Teilhard'o traukimasis nuo filosofijos ir teologijos buvo ne kas kita, kaip atgrasa mokyklinei filosofijai ir teologijai (plg. *Lubac*, ten pat). Sykiu betgi tai buvo ir ženklas, kad jis nepajėgia kūrybiškai apvaldyti to, ko buvo išmokęs mokyklos suole, ir sujungti su tuo, ką buvo išmąstęs jis pats. Žinoma, mokyklinė filosofija ir teologija visados buvo ir bus ankšta ir sausa. Tačiau ji teikia griežtų sąvokų, aiškių apibrėžčių, loginių išvadų, drausmindama tuo visą mūsų protavimą. Kai šios pradinės protavimo formos yra pakankamai giliai pasisavintos, galima ir reikia jas peržengti pralaužiant jų ankštumą ir kūrybiškai leisti į naujas sritis. Taip yra darę visi dieji filosofai ir teologai. Nė vienam iš jų mokyklinė teologija

ar filosofija nėra buvusi kliūtis, kaip matematikos kūrėjams nėra kliūtis daugybės lentelė. Atšalti šiems pradmenims reikia parodyti, kad ne jiems žmogus yra gimęs.

Teilhard'as buvo gimęs mistikai. Tikrovę jis mistiškai išgyveno ir mistiškai mąstė. „Jeigu iš viso esama neabejotino mistinio mąstymo, tai jį turėjo P. Teilhard'as de Chardinas“, teigia jo ordino bendrabrolis ir gamtos filosofas A. Haasas, sudaręs Teilhard'o sąvokų žodyną vokiečių kalba (*Lex II, 181*). Teilhard'o minčiai išeities taškas yra ne tyrimas (mokslo srityje), ne loginis apmąstymas (filosofijos srityje), ne Bažnyčios dogma (teologijos srityje), bet vizija arba regėjimas. Žinoma, Teilhard'as ir tyrinėjo, ir mąstė, ir tikėjo. Bet visa tai buvo pažadinta bei palaikoma anos jo vizijos. „Ir pats Teilhard'as, Lubaco liudijimu, yra kalbėjęs apie savo viziją; jis pats labai dažnai yra šaukęsis tam tikro patyrimo ir vidinio įvykio, kuris niekad nesiliovė buvojęs ir jį valdęs“ (*Briefwechsel, 145*). „Man atrodo, - rašo Teilhard'as, - kad aš kažką regiu ir norėčiau, kad šis kažkas būtų regimas“ (*Briefwechsel, 68*). Trumpai tariant, Teilhard'as yra buvęs „regėjimo žmogus“ (C. Cuénot).

ši kažko vizija ir yra buvusi Teilhard'o minties šaltinis. Lubacas tvirtina, kad Teilhard'as visuomet pabrėžęs, esą „jo vizija buvo pirmasis ir grindžiamasis pradas, iš kurio išsivystė visa kita tarsi bangų ratais“ (*Briefwechsel, 146*). Dar aiškiau šią mintį išreiškia Lubacas kitoje vietoje: Teilhard'as, pasak jo, „tik dedasi (*donne seulement l'air*) vienur kitur išvystęs abejotiną filosofiją, mes pasakytume: beveik mitologiją; iš tikro betgi jis jau iš anksto esti įtaigojamas (*s'inspire*) neabejotinų savo tikėjimo tiesų“ (*Lubac, 310*). Atrodo, kad ta pačia prasme Teilhard'o mąstyseną supranta ir A. Paškus, teigdamas: „Teilhard'o teorijos durys atidaromos tik soteriologiniu raktu“ (*Paškus I, 2, 70*), vadinasi, tikėjimu į išganyką ir Išganytoją. Kitaip sakant, *Teilhard'o teorija yra ne kas kita, kaip mistinės jo vizijos projekcija į mokslinę plotmę*. „Ji yra, - kaip sako Lubacas, - ne tiek išdava vargingai proto keliu pasiektos vienybės, kiek vaisius nuolat esančios slaptos pradinės vizijos“ (*Briefwechsel, 145*).

Kaip tai įvyksta, gali mums gražiai paaiškinti teilhardinė „omegos“ samprata. A. Paškus, interpretuodamas šią sampratą, mano, esą Teilhard'as visų pirma pasiekia „omegą“ sklaidydamas protu evoliucijos vyksmą, vadinasi, iš dalies gamtamokslio, iš dalies filosofijos keliu prieidamas išvados, kad „omega privalo jau dabar egzistuoti, būti nepriklausoma nuo žmogaus, nesunaikinama ir pati save palaikanti“ (*Paškus I, 9, 419*). Šia prasme „omega“ „pažymi išvystyto, atbaigto pasaulio stovį, ne Dievą“ (*Paškus I, 9, 421*). Tačiau „juk transcendentinė, savyje egzistuojanti ir meilės energija spinduliuojanti omega negali būti paprasta evoliucijos santakos būsima viršūnė. Ji yra jau dabar egzistuojantis Dievas“ (*Paškus I, 9, 419*). Atrodo, kad čia Teilhard'as eina viena ir ta pačia pažinimo linija (plg. *Paškus I, 9, 420*) ir kad todėl „omega“ esanti „protavimo išvada“ (*Paškus I, 2, 70*). Tik vėliau, atsidūręs „Apreiškimo lauke“, Teilhard'as „tikėjimo aktu... jau gali atpažinti, kad jo bendrosios hipotezės Omega yra ne kas kita, kaip krikščionybės Kristus“ (*Paškus, ten pat*). Taip aiškina Teilhard'ą Paškus.

Pasak Lubaco, visa yra buvę kaip tik atvirkščiai. Teilhard'as jau pradinėje savo vizijoje regi Kristų kaip visatos centrą bei tikslą ir paskui šį reginį perkelia į savo evoliucinę teoriją, tarsi protu ieškotų evoliucijos centro bei tikslo ir tartųsi jį radęs. O, atsigrįžęs į Apreiškimą, tarsi sakytų: štai ką radau eidamas mokslo keliu, yra ne kas kita, kaip tikėjimo Kristus. Tikrovėje betgi šisai tikėjimo Kristus vedė Teilhard'ą visą laiką ir apsprendė visą jo evoliucijos sklaidą. Tik jis manė, kad nereikia per anksti šios slaptos prielaidos atskleisti. Lubacas pateisina šitokį metodą pedagoginiu atžvilgiu (plg. *Lubac, 310*). Galimas daiktas. Kas kalba kaip pedagogas, gal ir neprivalo slaptų savo prielaidų parodyti iš sykio. Tačiau šitoks metodas negali būti pateisinamas nei moksliskai, nei filosofiskai, nes jis yra - bent objektyviai - apgaulus: jo išvada kaip mistinė projekcija jau slypi protavimo pradžioje šį grįsdama ir apspręsdama. Teilhard'as tvirtina, esą jis kalba kaip gamtininkas, tuo tarpu iš tikro jis iš pat pradžios kalba kaip mistikas, atsiremdamas į savo vizi-

ją, tik apvilkdamas ją moksliniais terminais bei sąvokomis - dažnai analoginėmis, o dažniausiai grynai metaforinėmis. Kaip gamtininkas, Teilhard'as kalba tik specialiai paleontologiniuose savo straipsniuose, kuriais šiandien niekas nebesidomi. Visur kitur gamtamokslinis jo kalbėjimas yra tik mistikos išvaizda (*l'air*).

Mistinę savo viziją Teilhard'as brangina labiau negu mokslinę medžiagą: tūkstančiai kilogramų vertingų radinių ekspedicijų metu jį domina mažiau negu „menkiausia tikrosios mistikos kibirkštėlė“ (*Lex II, 180-81*). Pasak A. Haaso, Teilhard'as „daugelį kartų yra prasitaręs, esą „jis trokštų jaustis laisvas, kad truputį pamirštų mokslinę gamtos pusę ir žymiai tiesiogiau eitų prie mistinio gamtos prailginimo (*prolongement*) studijų“, nes šis prailginimas - prisipažįsta jis pats - jį žavėjo labiau negu visa kita“ (*Lex II, 181*). Jis tad ir vedė Teilhard'o mintį nuo pat pradžios. Nuolatinis gi tvirtinimas, esą jis „ligi kaulų smegenų yra jautrus tikrovei arba tam, kas iš tikro yra“ (*Lex II, 156*), buvo tik pedagoginė ar apologetinė priedanga jo mistikai. Mistinė vizija arba mistinis įvaizdis sąmonėje - štai kas yra Teilhard'o teorijos turinys.

3

Kas yra šios Teilhard'o vizijos atrama? Aplinkui ką telkiasi jo regėjimas? - Vienoje vietoje Teilhard'as rašo: „Esama ryšio su žeme (pirmoji fazė), esama ryšio su Dievu (antroji fazė) ir esama ryšio su Dievu per žemę (trečioji fazė)“ (*Briefwechsel, 28*). Pats Teilhard'as jautėsi pasiekęs kaip tik šią trečiąją fazę, kurios metu, kaip jis sako, darosi galima „per niekingą bet kurio pavidalo žievę... ieškoti aukštesnių tikrovių“ (*Briefwechsel, 29*). Tai esminis posakis Teilhard'o vizijai suprasti. Kiekviena krikščioniškoji mistika (gal net ir kiekviena mistika apskritai) siekia Dievo. Jo siekia ir Teilhard'o mistika. Tačiau Teilhard'o siekimas skiriasi nuo kitų mistikų (šv. Pauliaus, šv. Pranciškaus Asyžiečio, šv. Kryžiaus Jono, šv. Teresės Avilietės) tuo, kad jis jungia žmogų su Dievu ne tiesiog - tai būtų Teilhard'o minima dar tik antroji fazė, - bet per žemę. Teil-

hard'o siela skęsta žemės begalybėje ir tik joje patiria Dievą. „Tik po šia apčiuopiama medžiaga, - rašo jis, - Tu pasirodai mums, Viešpatie, mus pradžiugindamas ir pamažu mums apreikšdamas Tavo buvojimo tarp mūsų stebuklą" (*Briefwechsel*, 70). Štai kodėl Teilhard'as apie save ir sako, esą jis atpažįsta savyje „labiau žemės sūnų, negu dangaus vaiką" (*Lobgesang*, 16), ir moko kitus, kurie norėtų mylėti Dievą, kad šie visų pirma „protingai, bet stropiai elgtųsi su apčiuopiamomis realybėmis" (*Briefwechsel*, 70).

Nūnai, apčiuopiamiausia iš visų realybių yra, be abejo, medžiaga. Jai tad ir tenka Teilhard'o vizijoje pagrindinis vaidmuo. Teilhard'as jaučia savyje „nenugalimą polinkį viskam, kas juda tamsioje medžiagoje" (*Lobgesang*, 16). Medžiaga šaukia jį, ir jis atsiliepia: „štai aš!" (*Lobgesang*, 75). Jis klausia ją, ko ji norinti, kad jis darytų (plg. *Lobgesang*, 77), ir medžiaga atsako: „Grūdinkis, žemės sūnau, medžiagoje, maudykis degančiuose jos sluoksniuose, nes ji yra tavo gyvenimo šaltinis ir jaunystė... Niekados nekalbėk, kaip tam tikri žmonės: „Medžiaga susidėvėjusi, medžiaga negyva". Ligi pat paskutinės amžių akimirkos medžiaga liks jauna ir trykštanti, spinduliuojanti ir nauja tam, kas nori... Maudykis medžiagoje, žemės sūnau! Pasinerk į ją ten, kur ji galingiausia ir giliausia! Grumkis su jos srove ir gerk jos bangą! Kadaise ji sūpavo tavo ne-sąmonę, ji nuneš tave ir ligi Dievo (*Lobgesang*, 80-82). Teilhard'as prisipažįsta, kad medžiaga „atskleidusi jam garbiną savo vienybę", jam tapo „savo visuotinumu jo tėvu, jo motina, jo gimine, jo vienintele ir degančia aistra" (*Lobgesang*, 86). Todėl jis „lyg stbmeldis meldžiasi apčiuopiamam Dievui"; jis „net paliečia jį, šitą Dievą, visu paviršiumi ir gelme medžiagos, į kurią jis yra įglaustas" (*Lobgesang*, 25).

Teilhard'as yra sukūręs žinomą „Himną medžiagai" (1919), kuriame jis ją laimina, sveikina, prašo nešti jį „per vargą, skilimą ir mirtį ten, kur galop bus galima visatą skaisčiai apkabinti" (*Lobgesang*, 90). Šisai „Himnas medžiagai", parašytas pačiame Teilhard'o amžiaus subrendime, yra gryniausia bei giliausia jo mistikos išraiška. Jame susibėga visi jo teorijos siūlai, išreikšti ne sykį net sąvokiniu būdu, kaip: „neat-

sispiriami evoliucija" (p. 88), „visuotinė artinimosi bei jungimosi galimybė" (p. 89), „pastovumo esmė" (p. 90) - tai medžiagos savybės ir kartu pagrindinės Teilhard'o teorijos mintys. Šiame himne aiškiai matyti, kad Teilhard'as medžiagą išgyvena kaip tai, kas „mums apreiškia Dievo matmenis (*dimensions*)" (*Lobgesang*, 88). Medžiaga įvykdo Teilhard'ui trečiąją fazę, būtent susirišti su Dievu per žemę. Štai kodėl medžiagos savybės ir Dievo ypatybės maišosi Teilhard'o vizijoje vienos su kitomis: medžiagą jis vadina taip, kaip turėtų vadinti Dievą: „O galingasis ir dieviškasis, sakyk, koks tavo vardas?" - klausia Teilhard'as. - Atsakymas: „Aš esu ugnis, kuri degina, ir vanduo, kuris verčia; meilė, kuri atidengia, ir tiesa, kuri praeina. Aš esu visa, kas veržiasi; visa, kas atsinaujina; visa, kas jungia: jėga, patyrimas, pažanga - medžiaga, štai kas esu" (*Lobgesang*, 76). Vadinti medžiagą ugnimi ir vandeniu, veržlumu ir jungtimi dar suprantama. Yra mažiau suprantama, jei medžiaga vadinama patyrimu ir pažanga. O darosi visiškai nesuprantama, jei medžiaga vadinama meile ir tiesa, nes tai savybės, kuriomis apibūdiname tikrai Dievą. *Tik Dievas yra Meilė ir Tiesa*. Net jeigu ir sutiktume, su Teilhard'o mintimi, kad Kristaus jėga yra įėjusi į medžiagą, padarydama ją švarią (plg. DDK, 292), tai dar anaip tol nereikėtų, kad dėl to medžiaga yra tapusi meile ir tiesa.

Tačiau Teilhard'o vizijoje visa tai susilieja į vieną: „Viršuj visa yra viena, viršuj visa yra viena", - kartoja jis, tarsi būtų ekstazės ištiktas (*Lobgesang*, 77). Jis teigia, kad „daugybė evoliucijų, kurios atrodo skaldančios pasaulį, tiesą sakant, yra vienos ir tos pačios paslapties vykdymas" (*Lobgesang*, 60). Savo regėjime jis mato, kaip „dievybė, dvasia ir medžiaga intensyviai maišo savo matmenis (*dimensions*)" (*Lobgesang*, 60). Ir tik šia mistine maišatimi galima išaiškinti, kodėl medžiaga Teilhard'o vizijoje įgyja dieviškųjų savybių; kodėl jis jos šaukiasi, ją klausia vardo, prašo pasakyti, ką jis turėtų daryti, prašo jį sudievinėti - tai kreipiniai, kurie kasdienėje krikščionio sąmonėje paprastai žymi Dievą, Teilhard'ui betgi visa tai žymi medžiagą. Jam „Dievas šviečia medžiagos viršūnėje" (*Lobgesang*, 67), ir Jo šviesoje Teilhard'o vizija pradeda

nebesuvokti, kokių vardu vadinti šią apšviestą medžiagą ir kokias savybes jai priskirti.

Kaip labai mistinė Teilhard'o vizija maišo jo sąvokas, gali mums parodyti tos pačios, jau anksčiau minėtos „omegos“ pavyzdys. Kas gi galų gale yra ši „omega“? Teilhard'as ją vadina „aukščiausiu evoliucijos poliumi“ (*Lex II, 210*). Sykiu betgi sako: „Savas dėsningumas, visur esantis veikimas, neatsukamumas ir galop transcendencija - štai keturios omegos savybės“ (*Lex II, 211*). Savą dėsningumą ir neatsukamumą galima iš tikro evoliucijai priskirti. Tačiau kaip yra su kitomis dviem savybėmis - visur esančiu veikimu (*omnipraesentia*) ir transcendencija? Tai jau anaip tol ne evoliucijos, tegu ir aukščiausiam savo išsivystymo poliuije, bet paties Dievo savybės! Evoliucijos atbaiga negali būti nei visur esanti, nei transcendentinė. Tai tinka ir A. Paškaus interpretacijai. Vienur jam omega yra, kaip sakyta, atbaigto pasaulio stovis (plg. *Paškus I, 9, 421*), kitur - Dievas (*ten pat, 419*). Tačiau net ir tobuliausias atbaigto pasaulio stovis nėra ir negali būti Dievas. Vadinasi, yra dvi „omegos“. Bet kam tada vadinti tuo pačiu vardu ir teikti tas pačias savybes tokiems į vienas kitą nesuvedamiems dalykams, kaip atbaigtasis pasaulis ir Dievas? Ar tai nerodo, kad Teilhard'o vizijoje skiriamoji linija tarp pasaulio ir Dievo dingsta kažkokiuose rūkuose? Štai kodėl jis ir mano, kad dievybė ir medžiaga intensyviai maišo savo matmenis ir kad todėl šie matmens gali būti pavadinti tais pačiais vardais. Iš tikro betgi maišymas vyksta tikrai subjektyvioje Teilhard'o vizijos, o ne objektyvioje tikrovės srityje.

4

Užtat čia ir kyla baimingas klausimas: ar visa ši Teilhard'o mistika nėra apgaulė? Ar iš tikro yra įmanoma susijungti su Dievu per žemę? - Savo istorijoje krikščionybė yra kildinusi du mistikos tipus, kurių pirmasis būdingas tuo, kad čia siela tiesiog jungiasi su Dievu, o antrasis - kad jame įvyksta jungtis su žeme per Dievą. Pirmasis tipas atitinka Teilhard'o

minimai antrajai fazei („esama ryšio su Dievu“). Tai, pasakytume, įprastinis krikščioniškosios mistikos tipas. Tačiau su šv. Pranciškumi Asyžiečiu prasiveržė ir antrasis tipas, jungiąs žmogų su žeme, tačiau *per Dievą*. Kitoje vietoje šių laiškų autorius yra mėginęs antrąjį tipą apibūdinti gana plačiai (plg. „Saulės giesmė“, Brooklyn, 1954). Čia jis nebekartos anų minčių. Tik pora ištraukų turėtų pavaizduoti šio tipo esmę ir sykiu skirtumą nuo Teilhard'o mistikos.

„Ne tai yra nuostabu, kad vanduo susideda iš deguonies ir vandenilio, bet kad Krikšto sakramente jis turi galios nuplauti mūsų nuodėmes. Ne tai yra nuostabu, kad kviečiai ir vynuogės noksta saulėtuose kalneliuose, bet kad Mišių metu jie virsta Kristaus kūnu ir krauju. Ne tai yra nuostabu, kad ėriukas gimsta, auga, duoda mums vilnų, bet kad Apreiškimas būties Karalių ir jos Pirmavaizdį vadina Avinėliu, kuris vienintelis yra vertas imti buvimo knygą ir atplėšti septynis atspaudus (plg. *Apr* 5, 9). *Gamtos misterija laikosi ne gamtamoksliniame, bet religiniame jos pažinime* (p. 26-27)... Ne per daikto ar gyvulio meilę žengė Asyžiaus Neturtėlis prie žmogaus ir Dievo meilės, kaip mėgina aiškinti paklydusi moderninė dvasia, bet atvirkščiai: transcendentinės tikrovės meilė ir jai ištikimybė buvo jam pagrindas bei šaltinis šios tikrovės meilei. Todėl į klausimą, kas padarė šv. Pranciškų tikru būties sargu, popiežius Pijus XI atsako: „Joks kitas akstinas neskaitino jo visus šiuos daiktus mėgti, kaip tik Dievo meilė“ („Saulės giesmė“, p. 26-28).

Šiuos žodžius autorius yra parašęs tada, kai nei jis, nei kiti dar nebuvo girdėję Teilhard'o vardo. Užtat šiandien anie žodžiai virsta anksčiau keltu klausimu: *ar galima šv. Pranciškaus išgyvenimą apkreipti* Asyžiaus šventasis mylėjo žemę *per Dievą*. Ar galima mylėti Dievą *per žemę*? Šv. Pranciškaus išgyvenimas buvo ne kas kita, kaip visuotinis vykdymas pagrindinio krikščionybės dėsniu: kas myli Dievą, turi mylėti ir artimą, kitaip bus melagis (plg. *1J*4, 20). Šv. Pranciškui artimas buvo ne tik žmogus, bet ir kiekvienas gyvas padaras, net kiekvienas daiktas - net uolos Alverno kalne. „Ryšys su Dievu tamprino jo ryšį ir su žeme“ („Saulės giesmė“,

p. 30). Ar galima būtų teigti, kad tamprus ryšys su žeme, kaip to reikalauja Teilhard'o mistika, tamprina ryšį ir su Dievu? Tai klausimas, kurį šiandien ne vienas kreipia į Teilhard'ą ir jo mistinę viziją - *jungtis su Dievu per žemę*. Tokios mistikos krikščionybės istorija nepažįsta, todėl kritinis nusištatymas jos atžvilgiu čia yra kaip tik vietoje. Būtų labai įdomu ir mūsų laikams labai reikšminga, jei kas nors išsamiau panagrinėtų ir palygintų šv. Pranciškaus Asyžiečio mistiką su Teilhard'o mistika.

Šitoje vietoje autorius norėtų atkreipti skaitytojų dėmesį tik į vieną skirtybę, kuri jam yra kritusi į akį, būtent: *Teilhard'o vizijoje nėra gyvūnijos pasaulio*. Tai ypač nuostabu, nes būdamas įsitikinęs evoliucionistas, Teilhard'as, atrodo, turėtų gyvybę ypatingai pabrėžti ir savo išgyvenimuose jai skirti reikšmingą vaidmenį. Iš tikro betgi, skyrium nuo šv. Pranciškaus Asyžiečio, Teilhard'o vizijoje nėra jokio augmens ir jokio gyvio, tiktai gryna medžiaga su savo srovėmis bei bangomis. Gyvosios gamtos Teilhard'as nemylė ir nėra pasiryžęs jos saugoti bei globoti, kaip tai stengėsi Asyžiaus šventasis. Aprašydamas savo išpūdžius Indokinijoje (1926.IV.26), kur jis matė deginamus miškus, Teilhard'as sako: „Prieš keletą metų aš būčiau dar krimtęsis matydamas nykstant tankynes ir nuostabią gyvūniją (buivolus, dramblius, tigrus). Tačiau dabar suprantu, kad prasideda naujas pasaulio amžius, ir tikiu, kad naujos gyvenimo formos yra įdomesnės negu senosios" (*Geheimnis*, 96). Dar nuostabiau, kad ta pati nuotaika Teilhard'ą lydi ir gamtoje gyvenančių žmonių atžvilgiu. Lankydamas Etiopiją (1929), jis ten sutiko įvairių kilčių: „*Danakil, issa, karagan arba gaila* - visi yra nuostabiai bronzinio kūno, kuris iš tikro sudaro vienybę su jų aplinkos gyvūnija... Tai gražus žmonių tipas, bet koks netikęs sekti mūsų žygiavimą. Jis susilies su kitomis rasėmis arba išnyks kaip zebrai ir drambliai. J. (jo brolis Juozas. - A. Mc.) sakytų, esą ašen esu atbukęs ir žiaurus. Bet juo labiau aš stebiu bei svarstau, juo mažiau regiu kurią kitą išei-
tį mąstymui bei veikimui kaip tik aklą tikėjimą į mąstymo (jei norite: dvasios) pažangą. Ši gi yra nepasotinama bei nusiaubianti jėga visam, kas jau atsitarnavo" (*Geheimnis*, 128). Gyvy-

bės ir net pirmykščio žmogaus pasaulis Teilhard'ui atrodo atsitarnavęs, vadinasi, atlikęs savo uždavinį evoliucijos vyksme, todėl turįs dabar pasitraukti iš kelio mūsų žygiavimui priekini. Nuosekliai jis nejaučia gailesčio nei naikinamai augmenijai, nei pirmykščiams žmonėms.

Bet Teilhard'as nejaučia nė nuostabos, susidūręs su nauja aplinka: „Aš nejaučiau nė mažiausio gyvo išpūdžio stepių akivaizdoje, kur gazelės bėgioja kaip ir terciaro (jauniausias žemės periodas prieš ledmetį. - A. Mc.) metu; nei lankydamas palapines, kur mongolai gyvena, kaip prieš tūkstantį metų. Čia nėra nieko naujo nei tame, kas yra, nei tame, kas buvo", - šitaip Teilhard'as aprašo savo susidūrimą su Kinijos kontinentu (*Geheimnis*, 61). Jam atrodė, kad Kinija savo vaidmenį evoliucijoje jau yra atlikusi ir kad ji jau traukiasi nuo evoliucijos scenos: „Aš tikėjau girdįs iš visos mangančios Azijos kylantį balsą, kuris tyliai kalbėjo: 'Broliai iš Vakarų, dabar jau jūsų eilė'" (*Geheimnis*, 64). Todėl besileidžianti saulė jam atrodė esąs geriausias Azijos vaidmens simbolis: „Šviesa perėjo į kitas rankas" (ten pat). Iš tikro, kaip lengva apsirikti kuriant bendras mokslines hipotezes ir teorijas, „nereikalaujančias tokių (patirtinių. - A. Mc.) įrodymų bei patikrinimų", kaip A. Paškus norėtų apibūdinti Teilhard'o teoriją (*Paškus I*, 9, 417)\ Nurašant į atitarnavusiųjų kategoriją augmenijos bei gyvūnijos rūšis, žmonijos pirmykščius tipus ir net ištisus kontinentus, o save laikant evoliucinės pažangos pirmūnu, vargu ar galima per šitaip išgyvenamą bei regimą žemę kopti ligi Dievo ir su juo jungtis meilėje. Visa tai ir kelia įtarimo, ar Teilhard'o mistika nėra pseudomistika, vadinasi, ar per žemę, kurioje siautėja negailestinga, nepasotinama, visa nusiaubianti evoliucinė pažanga, iš tikro yra įmanoma kurti ryšį su Dievu?

5

Šį įtarimą ypač sustiprina Teilhard'o *santykis su karu*. Jau ankstesnėje savo kritikoje autorius yra nurodęs, kad Teilhard'as, dalyvaudamas Pirmajame pasauliniame kare, norė-

jo mieliau mėtyti granatas bei šaudyti kulkosvaidžiu, negu eiti sanitaro pareigas, ir kad šiuo *objektyviu* žudymo veiksmu jis tikėjosi galėsiąs būti „daugiau kunigas“, negu tvarsydamas sužeistuosius (plg. DDK, 276; Viallet, 38-39). Mat karą Teilhard'as išgyveno kaip vieną iš regimiausių pažangos apraiškų, todėl kažkaip savotiškai svaigo jame dalyvaudamas: „Karas manęs nesuglumija. Po kelių dienų mes būsim siunčiami atsiimti (iš vokiečių. - A. Mc.) Duomono (forto prie Verderno. - A. Mc.) - tai didingas, beveik fantastinis mostas, kuriuo bus išreikšta bei simbolizuojama galutinė pasaulio pažanga laisvinant sielas. Aš eisiu į ten nusiteikęs religiskai, visa savo siela, vedamas vieno didžiulio polėkio, ir man nebus įmanoma skirti, kur čia baigiasi žmogiškoji aistra, o kur prasideda garbinimas" (*Lobgesang*, 67-68). Užtrynimasis linijos tarp pasaulio ir Dievo girdėti ir šiuose žodžiuose. Karas tiek jaudina Teilhard'ą, jog jis forto puolimą išgyvena kaip pasaulio pažangos išraišką ir todėl nebežino, ar tai yra žmogaus aistrų išraiška, ar Dievo garbinimas. Kodėl gi nebūtų galima jungtis su Dievu ir per karą? Juk jeigu blogis, „apkrepus perspektyvas“, kaip Teilhard'as sako, virsta „nebe bausme už kaltę, bet pažangos ženklą bei veiksmu“ (*Zanta*, 111), tai kodėl tokiu ženklu bei veiksmu negalėtų būti ir karas? Teilhard'o mistikoje tai visiškai įmanoma ir net logiskai nuoseklu.

Po keleto metų, jau būdamas Kinijoje, Teilhard'as prisimena aną „fantastinį mostą“ ir rašo savo pažįstamai panelei Zantai: „Karo metai man reiškė mano minčių pražydimą - tai dvasios medaus mėnuo“ (*Zanta*, 57). Frontas jam buvęs „gyvastingiausia sritis, kokia tik gali būti“; ten jis jautėsis tarsi stovėtų „laivo priekyje“, tuo tarpu dabar čia, Kinijoje, jis esąs „laivo užpakalyje“ (*Zanta*, 58). Karas, kaip pastebi Teilhard'o biografas ir aiškintojas Fr. A. Viallet, atrodo jam lyg „mokslinis bandymas, ir mes klausiamo: kur dingsta čia žmogiškasis požiūris? Mums krinta į akį stoka bet kokio protesto prieš absurda ir brutalumą, kurie eina paskui kiekvieną, net ir vadinamąjį 'teisingą' karą... Karas mūsų mąstytojai reiškia naujo pasaulinio matmens (*dimension*) proveržį“, ir Viallet cituoja

paties Teilhard'o žodžius: „Milijonai (kare dalyvaujančių. - A. Mc.) žmonių man tapo evoliucijos požūriui tokiu pat dydžiu, tiek pat biologiškai tikru kaip didžiulė proteino molekulė" (*Viallet*, 39-40). Tačiau ar šis „biologinis dydis" nekenčia - ne kaip „dydis", bet kaip kiekviena atskira asmenybė? Ar valia aną pasaulinį matmenį statyti ant - tegu ir vieno vienintelio - nekalto asmens kančios? Tai Dostojevskio Aliošos klausimas savo broliui Ivanui. Teilhard'as šio klausimo visiškai nekelia.

Kilus karui tarp Italijos ir Abisinijos (1936), Teilhard'as džiaugiasi nepasirašęs atsisaukimo abisiniečių naudai, nes jame esą remiamasi filosofine ir antgamtine žmogaus prigimtimi, „kuri neturi nieko bendro su rasių lygybe ryšium su jų pajėgumu teikti įnašą pasaulio statybai" (*Zanta*, 112). Tiesa, Teilhard'as atmeta vadinamąjį „ekspansijos karą" kaip nedorą, nes jis reiškias stipresniojo teisę (plg. ten pat). Tačiau čia pat priduria, kad ekspansijos karu dažnai neteisingai yra vadinamas „konstrukcijos karas", tai yra „žemės teisė organizuoti ir jėga priversti atkaklius bei atsilikusius elementus" (ten pat). Šia prasme Italijos karą su Abisinija Teilhard'as laiko kaip tik tokiu „konstrukcijos karu", ir „šia prasme jis esmėje eina su Mussolini'u, priešindamasis kairiesiems liberalams ir misininkams" (ten pat). Jis norėtų savo nusistatymą išdėstyti straipsnyje, tačiau abejoja, ar rasių „tokį žmogų, kuris jį pagirtų, ir tokį laikraštį, kuris jį paskelbtų" (*Zanta*, 113).

Objektyviai betgi, Teilhard'o pažiūra, yra šitaip: „1) tarptautinė moralė yra neįmanoma nesusitarus, kad žemės statyba stovi aukščiau už valstybės; 2) jei tokia statyba būtų sykį nutarta, visi privalo jai nusilenkti, o kadangi ne visos tautos yra tos pačios vertės, tai jos turi būti valdomos kitų (vertingesniųjų. - A. Mc.)... Kitaip tariant, reiktų viešai tuo pačiu metu pripažinti: 1) žemės pirmenybę prieš tautas ir 2) tautų bei rasių nelygybę" (*Zanta*, 113). Teilhard'as betgi suvokia, kad pirmajam jo dėsniui priešinsis „fašistinės sistemos", o antrąjį jo dėsnių „pasipiktindami atmeta komunizmas... ir Bažnyčia" (ten pat). Nuosekliai „tąjį, kuris sako tiesą, puls visas pasaulis, visi kartu. O vis dėlto, jei tai yra tiesa..." (*Zan-*

ta, 114). Deja, lieka neatsakytas klausimas, ar iš tikro tai yra tiesa. Jungtinėms Tautoms priėmus „Žmogaus teisių deklaraciją“ (1948), Teilhard'as parašė (1950) Torresui Bodet, tuometiniam UNESCO pirmininkui, „du labai esminiu puslapiu“, kuriuose „rasių lygybės dogmos paskelbimo proga“ (atkreipkime dėmesį į šią patyčią. - A. Mc) jis pareiškė: „Visos paleontologijos vardu aš jam pasakiau: nėra jokios lygybės, o tik papildymas“ (Polger, 88), tarsi Jungtinių Tautų formulė „kiekvienas gali naudotis visomis šios deklaracijos paskelbtomis teisėmis ir visomis laisvėmis be jokio skirtumo, būtent: rasės, spalvos, lyties, kalbos, religijos, politinių ar kitų pažiūrų, tautinės kilmės, turto, gimimo ar kurios kitos padėties“ (Art. 2) - tarsi ši formulė būtų paleontologijos, o ne vidinės žmogaus vertės išvada. Teilhard'o protestas prieš rasių lygybę, reikalaujamas pripažinti „tautų bei rasių nelygybę“, yra tik dar vienas (tarp daugybės) įrodymas, kaip lengvai jis mokslą perkelia į tokią sritį, kurioje šis visiškai nieko pasakyti negali.

*

Savo kritikoje autorius yra teigęs, kad „Teilhard'ui medžiaga yra Dievo vietininkė“ (DDK, 292). Tai tarpininkas tarp žmogaus ir Dievo; tarpininkas, kuris, pasak Teilhard'o, kaip cituota, sūpavęs žmogų jo prieššamonės metu, o dabar turįs jį nunešti „ligi Dievo“ (Lobgesang, 82). A. Paškus, pasipiktinęs tokiu Teilhard'o santykiu su medžiaga apibūdinimu, klausia: „Nežinau, ką Teilhard'as pasakytų, išgirdęs teigimą, kad jam „medžiaga yra Dievo vietininkė““ (Paškus II, 18, 4). Atsakymas kitu klausimu: O ką pasakytų Kristus, išgirdęs, kad popiežius yra Jo vietininkas žemėje? - Teilhard'o mistinių raštų, pavadintų bendru vardu „Himnas visatai“, sklaidą galėjo, atrodo, patvirtinti, kad medžiaga Teilhard'ui iš tikro yra Dievo vietininkė; kad jis ją savo vizijoje išgyvena kaip atskleidžiančią dieviškąsias savybes ir todėl kalba į ją dieviškaisiais terminais; kad ji yra ta „žemė“, per kurią jis mezza ryšį su Dievu. Tačiau kadangi Teilhard'as medžiagą regi kaip nepasotinamą, aklą, visa nusiaubiančią jėgą; kadangi jis

be gailesčio leidžia nykti bei būti naikinamiems tiek augmenims, tiek gyvūnams, tiek gamtoje gyvenantiems žmonėms; kadangi jis evoliucijos pažangos mastu skirsto tautas į vertingas bei menkavertes; kadangi jis net reikalauja šias menkavertes tautas jėga apvaldyti ir pasisako už vadinamąjį „konstrukcijos karą“ - štai kodėl mes ir netikime, kad jo mistinė vizija yra *tikros* mistikos vizija ir kad jo kelias į Dievą „per žemę“ yra *tikras kelias*. Šia prasme autorius visiškai sutinka su A. Paškaus paskata Teilhard'o mėgėjams bei šalininkams: „Visi, kurie nori ir bando krikščionybę sumoderinti, turėtų rūpestingai pastudijuoti šio kilnaus jėzuito raštus ir gyvenimą“ (*Paškus II, 18, 5*). Tuomet jie pamatytų, kad Teilhard'o vizija yra *siaurutė grynios medžiagos vizija* ir kad todėl iš jo mistikos jo paties padarytos išvados prieštarauja tiek asmens, tiek tautos vertei. Autoriui atrodo, kad šiuo atžvilgiu esame Teilhard'ą jau toli pralenkę.

3. *Apgauli vienybės vizija*

Autobiografiniuose apmatuose Teilhard'as pasakojasi, esą jis nuo pat jaunystės turėjęs du jausmu: „jausmą pilnatvei“ (*plenitude*) ir „jausmą vienybei“ (*unite*) (*Lex II, 182*). šių jausmų vedamas, jis regėjęs visatą kaip „nuostabią sintezę“ (*Lobgesang, 24*), kaip „neprityrusiai (*novice*) jo sielai naują kosmo vaizdą“ (ten pat), kuriame - tai jau esame minėję anksčiau (plg. *II laiško 3 p.*) - dievybė, dvasia ir medžiaga maišo savo matmenis, o evoliucijų daugybė vykdo vieną ir tą pačią paslaptį. Tai mistinis išgyvenimas iš esmės, nes mistika, pasak Teilhard'o, juk ir esanti ne kas kita, kaip „jausmas bei nuojauta visiškos bei galutinės pasaulio vienybės“ (*Lex II, 180*); tai „esminė žmogaus sielos svajonė tuo pačiu metu ir tuo pačiu mostu išsivaduoti iš bet kurios daugybės bei medžiaginės sunkybės ir tapti viena su visata“ (*Lex II, 178*); tai tasai „didysis mokslas ir menas“, toji „vienintelė jėga, galinti susintetinti kitų žmogiškosios veiklos formų laimėtus turtus“ (*Geheimnis, 45*). Ši tad mistinė visatos vienybės vizija kaip tik

ir glūdi tiek Teilhard'o ontologijoje, tiek jo gnoseologijoje, apspėjama ir jo pažiūras į pačią būtį, ir šios būties pažinimo metodą. Todėl dabar ir mėginsime truputį stabtelėti prie šios vienybės, kad paaiškėtų jos turinys ir kartu atsiskleistų Teilhard'o pastanga išreikšti vienybę, kaip jis pats sako, „bendruoju pasaulio mokslu“ (*Lex II*, 380).

1

Svarstydamas būtį (ontologija), Teilhard'as randa „didžiulę ir vienintelę problemą - problemą vienio ir daugio“ (*Lex I*, 235), „į kurią leidžiasi būti suvedamos visa fizika, visa filosofija ir visa religija“ (ten pat). Kaip tai įvyksta ir kodėl ana problema yra tokia visuotinė, Teilhard'as nepaaiškina. Tačiau šio visuotinumo pasekmės tuoj pat jaučiamos visoje Teilhard'o mintyje.

Visų pirma *pasaulio kilmė*. Pasaulio atsiradimas yra Teilhard'ui ne jo kildinimas dieviškuoju veiksmu iš nebūties, bet pradinio daugio vienijimas: „kurti yra vienyti“ (płg. *DDK*, 249). Nebūtis būties stokos prasme Teilhard'o yra vadinama „tuščia sąvoka ir pseudoidėja“ (*Lex II*, 197). „Absoliutinės mirties (vadinasi, visiško išnykimo. - A. Mc.) sąvoka yra taip lygiai absurdiška kaip ir niekio idėja“ (*Pilger*, 168). Tuo tarpu „tikrasis niekis, fizinis niekis, tasai, kuris stovi būties prieangyje ir kuriame susitinka visų galimų pasaulių pagrindai, yra grynas daugis ir daugybė“ (ten pat). Savyje šisai daugis sudaro „išsklaidytą Dievo vienybės šešėlį“ ir yra „absoliuti galia kildinti šį tą iš savęs“ (ten pat). Bet dėl to daugis dar „anaiptol nėra antrasis Dievas“, kadangi iš savęs jo iš viso būti negali: „jo esmė yra be galo išskidusi“ (ten pat). Jis yra tik Dievo priešybė arba Jo polius: „Pradžioje buvo du būties poliai: Dievas ir daugis“ (ten pat). Mat „Pirmoji Būtis, - sako Teilhard'as, - tuo, jog pati save vienija, kad būtų, *ipso facto* kildina kitos rūšies priešybę jau ne savo širdyje (vadinasi, ne pati savyje, *ad intus* - sakytų teologai. - A. Mc.), bet kaip sau pačiai priešingą polių“ (*Lex I*, 199). Tai ir yra „daugis: grynas daugis arba kurti galimas (*creable*) niekis“ (ten pat). Jo vaid-

menį pasauliui kilti Teilhard'as šitaip vaizduoja: „Be galo iš-
tęstas ir be galo praskydęs, miegojo šis daugis, niekinis savo
prigimtimi, prie Vienio ir Santaikos (t. y. Dievo. - A. Mc.)
antipodų. Ir štai atsitiko, kad gyvybe trykštantis Vienis stojo
kovon su šiuo neegzistuojančiu daugiu, kuris Jam (Dievui. -
A. Mc.) pastojų kelią tarsi priešybė ir iššūkis. Kurti tad yra tir-
tinti, telkti, organizuoti, vienyti" (*Lex II, 197*).

Čia nesiimsime palyginti šios iš tikro mitologiškai pavaiz-
duotos pasaulio atsiradimo sampratos su krikščioniškąja kū-
rimo iš nebūties (*creatio ex nihilo sui et subjecti*) samprata: apie
tai esame platokai kalbėję kitoje vietoje (plg. *DDK 247-55*).
Čia tik pastebėsime, kad A. Paškaus pastangos šiuose Teil-
hard'o mitologiniuose peluose ieškoti grūdų (plg. *Paškus I, 2, 67*)
vargu ar bus vaisingos. Ką tik cituoti tekstai nerodo,
kad juose slypėtų koks nors sudyti linkęs grūdelis. Net ir
pats Teilhard'as savo pusseserei Marguerite'ai Teilhard' yra
prisipažinęs (1947 m. kovo 24 d. laiškas), esą jo studijos apie
daugį „filosofinis pagrindimas yra tik labai apytikris ir gali
atrodyti net manichėjinis" (*Lex II, 198*). Iš tikro kalbėti apie
pradžioje buvusius du būties polių: Dievą ir daugį, skelbti
buvusią tarp jų kovą, laikyti daugį Dievo priešybę, kilusia
iš paties Dievo, ir kartu kitoje vietoje teigti, esą šis daugis
„niekados neegzistavo" (*Lex II, 198*), reiškia arba vaikščioti
manichėjizmo bedugnės pakraščiu, arba prieštarauti pačiam
sau. Juk jei šis pradinis daugis iš tikro yra *nebūtis* būties sto-
kos prasme, tai jis, be abejo, niekad neegzistavo. Bet tuomet
niekad nebuvo nė dviejų *būties* polių, nei *kovos* tarp jų, nei
vienijimo iš Dievo pusės, nes nebūtyje nėra ko vienyti. Tuo-
met ir visa teilhardinė pasaulio atsiradimo samprata kaip
daugio vienijimas yra gryna išmonė.

Iš kitos pusės, jei šis pradinis daugis yra ne nebūtis, o „šis
tas", tegu ir „be galo praskydęs", kaip nori Teilhard'as, tuo-
met iš tikro turime du būties polių: daugį ir Dievą; tada tu-
rime ir kovą tarp jų, ir vienijimą, ir - manichėjizmą; bet tuo-
met dingsta Dievas Kūrėjas. Šia prasme A. Paškaus teiginys
„prileiskime, kad Teilhard'o „grynas daugis" ir nėra nebū-
tis (vadinasi, kažkokia būtis. - A. Mc.), nuo to jo sistema dar

nesugrius" (Paškus I, 2, 67) yra mažų mažiausiai netikslus: pati sistema nesugrius (ji gal net sustiprės), bet sugrius jos *krikščioniškumas*. Juk jei pradžioje yra du būties poliai, o ne nebūtis, tai Dievas yra tada ne Kūrėjas iš nebūties, o tik ano sau priešingo poliaus žiedėjas suvienytais jo pavidalais. Jis pasaulio nekuria, o jį tik apipavidalina - nuo pradžios ligi atbaigos. Manyti, kaip sako Paškus, kad „Teilhard'o kūrimo teorijos svoris sudėtas ne kūrimo pradžioje, bet pabaigoje" (ten pat) reiškia apgaudinėti patį save, nes *koks kūrimas yra pradžioje, toks jis yra dabar, toks jis bus ir pabaigoje*. Buvęs daugio žiedėjas pradžioje, Dievas lieka jo žiedėjas ir evoliucijos kaip vienijimo vyksmo gale. Nusigrįžimas nuo pradžios ir atsigrįžimas į pabaigą čia nieko negelbsti. Arba pradinis daugis yra *nebūtis (nihilum)*, tuomet nėra Teilhard'o sistemos, atremtos į daugio *vienijimą*; arba anas daugis yra *būtis (aliquid)*, tuomet nėra Dievo *Kūrėjo*, šaukiančio pasaulį iš nebūties sa-
vuoju „tebūnie".

Vienybės vizija Teilhard'o teorijoje prasiveržia aikštėn ne tik Dievo santykių su pasauliu, bet ir *dvasios santykių su medžiaga*. Dvasia ir medžiaga yra Teilhard'ui ne dvi ontologiškai skirtingos *būtybės*, „ne du dalykai", kaip jis sako, „bet dvi būsenos, dvi pusės tos pačios kosminės medžiagos"; tai „dvi to paties objekto pusės arba, geriau sakant, du galiniai taškai, pažymį to paties judėjimo *a quo* ir *ad quem*. Medžiaga ir dvasia stovi viena prieš kitą ne kaip du dalykai arba dvi prigimtys, bet kaip dvi pasaulio vidinės evoliucijos kryptys" (*Lex I*, 335-336). Kitaip tariant, „kosminė medžiaga yra dvasia-medžiaga" (*Lex I*, 335); ji slepia savyje tiek medžiagą, tiek dvasią kaip dvi būsenas, kurias ji keičia savo išsivystymo eigoje: evoliucija prasideda medžiaga (*a quo*) ir baigiasi dvasia (*ad quem*): „Dvasia atsiranda medžiagos iščiose ir jos veikimu", - būdingai sako Teilhard'as (*Lex I*, 335). „Dvasia nėra antipodas, o aukštesnis medžiagos polius, pasiektas ant-jungimo (*sur-concentration*) keliu" (*Lex I*, 337). „Konkrečiai esama ne medžiagos ir dvasios, bet esama tiktai medžiagos, tampančios dvasia" (*Lex I*, 335). Kaip Dievas kuria vienydamas pradinį, be galo išskydusį daugį, taip dvasia telkia, pasak Teil-

hard'o, „vienybės galią, pakrikusią visuotiniame daugyje" (ten pat). Todėl visiškai nuosekliai Teilhard'as prieina prie išvados, kad „visatoje yra tik dvasia įvairiomis būsenomis ir įvairiais daugio organizacijos laipsniais" (*Lex I*, 336). Evoliucijai vykstant, medžiagos virtimas dvasia vis plėtėja bei stiprėja, taip kad galų gale viskas yra tik dvasia. Teilhard'as evoliuciją kartais ir vadina „*dvasinė kosmogenezė*", nes „man egzistuoja jau tik tam tikra rūšis dvasios pasaulio" (*Lex 11,154*). O jeigu dar „kosminėje medžiagoje ir yra skiriamos neišsielinta, gyvoji ir mąstančioji sritys (*zone*)", tai, pasak Teilhard'o, „šie skirtingumai yra tik antraeiliai, kadangi jie skirsto tik psichinę vieno ir to paties apipavidalinimo aplinką (*milieu*)" (ten pat). Užtat Teilhard'o posakiai „yra tik medžiaga" ir „yra tik dvasia" nėra prieštaraujantieji vienas kitam, kaip iš pažiūros atrodo, nes čia esama skirtumo tik išsivystymo atžvilgiu. Išsivystymo pradžioje esama *tik medžiagos*, išsivystymo pabaigoje - *tik dvasios*, o pats išsivystymas yra ne kas kita, kaip medžiagos *virtimas* dvasia. Ontologiškai betgi medžiaga ir dvasia yra vienas ir tas pats dalykas. „Dualizmas, kurio buvo laikomasi ligi šiol, - sako Teilhard'as, - išsisklaido kaip rūkas saulei tekant" (*Lex I*, 335).

Ontologinis monizmas - spiritualistinis ar materialistinis: esmėje visados tas pat - yra tad Teilhard'o *vienybės vizijos pagrindas dvasios ir medžiagos atžvilgiu*. Čia jį išdėstėme, pasinaudodami A. Paškaus patarimu „pasiimti į rankas" Teilhard'o „terminologijos žodyną" (*Paškus I*, 1, 15). Taigi pasiėmėme tokį žodyną ir pacitavome autentinius Teilhard'o tekstus. Jeigu vis dėlto šių tekstų nepaisydamas Paškus tvirtina, esą „sąmonės diegas kosminėje medžiagoje (iš kur mes žinome, kad toks diegas joje iš viso yra? - A. Mc.) yra esmiškai skirtingas nuo savisąmonės (žmogiškosios dvasios) noosferoje" (*Paškus II*, 17, 2), tai šis tvirtinimas galima išaiškinti ne „rūpestinga ir kruopščia Teilhard'o raštų analize" (*Paškus 1,1,15*), o tik, iš vienos pusės, susižavėjimu Teilhard'o teorija, iš kitos - noru žūtbūt šią teoriją suderinti su krikščioniškaisiais principais - net ir prievartaujant pačius tekstus. Štai kodėl mes pagrįstai abejojame, ar Teilhard'o šalininkų interpretacija yra autentiinė.

Gnoseologijoje Teilhard'as, įtaigojamas vienybės vizijos, siekia *sintetinio pažinimo kaip visatos vienybės atvaizdo sąmonėje*. Jis prikaišioja ligšioliniam mokslui persvarą analizės, kuri, tiesa, nuostabiai laiminti, sykiu tačiau skaldanti tikrovę ir todėl „nepajėgianti mūsų vesti ligi Dievo“ (*Briefwechsel*, 184). „Aš jaučiu, - rašo jis 1923 m., - kaip žemės aiškinimas savyje neteikia jokios šviesos ir nerodo jokios išeities pagrindiniams gyvenimo klausimams“ (*Lex II*, 329). Jo pažiūra, „tikrovė yra išslydusi mums iš rankų, ir kiekviena analizė vis labiau ją nuo mūsų tolina“ (*Lex II*, 159). Užtat visu įtaigumu Teilhard'as siūlo naują mokslą, kuris „gilesniu bei sintetiškesniu būdu“ susitelktų aplink visumą kaip savo objektą (plg. *Pilger*, 135; *Lubac*, 233). Nes „mes dūstame dėžutiniuose (*emboîtements*), mūsų uždaroje kategorijose“; todėl reikia „jas suliedinti vieną su kita ir suvesti sintezėn“ (*Zanta*, 80). „Atėjo laikas suprasti, kad net ir pozityvistinis visatos aiškinimas, norėdamas būti patenkinamas, privalo atskleisti tiek daiktų vidų (*le dedans*), tiek jų išlaukę (*le dehors*); tiek dvasią, tiek medžiagą. Tikroji fizika bus ta, kuriai viena dieną pasiseks (*parviendra*) įjungti visą žmogų į ryšingą (*coherente*) pasaulio vaizdą“ (*Mensch 8: Lubac*, 235).

Nuosekliai tad tiesa Teilhard'ui „yra ne kas kita, kaip visiškas visatos ryšingumas (*coherence*) santykiyje su kiekvienu savo tašku“ (*Lex II*, 372). Tai stipriai primena Hegelį, kuris tiesą irgi vadino visuma: „*Die Wahrheit ist das Ganze*“. Tiesos gi kriterijai, pasak Teilhard'o, yra rišlumas (*coherence*) ir vaisingumas. „Mūsų protui, - sako jis, - bet kuri teorija yra juo tikresnė, juo daugiau tvarkos ji neša mūsų pasaulėvaizdžiui ir sykiu pasirodo esanti pajėgi stumti priekin bei remti mūsų galią tirti bei statyti“ (*Lex II*, 372). Šiems žodžiams Teilhard'as priduria dar trumpą, bet labai būdingą sakinį: „Tikra teorija = naudingiausia teorija“ (ten pat). Tai skamba marksistiškai, nes ir marksizmui tiesos kriterijus yra vaisinga praktika. Gal tuo galima būtų paaiškinti, kodėl Teilhard'as mistiniame medžiagos regėjime šiąją vadina „tiesa,

kuri praeina" (*Lobgesang*, 76). Mat jei tiesos kriterijai yra teorijos rišlumas bei jos vaisingumas, tai praktika yra vienintelė sritis, kurioje šie kriterijai gali būti išmėginti. O praktika juk yra labai kintantis dalykas. Tuo pačiu kintanti darosi ir tiesa. Šiuo atžvilgiu Teilhard'as pats pripažįsta, kad jo pažinimo samprata yra „griežtai priešinga dabartiniam mokslo pasauliui (*Lex II*, 159). A. Paškus teisingai vadina Teilhard'o viziją „bendrosios mokslinės hipotezės" vardu; hipotezės, nereikalaujančios tokių įrodymų, kaip „patikrinimo kontroliuojant tinkamus dydžius (pvz., bandymas laboratorijoje)": tokios rūšies teorija yra „tikrinama logiško vieningo ir vaisingumo mastu" (*Paškus I*, 9, 417).

Bet kaip tik čia užtat ir kyla klausimas: ar iš tikro šie kriterijai gali būti kurios nors teorijos tiesos kriterijai? Sakysime: vargu rasime kitą logiškai vieningesnę arba, teilhardiškai kalbant, rišlesnę kosmologiją, kaip Aristotelio: pradedant pirmine medžiaga (*prote hylē*) ir baigiant nejudančiu Judintoju (*akinētos*) čia viskas yra taip sukabinta vienas su kitu, jog nebelieka jokio plyšio. Antra, kas galėtų teigti, kad Aristotelio kosmologija nėra buvusi vaisinga ypač viduriniais amžiais, kuria remiantis buvo labai toli pasistūmėta tiek filosofinių, tiek teologinių svarstymų srityse? Ir vis dėlto ši kosmologija pasirodė esanti klaidinga. Tas pat tinka ir marksistinei teorijai. Ir ji, pasak Lenino, yra nulieta tarsi iš plieno gabalo, vadinasi, ir joje loginis rišlumas yra nuostabus. O savo vaisingumą ji patvirtina tuo, kad šiandien jau pusė žmonijos yra jos valdoma. Net ir Vakariai, anksčiau ją niekinte niekinę, pradeda ją vis labiau žavėtis, ypač akademinis jaunimas, ne sykį net ir krikščioniškasis. Tačiau iš tikro būtų naivu teigti, esą marksizmo logiškumas bei vaisingumas yra jo tiesos kriterijai. Nei mokslas, nei filosofija, nei teologija tokių tiesos kriterijų nepažįsta. Čia Teilhard'as iš tikro yra teisus, prisipažindamas, kad jo peršamas mokslas yra griežtai priešingas bet kuriai dabartinio mokslo sampratai (išskyrus marksistinę).

Galbūt dėl to jis 1940 m. baigdamas vienintelį sisteminių savo veikalą „*Le phenomene humain*" ir klausė: „Kokios įtakos turės šis dalykas, jeigu jam pavyks pasirodyti, kaip ti-

kiuosi? Prieš mane sukils kartu ir gryni gamtininkai, ir gryni metafizikai" (*Pilger*, 38; plg. *Lubac*, 231). Tai būdinga nuojauta, išreiškianti Teilhard'o kelią į jo svajojamą sintetinį mokslą. Praktiškai ši nuojauta pasitvirtino, Teilhard'ui dar gyvam esant, kai 1954 m. netoli Niujorko susirinko apie 70 mokslininkų - tarp jų fizikas Nielsas Bohras, biologas Julianas Huxley, teologas Reinholdas Niebuhras, filosofas Etienne Gilsonas, poetas Mac Leish - svarstyti temos: „Žmogiškojo pažinimo vienybė". Apie tai Teilhard'as rašo, kad tučiuojau įvyko „aštrus skilimas tarp dvasios ir gamtos mokslininkų" (*Pilger*, 163). Tiesa, tai dar nebuvo „Babelis, bet vis dėlto išraiška gilaus plyšio tarp gamtos ir dvasios mokslų" (*Pilger*, 165). Ypač „krikščioniškai nusiteikusieji atstovai (iš jų Teilhard'as mini Gilsoną, Maliką, Battaglia. - A. Mc.) laikėsi nepajudinamai" (*Pilger*, 164). Savai superfizikai Teilhard'as pripažinimo nerado.

Kame slypi šio nepritarimo priežastis? Teilhard'o, kaip ir kitų visuotinio arba pilnutinio mokslo šalininkų (plg. Vl. Solovjovą), klaida yra ta, kad jie, pradėdami šį „sintetinį mokslą", visų pirma nepasiklausia, ar iš viso toks mokslas yra gnoseologiškai galimas. Ar galimas mokslas, kuris būtų vizijos apspręstas ir jos nešamas? Šį trūkumą pastebi net ir toks Teilhard'ui didžiai palankus aiškintojas kaip H. de Lubacas, sakydamas, esą juo labiau Teilhard'as kritikavo dabartinį mokslą, juo labiau jam reikėjo „metodiškai ištirti mokslo apskritai veikimą įvairiuose jo laipsniuose" (*Lubac*, 237). Tuomet jis būtų pastebėjęs, kad jo pastanga apimti visuotinę niekad nėra ir negali būti patikrinta kokiomis nors patirties priemonėmis. Ji gali būti tik mistinės-intuityvinės vizijos projekcija į pažinimo plotmę. Tuo tarpu pažinimas tokios projekcijos kaip tik pakelti negali. Jau Aristotelis įrodinėjo, kad „visuotinio mokslo (*ton panton epistemē*) nėra. Kiekvienas mokslas atsideda kurios nors ypatingos daiktų rūšies savybėms" (cit. iš: *I. Duering*. Aristoteles, Haidelberg, 1966, p. 273). Tai reiškia: kiekvienas mokslas įstengia aprėpti tik vieną kurią tikrovės dalį arba tik vieną kurį tikrovės atžvilgį. Mokslas, kuris manytų galįs aprėpti *visumą*, užuot buvęs sintezė,

virstų dirbtiniu pažinčių dėliojimu šalia viena kitos ir tuo pačiu - pseudomokslu. Tai būtų tik enciklopedizmas ar sinkretizmas, kurie kaip tik sunaikina mokslo esmę.

Jei tad A. Paškus mano, esą psichologo parašyta knyga, „apimanti visą žmogaus gyvenimą nuo zigotos (apvaisinto kiaušinėlio. - A. Mc.) ligi gilios senatvės“; knyga, kuriai jos autorius panaudotų „naujausius psichologijos, biologijos bei sociologijos mokslų duomenis, suvesdamas juos į prasmingą visumą sintetinės teorijos forma“, - esą šitokia knyga „bent metodo atžvilgiu“ būtų *moksliška* (Paškus II, 17,1), tai jis čia maišo *sistemą* su *sinteze*. Galima įvairių mokslų duomenis *susisteminti*, bet negalima jų *susintetinti*, nes sintezė yra vienas iš pažinimo būdų, kuris, kaip ir kiekvienas kitas būdas, patiria tik tikrovės dalį, o ne jos visumą. Tuo tarpu sistema anaip tol nėra visuma, nes ji yra dalių pasėka. *Sistema yra visumos priešingybė*, kadangi dalis visumoje yra šiosios išsiskleidimas: visuma yra pirmesnė už dalį. Sistemoje gi dalis yra pirmesnė už sistemą. Nuosekliai tad Paškaus įsivaizduotas veikalas, nors ir būtų labai reikalingas kaip vadovėlis pedagogine prasme, jokių atveju neperžengtų sistemos sienų ir nebūtų jokio naujo „sintetinio“ mokslo pradžia, kaip to norėjo Teilhard'as.

Tai anaip tol nėra dabartinio mokslo kaltė. Tai būtina išplauka iš pačios žmogiškojo pažinimo, o tuo pačiu ir mokslo prigimtys: mes pažįstame tik dalimis ir tik iš dalies. Tikrovės visumos protu apimti niekad neįstengiame (plg. *Meisen*, 13). Be abejo, tai žmogų jaudina, ir jis ne kartą stengiasi šauktis intuicijos, vizijos, regėjimo ar įkvėpimo, kad pralaužtų dalies rėmus. Viso to neigti negalima ir nereikia. Esama ir intuicinių išvalgų, ir vizijų, ir regėjimų, ir įkvėpimo. Tačiau kai tik mėginame jų turinį paversti moksline teorija, tuojau mūsų pastangos atsidaužia į pažinimo prigimtį ir arba suskyla, virsdamos įvairiais mokslais, arba lieka išmonė, nepatikrinama jokia patirtimi. Tokių visuotinių teorijų ar hipotezių Vakarų minties istorijoje yra buvę ne viena: Joachimas, de Fiore, G. Vico, A. Comte, K. Marxas, O. Spengleris - tai tik pora pavyzdžių šiam reikalui. Palygintos su Teilhard'o teorija, visos šios visuotinės hipotezės buvo dar labai kuk-

lios, nes jos apsirėžė tik žmonijos istorija. Tuo tarpu Teilhard'as į savo teoriją įtraukia ne tik žmonijos istoriją, bet ir medžiagos, ir gyvybės vyksmą. *Teilhard'o teorijos objektas yra visata savo pilnybėje* - tiek gamtiniu, tiek antgamtiniu atžvilgiu. Regėdamas mistinėje savo vizijoje visatą kaip „nuostabiausią sintezę“, jis ir savo gnoseologijoje lieja sintezėn visas pažinimo kategorijas.

Bet kaip tik todėl šis „sintetinis“ Teilhard'o mokslas ir netenka pagrindo. Juk juo kuri teorija yra visuotinesnė, juo smarkiau ji susikerta su pažinimo prigimtimi - pažinti tik dalimis ir tik iš dalies. O juo labiau ji šios pažinimo prigimties nepaiso, juo mažiau ji yra mokslinė. *Pilnutinė visuotinybės teorija pasiekia tokio laipsnio, jog ji tampa visiškai nemokslinė: joje vyrauja tikrai vizija* (plg. Lubac, 265). Galima šią viziją tikėti, galima ją žavėtis, bet jos negalima nei vadinti, nei laikyti mokslu. Teilhard'o teorijai tai tinka visu svoriu, nes ji, kaip sakyta, apima *visa*: medžiagą, gyvybę, dvasią, Dievą; evoliuciją, istoriją, eschatologiją; kūrimą, atpirkimą, perkeitimą; vienijantį visatos vyksmą ligi galutinės pleromos sąjungoje su Kristumi, šioje teorijoje telpa visos sritys, visi objektai, visi atžvilgiai. Betgi šitokio visuotinumą teorija kaip tik todėl ir tegali būti tik vizija - daugiau nieko. Tai ne kas kita, kaip krikščionybės skelbiamą „palaimintojo regėjimo - *visio beatifica*“ perkėlimas į mūsų tikrovę, kurioje tokio regėjimo nėra ir negali būti. *Pilnatvę suvokti galima tik Dievuje ir tik per Dievą* - ne atvirkščiai. O kol Dievas yra mūsų suvokiamas tik dalimis, tol ir tikrovę pažįstame taip pat tik dalimis. Galima ši mūsų pažinimo netobulumą apgailestauti, galima pilnutinio pažinimo ilgėtis, bet jo negalima pasiekti, kuriant kažkokį „sintetinį mokslą“ (plg. Meisen, 124). Klausti tad, „ar Teilhard'o žemės ir dangaus tikėjimų sintezė nėra pats veiksmingiausias išsūkis Marxo „religijai“ (*Paškus I, 3, 102*), reiškia nepastebėti, kad tiek Teilhard'o „sintezė“, tiek Marxo „religija“ buvoja toje pačioje gnoseologinėje plotmėje: abi jos yra nepatikrinamos vizijos. O pritaikius marksizmui paties Teilhard'o peršamus tiesos kriterijus - rišlumą ir vaisingumą - turbūt marksizmas nesunkiai prašoktų teilhardizmą.

Teilhard'o šalininkai labiausiai piktinasi teiginiu, esą Teilhard'as jaukias įvairias tikrovės plotmes ir įvairių mokslų metodus. H. de Lubacas net pastebi, kad jeigu yra priekaištas, bendras Teilhard'o kritikams, tai jis kaip tik ir glūdis įtartyje, kad Teilhard'as „visa užtrina ir visa sujaukia“ (*Briefwechsel*, 128). Ir štai šis priekaištas Teilhard'o gynėjus kaip tik labiausiai ir erzina. Tai patyrė šių laiškų autorius (plg. *Paškus I*, 9, 416; *Paškus II*, 17, 1-2), apkaltintas nesupratęs „Teilhard'o metodo“ (*Paškus II*, 17, 2). Tai patyrė ir N. A. Luytenas, parašęs studiją „Teilhard'as de Chardinas. Naujasis mokslas?“ (Freiburg i. Br., 1966), kurioje jis, kaip pats sako, „kritikavo Teilhard'o metodo nepakankamumą“ ir dėl to „susilaukė karčių kaltinimų iš susižavėjusių teilhardininkų“ (*Civ*, 438). Tačiau ar anas priekaištas iš tikro kyla iš kritikų nepajėgumo bei nepastabumo? O gal gi „sintetinis mokslas“ iš viso negali turėti kito metodo, kaip tik jaukti jau esamus metodus? Juk jeigu pati mūsų pažinimo prigimtis mums užtveria kelią į visuotinės mokslinės teoriją, tai koku gi keliu (*methodos*) mes galėtume šią užtvartą apeiti? Kas mėgina kurti „sintetinį mokslą“, tas yra tiesiog verسته verčiamas jaukti ir tikrovės plotmes, ir pažinimo metodus. Teilhard'as savo raštais tai patvirtino labai įtaigiai.

Pirmasis, kuris kritikavo Teilhard'o metodinį priėjimą prie tikrovės, buvo žinomas prancūzų katalikų filosofas Maurice Blondelis. Tarpininkaujant tėvui A. Valensinui SJ, Teilhard'as buvo pasiuntęs Blondeliui 1919 m. keletą raštų ir gavo iš jo ilgokus atsakymus (plg. *Briefwechsel*, 19-27, 38-47). Savo pastabose Blondelis visų pirma išpėja Teilhard'ą *nepaversti aiškinamuju principu to, kas dar reikia išaiškinti* (plg. *Briefwechsel*, 24). Kitaip sakant, negrįsti vienos hipotezės kita hipoteze, neaiškinti tikrovės analogija ar simboliu, nes tiek hipotezė, tiek analogija ar simbolis patys dar reikalingi išaiškinti. Gražų šios Blondelio peikiamos klaidos pavyzdį pateikia mums A. Paškus. Norėdamas gelbėti, kaip sako, Teilhard'o „sąmonės diegą nuo materialistinės interpretacijos“ (*Paškus II*, 17, 2), jis,

remdamasis E. R. Baltazaru, naudojasi šiam reikalui „moderutojo proceso“ hipoteze (plg. *Paškus I, 1, 16-18*). Apie šį „moderuotąjį procesą“ kaip tokį kalbėsime vėliau kitoje vietoje. Čia tik norime pastebėti, kaip viena neįrodyta hipotezė mėginama grįsti kita neįrodyta hipoteze. Juk Teilhard'o „sąmonės diegas“ kiekvienoje medžiagoje yra *prielaida* - daugiau nieko. Nūnai, šiai prielaidai gelbėti nuo materializmo Baltazaras, o kartu su juo ir Paškus, konstruoja kitą hipotezę, vadinamąjį „moderuotąjį procesą“. Betgi ar nereikėtų visų pirma įrodyti, kad tokio „moderutojo proceso“ tikrovėje *esama*? Ar nereikėtų įrodyti, kuo jis skiriasi nuo visiems žinomo ir kiekvienoje būtybėje esančio vyksmo kaip jau esančio subjekto išsiskleidimo ligi savos pilnatvės? Ir tik tai padarius, galima būtų „moderuotąjį procesą“ naudoti kaip įrodytą dalyką kitam dalykui įrodyti. Tuo tarpu Baltazaro ir Paškaus atveju vienas neiškus dalykas (sąmonė medžiagoje) mėginama paremti kitu dar neiškesniu dalyku (moderutuotu procesu). Štai nuo ko išpėjo Blondelis Teilhard'ą ir štai kas galioja taip pat ir Teilhard'o šalininkams.

Antras dalykas, kurį Blondelis prikišo Teilhard'ui, yra analogijų, simbolių, vaizdų naudojimas. Nebūdami vienaprasmiški, jie pridengia norimą išreikšti mintį, tuo ją arba aptemdindami, arba net iškreipdami. O norint, kad jie tikėtų, reikia visų pirma juos pačius tinkamai apibrėžti aiškiai nurodant, kas norima jais pasakyti. Štai kodėl Blondelis Teilhard'ui ir rašė: „Reikia rūpestingai vengti tenkintis simboliais, vaizdais, klaidinančiais įvaizdžiais, kurie yra juo nepakankamesni bei klaidingesni, juo mums atrodo esą tinkamesni bei suprantamesni“ (*Briefwechsel, 24-25*). Kadangi tokių vaizdų bei simbolių Teilhard'o raštuose knibždėte knibžda, todėl juose, kaip S. Officii kongregacija pastebi (plg. *I laiško 2 p.*), taip pat knibždėte knibžda ir dviprasmybių. Sakysime: ką gi pasako šitoks Teilhard'o teiginys: „Savam atbaigimui Kristus turi rasti pasaulio viršūnę, kaip savam pradėjimui Jis turėjo rasti moterį“ (*Lex I, 301*)? Nėra abejonės, kad „pasaulio viršūnė“ čia yra kažkokia alegorija. Tačiau ką ji reiškia? Kas ją sudaro? Kur ją rasti? Viso to nežinant, ly-

giagretė tarp Kristaus atbaigimo (irgi paaiškinimo reikalinga sąvoka) ir Kristaus pradėjimo lieka nieko nesakanti. Arba vėl: ką gi išaiškina tokios analogijos bei simboliai, kaip: sielos yra „dvasiniai pasaulio atomai“, dangus ir pragaras yra „dvi tos pačios energijos apraiškos“ (plg. DDK, 223), Teilhard'o pašaukimas esąs „asmeninti pasaulį“ (*Geheimnis*, 227) ir t.t. Juk jeigu posakius „atomai“, „energijos apraiškos“, „asmeninti“ suvoksime tiesiogine prasme, kaip įprasta moksle, tai visi anie Teilhard'o teiginiai bus nesąmonės. Suvokiami gi analogine prasme, jie lieka nebylūs, nes nežinome šių analogijų reikšmės. Štai kame slypi pagrindinė Teilhard'o metodo klaida: aiškinti neaiškų dalyką dar neaiškesniu. Todėl, mūsų pažiūra, yra teisinga O. A. Rabut OP, sakydamas: „Būtų buvę gera, jei Teilhard'as būtų daugiau kritikavęs pats save ir sudaręs griežtesnį savo teiginių balansą, aprėždamas jų tikrumą ir skirdamas, kas priklauso kosmologijai, kas filosofijai ir kas religijai“ (*Rabut*, 84).

Šia pastaba paliečiame tolimesnį ir patį svarbiausią Blondelio priekaištą Teilhard'ui, išreikštą laiške B. de Solages (1947 m. vasario 16 d.), būtent: „Tai, kas priklauso metafizinei religijai ir net atgamtinei tvarkai, Teilhard'as nutraukia į fenomenalinę ir prigimtąją plotmę“ (*Briefwechsel*, 63). Be abejo, lengva būtų ir Blondeliui atsakyti, esą jis Teilhard'o irgi nesupratęs, kaip tai Teilhard'o gynėjai paprastai atsako jo kritikams. Bet ar šitoks atsakymas nėra per pigus? Šių laiškų autorius yra pateikęs ne vieną tokio plotmių maišymo pavyzdį (plg. DDK, 218-27). Kaip papildą jis norėtų čia pridurti dar vieną, kuris Blondelio priekaištą ypač vaizdingai pagrindžia. Atsakydamas kartą į vieno netikinčiojo abejones ryšium su popiežiaus neklaidingumu, Teilhard'as šitaip jį paaiškino: popiežiaus neklaidingumo dogma „yra ne kas kita, kaip atitikmuo didįjį smegenėjimo (*céphalisation*) dėsni, valdantį visą biologinę evoliuciją“ (*Lubac*, 277). Mat, pasak Teilhard'o, smegenėjimas - smegenų didėjimas bei tobulėjimas - esąs bendras evoliucijos dėsnis; Bažnyčioje šis dėsnis išeinąs aiškėn popiežiaus neklaidingumu, neigti tad neklaidingumo dogmą reikšia neigti smegenėjimo dėsni.

Iš tikro apologetika originali ir pajėgianti užčiaupti lūpas kiekvienam netikinčiam biologui, nes smegenėjimo niekas neigti negali. O jo neneigiant reikia sutikti ir su popiežiaus neklaidingumu, kaip Bažnyčios smegenėjimo išraiška. Bet ar visa ši apologetika yra kuo nors pagrįsta? Popiežiaus neklaidingumas anaip tol nėra Bažnyčios smegenėjimo išraiška - net ir dvasine ar analogine prasme, nes jis nėra popiežiaus būseną, pasiekta smegenėjimo vyksmu, o Šventosios Dvasios malonė, teikiama atskirais atvejais. Tai tiesos laidas kai kuriems popiežiaus veiksams, liečiantiems tikėjimą ir dorovę. Koku tad būdu ši malonė galėtų atitikti „didįjį smegenėjimo dėsni“? Tarp šių dviejų dalykų nėra jokio panašumo. Todėl net ir pats Lubacas, pateikęs šį pavyzdį, priduria, esą visa tai padaro Teilhard'o mokslą „mažiau suprantamą ir mažiau įtikinamą“ (*Lubac*, 278). O kitoje vietoje Lubacas pastebi, kad Teilhard'o „metodas neišliko ligi galo toks „tikras ir kuklus“, kaip jis pats buvo tikėjęsis“ (*Lubac*, 264).

Užtat gana keistokai nuskamba teiginys, esą „patvariausia „Le phenomene humain“ vertė bene ir bus jo metodas“ (*Paškus I*, 3, 101). Jau anksčiau citavome patį Teilhard'ą, sakantį, kad šio veikalo nepriims nei grynai gamtininkai, nei grynai metafizikai. Kodėl? Kaip tik dėl jo „nešvaraus“ metodo, pradžioje teigiančio, esą šią knygą reikia skaityti „kaip grynai gamtamokslinį darbą“ (*Mensch*, 10), kuriame bus „griežtai ir sąmoningai“ vengiama „leistis į gilesnės būties sritį“ (ten pat), o jau po 30 puslapių kalbantį apie „visatos medžiagos vidinę pusę“ (*Mensch*, 31), kurios juk joks gamtos mokslas pasiekti negali (plg. *Meisen*, 115) ir kuri yra grynai metafizinė prielaida. Kodėl tad šią metafizinę prielaidą gamtininkas turėtų laikyti gamtamokslio dalyku? Ir kodėl metafizikas tokias sąvokas, kaip: evoliucija yra durys „antžmogiui įeiti“ (*Mensch*, 237); „megasintezė neprivalo būti supраста metaforiškai“ (*Mensch*, 243); „evoliucija turi galop baigtis aukščiausia sąmone“; ji tad galinti būti „tikta superrefleksija, vadinasi, superasmenėjimas“ (*Mensch*, 252), - kodėl visa tai metafizikas turėtų laikyti „ne kuo kitu, kaip fenomenų pasauliu“, kaip to pradžioje reikalauja Teilhard'as

(*Mensch*, 1)? Kodėl tai turįs būti „išplėtimas biologinių mūsų perspektyvų ir daugiau nieko“, tariant Teilhard'o žodžiais (cit. iš: *Lubac*, 231)? Manydamas plečias biologines perspektyvas, Teilhard'as iš tikro peržengia šių perspektyvų ribas ir braidžioja jau filosofinėse bei teologinėse srityse vis tvirtindamas: „Aš nė vieną akimirką nepalieku mokslinio stebėjimo lauko“ (ten pat).

Ši braidžiojimą „svetimuose laukuose“ yra pastebėję net paprasti Teilhard'o pašnekesių dalyviai. Prancūzų diplomato Kinijoje žmona Laure Dorget liudija, kaip Teilhard'as sekmadieninių išvykų metu - jos Pekine buvo tarp diplomatų virtusios tradicija - susižavėjęs kalbėdavo apie „akmenų amžių ir žemės sluoksnių prigimtį, žengdamas milijonus metų atgal. Dažnai jis iš gamtos mokslų srities nuslysdavo į fantastiškiausias spekuliacijas“ (*Pilger*, 58). Ir štai šis *nejaučiamas nuslydimas kaip tik ir sudaro visą Teilhard'o raštų bei teorijų silpnybę*. Jis nori kurti „sintetinį mokslą“, nepastebėdamas, kad tai yra neįmanoma, ir gal net nenorėdamas šios negalimybės pripažinti. Todėl praktiškai jis ir slydinėja nuo gamtos mokslų į filosofiją, nuo filosofijos į teologiją; nuo gamtos į atgamtę; nuo daugintos tikrovės į „nuostabią sintezę“, buvojančią, deja, tik jo vizijoje. Teilhard'o pagrindinę klaidą gražiai suima G. Crespy, sakydamas: „Visos Teilhard'o minties dviprasmybės kyla, mūsų pažiūra, iš plotmių sukeitimo. Teilhard'as stengiasi leisti evoliucijai sakyti tai, ką gali pasakyti tik tikėjimas“ (*Crespy*, 312).

4. Evoliucija Teilhard'o mąstyme

Evoliucijos klausimo svarstymų mūsų spaudoje pastaruoju metu žymiai pagausėjo (L. Dambriūnas, L. Gižinskas, T. Žiūraitis). Tiesa, jie tebėra daugiau formalinio pobūdžio ir vis dar išsisemia eile „autoritetinių“ nuomonių, čia evoliuciją teigiančių, čia ją neigiančių. Nepaisant betgi šios silpnybės, pati jų gausa yra ženklas to, ką savo metu yra pasakęs paleontologas P. Overhage SJ (pirmykštis susižavėjimas evoliucija nykstant,

užleisdamas vietą „augančiai savikritikai ir susikuklinimui (*Selbstbescheidung*), dalykiniam svarstymui ir diskusijoms, nes padidėjus iškasenoms bei jų pažinimui anaip tol nėra proporcingai padidėjęs gamtamokslinių išvadų tikrumas, liečias žmogaus kilmės problemą”⁴. Mūsų šiais evoliucijos svarstymais kaip tik ir yra įnašas šiai augančiai savikritikai. Užsimezgę ryšium su Teilhard'o teorija, jie geriausiai ir galėtų būti pratęsiami bei papildomi pateikiant tai, ką pats Teilhard'as yra apie evoliuciją kalbėjęs ir kaip jis pats yra ją supratęs. Tai reikalinga tuo labiau, kadangi tiek mano knygoje (plg. *DDK*), tiek A. Paškaus atsakyme (plg. *I ir II*) evoliucija kaip tokia buvo labai mažai paliesta.

1

Kas yra Teilhard'ui evoliucija pažinimo atžvilgiu? Neigiamai atsakant, evoliucija Teilhard'ui nėra nei faktas, nei hipotezė ar teorija. Faktas ji nėra todėl, kadangi jos negalima patirti nei prieš, nei kaip buvusios, nei pakartoti kaip esančios. Ištyrusi milijonus metų, evoliucija nesiduoja apčiuopiamai ar pakartojamai žmogišką patirtimi. Tuo būdu ji niekada negali pakilti į fakto rangą pažinimo srityje (plg. *Lex I*, 291). Todėl nors L. Dambriūnas ir teigia, esą „vieni mokslininkai evoliuciją vadina net faktu“, šalia kitų minėdamas ir „jėzuitą T. de Chardiną”⁵, vargu ar Teilhard'as prisiimtų tokį epistemologinį evoliucijos apibūdinimą. Pačiam Teilhard'ui pasaulio išsivystymas yra regimybė kažkokio gilesnio dėsno, valdančio visą visose jos plotmėse ir visais jos atžvilgiais; dėsno, neišsiseimančio jokių faktų, bet visus faktus laikančio buvime ir juos išaiškinančio pažinime. Vadinti evoliuciją faktu reikėtų suvesti ją į atskirą reiškinį ir tuo ją sumenkinti paneigiant jos visuotinumą. Evoliucija, pasak Teilhard'o, priklauso pačiai kosmo sąrangai kaip vienas jos dėsnių: tai „išraiška struktūrinio dėsno tiek būtyje, tiek pažinime“ (*Lex I*, 293; plg. *Werke IV*, 40).

⁴ Das Problem der Hominisation, Freiburg i. Br., 1961, p. 360.

⁵ „Draugas“, 1973.VII.27, II, p. 2

Bet kaip tik dėl šios priežasties evoliucija nėra nė hipotezė ar teorija, vadinasi, vienas kuris epistemologinis *mėginimas* išaiškinti tą ar kitą dalyką. Kaip evoliucija neišsitenka fakto sąvokoje, taip lygiai ji neišsitenka nė hipotezės ar teorijos sąvokoje. „Argi evoliucija būtų ne daugiau kaip teorija, sistema, hipotezė?“ - klausia Teilhard'as. - „Anaip tol! Ji yra kur kas daugiau. Ji yra bendroji sąlyga, kurią ateityje turės atitikti ir su kuria turės sutikti visos teorijos, visos hipotezės, visos sistemos, jei jos norės būti įmanomos ir teisingos. Šviesa, nušviečianti visus faktus, kreivė, kurią turi sekti visos linijos, - štai kas yra evoliucija“ (*Lex I*, 293). Evoliucija sudaranti „vienintelius matmeninius (*dimensionel*) rėmus, kuriuose nuo dabar gali mąstyti, tirti, kurti ir apskritai veikti mūsų galios“ (ten pat). Tai „mąstymo lytis, šalia kurios nėra galimas joks mokslinis aiškinimas“ (*Werke IV*, 129). Tai „kiekvieno patyrimo sąlyga arba, jei norite, visuotinis vingis, kuriam paklusti turi visos dabartinės ir būsimos kosmo konstrukcijos, kad būtų mokslškai galiojančios ar net iš viso galimos mąstyti“ (*Lex I*, 294). Trumpai tariant, *evoliucija Teilhard'ui yra kosminis dėsnius*. Jis neapsirėžia tik gyvybe, bet apima ir medžiagą, ir dvasią. „Tai visuotiniškai galiojantis visatos matmuo“ (*Lex II*, 348). Tai „vizija visatos, kurios dalys yra susijusios viena su kita jų atsiradimo bei likimo pozicijomis“ (*Lex II*, 349). Nesunku pastebėti, kad anksčiau minėta visatos vienybės vizija atsispindi ir Teilhard'o evoliucijos sampratoje: *visata yra tampanti vienybė, o evoliucija yra šio vieningo tapimo regimybė*. Šia prasme Teilhard'as vadina evoliuciją „nebe tikrybe (*certitude*), bet savaiminga aiškybe (*évidence*)“ (*Lex I*, 293) ir pajuokia katalikų simpoziumo Kvebeke (1952) dalyvius, užsimojusius nagrinėti evoliucijos klausimą: „Šie ponai, - rašo Teilhard'as savo bičiuliui H. Breuil (1952.XII.13), - susirinko, tarsi norėtų sužinoti, ar žemė sukasi“ (cit. iš: *Lubac*, 299).

O. A. Rabut OP, palygindamas Teilhard'o evoliucijos sampratą su kitų gamtininkų sampratomis, pastebi, kad esama evoliucijos teorijų, kurios paleontologinius radinius „stengiasi aiškinti kuo mažiausiai“ (*Rabut*, 65), vadinasi, apsirėžia tik to-

kiomis išvadamis, kurios gali būti anų radinių daugiau ar mažiau patvirtintos. Be abejo, be tam tikrų hipotezių negalima apsieiti ir šiuo atveju. Tačiau čia vis dėlto mėginama ne per daug nutolti nuo turimų duomenų ir nesigriebti patirčiai neprieinamų priežasčių (plg. ten pat, 67). Šios rūšies evoliucijos aiškinimo Rabut regi ypač Simsono ir Meyerio teorijose, kuriose jų autoriai neieško nei išsivystymo veiksmų, nei jo krypties, nei tikslo anapus patirties. Be abejo, Rabut sutinka, kad šios teorijos (kaip ir daugybė kitų, plg. Fischeris, Haldane, Huxley, Wrightas) „nėra pakankamos išaiškinti žinomiems faktams“ (ten pat, 68). Tačiau jos apreiškia tam tikrą žmogaus „nusistatymą faktų akivaizdoje“ (ten pat, 75), būtent: neskelbti savo vizijų mokslinėmis teorijomis.

Tuo tarpu Teilhard'as eina priešingu keliu. Paleontologiniai faktai yra tie patys, kaip ir kitiems gamtininkams. Betgi jo nusistatymas tų pačių faktų atžvilgiu yra visiškai skirtingas. Jis pateikia jų aiškinimą, kaip pastebi Rabut, „labai artimą dvasios vyksmui“; jis įveda „į medžiagą gana paslaptinę polėkį“ (ten pat, 80); jis ieško evoliucijos krypties bei tikslo. Tuo Teilhard'as nutolsta ne tik nuo paleontologinių duomenų, bet ir nuo žmogiškosios apskritai patirties. Teilhard'as mąsto tikrovę ne tokią, kokią jis regi savo vizijoje. Nuosekliai tad ir evoliucija jam virsta mąstymo lytimi, tarsi apriorine Kanto kategorija, kuria jis apvelka pasaulio taptumą. Tuo būdu evoliucijos teorija Teilhard'o mąstyme netenka gamtamokslinio pobūdžio ir virsta metafizika, o galų galė - teologija.

Tai pripažįsta ir pats Teilhard'as, kalbėdamas apie transformizmo santykius su tikėjimu. „Mokslinis transformizmas, - sako jis, - griežtai imant, nieko nesako nei už, nei prieš Dievą“, kadangi jis nustatinėja tiktai tikrovės ryšių faktą; jis „pateikia mums gyvybės anatomiją, bet jokių būdu ne galutinį jos pagrindą; jis tik sako: „Kažkas susiorganizavo, kažkas išaugo“. Bet jis yra nepajėgus nurodyti galutinių šio augimo prielaidų. Spręsti, ar evoliucijos vyksmas yra išaiškinamas iš savęs, ar jis reikalauja pažangaus bei nuolatinio kūrimo iš Pirmojo Judintojo pusės - visa tai

priklauso jau metafizikos sričiai" (*Werke IV*, 37). Kiekviena gamtamokslinė evoliucijos teorija kaip tik ir apsirėžia ana gyvybės anatomija, anuo faktų, kad kažkas susiorganizavo ir išaugo. Tuo tarpu Teilhard'as šiuo savęs susikuklinimo keliu, kalbant Overhage's žodžiais, nenori eiti. Jis kaip tik ieško galutinių gyvybės pagrindų (sąmonė medžiagoje, medžiaga ir dvasia kaip dvi to paties dalyko būsenos); jis skelbia evoliuciją neišaiškinamą viršiniaisiais veiksniais ir todėl laiko ją nuolatiniu Dievo kūrimu per daiktus; jis teikia jai kryptingumo (ortogenezė), laikydamas artimuoju šios krypties tašku žmogų (antropogenezė), o galutiniu - Kristų, kuriame tapsmas pasiekia savo atbaigos (christogenezė). Net pats Dievo išgyvenimas kinta evoliucijos šviesoje: „Iš bendrosios evoliucijos, - sako Teilhard'as, - jūsų sąžinėse išnyra didesnis ir būtinesnis Dievas, negu kada nors anksčiau" (*Briefwechsel*, 179). Visi pagrindiniai Teilhard'o evoliucijos svarstymai vyksta tad metafizikos ir teologijos plotmėse. Tai, ką jis evoliucijos problemoje priskiria metafizikai, savaime virsta sudedamaisiais jo paties teorijos pradais. Užtat ir pokalbis bei ginčas jo teorijos reikalu irgi vysta ne gamtamokslinėje, o aiškiai filosofinėje ir teologinėje plotmėje. Su Teilhard'u kaip paleontologu šiandien niekas - net nė gamtamokslininkai - nesispyrioja.

2

Bet štai, evoliucijos kaip bendrojo visatos dėsniu akivaizdoje netikėtai susiduriame su didžiule staigmena: *gamtinia- me kosme evoliucijos nebėra*. Gamtinis pasaulis nebeišsivysto. Evoliuciją suvokiame nebe dabartyje, bet tiktai praeityje. Tai, ką matome dabartyje, yra, pasak Teilhard'o, „tiktai eilė sustingusių pradų (*elements*), tiktai visiškai išsiskleidę pamatai (*maximes*); ir tai esą „nepermaldaujamas dėsnis" (*Lex I*, 54). „Pasaulis dabartiniu savo pavidalu yra vyksmo padaras" (*Werke V*, 54), vadinasi, nebe vyksmas. Tiesa, Teilhard'as neabejoja, kad „mažiausiai anksčiau" visata buvo kaip vyksmas, kad „ji judėjo" (ten pat), ir tai „kaip visuma" (ten pat).

Iš šio jos judėjimo ir kilo dabartinis pasaulio pavidalas. Tačiau čia pat Teilhard'as klausia: „Ar visata dar tebejuda?“ ir vadina šį klausimą „gyvu bei degančiu evoliucijos klausimu“ (ten pat). Iš tikro jeigu evoliucija yra tik praeities dalykas, tai ji turi visai kitos prasmės, negu evoliucija kaip visatos sąrangos dėsniš. Juk praeities jau nebėra. Yra likę tik jos padarai arba pasekmės. Nūnai, jeigu šie padarai, kaip juos apibūdina pats Teilhard'as, yra „tarsi fotografijos plokštelėje sustingusios bangos, tarsi šalčio užklupta lavos srovė“ (*Werke* V, 26), tai tuomet jie atskleidžia evoliuciją tik kaip praeinančią, o gal net tik kaip atsitiktinį visatos reiškinį. Be abejo, „dabartinės gamtos sustingimas, - sako Teilhard'as, - nesugriaua buvusiojo judėjimo tikrybės“ (ten pat). Tačiau toksai sustingimas iš pagrindų keičia evoliucijos *vaidmenį* tiek visatos būčiai, tiek jos pažinimui. Štai kodėl Teilhard'as ir susimąsto sustingusios gamtos akivaizdoje.

Paties sustingimo Teilhard'as anaip tol neneigia. Priešingai, jis jį pastebi visose gamtinio kosmo srityse, kaip kad jėse visose jis pastebi ir *kadaise* buvusią evoliuciją. Visų pirma *medžiaga*, kurios išsivystymo padarai yra *atomai*. Neabejotina, kad jie yra kilę ir tebekyla (plg. *Entstehung*, 27). Tačiau jų kilimu kaip tik ir baigiasi *medžiagos* evoliucija. „Atomų susidarymas medžiagoje, - sako Teilhard'as, - aiškiai pasiekė savo ribą, kurios medžiaga toliau peržengti nebepajėgia. Šioje srityje kūnelių (*corpuscules*; vieneto prasme. - A. Mc.) susidarymas yra praktiškai baigtas“ (*Entstehung*, 28). Žinoma, atomai jungiasi į molekules. Tačiau Teilhard'as būdingai pastebi, kad „molekulių pasaulis nėra atomų pasaulio tęsinys“: molekulė apgaubia atomus „tarsi apmova (*enveloppe*)“, panaši „į debesį arba atmosferą“ (ten pat). Ir šioje apmovoje atomai buvoja tokie, kokie jie yra; buvoja milijardus metų, neišsivystydami į nieką kitą. Štai kodėl Teilhard'as ir sako, kad „atomų pasaulis prilygsta sustingusiam (muziejiniam. - A. Mc.) rinkiniui“ (ten pat).

Ne kitaip yra ir su gyvybe. Kaip žinome, Teilhard'as laiko žmogų „tikslu, kurio linkui visata susivynioja (*s'enrôle*)“ (*Entstehung*, 35), vadinasi, ne tik skleidžiasi iš lauko, bet ir tel-

kiasi į vidų (plg. *Lex I*, 247-50). Iš šio telkimosi arba susivyniojimo kyla ir gyvybė, ir galop žmogus. Bet štai, atsiradus žmogui žemėje, įvyko keistas dalykas: „Tą akimirką, kai pasirodė mąstymas, sulėtėjo gyvūnų kaita" (*Werke V*, 27). Atrodo, pasak Teilhard'o, kad biologinė evoliucija,ėjusi smegenų didėjimo bei tobulėjimo kryptimi, buvo žmogaus sąmone bei sąvismone tiek patenkinta, jog, „pasiekusi žmogaus būtybėje savo tikslą", atleido „vitalinį spaudimą kitose gyvybės atšakose" (*Werke V*, 27-28). Tuo Teilhard'as mėgina aiškinti, kodėl „nuo oligoceno (tai vienas iš Žemės susidarymo sluoksnių. - A. Mc.) laikų mes randame daug išnykusių formų, tačiau nerandame šalia antropoidų jokios kitos tikrai naujos rūšies" (*Werke V*, 28). Ar tai nėra, pasak Teilhard'o, ženklas, „kad didesnio sąmoningumo (*psychisme*) rūšys (*phyla*) sugėrė į save visas turimas gyvybės jėgas"? (ten pat).

Kitaip tariant, *evoliucijos vyksmas nuolatos siaurėja*; jo galios kiekvieną sykį telkiasi tik naujosiose sąmonės formose; senosios formos, tiesa, pasilieka, tačiau nebeturi jėgos išsivystyti toliau, nes ši jėga jas yra peržengusi ir palikusi. „Svarstydami biologinę evoliuciją, - sako Teilhard'as, - nustebę regime, kad kiekvienas aukštesnių formų pražydymas sumenkina (gyvybės. - A. Mc.) syvų spaudimą žemesnėse šakose" (*Werke IV*, 147). Dabartiniu metu, pasak Teilhard'o, „visos evoliucinės galios telkiasi žmogaus sieloje ir ją apsirėžia" (ten pat). „Pasirodžius žmogiškai inteligencijai, sąmonė žemėje pasiekė aukščiausio laipsnio, kuris atrodo esąs nebepralengiamas" (*Werke IV*, 35). Tuo būdu klausimas, ar visata vis dar tebejudą, „suteka į apsisprendimą, ar žmogaus dvasia yra evoliucijos apimta, ar ne" (ten pat).

Teilhard'o atsakymas yra, be abejo, *teigiamas*: „Nuostabus evoliucijos vyksmas eina aplink mus be paliovos tolyn, žinoma, apsiribojęs tik sąmonės sritimi" (ten pat). Tuo Teilhard'as gelbsti evoliuciją kaip visuotinį dėsni, sykiu tačiau keičia evoliucijos esmę bei jos sampratą. Nes žmogaus sąmonės bei jos veiklų evoliucija yra visai kas kita negu medžiagos ar gyvybės evoliucija. Dabartinis žmogaus sąmonės bei jos veiklų išsivystymas vyksta jau pagal visiškai kitus dėsnius ir visiškai

kitu būdu negu buvusi medžiagos ar gyvybės išsivystymas. Žodis „evoliucija“, taikomas žmogaus dvasiai, virsta gryna metafora, išreiškiančia tikrai viršinį panašumą, bet jau nebeturintį bendros vidinės esmės. Juk „žydi“ ir rožė, ir mergaitės veidai. Tačiau kas gi teigtų, kad mergaitės veidų „žydėjimu“ rožės žydėjimas eina be paliovos tolyn?

Klausimą, ar žmogaus dvasios skleidimasis bei jos veikla istorijoje galima laikyti *evoliucija*, svarstysime iš esmės atskirame laiške. Šioje vietoje norime tik pastebėti, kad *šalia* žmogaus istorijos kaip jo laisvės bei sąmonės padaro jokios kitos evoliucijos, pasak Teilhard'o, nebėra. Net ir žmogaus kūne ji yra pasibaigusi. „Atrodo tikra, - sako Teilhard'as, - kad viršinis žmogaus tipas nebesikeis. Žemiškoji gyvybė, kurios geriausi syvai sutekėjo į žmoniją, atrodo nebeturi paruošusi jokios kitos formos, kuri galėtų pakeisti mūsų rasę, pakildama į aukštesnę sąmonę“ (*Werke IV, 109-110*). Ir kitoje vietoje: „Jau praėjo tūkstančiai metų, kai žmogiškasis pradas tikriausiai pasiekė didžiausio tobulumo, taip kad individualinis įrankis (biologinė sąranga. - A. Mc.) mąstyti bei veikti mumyse turi būti laikomas visiškai baigtu“ (*Werke V, 29*). Mat „gyvūninis išsivystymas vyko pagal skaidymąsi (*divergence*)“, todėl kildino didžiulę rūšių įvairybę, „kaip tai visur rodo gyvybės medis; tačiau ši skaidančioji linkmė pasibaigė su *Homo sapiens* laipsniu, kuriame bet koks galimas kamieno skirstymasis tapo sujungtas į vieną tikrovinę organinę sintezę“ (*Entstehung, 81*). Smegenėjimo vyksmas, reikalingas sąmonei augti, žmoguje irgi esąs pasibaigęs. „Nuo paleolito pabaigos, - sako Teilhard'as, - nebėra nieko, kas rodytų, esą smegenys pastaruosius dvidešimt tūkstančių metų būtų išsivystę pastebimai toliau“ (*Entstehung, 96-97*). „Su *Homo sapiens*, kaip antropologai jį vadina, tarpsniu mūsų modernūs smegenys pasiekė savo tobulinimosi ribą“ (*Werke V, 96*). Todėl tarp pirminio žmogaus ir dabartinio žmogaus Teilhard'as nemato esminio organinio skirtumo: „Mūsų didieji protėviai buvo mums savo galiomis organiškai tolygūs“ (ten pat).

Tiesa, Teilhard'as, pagautas savo vizijos, kaip toli žmonija nužengs dvasios išsivystymo keliu, kalbėjo ir apie žmogaus

kūno *pakeitimą*: „Mūsų chemikų pirmataikai atkakliai ieškojo išminčių akmens. Šiandien mes turime aukštesnių polėkių. Mes norime kurti ne auksą, bet gyvybę. Ir kas galėtų drįsti teigti, kad tai apgaulinga viltis?.. Ar hormonų tyrimas neveda mūsų taip toli, jog rytoj galėsime įtaigoti mūsų kūno ir net smegenų išsivystymą? Ar genų atradimas neįgalins mūsų kontroliuoti organinio paveldėjimo mechanizmą? Ar sintetinis baltymų gaminimas neleis mums pasiekti net to, ko nepasiekė viena sau palikta žemė, būtent dirbtiniu būdu sukelti naują organizmų bangą" ir tuo būdu atgaivinti užgesusią evoliuciją gyvybės srityje? (*Mensch*, 242-243). Tačiau ši Teilhard'o vizija anaip tol neneigia evoliucijos pasibaigimo gamtoje, nes, jei žmogui ir pasisektų patobulinti savą kūną ar net pagaminti naujų gyvybės rūšių, tai visa būtų jau jo *dvasios* laimėjimas arba, kaip Teilhard'as sako, „autoevoliucija" (*Lex I*, 297), vadinasi, sąmoningas bei tikslingas žmonijos darbas. Šiuo atveju ne medžiaga ar gyvybė atsigautų iš savo sustingimo, bet pats žmogus pasinaudotų kadaise gamtoje veikusiomis išsivystymo jėgomis, kad jomis paskatintų savus kūrinius. Šiuo atveju net žmogaus kūnas būtų jau jo paties kūrinys. Tuo tarpu medžiaga ir gyvybė, esančios šalia žmogaus, ir toliau pasiliktų sustingusios kaip ir dabar. Kiekvienu atveju evoliucija gamtoje yra tik praeitis. Dabartis ir ateitis, pasak Teilhard'o, yra tik žmogaus dvasios gyvenime.

3

Kadangi evoliucijos gamtiniame kosme - medžiagoje, gyvybėje, biopsichinėje žmogaus sąrangoje - nebėra ir kadangi ji toliau vyksta tik žmogaus veikalo pavidalu, tai tuo pačiu darosi vertinga bei įdomu ne tai, kas yra buvę ar yra, o tai, kas bus, būtent kaip žmogaus dvasia skleisis ateityje. Praeitis ir dabartis netenka vertės, o ateitis virsta savaiminga Teilhard'o mąstysenos apspranda. Tačiau „*žmogaus ateitis*", kaip tai pabrėžia pats Teilhard'as (*Lex II*, 391), nes gamta jokios ateities nebeturi: ji tęso prieš mūsų akis sustingusi tarsi muziejus. Praeitis Teilhard'ui yra reikšminga tik tiek, kiek

pajėgia atskleisti ateities sąrangą. Užtat jis ir nori „tapti praeities specialistu“, kad galėtų įtikinamai kalbėti apie ateitį (*Lex II*, 390). Pati savyje betgi praeitis jam yra neįdomi: „Kas yra praėję, yra nebegyva ir manęs nebedomina“ (*Lex II*, 389). Laiške A. Gaudefroy (1935.11.14) Teilhard'as rašo: „Aš tyrinėju praeitį ir toliau taip lygiai ištikimai, kaip ir anksčiau, bet mano dėmesys yra ryžtingai ir aiškiai nukreiptas priekin“ (*Lex II*, 389). Vėliau net ir ši ištikimybė tyrinėti gęsta: „Man darosi šlykštu studijuoti praeitį (ten pat)... Turiu išpūdžio, kad man pasaulis visa savo dabartimi bei praeitimi blėsta (*Zanta*, 69)... Atrodo, kad praeitis ir jos atradimas liovėsi mane dominti (*Geheimnis*, 209)... Rasti bet kokio pasitenkinimo praeityje (net ir krikščioniškoje) arba dabartyje man pasidarė nebepakeliama“ (*Zanta*, 100-101). Teilhard'as net piktinasi, kad vis dar esama „daugelio žmonių“, kurie praeitį doroja taip, „kaip turėtų būti dorojama tik ateitis“ (*Lex II*, 390).

Ši Teilhard'o *atgrasa praeičiai* liečia ne tik gamtą - apie tai jau esame kalbėję (plg. *II laiško 4 p.*), - bet ir *kultūrą*, net *religinius* jos paminklus. Atvykęs į Kiniją 1923 m., jis rašo H. Breuil: „Iš viršaus laikausi gerai. Viduje esu užimtas darbu ir domiuosi naujybėmis, kurių čia pastebiu; sakau: domiuosi, bet jomis nesvaigstu, kaip tai būtų buvę prieš dešimtį ar dvidešimtį metų. Kas man šiandien svarbu, tai daiktų ateitis. Čia gi esu panertas į praeitį. Mongolija man atrodo lyg senų (zoologinių ir etnologinių) reginių draustinė, lyg praeities gabalas. Doroki ją, kaip nori, joje nepastebėsi jokio pažangos pažado, jokio diego, jokio būsimos žmonijos pumpuro“ (*Geheimnis*, 39). Tai Rytuose. O Vakaruose? Štai Teilhard'o išpūdžiai iš Romos, kai jis buvo nuvykęs ten 1948 m. kalbėtis su jėzuitų generolu: „Roma manęs estetiškai nesukrėtė, - rašo jis savai giminaitei, - ir nesukrės; aš tai žinau, ir jaučiuos esąs keistai atsparus (*enmunisé*) praeičiai. Miestas manęs nė kiek nesujaudino. Aš jau seniai gyvenu kitame pasaulyje“ (*Pilger*, 83-84). Teilhard'ui nedaro išpūdžio ne tik Kinijos menas, į kurį žiūrint, jam „stojasi plaukai ant galvos“ (*Zanta*, 77), bet nė Europos gotika, kurios tėvynės vaikas jis pats yra. „Didžiausias pasitenkinimas, - rašo jis panelei Zan-

tai, - kurio man teikia gotikos katedra, yra išdidi sąmonė, kad dabar mūsų dvasia visiems laikams ištrūko iš jos skliautų. Pirmiau būčiau nedrįsęs rašyti šio sakinio... Betgi dabar tikiu, kad reikia rėkte išrėkti, kas tiesa" (*Zanta*, 100).

Visa praeities kultūra, kurios apimti gyvename, kuria auklėjamės ir lavinamės, yra, pasak Teilhard'o, apgauli: joje negalima rasti „ramybės bei pasitenkinimo“, nes „ji yra kilusi iš dvasios, kurią mes jau seniai palikome užnugaryje“ (*Zanta*, 100). Mat „pagrindinis atradimas, būtent kad esame nešami priekin žengiančių sąmonės bangų, jau yra įvykdytas. Ko tad svarbaus dar būtų galima mūsų užnugaryje tykoti?“ (*Geheimnis*, 210). Nepaisant to, „vis dar esama žmonių, kurie elgiasi taip, tarsi praeitis savyje būtų verta dėmesio“ (*Geheimnis*, 212). Bet tai išmonė, kuriai jaunystėje ir jis buvo pasidavęs. Betyrinėdamas tačiau praeitį, jis suvoks, kad „juo atgaliau pasaulis esti pažįstamas, juo mažiau jo ten randama ir todėl juo neturtingesnis ir bevaisingesnis jis darosi mūsų mąstymui“ (*Geheimnis*, 61). Teilhard'as šios klaidos kartoti nebenorė. Jis ryžtingai skelbia, kad „yra tik vienas vienintelis tikras atradimas - tai kurti ateitį“ (ten pat). Visa jo mintis dabar krypsta ateitin: „Tai, kas mane traukia, yra ateitis (*Zanta*, 69)... Pasaulis yra įdomus tik žiūrint priekin (*Geheimnis*, 67)... Tikrasis mokslas yra tik ateities (ten. obj. - A. Mc.) mokslas (*Geheimnis*, 50)... Vienintelis tikras daiktų pažinimas slypi ateities pramatyme ir jos statyme (*Geheimnis*, 62)... Kiekviena lemianti šviesa galima justti ateityje (*Zanta*, 60)... Ateitis yra gražesnė negu bet kokia praeitis - štai mano tikėjimas (*Lex II*, 9)“. Tiesa, vėliau Teilhard'as suprato, kad ateitis gali būti ir paslaptinga, ir baisi, ir lemtinga, ypač Dievo apsisprendimo atžvilgiu (plg. *Werke V*, 101-103; *Lex I*, 254). Tačiau tikėjimo ateitimi jis neatsisako (plg. *Geheimnis*, 118). Amžiui slenkant, ateities kategorija vis labiau apvaldė jo mintį. Jis pradėjo jaustis esąs pašauktasis ateities skelbėjas: „Aš manau, kad, pasiekęs 60 amžiaus metų, - rašo jis iš Pekino (1941.I.12), - suradau ar bent tiksliau apibrėžiau savo pašaukimą“, būtent „atgaivinti pažangos idėją“, ir „moksliškai geriau pagrįsti ir filosofiskai giliau suvokti“, nes tik iš šios idėjos galės kilti „hu-

manizmo ir krikščionybės atgimimas" (*Pilger*, 55). Tai esą svarbu todėl, kad ateitis gali būti apvaldoma bei planuojama tik grupės tokių žmonių, kurie jungiasi bendrai tikėdami į dvasinę žemės ateitį" (ten pat). Todėl Teilhard'as ir norėtų, tarsi tokio įkvėpimo pagautas, sušukti: „Šalin, jūs ateistiniai ir krikščioniškieji pesimistai" (ten pat).

Bet kaip tik šitoje vietoje mes ir suklustame. Jeigu „pasaulis yra neramus tik žiūrint priekin" (*Geheimnis*, 62); jeigu jo praeitis bei dabartis yra lyg kokia žalčio išnara, kurią dvasia jau paliko, bežygiuodama vis tolyn, tai kas tada yra ta pasaulio meilė, kurią Teilhard'as taip aistringai pabrėžia ir kuri, atrodo, bus jam laimėjusi daugiausia šalininkų? Kas yra tasai pasaulis, kuriam, pasak Teilhard'o, turime atsidėti, aukotis, dirbti ir kentėti. Tai nėra dabartinis pasaulis, kuris mus apsupa ir laiko. Tai būsimasis ateities pasaulis, „pasaulis priekyje (*en avant*)", pasaulis dar nesukurtas, užtat kurtinas. Tai meilė ateities vizijos, kaip ji yra susiklosčiusi Teilhard'o mistikoje. Šios vizijos grožis tiek žavi ir patį Teilhard'ą, ir ypač jo šalininkus, jog jie nė nepastebi, kad pasaulio praeitį bei dabartį jie aukoja ateičiai. Štai didžiai vaizdinga tokio aukojimo išraiška: „Dėl šios dienos (visatos atbaigimo. - A. Mc.) buvo verta pasauliui kentėti, būti iš pagrindų sukrėstam; verta žemei pakelti kataklizmus, augalams mirti užleidžiant kelią gyvuliams; verta silpniesiems gyvūnams suklupti stipresniųjų naguose; verta žmogui būti palenktam tamsiai gyvenimo tragikai; verta buvo Kristui kentėti Alyvų sodo agoniją ir mirti Kalvarijos kalne. Iš tiesų Teilhard'o vizija visą visatą ir žmogų apgaubia didžia perkeitimo viltimi" (*Paškus II*, 18, 2). Ir ne vienas esti šios vizijos suviliojamas. Ne vienas randa joje net paguodos. Bet retas išmasto šią viziją ligi galo. Retas pastebi, kad evoliucijos sėkmės perkėlimas į ateitį nureikšmina *blogi*, nuvertina *dabartį* ir paniekina *asmenį*.

Teilhard'o kritikai jau seniai jam prikaišioja, esą jam stinginga „aštresnio jausmo neatbaigtybei, nesėkmei ir tragikai"

(Crespy, 236); stinga todėl, kad Teilhard'as laiko blogi išsivystančio pasaulio būtinybe: „neišvengiama tamsiaja sėkmės puse“, kaip jis pats sako (*Lex II*, 352). Pasak Teilhard'o, „sėkmė turi būti apmokėta tam tikrų atmatų procentu“ (ten pat). Šia prasme blogis yra „neišvengiamas šalutinis pasaulio vienijimo padarinys“ (ten pat). Tai „dar ne visiškai suorganizuotos vienybės būsenos išraiška“ (*Lex II*, 355). Blogis piktnaiviai Teilhard'ą tada, „kai yra nenaudingas ir nepagrįstas“; tačiau „skausmas ir nuodėmė darosi suprantami ir priimtini, kai jie virsta evoliucijos sąlyga bei kaina“ (*Lex II*, 350).

Prieš šitokią betgi blogio *kaip evoliucijos sąlygos* sampratą ir susipurto žmogaus sąžinę. Tai atskleidė jau Dostojevskis Ivano Karamazovo klausimu savo broliui Aliošai, ar šis su-tiktų rėsti „žmonių likimo statinį“ tikslu padaryti žmones pa-baigoje laimingus, su sąlyga tačiau, kad šiai laimei būtinai reiktų „nukankinti tik vieną mažutį padarėlį“ ir jo „ašaro-mis pagrįsti aną statinį“, - ar Alioša sutiktų „tokiomis sąly-gomis būti (šio statinio. - A. Mc.) architektu“⁶. Ir Alioša ty-liai atsako: „Ne, nesutikčiau!“ (ten pat). O Teilhard'as? Per-keldamas evoliucijos sėkmę į ateitį ir padarydamas skausmą bei nuodėmę šios sėkmės sąlyga, Teilhard'as nežvelgė, kad *kentėti ir kankinti yra dvi to paties dalyko pusės*; neatskiriamos pusės, kaip ir visa mūsų egzistencijos dialektika. Jeigu tad evoliucijos sąlyga bei kaina yra *auka* (pasak Dostojevskio, ge-nerolo užsiundyto šunų sudraskytas vaikas), tai tokia pat evoliucijos sąlyga bei kaina yra tada ir *budelis* (anas šunis už-siundęs generolas), kadangi auka be budelio negali būti net nė mąstoma. Tada anai pabaigos laimei pasiekti verta tam-sią gyvenimo tragiką ne tik *pakelti*, bet ir *sukelti*; kitaip ta-riant, verta būti Kajafu, Pilotu, Neronu, Tamerlanu, Jonu Žiaurriu, Hitleriu, Stalinu... Bet ar idėjinė sistema, kurioje auka-budelis virsta statybiniais jos pradais ir jos kaina, nė-ra mūsų sąžinei per brangi? *Blogis* - vis tiek kur jis būtų: gamtoje ar istorijoje - yra *niekšybės paslapties proveržis*. Ir mū-sų sąžinė niekad nesutiks, kad šis proveržis „visomis savo

⁶ Sobrannije sočineniji, Moskva, 1958, t. 9, p. 309

fizinėmis bei moralinėmis formomis *liautųsi* buvęs mūsų protui nepakeliamas papiktinimas (*scandale*)", kaip tai mėgina mums įtaigoti Teilhard'as (*Lex II*, 355). Užtat mes ir neperkame bilieta į jį jo sistemą, geriau pasilikdami lauke, kaip kad jo neperka nė Ivanas Karamazovas į jį tokią santvarką, kurioje pateisinama nekalto kūdikio kančia.

Pabrėždamas ateities kategoriją mąstyme ir ateities viziją buvime, Teilhard'as savaime - gal net nė nenujausdamas - *nuvertina visą pasaulio dabartį*: ji virsta niekniekiu ateities žėrėjime, tamsiu tašku atbaigos šviesoje. Ar tad verta šį niekniekį mylėti, juo rūpintis, dėl jo graužtis? Ir į šį klausimą Dostojevskis yra davęs atsakymą. Mirus paskutiniam vienos moters trejų metų sūneliui, ji niekur negalėjo rasti ramybės, nors ir buvo apėjusi jau visus vienuolynus. Galop ji kreipėsi į garų starčą Zosimą. Šis į jos raudą guosdamas atsakė: „Žinoki, moterie, kad tavo vaikutis tikrai stovi prieš Viešpaties sostą ir džiaugiasi, ir linksmiasi, ir meldžia už tave. Todėl ir tu verk, bet džiaukis!" (ten pat, p. 64). Tačiau moteris starcui atsakė taip, kaip ji atsakydavo Nikitai, savo vyrui, ją raminančiam tais pačiais žodžiais: „Žinau, Nikituška, žinau! Kur gi kitur jis galėtų būti, jei ne pas Viešpatį Dievą. Tik čia jo nėra, nėra su mumis dabar" (ten pat, 65). Šitie paprastos moterėlės žodžiai „čia - dabar" išreiškia *visą ateities niekybę dabarties akivaizdoje*. Nurodymas į būsimą ar anapustinį džiaugsmą skamba tarsi patyčia dabartimi. „Štai jo dirželis, - kalbėjo ana moteris toliau, - bet jo paties - taip ir nėra" (ten pat).

Pats Teilhard'as ne sykį yra pabrėžęs, kad fizikinė pasaulio entropijos idėja pakertanti kūrybinės žmogaus jėgas: kam kurti, jei vis tiek viskas galų gale sustingsta ir sustos? Čia Teilhard'as buvo teisus. Tačiau jis nesuvokė, kad tokios pat stingdančios reikšmės turi ir *ateitis* kaip mąstymo bei buvimo kategorija. Jei „pasaulis, - kaip Teilhard'as teigia, - yra įdomus, tik žiūrint priekin (*en avant*)", tai kokios vertės turi tada pasaulis, žiūrint čia pat (*en présent*)? Ar yra akstino kurti dabartį, žinant, kad ji pačią jos sukūrimo akimirką išsivystančios dvasios esti peržengiama ir paliekama? Argi muzikai rašo melodijų angelų giesmėms? Argi architektai planuo-

ja Naujosios Jeruzalės šeštainį, kurio „ilgis, aukštis ir plotis yra lygūs" (*Apr 21, 16*)? Ar šios vizijos yra paskata mūsų žemės menui? Ar ana rusų moterėlė, netekusi trejeto vaikų, gimdys jų ir daugiau tam, kad jie vis keliautų pas Viešpatį Dievą ir ten linksmintųsi prieš Jo sostą? Teilhard'o teorija, išmąstyta ateities perspektyvoje ligi galo, pasirodo esanti *antikultūrinė*, nes kiekvienas kūrėjas kuria *dabarčiai* ir iš dabarties matmens. Be abejo, galima ir reikia pasiklausti, kokios reikšmės ši kūryba turi Dievo Karalystei, kuri bus atbaigta užu istorijos ribų. Tai yra daręs ir šių laiškų autorius (plg. „Krikščionis pasaulyje"). Tačiau yra neįmanoma padaryti ateitį ar antgamtinį atbaigimą mūsų kūrybos akstinu. Štai kodėl Teilhard'o pastangos skverbtis į žmonijos ateitį ir paversti ją mokslinio tyrinėjimo objektu („tikrasis mokslas yra tik ateities mokslas") pažadino aštrius M. Blondelio žodžius Teilhard'o raštams: „Iš tikro yra akiplėšiška užbėgti už akių galutiniam (Dievo. - A. Mc.) apreiškimui ir stengtis įspėti tai, kas yra paslėpta tarsi anapus uždangos" (*Briefwechsel, 19*).

Ta pati ateities kategorija bei vizija verčia Teilhard'ą - irgi gal nenoromis - pastūmėti į šali konkretų žmogaus asmenį. A. Paškus kalba apie „Teilhard'o socialinės sąžinės" kryptį ir šitaip ją apibūdina: „Privalu globalinėmis pastangomis pakirsti skurdo, alkio ir ligų šaknis, kad nebūtų nei alkanų, nei nuogų, nei trokštančiųjų" (*Paškus 1, 3, 99*). Apibūdinimas labai tikslus: Teilhard'o socialinė sąžinė iš tikro yra globalinė. Ji visa nukreipta į aną perkeitimo viltį, nes tik perkeistame pasaulyje nebebus nei skurdo, nei alkio, nei ligų (plg. *Apr 21, 4*). Kas tad ši transcendentinį pažadą padaro imanentinės savo minties bei veiklos mastu ar kryptimi, tas arba eschatologiją perkelia į istoriją, tikėdamasis perkeisti pasaulį kultūros priemonėmis, arba yra aklas svaičiotojas, neregis to, kas čia pat prie jo kojų. O prie šių kojų sėdi konkretus žmogus, prašas pagalbos jau dabar, nelaukdamas, kol bus pakirstos pačios skurdo, alkio ir ligų šaknys. Tačiau vylinga „šaknų pakirtimo" vizija kaip tik ir pridengia konkrečių simptomų tragiką atskiro žmogaus būtyje. Štai kame slypi globalinės sąžinės klaida.

A. Paškus klausia šių laiškų autorių, „ar šitoks socialinės etikos pabrėžimas yra jau „žiaurus kenčiančio žmogaus nepaisymas?“ (*Paškus I*, 3, 99). Atsakau, nè kiek nedvejodamas ir net pabrėždamas: TAIP. Nes minimos globalinės pastangos, virtusios sąžinės kryptimi, kaip tik neregį atskiros asmens arba bent nelaiko *pagrindine pareiga* šiuo asmeniu pirmiausia rūpintis. Tai vadinu *tolio pagunda*, kuri šiandien vis labiau suvedžioja net ir katalikų socialinę etiką: angažuotis kovai už socialinį teisingumą kažkur toli - Vietname, Afrikoje, Pietų Amerikoje, - o palikti tarnybą čia pat esančioje ligoninėje ar nematyti paliegusio artimo toje pačioje gatvėje ir net tuose pačiuose namuose. Teilhard'o ateities vizijoje erdvės tolis viršta laiko toliu, gal net asmeniui pavojingesnį negu erdvės tolis. Kiekviename betgi tolyje atskira būtybė pasidaro smulkutė smiltelė, o jos kančia - nereikšminga skiedrelė evoliucijos obliuojamojoje visatoje. „Globalinės pastangos“ yra tokio nereikšmingumo nuvalkiota formulė. Kaip Teilhard'o Dievas-Omega yra toks tolimas, tariant E. Benzo žodžiais, tarsi žiūrėtum į jį pro apverstą teleskopą (plg. *DDK*, 290), taip lygiai tolimas jo sistemoje pasidaro ir artimo asmuo. Nes *Dievas ir artimas yra susiję neatskiriamai*. Kam Dievas yra „ateities Dievas“ arba „Dievas priešais mus“, tam ir artimas yra ateities antžmogis, nealkštąs, netrokštąs, neliegtąs ir gal net nemirštąs. Tuo tarpu dabartinis žmogus, aptekęs skurdo bei ligų simptomais, darosi net priklaus kaip ir visa gamtinė bei kultūrinė dabartis. Teilhard'as šventai tiki „augantį pasaulio asmenėjimą“ (*Lex II*, 248), tačiau jis niekur nepabrėžia nelygstamos dabartinio asmens vertės, kuria juk ir remiasi visa socialinė etika; nepabrėžia todėl, kad šis dabarties asmuo jam pradingsta ateities vizijoje.

5. Evoliucija pasaulio sąrangoje

Pastarajame laiške apie evoliuciją Teilhard'o mąstyme kėlėme aikštėn nuostabų evoliucijos bruožą, būtent jos vartimą praeitimi. Nei medžiagoje, nei gyvybėje, pasak Teilhard'o,

evoliucijos nebėra. Ji einanti tiktai žmogaus sąmonėje. Ir štai, šis evoliucijos praeinamumas turi pagrindinės reikšmės tiek Teilhard'o mąstymui, tiek pačios evoliucijos prigimčiai. Teilhard'o mąstymą jis griežtai lenkia, kaip sakėme, ateities kryptimi: praeitis ir dabartis nebetenka jam vertės. Pasaulis yra įdomus tik žiūrint priekin, ne atgal ir ne į tai, koks jis yra dabar. Betgi šis Teilhard'ui įdomus pasaulis yra tik žmogaus pasaulis, nes ir ateitį turi tik žmonija, nebe gamta. Užtat Teilhard'as daugiausia ir atsideda žmonijos ateities keliui vaizduoti. Jis savaime virsta pranašu, pats to nenorėdamas ir net šio vardo kratydamasis (plg. *Werke V*, 98). Apie šias Teilhard'o piešiamas ateities galimybes kalbėsime skyrium. Šį kartą norėtume stabtelėti prie pačios evoliucijos kaip tokios ir pasvarstyti, ką reiškia, kad ji yra buvusi, tačiau, kad jos nebėra. Tai reikalinga todėl, kad galėtume tinkamai įvertinti Teilhard'o jai teikiamą vaidmenį tiek visatoje, tiek šiosios pažinime. Ar iš tikro evoliucija yra kosminis dėsnis, kaip tai teigia Teilhard'as?

Vienoje savo straipsnio „Pasaulėžiūra, evoliucija ir Teilhard'as de Chardinas“ vietoje Leonardas Dambriūnas rašo: „Kritikuodamas Teilhard'ą, Maceina turėtų aiškiai pasakyti, ar jis priima evoliuciją tokią, kaip ją supranta mokslas, ar ne“⁷. Klausimas yra atsakytinas, sykiu betgi ir paaiškinamas, nes jis daugiaprasmiškas pats savyje ir per daug suprastintas sava išraiška; suprastintas todėl, kad „šiandien kiekvienas mokslas kalba apie evoliuciją“ (*Meisen*, 11), tačiau kiekvienas vis kita prasme: filosofijos evoliucija nėra juk tas pat, kas ir equidų evoliucija - nuo penkiapirščio, lapės didumo arkliuko ligi viėnapirščio mūsų dainų žirgo. Reikia tad manyti, kad L. Dambriūnas turi galvoje tik *gamtamokslį*. Bet ir vėl: ar esama šiandien bendros gamtamokslinės evoliucijos teorijos? Ar nėra kartais tiek teorijų, kiek gamtininkų ar bent svarbesnių jų mokyklų? O. A. Rabut pastebi, kad, skaitant Teilhard'ą, gaunama įspūdis, esą „tikrovė yra tik *šitokia* (vadinasi, tokia, kokią ją vaiz-

⁷ Dambriūnas L. Pasaulėžiūra, evoliucija ir Teilhard'as de Chardinas // „Aidai“, 1973, Nr. 5, p. 213

duoja Teilhard'as. - A. Mc.) ir kad būtų nesąžininga regėti ją kitokią"; iš tikro betgi „faktų akivaizdoje yra galimas įvairus dvasios nusistatymas" (*Rabut*, 65). Pastarajame laiške esame minėję, jog paleontologiniai duomenys visiems gamtininkams yra tie patys. Tačiau išvadų esama labai įvairių. Įvairių todėl esama ir evoliucijos teorijų: L. Bolkas, F. J. Buytendijkas, M. Chapiro, H. Conrad-Martiusas, Th. Dobzhanskis, A. Gehlenas, G. Hebereris, J. Huxley, J. Kalinas, K. Lorenzas, F. Meytr, P. Overhage, A. Portmannas, A. Remane, B. Renschas, G. G. Simpsonas, M. A. Vandelis, F. Welderlichas, H. Weinertas - štai gamtininkai, kurių kiekvienas yra daugiau ar mažiau kalbėjęs apie evoliuciją, ją aiškindamas vis kitaip.

Tiesa, jie visi sutaria, kad *išsivystymo pasaulyje būta*. Tačiau, kas jis yra savyje, kokių akstinių buvęs pažadintas, kaip yra ejęs laike, kiek ilgai trukęs, kodėl dabar pasibaigęs - vis tai klausimai, į kuriuos atsakoma ne kartą skirtingai - net iš esmės. P. Overhage net kalba apie „hipotezių, priežastinių aiškinimų bei interpretacijų tvaną, kuris plūsta iš neapbrėptos šiuo klausimu raštijos"⁸. Ar tad ne per anksti kalbėti apie „evoliuciją kaip ją mokslas supranta"? Mat *evoliucijos gamtos mokslas šiandien dar nesupranta*. Tai, pasak P. Overhage's, yra „ne kas kita, kaip bandymai duoti atsakymą atviram klausimui"⁹. Prieš keletą metų vienas Miunsterio universitete studijavęs paleontologas - šiandien jis dėsto Manilos universitete - pastebėjo: „Paleontologinių duomenų esama tiek mažai, jog tikras paleontologas tik šypsosi iš visų evoliucinių teorijų". Tai ta pati mintis, kurią reiškia ir Rabut: „Protui, kuris nori remtis faktais, čia nėra jokio tikrumo" (*Rabut*, 98). Todėl vieni gamtininkai iš viso nekuria jokių evoliucijos teorijų: jiems per maža duomenų; kiti jų kuria labai atsargiai, neperžengdami turimų duomenų ir todėl stengdamiesi pasilikti dar gamtamokslio srityje; treči betgi paverčia savas evoliucijos teorijas ištisomis sistemomis kosminio matmens. Teilhard'as priklauso prie šių pastarųjų.

⁸ Das Problem der Humanisation, p. 6

Užtat būtų apsirikimas laikyti evoliucinę Teilhard'o teoriją paskutiniuoju mokslo žodžiu, tarsi šalia jos nebūtų eibės kitų teorijų. Teilhard'o teorija, kaip ją apibūdina šveicarų gamtininkas A. Portmannas, yra tik „vienas tarpsnis ilgame ir dar nebaigtame ginče“¹⁰, kadangi „biologiniai tyrinėjimai, pasak Overhage's, dar nėra pažengę tiek toli, jog galėtų pateikti galutinių išvadų. Mūsų kilmės problema dar negali būti vadinama gamtamoksliškai išspręsta“¹¹. Tai tinka kiekvienai evoliucijos sampratai. Tai tinka ir Teilhard'ui. Dar daugiau: Portmannas net pastebi, kad Teilhard'o raštuose reikia „ypatingai atidžiai skirti, kas yra faktai kaip pradinio tyrinėjimo turinys (*Bestand*), o kas yra interpretacija, bandymai jungti bei suprasti, vadinasi, kas peržengia faktus“¹². Šitoks atidumas Teilhard'o atveju yra, pasak Portmanno, reikalingas todėl, kad jo veikaluose „paleontologo darbo išvados yra sulietos (*zur Einheit geformt*) su mistiniu skendėjimu gyvybės stebukle“¹³. Nuosekliai tad tokio gamtamokslinio margumyno akivaizdoje yra per bendra teigti, esą „mokslininkai evoliuciją vadina teorija ir net faktų“¹⁴. Tokių, žinoma, esama. Tačiau esama ir tokių, kurie evoliucijos aiškinimus tebelaiko darbo hipotezėmis, be abejo, reikalingomis bei naudingomis, tačiau „tik tol, kol jos yra priimanamos kaip hipotezės, o ne kaip išsprendimai“¹⁵.

O pats Teilhard'as - kaip jis žiūrėjo į evoliucijos teorijas? Pastarajame laiške esame sakę, kad Teilhard'ui evoliucija nėra nei faktas, nei teorija, o *kosminis dėsnius* arba *kosminis matmuo*, kuriuo turėtų remtis visos teorijos. Šiuo dėsniu ar matmeniu jis, rodos, niekur neabejoja. Tačiau ar Teilhard'as buvo įsitikinęs, kad ir jo interpretacija arba teorinė sistema, teikta šiam dėsniui, yra neabejotina? Štai klausimas, reikšmingas ir mūsų nusistatymui dabartinių evoliucijos teorijų atžvilgiu.

¹⁰ Der Pheil des Humanum, Freiburg i. Br, 1960, p. 19

¹¹ Overhage P. Das Problem der Humanisation, p. 7.

¹² Der Pheil des Humanum, p. 22.

¹³ Ten pat, p. 21.

¹⁴ Dambriūnas L. Ten pat.

¹⁵ Overhage P. Das Problem der Humanisation p. 371

1925 m. tarptautiniame žurnale „Scientia“ Teilhard'as paskelbė neilgą straipsnį, pavadintą „Gamtinė pasaulio istorija“. Jau pačioje pirmojo skyrelio pradžioje skaitome būdingus žodžius: „Yra aišku, kad negalima įspėti, kas atsitiks su transformistine teorija ateityje. Mūsų palikuonys tikriausiai laikys mūsų gyvybės evoliucijos aiškinimus labai vaikiškais ir juos didžiai pataisys“; kas išliks, tai „žvilgis į organinį gyvybės formų priklausomumą“ arba „į pagrindinę visatos vienybę“ (*Werke IV, 154-155*). Vadinasi, pats Teilhard'as *laiko evoliucijos teorijas praeinančiomis*. Dar daugiau, gamtamokslio pažangos šviesoje, žiūrint į jas iš ateities perspektyvos, jos atrodydiančios net *vaikiškos*. Ir tai visiškai nuoseklu. Juk kas mąsto evoliuciškai, negali manyti, esą kuri nors teorija išlikianti neperžengta, ypač jeigu ji dabartyje yra atremta dar tik į negausius tikrovės duomenis. *Teilhard'as evoliuciją taiko ir pačiai evoliucijos interpretacijai*. Evoliucijos teorijas jis pats mažiau vertina ir mažiau gina, negu šiandieniniai jo šalininkai.

Šitokio nusistatymo akivaizdoje peršasi dvi išvados: a) *nėra jokios būtinybės filosofai ar teologui priimti ar atmesti evoliucijos teoriją, kol ji nėra gamtamokslio tiesa, o tik įvairiopa gamtininkų hipotezė*; b) *nėra jokios būtinybės filosofijai ar teologijai perdirbti savas sąvokas pagal evoliucijos teoriją*. - Pirmuoju atveju filosofas ar teologas nėra tinkamas patikrinti evoliucines teorijas gamtamokslio plotmėje. Todėl jis palieka jas aiškintis patiems gamtininkams. Jis įsijungia į ginčą tik tada, kai gamtininkai - sakysime, Teilhard'as - pereina į filosofiją ar teologiją. Tada jis svarsto šį perėjimą filosofijos ar teologijos metu bei jų sąvokomis. Taip yra elgęsis ir šių laiškų autorius. Antruoju atveju reikia nepamiršti, kad jokia gamtamokslinė teorija nei filosofijos, nei teologijos tiesų negrindžia, nes nepasiekia nei būties kaip tokios (filosofijos objektas), nei tikėjimo kaip laisvo apsisprendimo (teologijos objektas). Manyti, kad ta ar kita gamtamokslinė teorija, net ir virtusi gamtamokslio tiesa, keičia mūsų filosofiją, teologiją ir net dorovę, reiškia apgaudinėti patį save.

Teilhard'o pavyzdys ir šiuo atveju gali būti mums pamoka. Jo šalininkai laiko jį didžiai pažangiu. Iš tikro tačiau nau-

jų gamtamokslinių teorijų atžvilgiu jis buvo toks pat atžangus, kaip ir dauguma teologų. Jis taip lygiai nesuprato tikėjimo bei dorovės nepriklausomybės nuo šių teorijų, kaip to nesupranta dabar nė jo šalininkai. Tai labai vaizdingai parodo Teilhard'o nusistatymas Alberto Einšteino atžvilgiu. Po Pirmojo pasaulinio karo pradėjus smarkiai populiarėti reliatyvybės teorijai, ne vienas (net ir bolševikai) ižiūrėjo joje perversmą ne tik kosmologiniame pasaulėvaizdyje, bet ir ontologinėje, resp. teologinėje pasaulėžiūroje. Ir štai Teilhard'as kaip tik ir buvo vienas iš baimingųjų: Einšteino teoriją jis laikė didžiuliu pavojumi. Laiške H. de Lubacui (1930.VII.31) Teilhard'as rašo: „Žurnalas „Revue des questions scientifiques“ prašo mane paskelbdinti straipsnį apie „Le phénomène humain“, kur man yra pasisekę išreikšti eilę gana svarbių dalykų - kai kuriais, tiesa, negalėčiau įsijungti į mokslo „pažangininkus (*avancés*)“. Mano teiginys iš tikro skamba, kad žmogus yra raktas visatai suprasti (visata yra kiekvienam tikram mokslui nebeatgręžiamas kelias į dvasią). Nūnai, eidami pranašui Einšteinui iš paskos, nemaža fizikų (arba plepių) pradeda skelbti baigtinį ir apgręžiamą (*reversible*) pasaulį, kuriame laikas turėtų užleisti vietą erdvei: ši laikoma galutine ir grindžiamąja tikrove. Visa tai man atrodo kaip ultra specializuotų smegenų geometrizacijos klaidėjimas (*délire*). Tokios idėjos iš pagrindų sugriautų bet kokią tikėjimą, bet kokią dorovę ir net bet kokią norą tyrinėti. Ir vis dėlto jos sklinda visur. Štai kodėl aš ir įsirikiuoju į „atžangininkus“ (*retardaires*)“ (cit. Lubac, 230-231; plg. *Briefwechsel*, 174-175). Lubacas pagiria šį Teilhard'o nusistatymą kaip „sveiko žmogaus proto rimtumą“, kuris sugebėjęs „atsispirti mokslinių madų traukai“ (*Briefwechsel*, 174).

Bet štai praėjo pora dešimtmečių, Einšteino teorija buvo priimta - net ir sovietų - ir nieko neatsitiko: nesugriuvo nei tikėjimas, nei dorovė, nežlugo nė noras tyrinėti. Teilhard'o įsitikinimams, kad Einšteino teorija esanti tiek susijusi su tikėjimu bei dorove, jog, ją priėmus, šie sugriūsią „iš pagrindų (*radicalement*)“, pasirodė buvęs apgaulus. Ar tai ne nurodymas ir mūsų dienų teologams - tik *atvirkščias*? Kaip relia-

tyvybės teorija tikėjimo nesugriovė, taip evoliucijos teorija - net ir pasiekusi reliatyvybės teorijos tikrumo - tikėjimo nesustiprins. Įvairūs kosmologiniai pasaulėvaizdžiai gali tą ar kitą tikėjimo tiesą nušviesti, bet jie negali jos nei sugriauti, nei pastatyti. Štai ko neskiria Teilhard'o šalininkai, teikdami evoliuciniam pasaulėvaizdžiui *grindžiamosios* reikšmės¹⁶. O ar teilhardinis nušvietimas yra *tikras*, ar gal iškraipęs tikėjimo tiesas, tai tam įžvelgti ir yra filosofinė bei teologinė kritika. Juk jeigu Lubacas giria Teilhard'o kritinį-neigiamą nusistatymą *reliatyvybės* teorijos atžvilgiu kaip sveiko žmogaus proto atspirtį mokslo madoms, kodėl turėtų būti peikiamas toks pat nusistatymas *evoliucijos* teorijos atžvilgiu? Argi evoliucijos teorija šiandien yra geriau gamtamoksliškai pagrįsta negu reliatyvybės teorija? Reliatyvybės teorijos šiandien niekas nė nesapnuoja jungti su teologija. Tuo tarpu evoliucijos teorija yra pagimdžiusi ištisą evoliucinę teologijos mokyklą. Todėl šios mokyklos atžvilgiu ir reikia kritinio nusistatymo bei pasisakymo. Tai lygiai toks pat kelias, kuriuo savo metu yra ėjęs ir Teilhard'as ne tik ryšium su Einšteinu, bet ir su kitomis teorijomis, pavyzdžiui, su geologijos ir geofizikos teorija, esą žemės reiškiniai *periodiškai* banguoja (plg. *Mensch*, 0-81).

2

Pasvarstę evoliucijos rangą mokslinio pažinimo srityje, stabtelėkime dabar prie paties branduolio: *išsivystymo pasaulyje būta, tačiau jo nebėra*. Nei gyvybė nebekyla iš neorganinės medžiagos, nei žmogus iš gyvybės. *Omne vivum e vivo* - štai dėsni, kuris dabar valdo visus gyvosios gamtos reiškinius. Tai pripažįsta ne tik Teilhard'as, bet ir sovietų gamtininkai (A. I. Oparinas). Palikime gamtos mokslui spręsti, kodėl taip yra. Palikime taip pat *science fiction* viltį, kad gal kur nors visatos erdvėje evoliucija tebeeina ir toliau, kildindama gyvybę iš medžiagos, o protingas būtybes iš gyvybės lyčių.

¹⁶ Plg. *Dambriūnas L.* Ten pat, p. 218.

Pasvarstykime tik tai, kas neabejotinai tikra, būtent: *žemėje gamtinės evoliucijos nebėra*. Ką tai reiškia pačiai evoliucijai? Kas yra tasai išsivystymas, kuris yra sustojęs - ne poilsiui, bet kaip pabaiga?

a. Teilhard'as dažnai kalba, kad pasaulis yra „ne kosmas, o kosmogenezė“, vadinasi, ne pastovybė, o kintamybė, kurioje „stovi viena ir ta pati energija per medžiagėjimo, gyvybėjimo ir sąmonėjimo (*reflexion*) slenksčius“ (*Lex II*, 79). Evoliucija esanti „išraiška šio perėjimo nuo kosmo būklės į kosmogenezės būklę“ (*Lex II*, 80). Šia prasme ir sakoma, esą Teilhard'as „statinio pasaulio viziją yra pakeitęs dinaminio pasaulio vizija“ (*H. Lubac*, cit. iš: *Briefwechsel*, 153; plg. *Lex II*, 81). Bet kaip visa tai atrodo akivaizdoje pasaulio, kuriame evoliucijos nebėra? Jeigu ir sutiktume su Teilhard'u, kad evoliucija toliau vyksta žmogiškosios dvasios srityje arba nosferoje, tai vis tiek medžiaga ir gyvybė pasiliktų šalia šio tolimesnio vyksmo: šių pasaulio sričių genezė jau yra pasibaigusi. Prieš mus tįso medžiaginis ir gyvybinis pasaulis toks, koks jis yra buvęs prieš milijonus, ar gal net milijardus metų. Ar tad galima kalbėti, kad pasaulis yra ne kosmas, o kosmogenezė, vadinasi, ne pastovus būsmas, o išsivystantis tapsmas? Be abejo, tiek medžiaga, tiek gyvybė juda bei kinta. Tačiau šis judėjimas bei kitimas nebėra evoliucinis, vadinasi, nebėra genezė arba ko nors naujo kildinimas. *Gamtoje nebekyla nieko naujo*. Ir tai - pabrėžiame dar sykį - trunka jau milijonus, ar net milijardus metų.

Jeigu tad stebime pasaulį tokį, koks jis yra dabar, o ne koks yra buvęs praeityje, esame tiesiog verste verčiami teigti Teilhard'ui priešinga prasme, atsiremdami į jį patį: nebeišsivystęs pasaulis yra kosmas, ne kosmogenezė. Paversti jį kosmogenezė reikštų grąžinti jį į tokia padėtį, kurioje jis yra buvęs labai tolimoje praeityje, bet kuri visiškai nebeatitinka jo gyvenamos dabarties. Ar tad tiesa, kad Teilhard'as statinį pasaulio vaizdą pakeitė dinaminio? Apie pasaulio dabartį Teilhard'as nepasakė nieko, kas nebūtų buvę žinoma ir anksčiau. Juk išskyrus tik graikų eleatų mokyklą (Ksenofontas,

Parmenidas, Zenonas), kuri judėjimą bei kitimą laikė pojūčių apgaule, visa Vakarų filosofija aiškino būti *kaip slenkančią iš galimybės į tikrąją (de potentia ad actum)*. Argi kitočia galėtų būti samprata pasaulio, kuris nebeišsivysto, o tik juda - iš tos pačios esamos galimybės vis į tą pačią tikrąją kaip anos galimybės išskleidimą? Energija susidėsto atomais bei molekulėmis ir *pasilieka*; gyvybė susidėsto rūšimis ir taip pat *pasilieka*. Šis gamtinis judėjimas neperžengia pasiektos išdavos ir nebeina toliau, grįždamas vis atgal ir kartodamasis be galo. Kalbėti tad, esą „evoliucijos filosofijoje esmės kategorija yra pakeista tapsmo arba proceso sąvoka, gi procesas nėra esmės išskleidimas, bet jos pakeitimas“ (*Paškus I, 2, 68*), reiškia kalbėti apie kadaise buvusią kosmogenezę, bet ne apie dabar esantį kosmą, kurio medžiaginėje ir gyvybinėje sąrangoje nėra jokio esmės pakeitimo, o tik jos išskleidimas - vis tuo pačiu pavidalu. Nes čia nebėra to, ką A. Paškus vadina „augimas makrokosminėje plotmėje“ (*I, 1, 16*). Kur evoliucijos nebėra, ten yra augimas tik mikrokosminėje arba individualinėje plotmėje. O augimas individualinėje plotmėje yra išskleidimas tos pačios jau pradinėje galimybėje slypinčios esmės. Beevoliucinėje gamtoje „būtis vystymosi pradžioje lieka esmiškai ta pati, kaip ir jos augimo pabaigoje“ (*Paškus, ten pat*). Tai yra ne tik graikų filosofijos įžvalga, kaip aiškina Paškus, bet tai yra ir būtina išvada iš Teilhard'o teiginio, esą gamtinis kosmas yra atsidūręs tarsi muziejuje. Juk jeigu gamtoje evoliucijos nebėra, tai tuomet visa jos sąranga negali būti suvokiama nei kaip *gryna pastovybė* (Parmenido prasme), nes gamtoje viskas juda; nei kaip *esmę keičiąs tapsmas* (evoliucine prasme), nes čia tas pat kyla vis iš to paties: iš gilės išauga (judėjimas) vis ažuolas, o ne baravykas (pastovumas). Bet tai ir yra ne kas kita, kaip aristoteliškai scholastinė samprata: *judėjimas yra perėjimas iš galimybės į tikrąją*. Ir šitokia samprata visiškai tiksliai nusako dabartinę pasaulio padėtį.

Ar tad senieji mąstytojai nebuvo kartais arčiau tikrosios pasaulio būklės negu Teilhard'as? Aristotelis, teigdamas esmės pastovumą kitime, kalbėjo apie pasaulio *dabartį*: pasau-

lio praeitis jam buvo nežinoma. Teilhard'as, teigdamas esmės kitimą įvairiose genezėse (taip interpretuoja Teilhard'ą A. Paškus, I, 1, 16-17), turi galvoje pasaulio *praeitį*: pasaulio dabartis jam nežinoma. Tačiau argi mes gyvename buvusiam pasaulyje? Pasaulis kaip mūsų egzistencijos erdvė ir mūsų pažinimo objektas yra ne pasaulis prieš milijardus metų, bet šis apčiuopiamas, *dabartinis* pasaulis. O jis yra nebe kosmogenezė, bet jau kosmas, kildinąs savo daiktų esmę vis iš tos pačios jau esančios esmės. Kalbant Teilhard'o terminais, konvergencijos (statmeninio telkimosi) dėsnis yra liovęsis veikti; yra likęs tik divergencijos (gulstinio sklidimo) dėsnis: *medžiaga ir gyvybė skleidžiasi platyn, bet nebekyla aukštyn*. Be abejo, galima tokį pasaulį laikyti muziejiniu, nuobodžiu, sustingusiu ir juo nesidomėti. Tačiau negalima neigti jo tikrovės. Aristotelis kaip tik ir kreipė savo akis į šitokį pasaulį, nes tai yra mūsų pasaulis. Tuo tarpu Teilhard'o žvilgis, visa jėga nukreiptas į ateitį, skrieja viršum šitokio pasaulio, o tuo pačiu ir viršum mūsų tikrovės.

b. Teilhard'as svarsto kosmą laiko matmenimi (*dimension*). Jį ypač domina „organinis laikas“, vadinasi, toks laikas, kuris, „eidamas žingsnis po žingsnio negrįžtamai vis priekin, gamina visumą“ (*Lex II*, 382). Šis „organinis laikas“ turi kryptį; jis nėra belytė slinktis, o eiga į tam tikrą tašką; jis ne tik ardo, bet ir kuria (plg. *Lex II*, 383). Tokio laiko atradimas, pasak Teilhard'o, „naujai apipavidalinęs visą mūsų patyrimo lauką“ (ten pat). Teilhard'as priskiria seniesiems mąstytojams, esą „būtį sieję su laiku tik iš viršaus“ (*Lex II*, 383). Tuo tarpu jam laikas yra paties kosmo matmuo, kaip ir evoliucija, nes evoliucija iš tikro ir yra ne kas kita, kaip *kryptingas laikas*, matuojamas augimu (plg. *Lex II*, 382-383).

Bet ir vėl: kaip visa tai suderinti su pasauliu, kuriame evoliucijos nebėra, vadinasi, su dabartiniu mūsų pasauliu? Mes žinome, kad ir gamta turi laiką. Tačiau šis gamtos laikas anaipol nėra toks, kaip jį apibūdina Teilhard'as. *Beevoliucinės gamtos laikas yra belytis*. Jis neturi krypties, vadinasi, taško, į kurį slinktų. Jis eina ratu. Evoliucijai medžiagoje bei

gyvybėje baigusis, baigėsi ir ortogenezė (kryptingumas), kurią Teilhard'as ypatingai pabrėžia, kadangi „be jos būtų tik sklaidymasis“: gyvybės kilimo aukštyn esama tik ortogenezėje (*Lex II*, 223). Betgi dabartiniame gamtos pasaulyje gyvybės kilimo aukštyn kaip tik nebėra. Tuo pačiu nebėra nė ortogenezės. Ortogenezė pasirodo esanti taip pat tik pasaulio praeities reiškiny. Dabartiniame kosme ji neturi jokio atitiktens. Štai kodėl daugelis gamtininkų, stebėdami atidžiau *dabartinę* gamtą, ortogenezę evoliucijoje ir neigia. Tuo jie atitinka kosmo dabartį. Ar jie atitinka ir kosmo praeitį, klausimas lieka atviras.

Ir štai kaip tik čia ir atsiskleidžia viso gamtinio kosmo *neprasmingumas*, žiūrint į šį kosmą *evoliucijos žvilgiu*. Jei evoliucija turi kryptį, tai ji, šio krypties taško traukiama (pasak Teilhard'o, šis galutinis taškas yra Omega arba Dievas), yra palikusi užnugaryje tiek medžiagą, tiek gyvybę. Gamtinis kosmas buvoja ir toliau, tačiau jis buvoja tarsi kokia seniena, tarsi koks muziejinis rinkinys, tariant paties Teilhard'o žodžiais (plg. *Entstehung*, 28). Kokios prasmės turi šitos senienos buvojimas milijardus metų? Dar blogiau: šis muziejinis rinkinys ir *dauginasi*. Tiesa, jis nebekyla aukštyn, bet jis sklinda platyn. Vis atsiranda atomų ir molekulių; vis gema esančios gyvybės individų eibės. *Kodėl?* Kokios prasmės turi šis gamtos judėjimas ratu? Nes priekin jis nebeeina. Jo tikslas - žmogus - jau pasiektas labai seniai. Jei gamtinis kosmas yra apspręstas žmogui kaip tiesioginiam savo tikslui savo genezėje, tai, šiai genezei baigusis, visas anas kosmas *yra virtęs gryna neprasme*: tiek savo buvojimu, tiek ypač savo dauginimusi.

Ši neprasme dar paryškėja, kai į evoliuciją įjungiamas *Dievas*: „Evoliucija pati gi nieko nekuria, o yra tik nuolatinio Dievo kūrimo išraiška erdvėje ir laike“ (*Paškus I*, 2, 68); „Dievas sukūrė pasaulį iš nieko ir toliau jį visą laiką palaiko, formuoja bei vysto“¹⁷. Jeigu taip iš tikro ir būtų, tai Dievas būtų panašus į tokį Europos ar Amerikos įmonininką, kuris dar ir 1973 metais vis tebegamintų medinius arklius, nors jais nie-

¹⁷ Dambriūnas L. Ten pat, p. 221

kas šiuose kraštuose jau nebearia. O gal evoliucijai pasibai-
gus, pasibaigė ir daiktų Igalinimas „peržengti savo galias“
ir Dievo „tiesioginėje įtakoje“ pagaminti padarinių, kurių jie
negalėtų patys vieni padaryti, kaip Dievo dalyvavimą evo-
liucijoje aiškina A. Paškus (ten pat)? Tai būtų logiškiausia iš-
vada. Tačiau ji čia pat pažadintų klausimą: jei Dievas yra ne-
būtinas gamtai sklisti platyn, kodėl jis turėtų būti buvęs bū-
tinas jai kilti aukštyn? Juk šis kilimas aukštyn Teilhard'o
teorijoje yra jau esančio daigo ar padėlio telkimas (*concen-
tration*) arba, kaip Teilhard'as žodiškai sako, „perėjimas nuo
žemesnio į aukštesnį centro sudėtingumą (*complexité*)“ (*Lex*
1, 296). Mat Teilhard'as - priešingai A. Paškaus interpretaci-
jai („čia nebegalioja tapatybės dėsnis“; I, 1, 17) - tapatybės
dėsnį pripažįsta, visur jį regi ir net pabrėžia: „Niekas pasau-
lyje, perėjęs visus išsivystymo laipsnius (tebūtų šie ir labai
reikšmingi), negalėtų vieną dieną pasirodyti kaip galutinis
tikslas, jei jo nebūtų neaiškiai buvę jau pradžioje“ (*Lex* I, 296;
plg. 303, 306). Jei betgi viskas, kas evoliucijos eigoje pasiro-
do kaip tikslas, yra buvę pradžioje, tegu ir neaiškiai, tai ko-
dėl šio tikslo pradiniam diegui ar padėliui išvystyti reiktų
Dievo-Kūrėjo? Kodėl tam nepakaktų energijos rūšių: radia-
linės ir tangentinės, kurioms tiek svorio teikia Teilhard'as?

Ijungti Dievą į evoliuciją nėra taip lengva, kaip dauge-
liui šiandien atrodo. Evoliucijos pabaiga gamtiniame kosme
yra viena iš tokių sunkenybių: arba *Dievas yra būtinas ir gam-
tos sklidimui platyn* (sakysime: viščiukui išsiperėti) arba *jis ne-
buvo būtinas nė jos kilimui aukštyn* (sakysime: amino rūgštims
susijungti į pirmą gyvą celę). Jeigu tačiau gamta skleistųsi
ir dabar Dievo „tiesioginėje įtakoje“ (*Paškus* I, 2, 68), tai to-
kiu atveju Dievas būtų ne Kūrėjas, o tik žiedėjas, nes čia Jis
juk nekurtų nieko iš nebūties, o tik skleisdintų pirminius
daiktų diegus, visiškai neprasmingus, evoliucijos pralengkus.
Tai būtų iš tikro nereikalingas Dievo įjungimas į gamtos
veiksmus, kuriuos ji atlieka savo galiomis. Bet, nereikalau-
dami Dievo gulstiniam kosmo *sklidimui*, koku pagrindu mes
Jo galime reikalauti statmeniniam kosmo *kilimui*, kuris, pa-
sak Teilhard'o, yra buvęs ne kas kita, kaip esančių pradme-

nų telkimas į vienį? *Dievas-Kūrėjas yra tik tol, kol Jis kuria iš nebūties*. Kai tik Jį paverčiame Igalintoju „sukurtas priežastis peržengti savo galias“ (*Paškus I, 2, 68*). Jis tampa platoniškuoju žiedėju arba demiurgu, ateinančiu pagalbom anoms priežastims, kadangi be Jo „jos vienos pačios negalėtų (to ar kito dalyko. - A. Mc.) padaryti“ (*Paškus, ten pat*). Tik iš kur mes žinome, kada ir ko „sukurtos priežastys pačios vienos negali padaryti? Evoliucijoje veikiaš Dievas todėl ir yra *deus ex machina*. Jis atsiranda visur, kur evoliucijos filosofija ar teologija užkliūva: „*ad adiuvandum me festina* - paskubėk man padėti“!!!

c. Evoliucijos pasibaigimas gamtiniame kosme yra, kaip matome, *didžiulis klausimas ir pačiai evoliucijos prigimčiai*. Visų pirma: ar gali evoliucija būti kosminis dėsniš ar kosminis matmuo, jeigu ji vieną dieną pasibaigia? Net jeigu ji ir vyktų dvasios srityje toliau, tai *gamtiniam kosmui* ji vis dėlto nebebūtų joks dėsniš ir joks matmuo, kadangi čia jos iš viso nebėra. Gamtai ji būtų *tik praeinanti apraiška*. O praeinanti apraiška niekad negali būti struktūrinis dėsniš, kaip evoliuciją vadina Teilhard'as.

Antra: Teilhard'as teigia, esą visi daiktai, taigi ir medžiaga, turį „vidinę pusę (*le dedans*)“, ir evoliucija esanti ne kas kita, kaip „nuolatinis šios „psichinės“ arba „radialinės“ energijos augimas laiko eigoje“ (*Lex II, 26*). Bet kai evoliucija gamtiniame kosme pasibaigia, ar tada išnyksta ir ana daiktų vidinė pusė? Ar dabartinė medžiaga ir gyvybė šios vidinės pusės nebeturi? Jei nebeturi, tai tada ši vidinė pusė irgi yra *tik praeinanti apraiška*, nepriklausiusi nei medžiagos, nei gyvybės esmei. Tada dabartinė medžiaga nebeturi nė ano pradinio sąmonės diego: ji yra *negyva* tiesiogine ir pilnutine šio žodžio prasme. O jeigu medžiaga liko tokia pat, kokia ji buvo evoliucijos pradžioje, tai kodėl joje esanti sąmonė arba ana „radialinė energija“ nebeauga ir toliau? Sąmonę medžiagoje lengva paversti prielaida ir ant jos statyti visą evoliucijos rūmą. Bet labai sunku ją pateisinti tada, kai evoliucijos nebėra, o medžiaga buvoja ir toliau, nieko iš savęs neišvystyda-

ma. Ar ši sustingusi medžiaga - „atomų pasaulis prilygsta sustingusiam rinkiniui" (*Teilhardas*) - tebeturi sąmonę? O jei tebeturi, tai kodėl ji yra „sustingęs rinkinys"?

Trečia: Teilhard'as tvirtina, kad šalia *entropijos* (visatos sustingimas) ir *ekspansijos* (visatos plitimas) esama dar ir trečio dėsniu - *kompleksijos*: „tai srovė, kuriai nusilenkia visi daiktai be išimties" (*Entstehung*, 32). Iš šios daiktų kompleksijos kyla sąmonė, gyvybė, galop savisąmonė žmogaus dvasios pavidalu. Tačiau ir vėl: kodėl ši kompleksija ne visoje medžiagoje ir ne visoje gyvybėje eina ligi galo? Tik mikroskopinė medžiagos dalelė buvo kompleksijos dėsniu praeityje pakelta į aukštesnį laipsnį gyvybės pavidalu: keletas (o gal tik viena) amino rūgščių molekulių tapo gyvomis. Tik keletas (o gal tik viena pora) nežinomo gyvio individų tapo žmonėmis. Visi kiti atomai, visos kitos molekulės, visos kitos gyvių rūšys liko tokie, kokie buvę. Kodėl kompleksijos dėsnis, turįs, pasak Teilhard'o, veikti visuose daiktuose „be išimties", kaip tik tokią išimtį padarė neįstengdamas ar gal „nenorėdamas" visą medžiagą paversti gyvybe ir visą gyvybę dvasia? Kodėl ši kompleksija dabartiniame gamtiniame kosme iš viso neveikia? Būdama toks pat dėsnis kaip ir entropija, ji turėtų juk pasilikti tol, kol yra pasaulis.

Štai tie kritiniai klausimai, kurie Teilhard'o evoliucinės teorijos filosofinę pusę padaro labai abejotina: filosofiniu atžvilgiu ši teorija pasirodo esanti tik užbraiža, pilna nepatvirtintų prielaidų ir neatsakytų bei neatsakomų klausimų. Šie klausimai kyla iš fakto, kad gamtiniame kosme evoliucijos nebėra. Tai faktas, pripažįstamas ne tik Teilhard'o, bet, kiek autoriui žinoma, ir apskritai gamtininkų. Tačiau šis faktas nėra pakankamai apmąstytas tos ar kitos teorijos šviesoje. Autoriui net atrodo, kad kiekvienos evoliucinės teorijos išeities taškas turėtų būti ne tai, kad evoliucija yra buvusi praeityje, bet tai, kad jos nebėra dabartyje. Tik su evoliucijos pasibaišimu susidorojus filosofiškai, galima būtų nušviesti ir jos prasiidėjimą bei eigą. Teilhard'as evoliucijos nebuvimo gamtiniame kosme giliau nesvarsto: jis palieka jį kaip neįdomų ir žen-

gia toliau į dvasios sritis. Bet kaip tik todėl jis ir neįstengia pateisinti pagrindinių savos teorijos *prielaidų* ir net pačios evoliucijos *sampratos*.

6. Evoliucija ir istorija

Paneigęs evoliuciją dabarties gamtiniame kosme, Teilhard'as mėgina gelbėti ją kaip struktūrinę visatos dėsni, perkeldamas išsivystymą į dvasinį kosmą arba, jo terminais kalbant, noosferą. Šiuo vardu jis vadina „mąstantį sluoksnį, kuris, sklindant žmogiškai zoologinei grupei, susidarė viršum biosferos" (*Lex II*, 202). šis sluoksnis esąs „iš tikro naujas" (ten pat); jis esąs „tankesnis, negu visi kiti ankstesnieji sluoksniai" (ten pat); jis sudarąs „ištisinę mąstymo plėvę aplinkui visą žemę" (*Lex II*, 203). Šiame tad sluoksnyje dabar kaip tik ir yra susitelkusi evoliucijos jėga: „Kiekviena vertybė, kiekvienas veiklumas, kiekviena pastanga, kurie pradžioje slypėjo kosminėse skiautėse, kildindami mūsų pasaulį, yra dabar noosferos viršūnėje" (*Mensch*, 171). Kaip atskira būtybė (*element*) „žmogus keistis nebepajėgia. Tačiau ar nebūtų tikras evoliucijos būdas būti jam sudedamąja visiškai evoliucijos apimtos noosferos sistemos dalimi?" (*Lex II*, 205). Kitaip sakant, *žmogaus buvojimas noosferoje yra tolimesnio išsivystymo lytis*. Tai „antrojo laipsnio evoliucija" arba „sąmoninga evoliucija", kaip ši išsivystymą vadina Teilhard'as (*Entstehung*, 117). Šia prasme jis ir teigia, kad „žmogaus išsivystymas anaip tol dar nėra pasiekęs savos viršūnės" (*Entstehung*, p. 119). Priešingai, jis eina tolyn „pilnu polėkiu" (ten pat), stumdamas priekin ir evoliuciją kaip kosminį matmenį.

1

Kur glūdi noosferos vyksmo esmė? Ne kur kitur, o žmogaus tobulėjime: visa juk Teilhard'o sistema rymo ant evoliucijos kaip kilimo aukštyn. Ne tai Teilhard'ui svarbu, kaip daugeliui gamtininkų, kad vienas dalykas išsivysto iš kito,

bet tai, kad tobulesnis dalykas išsivysto iš netobulesnio. *Vi-satos judėjimas pirmyn, reiškia Teilhard'ui ir jos judėjimą aukš-tyn* (plg. *Lex I*, 82-86). Tai tinka gamtiniam kosmui, tai tin-ka ir dvasiniam kosmui arba noosferai.

Kokios betgi rūšies yra šis žmogaus tobulėjimas? Jau pa-kartodami esame sakę, kad, pasak Teilhard'o, žmogus kaip individas biologiškai nebeišsivysto (plg. *4-o laiško 2 str.*). Teil-hard'ui atrodo, „kad viršinis žmogaus tipas nebesikeis“ (*Wer-ke Iv*, 109). Tačiau iš kitos pusės, Teilhard'as stipriai pabrė-žia, kad „žmogus savo prigimtimi dar nėra baigtas, dar nė-ra visiškai sukurtas“ (*Lex I*, 298). Jis vadina „nelaimingiausia išmone“ pažiūrą, esą „žmogus yra visiškai paruoštas“ (ten pat). Priešingai, jis yra „pilnas išsivystymo tiek pats savyje, tiek aplink save“ (ten pat). „Energijos ir biologijos žvilgiu žiūrint, - sako Teilhard'as, - žmogiškoji grupė yra dar visai jauna, visai šviežia“, todėl ji gali „gyventi bei išsivystyti dar milijonus metų“ (*Lex II*, 143; plg. *Werke V*, 388). Betgi šis iš-sivystymas einas nebe biologinėje plotmėje. Tiesa, kartais Teilhard'as kalba ir apie „biologinį telkimąsi“ (*Pilger*, 116), apie „žmonijos smegenėjimą“ (*Lex II*, 72-73) ir net apie „bio-loginę žmogaus ultraevoliuciją“ (*Pilger*, 165), tikėdamasis, kad mokslas „atsigrįš į protą, iš kurio jis pats kyla“, ir savo jėgas sutelks „atskiro žmogaus smegenims papildyti bei ana-tomiškai patobulinti“ (*Entstehung*, 118). Vis dėlto šios Teil-hard'o viltys yra arba smulkios (pvz., elektroniniai įrankiai padeda mūsų galioms) arba utopinės (pvz., cheminiai veiks-niai gali išauginti mums naujų organų). Tuo tarpu tikrasis Teilhard'o dėmesys yra sutelktas į žmogaus tobulėjimą *vi-suomeniniu būdu* arba, kaip jis sako, į „kolektyvinį smegenė-jimą“ (*Entstehung*, 118). Tačiau kadangi kolektyvinių smege-nų biologine prasme nėra, todėl šis kolektyvinis smegenėji-mas ir gali būti suprastas tik dvasiškai kaip sutelktinis sąmonės stiprėjimas.

Pasak Teilhard'o, žmogus yra gimęs „ne tik kaip indivi-das, bet ir kaip rūšis. Tai ir yra pagrindas regėti jame užu individo ciklo dar ir rūšies ciklą ir šį tyrinėti“ (*Werke V*, 15-16). Noosfera kaip tik ir esanti erdvė šiam rūšies ciklui išsi-

vystyti. Kaip individo evoliucijoje būta „kritinio individualinės refleksijos taško" (*Lex I*, 54), kurį peržengus gyvybinė sąmonė virtusi žmogiškąja savisaime, taip ir rūšies evoliucijoje turėtų būti „antrasis kritinis refleksijos bei smegenėjiško taškas, jau nebe individualus, o šių sykių noosferinis kritinis taškas" (ten pat). Tai būtų „aukščiausioji sąmonė", kuri stosianti „entropijos vieton" (*Geheimnis*, 30) ir neleisianti visatai sustingti. Į šią sąmonę arba aną antrąjį kritinį tašką dabar ir žygiuojanti visa žmonijos istorija. „Žmonija pratįstanti anapus mūsų individų; kolektyviai glausdamosi, ji einanti viršum mūsų galvų kažkokios antžmonijos kryptimi" (cit. iš: *Lubac*, 300). „Tuo ar kitu pavidalu ultražmogiškumas (*l'Ultra-Humain*) atžygiuoja" (ten pat). „Kažkas didesnio, sudėtingesnio, sutelktinesnio, negu žmonija, žengia pro mūsų akis anapus Žemės Dvasios" (cit. iš: *Lubac*, 304). Kuriasi „bendra siela"; artėja „*dvasios triumfas*" (cit. iš: *Lubac*, 315); vyksta „antrasis tapimas žmogumi" (cit. iš: *Smulders*, 150).

Visi šie posakiai rodo, kad vargu ar *autentinė* yra A. Paškaus pastanga aiškinti Teilhard'o skelbiamą žmogaus išsivystymą antžmogiškumo linkui *psichologiškai-dorine prasme*: „tai vyksta ne ontologinėse gelmėse, o psichologiniame, patirtiniame paviršiuje" (*Paškus I*, 3, 97). Nes suvesti šią, kaip Teilhard'as vadina, antrojo laipsnio evoliuciją į „žmogaus psichinių galių vystimąsi" (*Paškus*, ten pat) reikėtų sumenkinti visą Teilhard'o noosferos sampratą. Juk kad žmogaus galios išsivysto, kad esama skirtumo tarp laukinio ir kultūringo žmogaus, kad žmonija glaudžiasi visuomeniškai, teisiškai, ūkiškai, politiškai, - visa tai yra tokie savaime aiškūs dalykai, jog, padarius juos noosferos turiniu ir regint juose tolimesnės evoliucijos esmę, visa Teilhard'o žmonijos ateities vizija virsta gryna banalybe. Jeigu Teilhard'as teigia, esą noosfera artinasi prie savo kritinio taško, kurio pasiekusi ji duos šuolį į antžmogiškumą, tai jo mintyje šis šuolis turi turėti tokios pat reikšmės, kaip ir gyvulio sąmonės šuolis į žmogaus savisaime: *tai šuolis į naują būtybę* (plg. *Werke V*, 386). Todėl ir noosferos išsivystymą Teilhard'as vadina antevoliucija (cit. iš: *Lubac*, 300) ir kalba apie „sutotalintą žmoniją" (*Lex II*, 146)

bei apie „antžmogišką (*surhumaine*) pavidalą" (*Lex II*, 147), kuris išnirsias šio išsivystymo eigoje. Jei visa tai išsisemtų geresnėmis susižinojimo, sugyvenimo, tyrinėjimo, lavinimosi, apsirūpinimo priemonėmis, tai visas Teilhard'o aprašymas, kaip vartai į antžmogiškumą" (*Mensch*, 237) atsidarys, būtų be jokios prasmės (plg. *Mensch*, 237-246, ypač: *Entstehung*, 103-124). Leisdamas žmonijai gyventi „tolimesnius milijonus metų" (*Lex II*, 145), Teilhard'as iš tikro laukia, kad šių milijonų metų eigoje išsivystys *naujas žmogus* - daugiau negu tik psichologine, dorovine ar socialine prasme. „Mūsų mažojo Aš perkeitimas" (*Entstehung*, 107) arba „po žmogaus žmonija" (*Entstehung*, 109) - štai formulės, kurios Teilhard'o mąstyme reiškia daugiau negu evoliucijos vyksmą „patirtiniame paviršiuje" (*Paskus I*, 3, 97). Kur šis *daugiau* glūdi, Teilhard'as nepasako, kadangi tai nesą galima pasakyti. Nebūdami antžmogiškosios plotmės pasiekę, mes ir negalime jos sąvokomis išreikšti. Viena yra tačiau tikra, kad dabartinis žmogus būsiąs peržengtas, šis peržengimas ir yra Teilhard'o vadinamas antžmogiškumu.

2

Kokiu keliu šis antžmogiškumas yra noosferos išsivystymo siekiamas? Ne kuriuo kitu, kaip *vienijimu* (*convergence*), nes vienijimas yra vienas iš pagrindinių bet kokios evoliucijos dėsnių. Jis veikė gamtiniame kosme, kildindamas atomus, molekules, gyvius ir galop žmogų; jis veikia todėl ir žmogaus istorijoje, vesdamas ją į antžmogį. „Tikroji pasaulio istorijos evoliucija, - sako Teilhard'as, - vyksta sielose ir sielų vienijime" (*Lex I*, 299). „Visas visatos judėjimas neša mus į galutinį susivienijimą" (*Zanta*, 65). „Neišaiškinamo visatos judėjimo nešami, žmonės jau šiandien, nepaisydami jų priešingo auklėjimo bei tikėjimo, jaučiasi vienas kitam artimi ir vienas su kitu susisieję bendra aistra šiai dvigubai tiesai, būtent esama fizinės būtybių vienybės, ir jie yra josios gyvos bei veiklios dalelės" (*Werke V*, 34). Žemėje kuriasi „megasin-tezė", kurios prasmės „mes neprivalome nei silpninti, nei jos

metaforiškai suprasti, jei norime ją taikinti žmonių visumai" (*Lex II*, 329). Taigi nors atskiras individas fizine savo sąranga ir yra pasiekęs savo išsivystymo ribą, tačiau „nuolatine savo veikla jis rezga savyje ir aplinkui save vis painesnę bei tankesnę dvasinių ryšių, patirčių, įpročių tinklą, kuris yra lygiai taip pastovus ir nesutraukomas, kaip ir paveldėtos mūsų kūno savybės ar mūsų sąnarių sąstatas" (*Entstehung*, 97-98). Nuosekliai tad Teilhard'as ir skelbia, kad „norint išgelbėti dvasios pirmenybę, mums nelieka jokios kitos išeities, kaip tik eiti vieninteliu keliu", būtent „vienijimo keliu", nes suvienytas pasaulis, nežiūrint kokių aukų jis reikalautų iš mūsų laisvės, yra vienintelis, kuris gelbsti būties kilnybę bei viltis" (*Lex II*, 70).

Šiuo keliu, pasak Teilhard'o, žmonija ir pradedanti žygiuoti. Kol mūsų planeta buvo retai apgyventa, tol „žmonių masės organizavimas" vyko „priklausomai daugiau nuo plėtimosi (*expansion*), o mažiau nuo spaudimosi (*compression*)" (*Werke V*, 307). Tačiau pastarąjį šimtmetį vis labiau „ryškėja didžiulis įvykis" - žmonija pradeda spaustis tarsi „uždaram inde" (ten pat). Teilhard'as mini daugybę ženklų, turinčių patvirtinti šį spaudimąsi: gerėjanti socialinė santvarka, gyvensenos vienodėjimas (plg. *Entstehung*, 105-106), kolektyvinė atmintis, kilimas galios bendrai regėti, politinių sistemų totalizacija (plg. *Lex II*, 48-50, *Werke IV*, 116), galop atsakingumas už savo veiksmus, kurie įtaigoja visą kosmą (plg. *Werke V*, 31). Šiuo keliu eidama, žmonija po milijonų metų ir pasieksianti „kolektyvinės sąmonės aukštesnę lytį, kurios išraiška būsianti „ant vieningo pagrindo sukurta pasaulėžiūra" (*Lex II*, 50), nes „vis didėjęs ankštėjimas verste verčia augti refleksiją" (*Lex II*, 62) ir leidžia įsigyti „daugiau sąmonės" (*Lex II*, 63), o daugiau sąmonės reiškia ir daugiau būties: „Net jeigu tai sukeltų ir visuotinio pasipiktinimo ar pažeistų visus prietarus, reikia vis tiek teigti, kadangi tai yra tiesa: daugiau būti reiškia visų pirma daugiau žinoti" (*Werke V*, 33). Štai kodėl mokslui Teilhard'as ir teikia didžiulės reikšmės noosferos išsivystyme.

Tą patį Teilhard'as taiko ir menui. Trumpai prieš savo mirtį jis rašė savo giminaiti (1953.II.2): „Aš klausiu pats save, ar įmanoma, kad menas vaizduotų žmogiškume pastovią (prieš evoliuciją nukreiptą arba šalia evoliucijos stovinčią) sritį ar kokią nors nejudančią atmosferą, buvojančią aplink žmonijos tapsmą? Juk jeigu žmogus, kaip įrodyta, kinta jau pirmuoju bendruomeninio mąstymo žingsniu, kaipgi galėtų menas nevirsti kažkuo, kas jį pamažu ir slaptai padarytų antžmogišką (*ultra-humaine*)? Čia slypi labai gili problema: ar menas priklauso gamtai, ar jis yra evoliucijos funkcija. Esu įsitikinęs, kad, analogiškai su mokslu, pastarąjį klausimą reikia atsakyti teigiamai. Tiesa neginčijamai auga laikui bėgant. Todėl negalimas daiktas, kad to nepadarytų grožis, jei pasaulis yra savyje *organiškai* vieningas. Tačiau, kur jis auga ir kaip?" (*Pilger*, 237). Deja, Teilhard'o analogija yra klaidinga, nes, kaip netrukus matysime, *tiesa auga tik gamtos moksluose*. Dvasios moksluose apie tiesos augimą kalbėti neįmanoma. Tuo sunkiau kalbėti apie grožio augimą. Ir išgyvendamas Azijos meną, ir gotiką, ir renesansą išgyvendamas kaip dvasios pralenuktus, sustingusius praeities palaikus, Teilhard'as nė estetinėje srityje nevertino praeities ir dabarties, todėl ir į meną žvelgė ateities perspektyva ir joje regėjo kažkokį antžmogišką meną, nežinodamas betgi, kur galėtų rasti jo bent pradmenų. Menas yra pats sunkiausias dalykas, kuris nesileidžia įderinamas į noosferos evoliuciją antžmogiškumo linkui. Kaip evoliucijos funkcija jis vargu ar duodasi iš viso suvokiamas bei išgyvenamas.

Į noosferos evoliuciją Teilhard'as įjungia ir meilę, šį intymiausią žmonių santykiavimo ryšį. „Meilė, - pasak Teilhard'o, - yra istorinis žmogiškosios evoliucijos padaras" (*Lex II*, 105); ji esanti „esmiškai ne kas kita, kaip savotiška kosmogenezės energija" (*Lex II*, 106). Kaip tik todėl jai Teilhard'as ir skiria lemiamo vaidmens antžmogiškumo išsivystyme: „Tiktai meilė pajėgia įvykdyti šį stebuklą, būtent pakelti žmogaus būtį į antžmogišką laipsnį (*surhumaniser*)" (*Lex II*, 105). Svarstant visatos sąrangą, meilė paprastai esti išskiriama. Teilhard'as betgi norėtų eiti priešingu keliu: „Vieną

dieną reikės ryžtis ją (meilę. - A. Mc.) pripažinti pagrindine gyvenimo energija arba, jei norite, vienintele prigimtąja aplinka, kurioje gali toliau vykti aukštyn kylas evoliucijos judėjimas" (ten pat). Anksčiau minėta Teilhard'o „sutotalinta žmonija" (*Lex II, 146*) yra pasiekiamą „meilę kaip totalinančiu žmogaus energijos principu" (*Lex II, 105*): meilę yra sutotalinami tiek individualiniai veiksmai, tiek pats individas (ten pat). Ji esanti, pasak Teilhard'o, „pats žymiausias sintetinąs pradai, kokį tik gamta kada nors galėjo pagaminti" (ten pat). Kadangi žmonija, kaip sakoma, eina „megasintezės" linkui, tai tuo pačiu ji einanti ir vis stiprėjančios meilės linkui.

Nuosekliai tad Teilhard'as ir skelbia, kad „mąstančios žemės ateitis yra organiškai susieta su neapykantos jėgų pakeitimu meilės jėgomis" (*Lex II, 107*). Tai nėra, pasak Teilhard'o, *dorinis* reikalavimas: „Mylėkitės, kad būtumėt tobuli", bet tai *egzistencinis* reikalavimas: „Mylėkitės arba žūkite" (*Lex II, 107*). Kitaip tariant, noosferos spaudimas, kyląs iš žmonijos vienijimosi, versta verčiąs žmones mylėti vienas kitą. Teilhard'as yra įsitikinęs, kad noosferos evoliucija kildins ir naują meilės lytį - *visuotinę meilę* kaip „vienintelę ir galutinę mūsų meilės galios rūšį" (*Lex II, 110*), nes „auganti planetinio bangos nešasi šią meilės formą slapta su savimi" (ten pat). Tiesa, kol „kolektyvas įčiulpia arba atrodo įčiulpiąs į save asmenį, tol jis žudo meilę dar jai negimus" (*Lex II, 51*). Bet Teilhard'as tikisi, kad „kai tik visata įgis vieną veidą ir vieną širdį, kai tik ji suasmenės", tuomet šio suasmenėjimo sukurtoje atmosferoje galės išsivystyti „traukos pradai" (ten pat) visuotinės meilės pavidalu.

Nepaisydamas kai kurių abejonių, kurias netrukus apžvelgsime, Teilhard'as yra įsitikinęs, kad žmonijos telkiamasis vienybėn (*convergence*) pasiseks: „Greičiau žemė nustos sukusis, negu žmonija savo visumoje liausis organizavusis ir vienijusis. Nes jei šis vidinis judėjimas sustotų, tai žmogui ir pačiai visatai nepasisektų save reflektuoti bei totalinti. O atrodo, kad niekas negali sukludyti visatos sėkmės - niekas, net nė mūsų laisvė" (*Lex II, 147*). Tuo būdu bus pasiektas ir antžmogiškumas visais savo pavidalais: kolektyvi-

ne sąmone, nauju menu ir visuotine meile. Tuomet įvyks ir žmonijos sąjunga su Dievu. „Mes negalime mylėti, - sako Teilhard'as, - nei Dievo, nei artimo, nebūdami verčiami stumti priekin žemiškąją dvasios sintezę jos fizine pilnatve, nes kaip tik šios sintezės pažanga įgalina mus tiek priartėti vienas prie kito, tiek pakilti ligi Dievo" (*Lex II, 108*). Šiuo atžvilgiu A. Paškus teisingai aiškina Teilhard'ą, sakydamas, kad „Teilhard'o sistema reikalauja, kad planetarinis subrendimas (tikėjimo žmogumi viršūnė) ir antrasis Kristaus atėjimas (tikėjimo pilnybė į Kristų) įvyktų tuo pačiu kartu" (*Paškus I, 3, 101*).

3

Nūnai pagrindinis klausimas visai šiai Teilhard'o vizijai skamba: ar tai, ką jis čia piešia, iš tikro yra evoliucija? Kad noosfera kaip žmonijos kultūrinių laimėjimų visetas kinta, negali būti nė mažiausios abejonės. Tačiau ar šis kitimas yra evoliucinis, vadinasi, ar jis yra kilimas aukšty, t. y. pažanga, kuri, kaip sakyta, sudaro teilhardiškai suprastos evoliucijos esmę? Ar iš tikro gali būti pateisinta viltis, kad „vartai į antžmogiškumą" kada nors istorijoje atsidarys? Ar iš tikro visatos sėkmė yra tokia determinuota, jog jos negali sukliudyti net nė mūsų laisvė? Štai klausimai, kurie mus veda į esminį evoliucijos ir istorijos santykių pasiaiškinimą.

Teilhard'as pripažįsta, kad noosferos evoliucija yra sudėta į žmogaus rankas. Būdamas „autoevoliucijos amžius, organizuotai medžiagai atsivėręs ultražmogiškumo linkui" (*Lex I, 297*), noosferos išsivystymas savaime virsta žmogiškąja veikla, priklausoma nuo žmogaus apsisprendimo bei ryžties. Jau pati evoliucijos sąvoka, pasak Teilhard'o, žadina mummyse supratimo, kad „kažkas pasaulyje išsivysto - tarp mūsų ir gal net mūsų sąskaita"; dar daugiau: mes suvokiame, „kad šiame didingame, prasidėjusiame lošime mes esame ne tik lošėjai, bet kartu ir kortos, ir statomoji suma. Jei mes paliksim lošimo stalą, nieko toliau nebevyks. O niekas negali mūsų priversti lošti toliau" (*Mensch, 221*). Ir truputį vėliau:

„Jeigu pažanga yra mitas, jei darbo akivaizdoje galime klausti „kam visa tai?“, tuomet senka mūsų jėgos, patraukdamos paskui save ir visą evoliuciją, nes ja esame mes patys“ (p. 223). Čia A. Paškus teisingai priduria: „Šitokią baisią atsakomybę Teilhard'as sudeda ne tik į visos žmonijos, bet ir į paskiro žmogaus rankas“ (*Paškus I*, 3, 99).

Tačiau kaip tik todėl ir kyla pagrindinė abejonė: ar ten, kur viskas priklauso nuo laisvo apsisprendimo, vadinasi, kur galime mesti kortas ir pakilti nuo stalo, - ar ten galima iš viso kalbėti apie *evoliuciją* kaip kosminio dėsno ar matmens eigą tolyn? Ar, virtus evoliucijai mumis pačiais, kaip tai teigia Teilhard'as, nereiškia, kad evoliucija yra pasibaigusi nebeatšaukiamai? Ar kartais „kultūriniai žmogaus padarai“ nėra evoliucijai „absoliutinis užtvaras“, kaip tai tvirtina H. E. Hengstenbergas¹⁸? Juk jeigu žmogus yra gamtinio kosmo evoliucijos *tikslas* ir jei šis tikslas jau *pasiektas*, tai tasai tapsmas, kuris šį tikslą kildino, nebegali būti *tolimesnis paties tikslo* tapsmas. Kosmo tapsmas buvo evoliucija todėl, kad jis buvo priemonė žmogui kaip tikslui kilti. Betgi žmogus nėra ir negali būti niekam priemonė - *net nė Dievui*. Antropogenezė nėra priemonė christogenezei, kaip biogenezė buvo priemonė antropogenezei. *Žmogus yra tikslas pats savyje*, todėl nebeperžengiamas ir nebepralenkiamas. Kokiu tad būdu jo veikla galėtų būti *tolimesnė eiga* ano kosminio *priemoninio* tapsmo, kurį vadiname evoliucija? Žmogaus veikla juk gali būti tik jo paties kaip jau esančio tikslo išlaikymas skleidžiant jau pasiektos esmės galimybes, bet nebekeičiant pačios esmės, kas evoliucijai kaip tik būdinga (plg. *Paškus I*, 2, 68: evoliucinis „procesas nėra tik esmės išskleidimas, bet jos pakeitimas“). Mat kintant esmei, žmogus būtų ne tikslas pats sau, o tiktai priemonė kažkam kitam. Tokiu atveju teisus būtų Fr. Nietzsche sakymas: „Kas yra beždžionė žmogui? Pajuoka arba skausminga gėda. Taip lygiai turi būti ir žmogus antžmoguiui: pajuoka arba skausminga gėda“¹⁹. Teilhard'as ir

¹⁸ Mensch und Materie, Stuttgart, 1965, p. 123

¹⁹Also sprach Zarathustra, I, 3

gi daug kalba apie antžmogį ir antžmogiškumą. Kas tad yra šis jo antžmogis: evoliucijos pasiekto tikslo *pilnatvė* ar šio tikslo *peržengimas*? Jei pilnatvė, tai tuomet nėra evoliucijos, kaip jos nėra nė kūdikiui žengiant ligi suaugusios asmenybės. Jei peržengimas, tai tuomet nėra žmogaus *kaip tikslo*, nes čia paliekama užnugaryje visa, kas pasiekta. Tuomet dabartinis žmogus, palyginus jį su ateities antžmogiū, išnirsiančiu po milijonų metų, atrodys tik kaip pajuoka arba skausminga gėda. Bet ar iš tikro noosferos kitimas eina antžmogio kryptimi? Kitaip tariant, *ar noosfera kaip kultūrinių laimėjimų visetas tobulina žmogiškąjį asmenį?*

Viename laiške (1929.VIII.23) Teilhard'as rašo: „Dvasia gali būti atbaigta tikrai asmenybėje arba hiperasmenybėje“ (*Zanta*, 94). Tai tikrai teisinga pastaba. Klausdami, kiek noosferos evoliucija tobulina atskirą asmenį, mes iš tikro klausiamo, kiek noosfera sugeba padaryti jį *asmenybe*. Bet štai čia kaip tik ir atsidauijame į didžiulę sunkenybę, kurią yra numatęs ir pats Teilhard'as. Pastebėjęs, kad dvasios atbaigimas glūdi asmenybėje, jis nuosekliai teigia, esą „pagrindinė veiklos problema išsisiemia asmenėjimu“ (*Zanta*, 94). Betgi čia pat jis klausia: „Kaip galima gelbėti individualią žmogiškąją asmenybę?“ (ten pat). Savo ruožtu nustebe mes irgi klausiamo: Kodėl gelbėti? Kas jai graso? Atsiminę tačiau, kad noosferos išsivystymas antžmogiškumo linkui vyksta *vienijimosi būdu* ir kad šis vienijimasis yra kažkoks nuolatinis spaudimas, tuoj pat suprantame Teilhard'o klausimą: *individuali žmogaus asmenybė yra grasoma pačios noosferos*. Sutotalintoje ateities žmonijoje asmenybę tyko pavojus virsti šio totalizmo regimybė. Pats Teilhard'as rašo, kad „žemė dengiasi ne tik milijardais mąstančių dalelių, bet ir gaubiasi viena vieninga mąstančia apmova, sudarydama vieną vienintelį visuotinės (*sidérale*) apimties mąstymo atomą. Mąstančių individų gausybė renkasi vienos vienintelės, vienbalsės sąmonės akte ir stiprėja“ (*Lex II*, 205). Ar iš tikro stiprėja?

Pats Teilhard'as sako: „Noosfera stengiasi virsti viena vienintele uždara sistema, kurioje kiekvienas pradas (*élément*) pats savyje tą patį regi, jaučia, trokšta ir kenčia kaip ir visi

kiti kartu. Tai darnus sąmonės kolektyvas arba savotiška ant-sąmonė" (ten pat). Bet ar šioje „darnoje" nepranyksta asmuo kaip vienkartinis ir nelygstamas? Ar žmogus iš viso gali būti asmenybė, jei jis tą patį regi ir jaučia, to paties trokšta ir tą patį kenčia, kaip ir visi kiti? Dalintis kitų rūpesčiais bei var-gais dar nereikia regėti, jausti ir trokšti kaip ir kiti. Betgi Teilhard'as asmens įjungimą į aną ant-sąmonę ir tuo pačiu jo suvienodinimą tiek stipriai pabrėžia, jog net jam pačiam darosi neįauku: tai rodo anksčiau minėtas jo klausimas, kaip gelbėti individualią žmogaus asmenybę. Anos vienodos ant-sąmonės jis bijo, ir sykiu jos ilgisi, o tuo pačiu ir glaudžia į ją individualų žmogų ligi jo nureikšminimo: „Juo ilgiau aš gyvenu, rašo jis (1923.X.23), juo labiau man atrodo, kad in-dividualūs įvykiai neturi reikšmės, o tiktai atsidėjimas kaž-kam didesniai negu mes", - šitaip jis mėgina guosti savo bičiulį Breuil, patyręs jo motinos mirtį (*Geheimnis*, 66). Indi-vidualizmui, kurį jis laiko XIX šimtmečio atgyvena (plg. *Ent-stehung*, 100), nugalėti Teilhard'as siūlo „piršti žmogui visu-mos didybę (kodėl ne asmenybės didybę? - A. Mc.), atskleis-ti nedvejojant didingumą srovės, kuriai priklausome" (*Werke V*, 114). Mat „nedrausmingai palaidų mąstančių monadų mi-niai laikyti gyvastingo darbo tarnyboje yra tik viena priemo-nė, būtent: visumos aistrai teikti pirmenybės prieš pradinį egoizmą, kas praktiškai reiškia didinti jai (anai miniai. - A. Mc.) bendrosios evoliucijos sąmonę" (*Werke V*, 115). *Teil-hard'ui visuma stovi aukščiau už žmogaus asmenį*, kurio vien-kartiškumo bei absoliutaus vertingumo, atrodo, jis niekad nė-ra supratęs: „Kad ir kaip ji būtų vertinga, žmogiškoji mona-da lieka gyvastingai palenkta dėsniui, kuris visus pradus - ligi jos pačios - įpareigojo saugoti ir stumti priekin visumą atsisakant savęs pačios", nes žmogaus asmens vertė, pasak Teilhard'o, glūdinti ne tame, kas jis jau yra, bet tame, „ko jis dar *laukia* iš neįvykdytos visatos" (*Lex* 11, 24). Ir žmogaus as-mens atžvilgiu prasiveržia ta pati Teilhard'o pažiūra į da-bartį kaip neįdomią bei nevertingą. Ir į žmogaus asmenį Teil-hard'as žvelgia iš ateities perspektyvos, todėl jo vertę per-kelia kažkur į pabaigą, ateisiančią po milijonų metų. Asmens

vertingumas kerojās ne jame pačiame, bet anoje kolektyvinėje sąmonėje, kurioje jis kažkada dalyvausiąs.

Bet kaip tik šis asmens įglaudimas į noosferos vienybę keikia rūpesčio ir pačiam Teilhard'ui. Būdamas Kinijoje, jis apžvelgia iš tolo („tarsi nuo Sirijaus žvaigždės“, - rašo jis 1941.V.5) „kovą tarp neišvengiamo žemės kolektyvėjimo ir asmenėjimo vertės, kuri irgi būtinai turi išdygti ir augti“ (*Pilger*, 61). Kolektyvėjimas ir individualėjimas nėra Teilhard'ui „du prieštaraujantieji sąjūdžiai“ (*Lex II*, 22). Bet juodu nėra vienas kitam nė abejingi. „Socialinis totalizmas veda į termitų valstybę“, - pastebi Teilhard'as (ten pat). Užtat jis ir regi sunkenybių žemės kolektyvėjimą „taip tvarkyti, jog žmogaus totalėjimas vyktų ne mechaniniu spaudimu iš viršaus, o vidinės darnos bei simpatijos įtaka“ (ten pat). Be abejo, tai būtų idealinis išsprendimas. Tačiau argi pats Teilhard'as nekalba apie vis labiau augantį žmonių skaičių, apie nuolatinę technikos stiprėjimą, apie ūkio priemonių bei gėrybių gausėjimą, kurie ankština žmogaus buvimo erdvę ir spaudžia žmones vieną prie kito? O jei taip, tai anas Teilhard'o bijomas „mechaninis spaudimas“ ne tik kad yra neišvengiamas, bet istorijai riedant darosi vis stipresnis, toli pralenkdamas vidinę darną bei simpatiją. Iš mechaninio gi spaudimo gema „termitų valstybė“, o „termitų valstybėje“ žlunga bet koks asmenėjimas. „Termitų valstybėje“ dvasia negali pasiekti asmenybės subrendimo ir todėl negali būti nė atbaigta.

Teigti tad, kaip tai daro Teilhard'as, pastūmęs į šalį savo paties abejonę, esą „vienijimas asmenina“ (*Lex II*, 109), reiškia užmerkti akis prieš „termitų valstybės“ įtaką žmogui. Tai reiškia būti optimistu, tačiau ne realistu. Noosfera - tai plaukia iš paties Teilhard'o sampratos - yra dviašmenis kardas: ji gali asmenį išugdyti ligi asmenybės, bet ji gali jį ir sužlugdyti, padarydama jį anuo Orwello minimu „neasmeniu - *unperson*“. Galima lygia teigti, kad *vienijimas nuasmenina*. Bet kur tada yra asmens tobulėjimas *kaip dėsni*, būtinas noosferai, jei norime jos tapsmą laikyti evoliucija, vadinasi, žmogaus kilimu aukštyne arba pažanga pačiame savyje? *Dviveidis ... (am-*

bivalent) tapsmas niekad nėra ir negali būti evoliucija. Jeigu Teilhard'as pažangą vadina „sąmonės kilimu - montrée de conscience“ (Lex I, 318), tai subjektyvia prasme taip lygiai galima kalbėti apie pažangą, vadinasi, sąmonės kilimą kaip ir apie atžangą, vadinasi, sąmonės smukimą. Požmogio grėsmė nėra nė kiek mažesnė, negu antžmogio viltis. O jei kuris nors tapsmas yra atviras tokioms priešingoms galimybėms, tai jis gali būti vadinamas evoliucija tik metaforiškai.

4

Tačiau gal noosfera daro pažangą *objektyvia prasme* kaip kultūrinių gėrybių visetas? Teilhard'as tiki į tai nepajudinamai. G. Crespy net pastebi, kad „evoliucija Teilhard'ui neturėtų nė menkiausios reikšmės, jeigu ji nebūtų pažanga arba eiga vis tolyn Omegos taško linkui“ (Crespy, 309). Todėl Teilhard'as ir rašo Begouën šeimai (194t.t.11): „Aš jaučiuos tvirtai pasiryžęs visomis man prieinamomis priemonėmis ginti pažangos (kolektyvinės ir asmenybės ugdančios) idėją bei tikrovę ir statyti ją priešais bet koki religinį ar pasaulinį pesimizmą“ (Pilger, 54). Ir kitoje vietoje: „Aš nesugriaunamai tikiu pažangą ir laikau tuos, kurie ją neigia, kenksmingais eretikais“ (Zanta, 65). Tačiau iš kitos pusės, Teilhard'as prileidžia, kad noosferoje „blogis auga kartu su gėriu“ ir pabaigoje „pasiekia savo viršūnę“ (Mensch, 284); kad „žmonijos išvystytos jėgos veikia priešingai viena kitai“ (Mensch, 285); kad žmonija galop atsiduria prieš dilemą: „atmesti Omegą ar priimti“ ir kad tuo būdu „gali kilti sankirtis“, kuris noosferą „skelia į dvi dalis“ (ten pat). Tokiu atveju „mąstymas žemėje niekad netaptų vieningas pats su savimi“, o „visuotinė meilė gaivintų bei ryškintų tik noosferos dalelę“ (ten pat). Tai būtų „vidinė sąmonės schizma“ (ten pat). Užtat Teilhard'as nė neneigia, kad „sintezė pačia savo prigimtimi slepia savyje rizikos“ (Entstehung, 125). Nuosekliai tad nors „žemės spaudimas mus ir nori įterpti į ultražmogiškumo tapsmą, tai tas dar anaip tol nereiškia, kad šis ultražmogiškumas iš tikro ir pasiseks. Tam nėra jokio laido“ (ten pat). Laisvės veiksnys, kuris istorijoje yra

juk lemiantis, sudaro, pasak Teilhard'o, „gyvenimui grėsme iš vidaus" (*Entstehung*, 227).

Bet jeigu taip, tai kokios prigimties yra tasai vyksmas, kuris šioms abiem galimybėms yra atviras? Juk jeigu istorija yra skilimas, jeigu joje auga tiek gėris, tiek blogis, jeigu Dievo atžvilgiu žmonija taria galutinį „taip ar ne" (*Werke V*, 401), tai galima optimistiškai tikėtis, kad gėris galų gale laimės (tai tvirtina ne tik Teilhard'as, bet ir krikščionybė), bet negalima šio dviveidžio vyksmo laikyti evoliucija. Nes kaipgi evoliucija, būdama iš esmės kryptinga (ortogenezė), galėtų kildinti dvi viena kitą neigiančias pasekmes? Kaip noosferos vyksmas subjektyviai yra dviveidis, taip lygiai dviveidis jis yra ir objektyviai. Kaip noosfera gali žmogų padaryti asmenybe, bet gali jį ir nuasmeninti, taip lygiai ta pati noosfera gali kultūrinę kūrybą pasukti tiek gėrio, tiek blogio kryptimi, tiek artyn į Omegą, tiek tolyn nuo jos. Kultūra kaip noosferos objektyvinis turinys nenusilenkia evoliucijai, nes jis yra laisvės padaras. O kur pasirodo laisvė, ten nyksta evoliucija: *evoliucija ir laisvė išskiria viena kitą*. Juk net ir Teilhard'as, kaip sakėme, pripažįsta, kad „niekas negali mūsų priversti lošti toliau" (*Mensch*, 221). Laisvės kaip istorinio veiksnio akivaizdoje evoliucija netenka kosminio dėsnio prigimties. Žmonijos istorija yra vyksmas, tiesa, neinas ratu kaip gamtos vyksmas, tačiau neinas nė nuolatinės pažangos linija. Tai laisvės vyksmas, todėl laužytas, neapskaičiuojamas ir pilnas staigmenų. Kas kalba apie jo ateitį, priešdamas jo vaizdą mokslo vardu, tas iš tikro pranašystę paverčia prognoze.

Štai kodėl ir *kultūros pažanga* istorijos eigoje yra dviprasmė. Neabejotinai žengia priekin tik gamtos mokslai ir iš jų kylanti technika, kadangi jie vis labiau skverbiasi į gamtos sąrangą, valdomą būtinybės ir todėl galimą suimti į tam tikras formules bei šias formules krauti kaip mūsų laimėjimą kosmo atžvilgiu. Čia iš tikro, kaip teigia Teilhard'as, *tiesa auga*. Bet ten, kur prasideda dvasios pasaulis, pažanga virsta labai neaiškia problema. Sakysime: *filosofijai pažanga yra iš viso svetima sąvoka*, nes kiekvienas originalus filosofas pradeda iš pradžios. Jokio nuolat augančio statinio, kuriam plytelę po ply-

telės neštų atskiri mąstytojai, kaip tai daro gamtininkai gamtos mokslų atžvilgiu, filosofijoje nėra ir negali būti. Kiti dvasios mokslai dalinasi pažanga bei nepažanga tiek, kiek jie savu metodu glaudžiasi arba daugiau prie gamtos mokslų (tyrinėjimas) arba daugiau prie filosofijos (interpretacija).

Meniui, kaip ir filosofijai, pažanga yra taip pat *svetima*, nes kiekvienas tikras jo kūrėjas yra originalus, vadinasi, *pradinis* pats savyje. Menas, kaip ir filosofija, dažniausiai kyla kaip priešingybė tam, kas yra buvę anksčiau, šios dvi žmogiškosios kūrybos sritys visados stengiasi būti *pradžia*, todėl jos nėra ir negali būti kilimas aukštyn, kaip to reikalauja evoliucinis vyksmas. Mene tobulėja tik priemonės, pasisavintos iš technikos; tačiau jos neturi esminės įtakos meno kūrinio vertei: Rodinas nėra nei Praksitelio pratęsimas, nei jo peržengimas, nors Rodinui, be abejo, buvo daug lengviau apdoroti marmurą negu Praksiteliui. Be to, istorijoje mes turime ne vieną tarpsnį, kai menas smunka, netekdamas kūrybinio pobūdžio; smunka ne dėl techninių priemonių, o dėl originalumo stokos. Kalbėti tad apie kažkokį būsimą „antžmogišką meną“ reiškia iš tikro svaičiuoti.

Apie meilės augimą, kurį Teilhard'as tiek pabrėžia, negalima kalbėti jau todėl, kad, kaip teisingai pastebi P. Smuldersas, „ši galia yra neapčiuopiama“, vadinasi, negalima jokia mastu išmatuoti (*Smulders, 293-294*). Žmonija išsigyja galimybių mylėti, bet kartu išsigyja jų ir nekęsti. O kas atskirs, kur yra meilė ir kur savimeilė? Jokie viršiniai darbai - tegu jie būtų ir labai karitatyviniai ar teisingi - šio skirtumo neparodo. Be to, Teilhard'as teisingai pastebi, kad „meilė miršta susidūrusi su neasmeniniu bei anoniminiu pradū“ (*Lex II, 104*), kadangi „anoniminiam skaičiui negalima savęs atiduoti“ (*Lex II, 51*). Kas gi tačiau galėtų neigti, kad istorijos eigoje kaip tik daugėja anoniminių vienetų? Teilhard'o skelbiama žemės planetizacija kuria *visuotinį* anoniminių vienetą ir tuo būdu darosi didžiausiu pavojumi meilei. Manyti, kad susivienijusi žmonija taps meilės bendruomene, reiškia pamiršti, kad meilė yra atsivėrimas ne anonimui, o artimui *kaip manajam Tu*. Caro laikų rusų tikintieji reikalavo patriacho to-

dėl, kad Šventojo Sosto negalima mylėti. Tai buvo instinktyvi didelės tiesos išraiška. Šiandieninis demokratėjimo vyksmas yra ryškus šios tiesos patvirtinimas: galima mylėti kleboną, bet negalima mylėti parapijos komiteto. Tai tinka visoms plotmėms ir visiems gyvenimo laipsniams.

Tuo baigiame šių laiškų eilę. Pusę jų skyrėme evoliucijos klausimui, kaip jį Teilhard'as yra kėlęs bei reiškęs. Atidžiau ši klausimą pasklaide, pastebėjome, kad: 1) evoliucija, kaip gamtamokslio duomuo, tebėra *darbo hipotezė*, nepribrendusi nei filosofiniam, nei teologiniam apmąstymui; 2) jeigu ji ir yra buvusi žemės praeityje, tai jos *nebėra* žemės dabartyje: gamtinis kosmas kilimo aukštyn prasme nebeišsivysto; jo vyksmas eina ratu; 3) žmonijos istorijos negalime laikyti buvusios kosmo evoliucijos *nauju tarpsniu*, nes istorija yra laisvės vyksmas, todėl dviveidė, neturinti vienos krypties ir dvasinėje srityje nedaranti vienaprasmės pažangos, kadangi „tikroji pažanga, pasak paties Teilhard'o, glūdi, ne kokiuose nors medžiaginiuose kūriniuose, o sielose, anose tikrose kibirkštyse, kuriose telkiasi pasaulio ugnis" (*Lex II*, 378). Tuo tarpu sielų pažanga laiko eigoje yra tokia trapi, jog čia šventasis gali tapti didžiausiu nusidėjėliu ir didžiausias nusidėjėlis - šventuoju. Tik mirtis užantspaudoja sielų apsisprendimą. Istorijoje gi kiekvienas pradeda iš naujo. Čia nėra jokios radialinės energijos, kuri mus *gimimu* pakeltų į tą ar kitą antžmogiškumo laipsnį. *Antžmogio sąvoka, būtina evoliucijai žmonijos istorijoje, yra pats didžiausias antropologinis klystkelis naujųjų laikų mąstyme bei veikime*, vis tiek ar jis būtų skelbiamas Fr. Nietzsche's ar Teilhard'o de Chardino.

JAKŠTO FILOSOFIJA

I. Charakteris ir didžiosios problemos

1. A. Jakšto filosofijos šaltiniai

Filosofines *sistemingas* studijas Jakštas pradėjo seminarijoje ir tęsė toliau Petrapilio dvasinėje akademijoje. Tuo metu, kaip ir dabar, šios rūšies įstaigoje vyravo scholastinė tomistinė sistema, kurią Jakštas, norėdamas būti kunigu, turėjo pasisavinti ir kuri, tikima, sudaro pagrindą teologinėms studijoms. Dėl to scholastinės tomistinės filosofijos problematika Jakštui buvo gerai žinoma nuo pat jo jaunystės. Vėlesni jo raštai aiškiai rodo, kad šioje srityje jis buvo gerokai apsi-tyręs.

Vis dėlto tomizmas gilesnio atgarsio jo dvasioje nėra radęs. Tiesa, jis kalba scholastine kalba, jis vartoja scholastinius terminus ir sąvokas. Bet jo mąstysenoje ir jo idėjose nėra tomistinės dvasios, tomistinės struktūros ir tomistinės sistemos. Tomizmas Jakštui buvo ir liko tik išviršinis drabužis, po kuriuo slėpėsi visai kitokio pobūdžio filosofija.

Jakštas, kaip ir visi žymesnieji mūsų krašto filosofai, yra išaugęs iš Rytų: iš Solovjovo. Solovjovas buvo pirmasis Jakšto filosofijos mokytojas ne tik gilesne, bet net ir didaktine prasme. Būdamas Petrapilio universiteto Fizikos-matematikos fakulteto studentas, Jakštas turėjo progos klausyti Solovjovo filosofijos paskaitų, kurias šis skaitė visų fakultetų studentams. Tai buvo pirmas Jakšto susidūrimas su Solovjovu, kuris paliko visai Jakšto dvasiai neišdildomos įtakos. „Vėliau, - prisipažįsta pats Jakštas, - studijuodamas geniališkus jo raštus, aš stiprinau jais savo katalikiškus įsitikinimus. Jo veikalai yra man nušvietę pagrindinius religijos ir krikščioniškojo gyve-

nimo klausimus. Taigi galiu tarti, kad joks katalikų apologetas, joks kitas krikščioniškas filosofas nėra mano dvasiai suteikę tiek šviesos, kiek Vl. Solovjovas"¹. Šitoji šviesa užtinka visuose Jakšto raštuose, vis tiek ar jie liečia gamtą, ar žmogų, ar Dievą. Kiti lietuviai filosofai, pavyzdžiui, prof. St. Šalkauskis, nuo Solovjovo nutolo. Jakštas pasiliko ištikimas šiam didžiam mąstytojui ligi pat savo gyvenimo galo.

Antrasis Jakšto dvasinis mokytojas buvo *J. M. Hoene-Wroński*. Tai taip pat slavų filosofas, lenkų tautybės, beveik visą amžių gyvenęs Prancūzijoje ir prancūziškai rašęs. Kiek Solovjovas Jakštą patraukė savo aukštu idealizmu, savo skaisčia tiesos meile, savo asmens kilnumu, tiek Wroński jį žavėjo savo matematiškumu. „Jis patraukė, - sako Jakštas, - mane tuo, kad jis buvo ne vien matematikas, bet ir matematikas filosofas"². Filosofiniai matematinių dėsnių įrodymai ir pagrindimai Wrońskio veikaluose buvo naujas dalykas ir žavėjo visus, kas tik jungė savyje matematiką su filosofija. Jakštas buvo ypatingas šios rūšies junginys, todėl suprantama, kodėl šalia Solovjovo jam atsistojo Wroński, kuris nei Vakaruose, nei savo tėvynėje nėra kiek plačiau žinomas. Ir šitas filosofas Jakštą žavėjo ligi pat jo gyvenimo pabaigos.

Jakšto tad filosofija yra kilusi iš Rytų filosofijos. Vakarų srovės joje yra beveik nežymios. Rytai su savo gyvenimiškumu, su savo didžiosiomis problemomis, su savo kūrybiškumu ir intuicija padarė didelės įtakos Jakšto dvasiai dar jo jaunystės metu ir perskverbė visas filosofines jo idėjas.

2. Jakšto filosofijos charakteris

Jakšto filosofijoje susiduria du ypatingi dalykai, kurie savotiškai nuspalvina visas jo idėjas. Vienas jų yra kilęs iš tų rytietiškų šaltinių, iš kurių, kaip matėme, semia gyvybės visa Jakšto filosofija. Antras jau yra jo asmeninės struktūros padaras. Abu šie pradai, susijungę Jakšto filosofinėje kūry-

¹ *Jakštas A.* Užgesę žiburiai, Kaunas, 1930, p. 365.

² Ten pat, p. 396; plg. p. 401.

boje, suteikė jai savotišką charakterį, kurio veltui ieškotume bet kuriame mūsų tautos filosofe.

Jakštas yra ne tik filosofas, bet ir matematikas. Jis yra net didesnis matematikas negu filosofas. Matematiniai gabumai jame yra ryškiausi ir prasikiša viršum visų kitų. Nėra abejonės, kad ir filosofiniame savo darbe Jakštas buvo vedamas šitų matematinių gabumų, šitos matematinės dvasinės struktūros, kuri jame vis dėlto buvo vyraujanti. Todėl ir visa jo filosofija yra persunkta matematiškumo. *Matematinis intelektualizmas žymi visą filosofinę jo kūrybą.* Kalbėdamas apie dieviškąją kūrybą iš nebūties, jis mielai naudojasi savo minčiai pailiustruoti Gratry matematine formule; diskutuodamas su prof. V. Mykolaičiu apie meno esmę, jis sudaro matematinę formulę, kurioje telpa visi meno elementai; ieškodamas amžinosios poezijos dėsnių, jis taip pat kreipiasi į gamtos daiktus, išreikštus skaičiais: žiedlapių skaičius ir įvairialypės žvaigždės; net apokaliptinė problema Jakšto yra sprendžiama daugiau matematiniu negu filosofiniu ar teologiniu būdu. O ką kalbėti apie gamtos filosofijos problemas, kuriose matematika taip lengvai pritaikoma.

Iš kitos pusės, *Jakšto filosofijoje žymu didelis kūrybinis polėkis.* Minėtas matematinis intelektualizmas vis dėlto yra tik išviršinis. Po juo yra jaučiama gyva ir net laki fantazija, drąsa leistis į hipotezių sritį, iš intuicijos kilusios idėjos, kurios tik iš viršaus yra remiamos protiniais - dažniausiai analogijos ar pavyzdžio - argumentais. Išviršinė Jakšto filosofijos struktūra yra matematinė: jis rašo savotiškais silogizmais, jis įrodinėja premisas ir skaičiuoja bei sveria argumentus. Bet visas šitas aparatas yra tik lukštas, organiškai nesuaugęs su tuo gyvu kūnu, kuris sudaro visą Jakšto filosofijos originalumą. Originaliausias jo idėjos nėra jo matematinio mąstymo padaras, bet kilusios iš jo gilios intuicijos. Jos taip pat nėra įrodomos, bet geriau parodomos. Ar Jakštas ieško idealinio visos gamtos pagrindo, ar teigia žmogaus kūrybiškumą, ar analizuoja meno principus, visur jis stengiasi naudotis argumentais, silogistika, matematika. Bet tai iš tikrųjų yra tik iliustracija, tik apšvietimas, bet ne įrodymas tikra prasme.

Jakšto filosofijoje kūrybinis momentas toli yra pralenkęs mokslinį momentą. Daugeliui net gali atrodyti, kad Jakšto filosofija yra diletanto padaras, jei tikrąją filosofiją bus laikoma argumentų svarumas ir jų organiškasis susiejimas su skelbiama idėja. Tuo tarpu Jakštas yra filosofas, bet filosofas Rytų prasme: daugiau skelbėjas, naujų idėjų pranašas negu sistemikas ir įrodinėtojas. Šiuo atžvilgiu jis yra tikrai vertingas.

Iš Solovjovo ir Wrońskio Jakštas yra paveldėjęs sintezės norą. Šiuodu filosofai savo veikaluose stengėsi surasti absoliutinį principą, iš kurio visos tiesos plauktų kaip iš natūralaus savo šaltinio. *Toks sintezės noras yra žymus ir Jakšto filosofiniuose darbuose.* Viename laiške prof. St. Šalkauskiui Jakštas yra aiškiai pasakęs, kad „filosofija be sintezės - tai vieni plepalai“³. Todėl prof. Šalkauskis, kalbėdamas apie sintetinį lietuviškosios kultūros charakterį ir ieškodamas konkrečių šitos sintezės reiškėjų, šalia Vydūno ir Čiurlionio stato Jakštą. „Jis yra atstovas tautinės filosofinės sintezės, nors ir nėra parašęs nieko, kas būtų verta vadinti sistemos vardu“⁴. Be abejo, sistema nėra sintezė. Sistemikai filosofai ne visados yra ir sintetikai. Tokie proto genijai, kaip šv. Tomas arba Hegelis, buvo nepralenkiami sistemikai, nors vargiai būtų galima pasakyti, kad jie būtų buvę sintetikai, vadinasi, kad savo filosofijoje jie būtų problemas sprendę ne vienu kuriuo atžvilgiu, bet visais galimais atžvilgiais organiškame jų sąryšyje. Jakštui šitoks sintezės supratimas taip pat netinka. *Jakštas yra sintetikas ta prasme, kad jis bet kurią problemą stengiasi pervesti per visus tris žmogaus žinijos laipsnius: per gamtos mokslus, per filosofiją ir per teologiją.* Daugybė jo raštų net negalima priskirti vienai kuriai žinijos sričiai: juose specialiųjų mokslų išvados yra neatskiriamai sujungtos su proto išvadomis, o šios paremtos arba paaikšintos apreiškosiomis Dievo tiesomis. Šita prasme Jakštas iš tikro yra sintetikas. Jakštui gamtos mokslų, filosofijos ir teologijos ribos susilieja. Tai yra rytietiška sin-

³ Samulionis P. Aleksandras Dambrauskas - mokslininkas // Suvažiavimo darbai, Kaunas, 1933, t. 1, p. 513.

⁴ Šalkauskis S. Sur les confins de deux mondes, Genève, 1919, p. 263.

tezė, pirmiausia paveldėta iš Solovjovo, kuris per visą savo gyvenimą svajojo apie pilnutinę žinią. Bet Jakštas nėra sintetikas tokia prasme, kaip apie jį kalba prof. Šalkauskis. Prof. Šalkauskis lietuvių kultūros idealą mato Rytų ir Vakarų sintezėje ir Jakštą laiko tokios sintezės atstovu filosofijoje. Vis dėlto *Vakarų filosofiniai laimėjimai Jakšto mintyje nėra sintetiniai su Rytų laimėjimais*. Kaip jau buvo minėta pradžioje, nei tomizmas, nei kuri kita Vakarų filosofinė sistema Jakšto dvasiai žymesnės reikšmės nėra turėjusi. Jis išaugo iš Rytų filosofijos ir joje pasiliko. Lietuvių kultūroje jis atstovauja rytietiškajam pradui, nors individualus jo palinkimas į matematinį intelektualizmą gali pažadinti mintį, esą Jakštas filosofuojas taip kaip Vakarai. Iš tikrųjų taip nėra. Jakštas idėją išveda ne iš argumentų, ne iš faktų, bet jis ją suvokia intuityviu būdu, o tik paskui ieško faktų ir argumentų jai pateisinti. Tai yra specifiškai rytietiškas mąstymo būdas.

3. Jakšto filosofijos problematika

Jakštas yra gyvenimo filosofas. Nei pažinimo, nei abstrakčios būties klausimais jis niekadęs nėra domėjęsis. Gnoseologinių ir ontologinių raštų jis mums nepaliko. Jis sprendė tik tokias problemas, kurios yra susijusios su žmogaus egzistencija, kurios sudaro *gyvenimą* arba kurios iš gyvenimo kyla.

Gyvenimo problemos pastatymas savo mąstymo centran pastūmėjo Jakštą visų pirma į aktualumą. *Jo filosofija yra aktualybių filosofija*. Jis nekvaršina sau galvos tokiais objektais, kurie gyvenimui didesnės reikšmės neturi arba kurie priklauso vadinamajam „grynajam mokslui“. Jo mintis visados užimta tuo, kas žmogui rūpi jau šiandien, kas yra gyvenimo iškelta, į ką reikia tučtuoju atsakyti. Todėl Jakšto mintys yra išbarstytos straipsniuose ir studijose. Didesnių filosofinių veikalo jis nėra parašęs. Tik paskutiniaisiais savo gyvenimo metais jis kiek labiau susitelkė savyje ir davė mums dvi knygas apie blogį ir apie aukščiausiąjį gėrį. Bet jos tik kiek išplečia, pagilina ir sistemina tas mintis, kurias Jakštas buvo daugeliu atvejų reiškęs per ilgą savo gyvenimą. Bet ir šios -

iš pažiūros abstrakčios - blogio ir gėrio problemos Jakšto yra sprendžiamos aktualiū būdu. Blogio problemoje jis nemažai kalba apie bolševizmą, laikydamas jį didžiausiojo pikto kalve. Gėrio problemoje judina aktualų bažnyčių susijungimo klausimą ir siūlo ne vieną savotišką projektą.

Vis dėlto šitame raštų ir idėjų margumyne mes galime surasti tris pagrindines idėjas, aplinkui kurias sukasi visos Jakšto mintys ir telkiasi visi jo darbai. „Senovės išminčiai, - rašo Jakštas, - du dalyku laikė užvis pažintinu: žmogų ir pasaulį. Pažink save, pažink pasaulį - tai buvo pamatinė visos senovės graikų filosofijos mintis... Daug kas tuodu klausimu - ir kas yra žmogus, ir kas yra pasaulis - laiko lygiai svarbiu, nes tikras į juodu atsakymas yra tikriausias kelias, vedas prie bendrojo žmogaus ir pasaulio Kūrėjo - Dievo." Todėl *pasaulis, žmogus ir Dievas kaip tik ir yra tie trys dalykai, kuriems Jakštas skyrė visą savo minties darbą*. Gamtos problema, žmogaus problema ir Dievo problema sudaro svarbiausius Jakšto filosofijos stulpus, ant kurių remiasi visos kitos jo idėjos.

Charakteringa, kad Dievo problemai mes randame mažiau rašinių negu gamtos problemai. Tiesa, paskutinis Jakšto veikalas „Aukščiausiasis gėris" sprendžia Dievo problemą. Bet net ir jame esama ištisų skyrių, skirtų gamtai ir žmogui. Tai anaip tol nereiškia, kad Jakštas Dievu yra mažiausiai domėjęsis. Priešingai, abi kitos problemos - gamtos ir žmogaus - yra perimtos dieviškaisiais dalykais. Pagrindinė Jakšto mintis yra ta, kad *per gamtą ir per žmogų reiškiasi Dievas Kūrėjas*. Todėl kur tik jis kalba apie gamtą, visur jis randa Dievo pėdsakų. Žmogaus esmę jam taip pat sudaręs panašumas į Dievą. Dievo problema Jakštui buvo pamatas, pradedamasis taškas ir atbaiga gamtos ir žmogaus problemai. Todėl nors Dievui specialiai jis nėra skyręs daug savo darbų, bet užtat Dievas jaučiamas visuose jo darbuose ir visose idėjose. Ten, kur jis kalba apie Dievą specialiai, jis neišeina iš tradicijos ir Apreiškimo nubrėžtų ribų. Asmeninis savotiškas Dievo išgyvenimas Jakšto filosofijoje nežymus. Todėl toliau mes ir pasitenkinsime dviem pirmosiomis problemomis: gamta ir žmogumi, Dievo problemą išsklaidydami po šias pastarąsias.

II. Gamtos problema

1. Matematika kaip kelias į gamtos esmę

Pasaulio gamtinės sąrangos tikslingumas ir dėsningumas buvo pirmutinės žymės, kurios patraukė savęspi Jakšto mintį. Jakštas įvairiausiomis progomis, įvairiausiuose straipsniuose kalba apie nepaprastą gamtos tikslingumą bei dėsningumą, apie paslėptą gamtoje savotišką išmintį, kuri pralenkianti žmogaus proto pajėgas. Gamta, pasak Jakšto, jau seniai yra išsprendusi daugybę painiausių uždavinių, kurių žmonijos genijai ligi šiol išspręsti neįstengia. Jakštas todėl su pamėgimu rašė apie matematišką bičių instinktą, kuris bitėms nurodęs, koks daugiakampis reikalauja mažiausiai medžiagos ir sykiu duoda daugiausia talpos; apie vabalą matematiką, kuris, sukdamas lapą, išgraužia tokią kreivą, kuri turi išvidinį ryšį su lapo forma, kaip lapo kraštinės linijos evoliutė; apie dieviškąją proporciją, kuri reiškiasi ne tik mene, bet ir gamtoje ir kuri iš gamtos į meną yra atėjusi. Tikslingumas praskverbia visas gamtos sritis, ir gamtos padarai savo darbais geriausiai šitą dėsningą tikslingumą išreiškia.

Gamtos tikslingumas, gamtoje glūdinti harmonija, pasak Jakšto, esanti ne kas kita, kaip Dieviškosios kūrybos apraiška. *Gamtinės sąrangos matematiškumas esąs dieviškosios kūrybos matematiškumo vaizdas.* „Kalbėdami apie Dievą, - sako Jakštas, - kaip apie pasaulio Įkūrėją, žmonės temato Jame vien Jo visagalybę ir patį pasaulį laiko Jo visagalybės padaru. Tai yra labai netobulas Dievo kūrimo supratimas. Prieš išvedant pasaulį iš nieko, Dievo Išmintyje amžinai yra buvęs matematiškas pasaulio vaizdas. Visi pasaulio kūnų ir mažiausių atomų geometriški, mechaniški ir fiziški santykiai nuo jų pradžios iki galo buvo tame vaizde apskaityti, išmatuoti, nustatyti. O kadangi kas syki yra Dievo Išmintyje, nepaliauja joje buvę ir amžinai, todėl senovės graikų matematikai ne be pamato sakydavo, kad Dievas nuolat užsiima geometrija... Iš tikrųjų prieš tapdamas pasaulio Kūrėju, Dievas yra buvęs pirmuoju aukščiausiu inžinieriumi, pirmuoju mechaniku, pir-

muoju geometru, pirmuoju matematiku."⁵ Jakštas todėl su pamėgimu ir nuolatos kartoja Šventojo Rašto posakį, kad Dievas viską yra sukūręs „*in mensura, numéro et pondéré* - pagal matą, skaičių ir saiką". Matematiškame pasaulio vaizde glūdi Dievo Išminties, jo harmonijos ir jo absoliutinio tikslingumo atspindys. Per gamtą spindi Dievas ne tik kaip Kūrėjas apskritai, bet ir kaip absoliutinė Tvarka bei absoliutinė Harmonija.

Dieviškasis matematiškas pasaulio vaizdas yra realizuotas gamtoje ir, kaip matysime netrukus, sudaro gamtinės tvarkos esmę. Todėl Jakštui matematika tampa keliu į gamtos esmę, nes *mūsų sukurtoji matematika, mūsų sukurtas matematinis kosmas yra ne kas kita, kaip tegul ir netobulas ano matematinio dieviškojo kosmo atšvaitas*. Tyrinėdami matematinius dėsnius, kurdami matematines teorijas, mes kiekvieną kartą vis labiau artinamės prie dieviškojo vaizdo, realizuoto konkrečiame pasaulyje, ir tuo pačiu artinamės prie gamtos pagrindų. Kelias į gamtą mus veda per matematiką. Štai kodėl Jakštas, spręsdamas gamtos problemą, visados ją sprendė matematiniu metodu.

Matematika Jakštui buvo tasai idealinis pasaulis, kuriame žmogus yra laisviausias ir kuriame jis labiausiai apsireiškia kaip kūrėjas. Prof. V. Mykolaičiui pastebėjus, kad matematika, kaip griežtas mokslas, yra labiausiai nutolęs nuo kūrybos, Jakštas stipriai paneigė šitą posakį, sakydamas, kad „šitaip galvoti tegali vien žmogus, matematikoje absoliučiai nieko nesukūręs ir todėl apie matematiškąją kūrybą turįs labai netobulą supratimą. Nes tikrumoje, jei kur žmogus kūrėjas panėši į Dievą Kūrėją, tai tik matematiškoje kūryboje. Gražiausi galimybės pasauliai kuriami čia kaip tik iš nieko. Ypač tai pasakytina apie geometriją, kaipo linijų mokslą... <...> Iš čia savo ruožtu plaukia išvada, kad naujai tiesai matematikoje surasti yra taip pat reikalingas įkvėpimas, kaip ir mene. Ir matematikos išradimai teikia išradėjui tokio pat esetiško pasigėrėjimo, kaip ir įkūnijimas kokios nors meno idė-

⁵ Jakštas A. Meno kūrybos problemos, Kaunas, 1931, p. 51.

jos - menininkui... <...> Tuo būdu matematika yra gražiausia žmogaus kūrybos atvaizduotoja ir amžinųjų tiesų išreiškėja"⁶. Jakštas, be abejo, mokėjo skirti meno kūrybą nuo matematikos kūrybos, pastebėdamas, kad matematikoje yra kuriami „gražiausi galimybės pasauliai". Meno kūryba vyksta realinėje sferoje. Matematikos kūryba vyksta idealinėje sferoje. Josios sukurti pasauliai yra *tik galimi*, tik idealiniai, tik egzistuoją žmogaus dvasioje. Šalia žmogaus matematinio kosmo grynų pavidalu nėra ir negali būti. Matematinis idealinis kosmas šalia žmogaus sudaro gamtą, kuri savo išvirsiniu medžiaginiu pavidalu apgaubia matematinį pasaulio vaizdą ir jį paslepia nuo mūsų akių. Matematikas, prasiškerbdamas pro šitą medžiaginį kiautą, pasiekia idealinį gamtos pagrindą ir sykiu susiduria su dieviškuoju matematiniu pasaulio vaizdu. Štai kodėl Jakštas vienoje vietoje ir pastebi, kad „mes jaučiame tik neaiškiai, kad materija yra lyg kokia siena, už kurios stovi Dievas". Tiesa, Jakštas pastebi, kad „toje sienoje nėra jokių durų nei langų, pro kuriuos galėtumėme į anapus pasaulio pažvelgti"⁷. Bet čia jis turi galvoje realinį galimumą pralaužti medžiagos kiautą. Šitoks kelias, pavyzdžiui, fizikos, chemijos, Jakštui atrodo neįmanomas. Bet matematikos kelias Jakštui esąs vienintelis, kuris veda į pasaulį, esantį anapus medžiagos.

Matematikos sukurtas idealinis kosmas Jakštui yra nepaprasto įvairumo jau tik dėl to, kad tai yra galimybių kosmas. *Matematinė kūryba esanti niekieno nesaistoma ir neribojama. Ji vyksta grynoje galimybių sferoje, todėl ji galinti sukurti begalinę daugybę įvairių įvairiausių idėjų ir vaizdų.* Viena pagrindinė būties idėja čia gali kartotis neapsakomoje įvairybėje. Pats Jakštas praktiškai yra patyręs šitą matematinio pasaulio įvairumą, sukurdamas 28 naujas paprastas ir begalinę daugybę sukrautinių trigonometrijos sistemų. Čia mes negalime Jakšto išradimo vertinti matematiniu atžvilgiu. Tai gal padarys matematikai. Bet filosofiniu, specialiai *gamtafilosofiniu* atžvilgiu

⁶ Ten pat, p. 50-52.

⁷ Jakštas A. Mokslas ir tikėjimas, Kaunas, 1930, p. 24-25.

Jakšto išradimas yra reikšmingas. Tai numatė ir pats Jakštas, rašydamas, kad „tegu matematiškoji mūsų veikalo pusė ir neturėtų įtakos į tolimesnį plėtojimąsi tos ar kitos matematikos šakos, visgi jame pasiliks kita - filosofiškoji pusė, kuri, mūsų išmanymu, turės visados nemenkos vertės“⁸. Šitoji filosofinė pusė ir josios vertingumas yra tas, kad Jakšto matematiniuose atradimuose paaiški matematinių dėsnių tam tikras reliatyvumas arba, tiksliau sakant, tam tikras vienašališkumas, vadinasi, jų tikimas realybei tik tam tikru atžvilgiu. Jakštas tai pažymi ir pats sakydamas, kad „nūn vartojamoji trigonometrijos sistema yra toli gražu ne absoliuti nei vienintelė, o tik atskiras vienos iš nesibaigiamos daugybės kitų lygiai galimų ir lygiaverčių trigonometriškų sistemų žygis“⁹. Matematika, kaip idealinis kosmas, kaip galimybių pasaulis, sukuria ištisas sistemas įvairių įvairiausias. Viena kuri matematinė idėja čia gali kartotis įvairiausiomis formomis ir gali būti išreikšta įvairiausiais matematiniais pavidalais. Jakšto išradimai kaip tik priklauso šitai sričiai. „Tuo žvilgsniu, - sako Jakštas, - mes ir žiūrime į tiekiamąjį čia tyrinėjimą, kaip į tam tikrą tiesialinijinės trigonometrijos filosofiją, duodančią suprasti, kaip viena prasta trigonometriškos sistemos idėja gali apsireikšti nesibaigiamoje įvairiausių pavidalų daugybėje, nenustodama tuo nei kiek pamatinės savo vienybės.“¹⁰ Visai kitas klausimas, kuris pavidalas iš šitos daugybės geriausiai atitinka realinę mūsų tikrovės struktūrą. Vadindamas visas šitas sistemas lygiavertėmis, Jakštas turi galvoje jų vertingumą savyje, *absoliutų* jų vertingumą, o ne jų vertingumą, kylantį iš santykio su mūsų realybe. Savime suprantama, kad ne visos šitos sistemos yra lygiai tinkančios tikrovei, nes tikrovės pagrinde yra padėta viena kuri sistema, kaip idealinis tikrovės pagrindas. Matematinė idėja tikrovėje gali būti realizuojama tik vienu kuriuo pavidalu. Todėl tik šitas pavidalas geriausiai tikrovę atitinka. Visi kiti

⁸ Jakštas A. Naujos trigonometriškos sistemos, Berlynas, 1922, p. 6

⁹ Ten pat, p. 7.

¹⁰ Ten pat.

pavidalai yra tik galimi realizuoti, bet iš tikrųjų jie nėra realizuoti. Jie egzistuoja tik idealiniame pasaulyje, tik mūsų arba Dievo dvasioje. Savyje jie visi yra lygiaverčiai, kaip žmogiškosios arba dieviškosios kūrybos padarai. Bet jie gali mūsų tikrovei netikti, nes ne pagal juos mūsų tikrovė yra sukurta. Mūsų tikrovei geriausiai tinka tasai matematinis pavidalas, kuris yra gautas iš pačios mūsų tikrovės patyrimo arba eksperimento būdu. Jakštas ir pats nujautė šitokią matematinių pavidalų ir sistemų skirtumą, nagrinėdamas penktąjį Euklido postulata

Čia mes kaip tik ir pasiekiame tąjį tašką, kur prasideda Jakšto žengimas į idealinę gamtos pagrindą. Matematika atvedė Jakštą prie gamtos struktūros pamatų. Matematikos keliu jis žengė į gamtos esmę. Pažiūrėkime, kaip Jakštui atrodė gamtos pagrindai ir visa išvidinė gamtos sąranga.

2. Idealinis gamtos pagrindas

Visų pirma pasaulio vieningumas - ne mechaniškas, paremtas tiktai priežastingais dėsniais, bet organiškas, atremtas į vieningą ryšį, - Jakštui buvo pagrindinis dalykas jo pažiūrose į gamtą. *Jakštas todėl buvo pasaulio sielos šalininkas ir net manė, kad šitoji pasaulio sielos koncepcija yra suderinama su šv. Tomo Akviniečio filosofija, nepastebėdamas, kad tomizmas pasaulio vieningumą grindžia tvarkos principu ir įvairių pasaulio būties laipsnių hierarchiniais santykiais*¹¹. Todėl kai Jakštui reikėjo recenzuoti prof. St. Šalkauskio disertaciją „L'âme du monde dans la philosophie de Vladimir Soloviev“, jis neigiamai pasisakė dėl pasaulio kritikos. „Mažiau mus patenkina, - rašo Jakštas, - pastarasis skyrius, kur autorius bando Solovjovo pažiūras į pasaulio sielą sukritikuoti, nes pasiekti pasiimtas tikslas autoriui čia tik pusėtinai tepavyko. Kad pasaulio siela nėra tuo, kuo ją esant manė V. Solovjovas, tai tiesa. Bet kad pasaulis būtų visai besielis, to

¹¹ Plg. *Feckes C.* Die Harmonie des Seins. Ein Blick in das metaphysische Weltgebäude des Thomes v. Aquin mittels seiner Seinsstufen, 1937.

autorius, griežtai imant, toli gražu nėra įrodęs. Paprastai visi pasaulio sielos nebuvimo įrodymai virsta tiltais, vedančiais vienan iš dviejų kraštutinių: arba materializman, arba panteizman. Nes jei pasaulis yra besielis, tai jis, būdamas materialus, yra gryna *mundi machina*, negyvas mechanizmas, milžiniškas *perpetuum mobile*, amžinos materijos amžinai savaime besisukęs sukūrys. Dievo hipotezė tam mechanizmui išaiškinti yra, anot Laplace'o, visai nereikalinga. O kas tos išvados priimti nenori ir tiki Dievą, tas, sekdamas žydais kabalistais, pasaulio sielos vieton jaučiasi priverstas statyti patį Dievą ir virsti monistu arba panteistu. Mūsų išmanymu, V. Solovjovo klaida ne ta, kad jis pasaulio sielą yra prileidęs, bet ta, kad jis, bandydamas jos esmę nustatyti, susipainiojo suteikdamas jai prieštaraujančių ypatybių"¹². Be abejo, ir pats Jakštas aiškios pasaulio sielos koncepcijos neturėjo. Vis dėlto pasisakymas *už* jos buvimą Jakšto filosofijai yra labai charakteringas.

Pasaulio vieningumas pasaulio sielos pavidalu Jakštui nebuvo visai aiškus ir išryškintas, nes tai yra daugiau realinis vieningumas. Jakštas, nespręsdamas ontologinių klausimų gamtos filosofijoje, ir apie pasaulio sielą maža tėra pasakęs. Užtat žymiai aiškesnis Jakštui buvo *idealinis* pasaulio vieningumo pagrindas arba toji pasaulio idėja, kuri realiniame kosme buvo realizuota. Šitą idealinį pasaulio vieningumą Jakštas yra radęs matematikoje, nes matematika, kaip jau buvo minėta, Jakštui buvo idealinis pasaulio vaizdas. *Jakštas manė, kad pasaulio pagrinde glūdi tam tikra matematinė idėja, kuri realybėje yra išreiškiama įvairiais matematiniais pavidalais*. Todėl jis savo išrastų trigonometrijos sistemų įvairumą gretino su gyvūnijos ir augmenijos įvairumu. „Aukščiau nurodytasai trigonometriškų sistemų įvairumas primena mums kitą - taipgi begalinį - gyvijos ir augmenijos pasaulyje įvairumą, išsirutuliojusį iš bendrojo, mokslo patėmyto, gyvų organizmų plano."¹³ Šitas panašumas Jakštui atrodė ne atsitiktinis

¹² Jakštas A. Mūsų naujoji prozos literatūra, Kaunas, 1923, t. 2, p. 270.

¹³ Jakštas A. Naujos trigonometriškos sistemos, p. 7.

ir ne išviršinis, bet turįs išvidinį ryšį. „Tarp įvairių trigonometriškų sistemų ir visokeriopų gyvijos bei augmenijos formų, mūsų išmanymu, esama ne vien abstrakčios analogijos, bet tūlo vidujo sąryšio, kurio regimu išreiškėju bus tam tikras viršujis charakterizuojančių įvairias trigonometriškas sistemas kreivųjų panašumas į kai kurias paprasčiausių tos ar kitos gyvijos karalystės organizmų formas.“¹⁴ Jakštas pastebi, kad šios rūšies teigimo jis negalįs įrodyti moksliskais argumentais. Vis dėlto jis manąs, kad jo spėjimas turįs tvirtą pagrindą. Vadinasi, *pasaulio pagrindas esąs idealinis matematinis, kurį galima išreikšti trigonometrijos kreivėmis ir kuris savyje slepia tam tikras trigonometriškas funkcijas.*

Šitas Jakšto spėjimas randa mūsų dienomis patvirtinimą iš fizikų vadinamojoje bangų mechanikoje, kurios kūrėjas yra de Broglie. Pasak jo, „visatos pagrindą sudaro nemedžiaginės, energijos nenešančios forminės bangos, kurios užpildo visą erdvę ir sklinda net žymiai greičiau kaip šviesos bangos... De Broglie bangos yra tik matematinio skaičiavimo priemonė, kuri duoda tikimybę arba apytikriai nusako, kurioje vietoje yra energijos centrai“¹⁵. Vadinasi, ir Broglie pažiūrose pasaulio pagrindas esąs idealinis matematinis. Štai kodėl šiandien jau linkstama pasaulį vadinti ne mašina, bet mintimi¹⁶. Be abejo, šių dienų fizikų teorijose šitas matematinis idealinis pasaulio pagrindas yra išreikštas turiningiau negu Jakšto veikaluose. Bet, mums rodos, kad jų esmė yra ta pati, būtent: *gamtos pagrinduose glūdi tam tikra matematinė idėja, kaip gamtos reiškinių nešėja ir jos formų palaikytoja.* Išviršiniai gamtos reiškiniai ir išviršinės jos formos yra ne kas kita, kaip šitos matematinės idėjos, Broglie terminu tariant, forminės bangos apraiškos. Čia esama panašumo ir į O. Spanno pažiūras, pagal kurias gamtos pagrindas esąs ne medžiaginis, bet *dvasinis* (plg. jo „Naturphilosophie“).

¹⁴ Ten pat.

¹⁵ Puodžiukynas A. Modernioji fizika ir pasaulėžiūra // „Židinys“, 1938, Nr. 2, p. 126.

¹⁶ Plg. prof. Dovydaičio straipsnį: „Kosmos“, 1938, Nr. 1-2.

Šitoks gamtos pagrindo supratimas vertė Jakštą savotiškai nusistatyti dieviškosios kūrybos ir evoliucijos santykio atžvilgiu. Darvinišką evoliuciją Jakštas atmeta. Bet ir apskritai evoliucijos buvimas Jakštui atrodo esąs probleminis dalykas, nors ir galimas. Jis laikosi tos nuomonės, kad evoliucija nesudaro gyvenimo esmės ir kad, kaip Bonas pažymėjo, gamta nepakenčia kitimo. Trys dalykai, pasak paties Jakšto, privedė jį prie evoliucijai nepalankaus nusistatymo: 1) augmenų sritis, kurioje darvinizmo ir apskritai evoliucijos priitaikyti negalima, 2) Haeckelio veikalas „Kunstformen der Natur“, kurį Jakštas, studijuodamas ir tyrinėdamas jame esančius įvairių jūros gyvių atvaizdus, pastebėjo, kad tie gyviai esą sudaryti pagal skirtingus geometrinius planus, nors iš viršaus atrodo ir panašūs, vadinasi, idealinis matematinis jų pagrindas esąs skirtingas; 3) paties Jakšto išrastos naujos trigonometrinės sistemos, kurios paaiškino gamtoje esančių formų įvairumo ir sykiu vieningumo pagrindus. Jakštas todėl teigia, kad *gamtoje esančių formų įvairumas esąs ne evoliucijos padaras, kad gyviai nėra kilę vienas iš kito, bet kad jie turi tik bendrą idealinę matematinę pagrindą ir todėl esą panašūs vienas į kitą*. Štai kaip Jakštas vaizduojasi kūrybos eigą, pasigaudamas trigonometriškų kreivių pagalbos. „Kadangi tos kreivės turi didesnio ar mažesnio panašumo į kai kurių gyvių pavidalus ir kadangi nė viena tų kreivių nesiduoda išveda ma iš giminingų kreivių, bet lengvai plaukia iš bendros geometriškos sistemos idėjos, tatau jei man būtų duota galios mechaniskais dėsniais nukreipti materijos sroves pagal mažasias kreives ir dar pridėti gyvybės, tai aš galėčiau susitverti tiek gyvių, kiek yra manųjų kreivių, t. y. begalinę daugybę. Tikrumoje to aš negaliu padaryti. Bet Dievui tai būtų visai nesunku įvykdyti. Dėlei to aš tikiu, kad Dievas ir šio pasaulio gyvius yra sutvėręs panašiai. Šitoks atskirų gyvių tipų sutvėrimas man atrodo kur kas panašesnis į tiesą negu jų išvedimas evoliucijos arba darvinizmo keliu.“¹⁷ Šitoji Jakšto iš-

¹⁷ Jakštas A. Mokslas ir tikėjimas, p. 265.

vada visai logiškai plaukia iš gamtos pagrindo supratimo. Jeigu gamtos pagrindas yra matematinis, vadinasi, tam tikros matematinės kreivės, aišku, kad ir gyvių pasaulyje šitas pagrindas turįs būti. Bet matematinės funkcijos arba jų vaizdas kreivių pavidalu yra išvedamos iš bendros matematinės idėjos. Jos nėra ir negali būti išvedamos iš sau artimų kreivių. Jų panašumas kyla iš bendro matematinio pagrindo, bet ne iš to, kad jos būtų kilusios viena iš kitos. Visos jos yra kilusios iš vieno kamieno, bet išsiskleidusios kaip medis. Todėl ir gyviai turi visi vieną bendrą matematinį pagrindą ir geometrinį planą. Jie todėl apreiškia daugybę bendrybių ir panašybių. Bet jie nesiduoda vienas iš kito kildinami.

Šitoji Jakšto mintis yra labai originali, galbūt originaliausia visoje jo gamtos filosofijoje. Bet evoliucijos ji dar nepaneigia, kaip manė Jakštas. Visai yra tiesa, kad matematinės kreivės, net ir panašios, viena iš kitos nesiduoda išvedamos, bet jos kyla iš bendros matematinės idėjos. Taip yra idealiniame matematiname pasaulyje, kuriame idėja gali būti ir faktiškai yra atskiriama nuo tos idėjos derivatų. Visos Jakšto išrastos trigonometriškos sistemos buvo vienos trigonometrinės sistemos derivatai. Jos buvo kilusios iš vieno bendro kamieno, bet viena iš kitos neišvedamos, nes jos savyje neturėjo viso šito kamieno, bet tik tam tikro kamieno atžvilgį, tam tikrą jo pradą, kaip savo buvimo pagrindą. Jau kitaip yra gyvių pasaulyje. Galime visai ramiai tarti, kad pasaulio pagrindas yra matematinis ir kad gyvčiuose esama tam tikro geometrinio plano, ir kad kiekviena gyvių rūšis turi skirtingą geometrinę struktūrą. Bet tai dar nereiškia, kad vienas skirtingo plano gyvis negalėtų kilti iš kito gyvio, taip pat turinčio skirtingą geometrinį planą. Matematikoje tai yra negalima. Bet gyvijoje tai yra galima, nes kiekvienas gyvis turi savyje ne tik jam tinkančią matematinę kreivę, kuri nulemia jo prigimtį, bet ir visą matematinį gamtos pagrindą. Kai Dievas kūrė pirmą gyvį, jis realizavo jame ne tik vieną kurį matematinį derivatą iš idealinio pasaulio pagrindo, bet *visą* šitą idealinį matematinį gyvūnijos pasaulį. Todėl kiekvienas gyvis slepia savyje ištisą geometrinę gyvūnų pasaulio sistemą *in potentiel*. Aktualiai jis

apreiškia tik vieną kurį šios sistemos atžvilgi, bet galimybėje jis yra visuma. Vaizdingai kalbant, kiekvienas gyvis turi ne tik vieną kurią Jakšto išrastų trigonometrijos sistemų kreivę, bet jas visas *in potentia*. Štai kodėl jis ir gali, esant tam tikroms sąlygoms, kildinti iš savęs naują gyvį jau su kitokiu geometrinio planu, šitaip supratęs gyvio santykius su matematiniu pasaulio pagrindu, darosi aišku, kad Jakšto matematinis pasaulėvaizdis nesusikerta principialiai su evoliucija, nors pats Jakštas ir kitaip manė. Be abejo, evoliucija, pagrįsta matematiniu pasaulėvaizdžiu, atrodo visai kitaip negu Darwino mechaniškoji evoliucija. Vis dėlto evoliucija, kaip nuolatinis pasaulio įvairėjimas ir turtėjimas, lieka bendras dėsniis bet kuriame pasaulėvaizdyje.

Apskritai tenka pastebėti, kad gamtos problema Jakšto yra iškelta ir sprendžiama įdomiausiai ir originaliausiai. Natūralus linkimas į matematiką savaime pastūmėjo Jakštą į gamtos tyrinėjimus, o filosofinis jo išsilavinimas ir intuicijos galia šituos tyrinėjimus nuvedė kūrybine kryptimi. Reikia tik pasigailėti, kad Jakštas negalėjo atsидėti tik vienai matematikai ir gamtos filosofijai. Čia jis būtų pasiekęs labai gerų rezultatų. Šiuo tarpu mums yra likę tik jo idėjų užbraižos. Vis dėlto ir jos yra vertingos. Originalios, įdomios, todėl išvystytinos ir pagrįstinos. Tai - ateities lietuviškų gamtos filosofų uždavinys.

III. Žmogaus problema

1. Kreacionistinė antropologija

Rytietiškas Jakšto filosofijos pobūdis labiausiai pasireiškia jo pažiūrose į žmogų. Jau nuo graikų filosofijos laikų Vakarai žmogų laikė protingu gyvūnu - *animal rationale*, kuriame protas yra kilniausia galia, skirianti žmogų nuo gyvulio ir siejanti jį su Dievu, šitaip į žmogų žiūrėjo Aristotelis, šv. Augustinas, šv. Tomas Akvinietis ir kiti didieji Vakarų filosofai. Jų antropologija buvo intelektualistinė, intelektualisti-

nė ta prasme, kad *intelektas* čia buvo padarytas esmine žmogaus žyme. Tuo tarpu Rytuose, ypač paskutiniaisiais amžiais, Wronskio, Solovjovo, Berdiajevo doktrinos išliko aiškios tokia žmogaus koncepcija. Žmogus čia buvo daugiau suprantamas ne tiek kaip protingas gyvūnas, kiek kaip *kuriąs*. Kūrybinė galia čia buvo laikoma aukščiausia žmogaus prigimtyje, ir ja žmogus skyrėsi nuo gyvulių ir susisiekt su Dievu. Priešais intelektualistinę antropologiją čia buvo pastatyta kreacionistinė antropologija.

Jakštas kaip tik yra karštas šitos kreacionistinės antropologijos atstovas Lietuvoje. Turbūt nė viena mintis Jakštui nebuvo tokia brangi, kaip ta, kad žmogus yra mažutis kūrėjas. Ją jis kartoja visuose savo raštuose ir visomis progomis. Iš jos jis veda žmogaus pareigas ne tik visuomenėje, bet net ir individualinėje srityje. Iš Jakšto antropologijos formavosi kažkas panašaus į Berdiajevo kūrybinio akto etiką, kurią šis yra išdėstęs savo veikale „De la destination de l'homme. Ethique de l'acte créateur" (Paris, 1935).

Spręsdamas žmogaus problemą, Jakštas visų pirma pastebi, kad „žmogaus paslaptis tebėra dar mums tamsi ir gali būti išaiškinta tik ateityje“¹⁸. Palyginus žmogaus problemą su Dievo ir Kristaus problemomis, ji esanti kur kas neaiškesnė, nes Apreiškimas apie žmogų yra pasakęs tik labai nedaug. Tuo tarpu gamtos mokslai ir filosofija yra daugiau tyrinėją pasaulį negu žmogų. Vis dėlto jeigu peržvelgsime Apreiškimo duomenis, jeigu ištirsime žmogaus veikimą istorijoje, jeigu įsigilinsime į pačią žmogaus psichologiją, galėsime, pasak Jakšto, prieiti išvadą, kad *žmogaus esmę sudaro kuriamoji galia*. „Kur tik žmogaus gyventa, ten jo ir kurta. Ir toji jo kūryba visur dinamiška, auganti, tobulejanti, žengianti pirmyn.“¹⁹

Kūrybinė žmogaus galia visų pirma yra aukštesnė, pasak Jakšto, *už protą*. Čia Jakštas kaip tik ir skiriasi nuo aristotelinės-tomistinės antropologijos. Atsakydamas į Aristotelio pasta-

¹⁸ Ten pat, p. 73.

¹⁹ *Jakštas A.* Amžinoji poezija ir jos kūryba, Kaunas, 1932, p. 6.

bą, kad žmogus yra *animal rationale* ir todėl galįs pavergti sau proto neturinčius gyvulius, Jakštas priduria: „Iš dalies tai tiesa, bet toli gražu nepilnutinė. Protas - ne viskas. Gali žmogus turėti ir didelį protą, bet nesugebėti sukurti nieko naujo. Jei žmogus nūn valdo pasaulį, daro išradimų, sukuria naujų kultūrų, tai ne dėl to, kad jis turi proto, bet dėl to, kad jame glūdi aukštesnė už protą kūrybos dovana bei sugebėjimas gamintis naujų daiktų ir idėjų“²⁰.

Šita tad dovana, ne protas, kaip tik ir skiria žmogų nuo gyvulių. Dar 1906 m. Jakštas rašė, kad „žmogus, kurs tiek naujų daiktų padarė, ne į gyvulį, nieko naujo išgalvoti negalinti, bet į Dievą sutvertoją panėši“²¹. Po dvidešimt šešerių metų šią mintį jis išreiškė dar aiškiau. „Josios (kūrybos. - A. Mc.) dėka žmogus visur pakyla aukščiau už gyvulius, virsta jų nugalėtoju ir valdovu. Pas gyvulius kūrybos visai nežymu. Jei viena kita gyvulių rūšis ir turi šio to panašaus į kūrybą, tai toji gyvulių kūryba esti visuomet menkutė, statiška, vis ta pati, nė kiek neprogresuojanti.“²² Visa, ką gyvuliai pasigamina, pasak Jakšto, „eina iš jų instinkto ir tederą vien jų gyvybei bei veislei palaikyti“²³. Be abejo, Jakštas gal per daug gyvajai gamtai nepripažino kūrybinio charakterio, jį rezervuodamas vienam tiktai žmogui. Faktiškai kūrybinė yra visa gyvoji gamta, tik, žinoma, kūrybos rūšis nėra vienoda. Augmenų pasaulyje kūryba yra tiktai autokreacija, gyvulių pasaulyje mes jau sutinkame ir aplinkos kūrimą, nors šitas aplinkos kūrimas dar yra tik pratęstas savęs kūrimas. *Žmogaus kūryba tuo skiriasi nuo gyvulio kūrybos, kad ji turi objektyvinį pobūdį, kad žmogaus kūriniai yra pirmiausia skiriami jiems patiems, o ne tiktai žmogaus reikalui*. Vis dėlto žmogaus ir gyvulio kūrybos skirtingumas dar nepaneigia kūrybos fakto gyvūnijos pasaulyje, bent autokreacine prasme. Jakštas todėl per daug pabrėžė kūrybinį žmogaus charakterį. Vis dėlto šita jo mintis yra charakteringa, nes ji gerai išreiškia kreacionistinę žmogaus koncepciją.

²⁰ Ten pat.

²¹ Jakštas A. Trys pašnekesiai ant Nemuno kranto, Kaunas, 1906, p. 12.

²² Jakštas A. Amžinoji poezija ir jos kūryba, p. 6.

²³ Jakštas A. Mokslas ir tikėjimas, p. 62.

Kuriamąją savo galia žmogus susisiečia ir su Dievu. Kad žmogus yra sukurtas pagal Dievo paveikslą, Jakštui tai buvo gili ir pagrindinė antropologinė tiesa. *Šitą paveikslą Jakštas kaip tik matė žmogaus kūrybiškume*. Apžvelgdamas visas teorijas, kurios žmogaus panašumo į Dievą ieško žmogaus prote (šv. Augustinas), žmogaus valioje (Makarijas Aleksandrietis), žmogaus prote ir valioje (šv. Ambraziejus), Jakštas sustoja ties Hoene-Wrońskio pažiūromis, kad *žmogus yra panašus į Dievą tu, jog jis kūrėjas*. Šias pažiūras Jakštas ypač vertina ir jas padaro savomis: „Nurodytos Wrońskio pažiūros, man rodos, yra vertos ypatingo dėmesio. Šiais laikais, kai yra susidariusi net tam tikra pažiūra į pasaulį ir uoliai platinama mokyklose ir populiarnesnėse knygelėse apie tai, kad mokslas, girdi, negalįs kitaip žiūrėti į žmogų, kaip tiktai *rein zoologisch*, t. y. kaip į gamtos padarą, sukurtą gyvulio paveikslu ir panašumu, krikščioniškiems mintytojams nepridera tenkintis vien atmetimu tos grynai zoologiškos pažiūros, bet reikia prieš tą žmogų žeminančią materializmo dogmą statyti krikščioniškąją tezę apie žmogų, kaip gyvą Dievo Kūrėjo paveikslą”²⁴. Iš tikro šita mintis atskleidžia krikščioniškąją antropologiją, nes nė viena kita antropologija neatsiremia į žmogaus kūrybiškumą, į žmogų kaip į kūrėją, tik krikščioniškoji. Iš kitos pusės, kreacionistinė antropologija yra vaisinga kultūros filosofijai, nes visą gyvenimą ji parodo kūrybos šviesoje, ir kultūra tampa žmogiškąja kūryba. Todėl Jakštas, kaip kreacionistinės antropologijos atstovas, šiais visais atžvilgiais turi nemaža reikšmės tiek krikščioniškosios antropologijos, tiek kultūros filosofijos tolimesniam išsivystymui.

Minėjome, kad Jakštas žmogaus kūrybiškumu bandė grįsti ir jo etinį vertingumą. „Trijuose pašnekesiuose“ Jakštas, atsakydamas į savo bendrakalbio pastabą, kad „jūsų bendradarbiu aš nebūsiu, nes ką aš galiu padaryti. Nieko!“, veda aiškią etinę žmogaus pareigą iš to, kad žmogus yra kūrėjas ir todėl yra atsakingas už šitos dovanos naudojimą pasaulyje. „Jei tiki Dievą, tai turi taipogi tikėti, jog kaipo žmogus

²⁴ Jakštas A. Aukščiausias gėris, Kaunas, 1937, p. 103.

esi leistas ant žemės ne dėl to, idant panėšėtųum į akmenį, nieko nejaučiantį, ar į žolę, nieko neveikiančią, ar į gyvulį, nieko negalvojančią. Nesi akmens, žolės, gyvulio paveikslas, bet Dievo, dangaus ir žemės įkūrėjo, Dievo, amžinai gyvuojančio, jaučiančio, manančio ir veikiančio... Kas tatai nieko neveikia ir sakosi nieko negalįs, tas virsta ne tiktai į nieką, bet ir į 'bedievį', nes nepripažįsta savyje išreikšto Dievo paveiklo ir panašumo ir per tai nusideda taip pat, kaip kad ir atvirai tartų: aš nesu leistas pagal Dievo paveikslą ir panašumą. Todėl kas tiki Dievą, dangaus ir žemės įkūrėją, turi saugotis ne tiktai blogų darbų, bet ir ano papeiktino 'nieko neveikimo'. Tūnoti nieko nedarant pridera akmeniui, ne žmogui"²⁵. Kūrybinis tad galios nenaudojimas yra, pasak Jakšto, savotiška nuodėmė, paneigianti religinę tiesą, kad žmogus yra sukurtas pagal Dievo atvaizdą. Dėl to kūryba esanti ne tik žmogaus ar pasaulio reikalui, bet ir tam, kad žmogus *realiai ir praktiškai parodytų savo dieviškąjį charakterį*. Nuosekliai, jeigu žmogaus galutinis tikslas yra dieviškumas ir jeigu žmogus yra dieviškas tuo, kad jis yra mažas kūrėjas, vadinasi, kelias į žmogaus sudievinimą eina per kūrybą. Žmogus kurdamas rengia sąlygas religinei savo būtybės transfigūracijai. Štai kokios išvados plaukia iš žmogaus kūrybiškumo etinėje ir religinėje srityje. Ir štai dėl ko Jakštas su pamėgimu keliose vietose kartoja Wrońskio mintį, kad kūrybinės dovanos paneigimas iš žmonijos pusės nuvestų „žmoniją į naują nupuolimą, jau nebe individualų, kaip tai atsitiko su Adomu, bet kolektyvų, kurs ir bus galutinė žmonijos pražūtis bei nusižudymas (*sa destruction propre*)"²⁶.

Be abejo, kreacionistinė antropologija Jakšto filosofijoje nėra originalus dalykas. Ji yra paimta iš Rytų, tik papildyta savomis mintimis ir praplėsta nuosekliomis išvadomis. Bet didelis ir nuolatinis žmogaus kūrybiškumo pabrėžimas, šito kūrybiškumo glaudus siejimas su Dievo kūryba, etinių žmogaus pareigų vedimas iš kūrybinio žmogaus paskyrimo Jakš-

²⁵ *lakštas A.* Trys pašnekesiai ant Nemuno kranto, p. 11-12.

²⁶ *lakštas A.* Mokslas ir tikėjimas, p. 81.

to filosofijoje yra taip glaudžiai susietas su visa filosofine jo teorija, kad visi šitie dalykai pasidaro organiškai Jakšto mąstymo produktas, šiuo atžvilgiu Jakštas buvo geriausių rytiesiškų koncepcijų atstovas Lietuvoje. Vyšeslavcevo ir Chomjakovo mistinės antropologijos Jakšto nepatraukė. Jis atsirėmė į blaivią, gerai pagrįstą ir krikščioniškai nušviestą žmogaus supratimą, kuriam atstovavo Solovjovas, Berdiajevas, o ypač Wronskis, kad žmogus yra Dievo Kūrėjo atvaizdas.

2. Žmogaus kūrybos filosofija

Būdamas mažytis kūrėjas ir savo misiją matydamas kūrybiškume, žmogus, pasak Jakšto, turįs nuolatos būti veiklus, dinamiškas, progresuojąs ir išsivystąs. Jo kūryba turinti būti pasaulio tobulinimas, jo gerinimas ir vedimas nuolatinės pažangos keliu. Iš žmogaus ontologinio palinkimo kurti, iš jo dieviškojo charakterio Jakštas pereina prie pačios žmogaus kūrybos ir mezga ištisą šios kūrybos filosofiją.

Visų pirma, jeigu žmogus yra panašus į Dievą tuo, kad jis yra kūrėjas, tai ir *žmogiškoji kūryba taip pat bus panaši į dieviškąją kūrybą*. „Žmogaus kūryba turi panėšėti į Dievo kūrybą bent tiek, kiek pats žmogus panėši į Dievą.“²⁷ Iš šitos akšimos Jakštas visų pirma išveda žmogaus kūrybos paskyrimą. „Žmogus, - sako Jakštas, - yra tam tikras kūrėjėlis, Dievo bendradarbis padėjėjas, Dievo pašauktas Dievo kūrybos darbą žemėje papildyti ir atbaigti.“²⁸ Todėl visa žmogaus sukurta kultūra, visi žmogaus darbai „sudarą lyg tam tikrą Dievo darbų žemėje priedą bei tų darbų papildymą“. Ir šitas papildymas eina per visas gyvenimo sritis. Jo galima rasti net atgamtinėje tvarkoje, pvz., Bažnyčios gyvenime arba žmogaus pasiruošime pašvenčiamajai malonei. Šiuo atžvilgiu visi žmonės, „ypač kilnesni žmonijos vadai... nežiūrint taip didelio jų pašaukimų skirtumo, visi jie istorijos žvilgsniu gali būti teisingai pavadinti vienu bendru vardu - Dievo kūrimo darbo padėjėjai bei atbaigėjai“.

²⁷ Jakštas A. Amžinoji poezija ir jos kūryba, p. 6.

²⁸ Jakštas A. Aukščiausias gėris, p. 104.

Net ir visa istorija Jakštui atrodo „ne kas kita, kaip tiktai *gesta Dei per homines*. Dievo ir žmogaus bendradarbiavimas yra visos istorijos turinys”²⁹. Žmogus sava kūryba tęsia toliau Dievo pradėtą pasaulyje darbą, ir šitas susijimas su dieviškąja kūryba kaip tik sudaro pagrindinį žmogiškosios kūrybos paskyrimą.

Žmogiškosios kūrybos apimtis, Jakšto supratimu, yra labai plati. Visa kultūra esanti ne kas kita, kaip žmogiškoji kūryba. Todėl kai prof. V. Mykolaitis norėjo meną apibrėžti kaip žmogiškąją kūrybą, žodžiu „žmogiškoji“ nusakydamas rūšinį meno skirtumą, Jakštas smarkiai pasipriešino šitai apibrėžčiai tvirtindamas, kad ji neteisėtai susiaurinanti žmogiškosios kūrybos plotą. Kūrimas iš nieko, bent reliatyviai, ir sukūrimas šio to naujo tinka ne tik menui, bet ir bet kuriam kitam žmogiškajam veikimui. „Reliatyviai iš nieko ir reliatyviai nauja kuria ne vien menininkas, bet ir technikas, ir gamtininkas, ir matematikas, ir filosofas, ir bet koks kitas kūrėjas.”³⁰ Visa, kas tik kyla iš žmogaus sąmoningo veikimo, turi kūrybos žymių ir yra kuriamosios žmogaus galios padarai. Jakšto žmogiškosios kūrybos apimtis sutampa su kultūros sritimi. Prof. V. Mykolaičio taikytą meno apibrėžtį Jakštas vaisingai pritaiko visai žmogiškai kultūrai.

Iš dieviškojo žmogaus charakterio kyla ir žmogiškosios kūrybos normos. Jeigu žmogus yra dieviškas tuo, kad jis kuria, todėl jis turi kurti taip, kaip kuria Dievas. *Dieviškoji kūryba yra žmogiškosios kūrybos norma ir pirmavaizdis*. „Būdamas protingas, žmogus turi savai kūrybai rinktis pačias tobuliausias normas, nes rinkdamasis mažiau tobulas, elgtųsi neprotingai. Bet pačios tobuliausios kūrybos normos yra tos, kuriomis pagrįsta paties Dievo kūryba. Taigi norėdamas ką nors kurti, žmogus ir turėtų atsižvelgti į Dievo kūrybos savybes, griežtai jų laikytis kaip amžinų kūrybos normų, ir niekuomet nuo jų nenutolti. Didesnis ar mažesnis žmogaus kūrinio tobulumas parais nuo griežtesnio ar mažiau griežto tų amžinų normų lai-

²⁹ Ten pat, p. 105, 107.

³⁰ *Jakštas A.* Meno kūrybos problemos, p. 48.

kymosi kūrimo metu."³¹ Ši Jakšto išvada gali būti pateisinama, jeigu dieviškosios kūrybos normas imsime idealine prasme. Kadangi Dievas yra visokių - teorinių, etinių ir estetinių - normų šaltinis, tuo pačiu jis yra ir kūrybos normų turėtojas. Bet šitos normos, kaip pirmavyzdžiai arba idėjos, yra *idealinės*. Jos nėra realizuotos, ir tik tiek, kiek jos yra idealinės, jos sudaro žmogaus kūrybai siektinus idealus. Bet kai tik mes pereiname iš idealinės sferos į realinę sritį, kai mes dieviškosios kūrybos normų ieškome konkrečiuose daiktuose, mes savaime aprėžiame žmogiškąją kūrybą, sustabdome ją tik prie tam tikrų normų, šitas normas susiauriname ligi pastovaus kanono ir tuo pačiu begalinę žmogaus kūrybą paverčiame siaura ir reliatyvia. Jakštas šito pavojaus neišvengė. Jis nepadarė skirtumo tarp idealinių dieviškųjų normų, kurios yra neaprežtos, ir realinių, kurios yra tik vienas idealinių normų atvejis, todėl siauros ir skurdžios. Šito skirtumo nepadaręs, Jakštas, nagrinėdamas žmogiškosios kūrybos ypatybes ir jas taikydamas estetinei kūrybai, priėjo prie to matematinio intelektualizmo, kuris žymi visą jo estetiką.

Jakštas visai teisėtai kelia klausimą, iš kur mes galime sužinoti, kokios yra dieviškosios kūrybos normos ir kaip jas pritaikyti realybėje. Šitas klausimas *turi* būti keliamas. Bet užuot pasirinkęs idealinį kosmą, Jakštas kreipiasi į Apreiškimą ir į gamtą. „Sužinoti tai mes galime iš Dievo sukurtos gamtos ir iš Jo duotojo mums apreiškimo. Mat Dievo kūrybos dėsnius atskleidžia mums gamtamokslis, o Dievo kūrybos savybes nušviečia Dievo Žodis."³² Pasiremdamas šitais dviem šaltiniais, Jakštas yra suradęs tokias dieviškosios kūrybos savybes ir josios dėsnius: 1) *begalinis dėsnīgumas*: „Dievo sukurtame pasauly nėra likę jokios netvarkos, jokio chaoso"³³; 2) *proporcīgumas*: „Jis kūriniuose sudaro nuostabią įvairumę vienybę ir vienybėje įvairumą"³⁴; 3) *aiškumas*: „Visa Dievo kūryba įgau-

³¹ Jakštas A. Amžinoji poezija ir jos kūryba, p. 6-7.

³² Ten pat, p. 7.

³³ Ten pat, p. 8.

³⁴ Ten pat, p. 15.

na naujos savybės - šviesumo, skaistumo, aiškumo"³⁵. Jakštas dar prideda vieną ypatybę - *gerumą*, nors ji nėra konkreti ir kokių nors realių naujų išvadų šalia minėtų ypatybių neturi. Vėl turime pastebėti, kad šitos ypatybės dieviškojoje kūryboje Jakšto yra suvoktos visiškai teisingai ir pagrįstai. Iš tikro Dievo sukurtas pasaulis yra dėsningas, proporcingas ir aiškus, kad ir ne tokiu dideliu laipsniu, kaip mano Jakštas. Bet čia pat turime pastebėti, kad visos šitos ypatybės yra išvestos ne iš idealinio normų pasaulio, bet iš realinio gamtos pasaulio. Tuo tarpu gamtos pasaulis yra tik viena normų pasaulio išraiška, anaip tol ne vienintelė ir ne pati geriausia. Jakštas tad per daug vertino gamtoje besireiškiančias dieviškosios kūrybos ypatybes, nepastebėdamas, kad per gamtą Dievas apsirėškia tik vienu atžvilgiu ir tik labai netobulai, kaip mįslė ir kaip šešėlis. Galima žmogaus kūrybą matuoti dieviškosiomis *idealinėmis* normomis. Bet jos negalima matuoti gamtinėmis normomis, nes tuomet žmogus, kaip kūrėjas, darosi ne begalinio Dievo paveikslas, bet pririštas prie aprėžtos, reliatyvios gamtos. Jakštas šitos išvados nepastebėjo, todėl jo reikalavimai, išvesti iš gamtoje realizuotų dieviškosios kūrybos normų, žmogiškąją kūrybą galėjo tik stabdyti ir sustingdyti.

Štai ko Jakštas reikalauja iš žmogiškosios, specialiai iš estetiškos srities. Kadangi dieviškoji kūryba gamtoje yra *dėsninga*, todėl:

- „1. Žmogaus sukurtuose poezijos dalykuose neturi būti jokio chaoso, netvarkos, anarchijos.
2. Poetas, norįs sukurti tobulai poezijos kūrinį, turi rūpestingai išlaikyti visus poezijos kūrimo dėsnius, nė vienam jų nenusidėdamas.
3. Didesnis ar mažesnis nukrypimas nuo bet kurio - ritmo, pėdų, cezūros, eiliavimo, strofikos bei kitų poezijos kūrimo dėsnių, sudarydamas didesnę ar mažesnę poetiškąją licenciją, visuomet daugiau ar mažiau gadiną poezijos kūrinį.
4. Tobulame poezijos kūrinyje neturi būti jokios poetiškosios licencijos. Jis visuomet turi būti griežtai dėsningas, kaip kad griežtai dėsninga yra visa Dievo kūryba".

Kadangi dieviškoji kūryba yra *proporcinga*, todėl:

- „1. Kiekvienas žymus neproporcingumas gadina poezijos kūrinio grožį.
2. Nėra vykęs poezijos dalykas, kuriame įžanga, pvz., būtų keletą kartų ilgesnė už likusią kūrinio dalį.
3. Nėra sektini ir tie eilėraščiai, kurių ketureilėse strofose pirmutinė eilė yra trumpa, dvi kitos vidutinės, o ketvirtoji ilga kaip smilga, taip kad vienon puslapio eilutėn nesutelpa ir jos galas tenka kelti kiton“.

Kadangi Dievo kūryba yra *aiški*, todėl:

- „1. ...poezijos kūrinuose netoleruotinas joks tamsumas bei dirbtinis neaiškumas.
2. Poezijos kūrinių tamsumas bei nesuprantamumas yra ne geroji jų savybė, bet anaip tol - pati blogiausioji jų yda.
3. Poezijos kūrinio tamsumas bei nesuprantamumas prieštarauja ne vien amžinosios poezijos esmei, bet ir socialiai jos reikšmei. Nes poezijos kūrinys - tai poeto žodis visuomenei. Bet kaip jis pasieks tikslą, būdamas visuomenei neprieinamas..."³⁶

Visi šitie reikalavimai yra išvesti logiškai iš gamtinių normų. Tai yra natūralistinės estetikos reikalavimai. Be abejo, jie gali būti pateisinti. Jų galima vadinamojoje „klasikinėje poezijoje“ rasti gal net visu šimtu procentų. *Jakšto klaida buvo ne ta, kad jis juos iškėlė, bet ta, kad jis juos suabsoliutino, laikydamas juos vieninteliais, o užmiršdamas, kad jie visi yra vienas atvejis ir atžvilgis iš begalinio dieviškųjų normų pasaulio, kad dieviškoji kūryba idealinėje srityje yra kur kas turtingesnė savybių ir dėsnių negu ta, kuri yra išreikšta gamtoje. Žmogus, kurdamas savus kūrinius, tikrumoje gali vaduotis ne tik tomis normomis, kurios yra realizuotos gamtoje, bet ir tomis, kurių jokia*

³⁵ Ten pat, p. 17.

³⁶ Ten pat, p. 15-18.

akis nėra mačiusi, kurias jis savo dvasioje pagauna įkvėpimo momentą ir pagal kurias sukurtas kūrinys gali atrodyti visai kitoks, negu mums jis yra prieinamas gamtoje. Viena vienintelė kūrybinė idėja realybėje gali pasireikšti įvairiausiais pavidalais, ne tik tokiais, kuriuos mums atskleidžia gamta, bet ir tokiais, kuriuos mums sukuria žmogaus dvasia įkvėpimo metu.

Čia mes susekame keistą ir sunkiai suprantamą prieštara-
ravimą tarp Jakšto gamtos ir žmogaus filosofijos. Gamtos filosofijoje Jakštas aiškiai suprato, kad net matematiniai dėsniai turi tam tikrą reliatyvumą, kad vadinamoji euklidinė geometrija yra tik vienas atvejis iš begalybės atsitikimų, kurie yra galimi idealiniame matematiniame kosme. Bet kai tik Jakštas pereina prie žmogaus filosofijos, prie žmogiškosios kūrybos, šitas dabar vartojamų arba bent ligi šiol vartotų, nors ir ne visados, kūrybos dėsnių reliatyvumas dingsta. Vadinamosios klasikinės kūrybos dėsniai ir savybės Jakšto yra suabsoliutinami ir taikomi kiekvienam kūrėjui ir kiekvienam kūriniui. Kiek Jakštas gerai suprato naujosios matematikos prasmę, kad ji atskleidžia kitą aspektą iš idealinio matematinio kosmo, tiek jis nesuprato naujosios poezijos prasmės, kad ji taip pat atskleidžia naujus pasaulius ir naujus dėsnius bei naujas savybes idealiniame kūrybos normų kosme.

Dar į vieną dalyką reikia atkreipti dėmesį kalbant apie Jakšto kūrybos filosofiją. Jakštas nuolatos savo raštuose primindavo, kad jo atstovaujamoji estetinės kūrybos teorija esanti *katalikiška*, vadinasi, kylanti iš katalikiškos pasaulėžiūros. Todėl jis ir prof. V. Mykolaičio estetikos bei pagrindinių jos koncepcijų, atremtų į meno, kaip žmogiškosios kūrybos, supratimą, nelaikė katalikiškomis³⁷. Daug kam susidarė dėl to įspūdis, kad katalikybė atstovaujanti klasikinei estetikai ir kad visos kitos neklasikinės estetikos esančios jau tuo pačiu ir nekatalikiškos. Tuo tarpu taip nėra. Jakšto estetika su savo dėsningumu, proporcingumu ir aiškumo principais katalikybei *nepriešinga*. Bet kad ji būtų specifiškai ka-

³⁷ Plg. Jakštas A. Meno kūrybos problemos, p. 86.

talikiška, to pasakyti negalima. Jau tik tas faktas, kad grynai krikščioniškojo meno periodams, kaip katakombų, romanikos, gotikos, klasikinės estetikos dėsniai yra visai nepritaikomi arba sunkiai tepritaikomi, rodo, kad *ši estetika nekeyla iš katalikybės gelmių*, kad iš katalikiškos dvasios išauga daugiau simbolinis menas negu realinis, klasikinis. Tuo tarpu simbolis gali gerai pasireikšti ir nesilaikydamas tų dėsnių, kuriuos yra formulavęs Jakštas ir kurie yra formuluojami visų klasikinės estetikos atstovų jau nuo graikų laikų. Kas palygina Mikelandželo pietą su Bonos provincijos muziejuje esančia medine pieta iš vidurinių amžių, gali suvokti, kad iš tikro klasikinė estetika nėra nei specialiai katalikiška, nei absoliuti, nei vienintelė ir kad grožio idėja gali kartotis nepabaigiamais pavidalais, kaip tokiais pat begaliniais pavidalais kartojasi viena trigonometrinė idėja.

Baigiant

Galima būtų trumpai nusakyti tas pagrindines idėjas, kurios buvo šiame straipsnyje išreikštos ir kuriomis buvo bandyta charakterizuoti Jakšto filosofines koncepcijas:

1. Jakšto filosofija yra išaugusi iš Rytų ir pagrįsta jo matematiniu intelektualizmu bei intuicionizmu; rytietiškas jos charakteris yra žymus ypač antropologinėse koncepcijose; jos matematinis intelektualizmas ypač išeina aikštėn pažiūrose į žmogaus kūrybą; jos intuicionizmas yra žymus idealinio gamtos pagrindo suvokime, kuris Jakšto gamtos filosofiją priartina prie naujausių gamtamokslinių teorijų.
2. Spręsdamas gamtos problemą, Jakštas eina prie gamtos pagrindų matematiniu keliu, kuris jam atvaizduoja idealinę kosmą; idealinę gamtos pagrindą Jakštas tikisi atradęs matematinėse idėjose, kurios esti reiškiamos tam tikromis kreivėmis ir kurių atvaizdas glūdi realizuotas gyvūnijos ir augmenijos įvairybėje.

3. Nagrinėdamas antropologinę problemą, Jakštas žmogaus esmę mato jo kūrybiškume, kūrybos galią laikydamas aukštesne už protą ir šitoje galioje rasdamas tiek žmogaus skirtingumą nuo gyvulio, tiek žmogaus panašumą į Dievą; dieviškosios kūrybos normos virsta žmogiškosios kūrybos normomis; dieviškosios kūrybos normų Jakštas ieško Apreiškime, ypač, susiaurindamas tuo pačiu žmogiškosios kūrybos laisvę ir ją pajungdamas gamtinėms normoms.

STASYS ŠALKAUSKIS

Stasio Šalkauskio vardas yra susijęs su visomis svarbesnėmis mūsų gyvenimo sritimis: su mokslu ir ugdymu, su organizacija ir valstybe, su kultūra ir religija. Tasai pirmu žvilgsniu grynas teoretikas ir sausas logikas, tasai sunkaus ir painaus stiliaus rašytojas savo minties ir savo asmenybės jėga pasidarė auklėtojas bei mokytojas ištisos lietuvių kultūrininkų kartos, kuri šiandien išeina į priekį ir pradeda vadovauti tolimesniam mūsų likimui. Kuo Valančius buvo XIX šimtmečio viduriui, kuo Jakštas buvo XX šimtmečio pradžiai, tuo Šalkauskis buvo Lietuvos Nepriklausomybės tarpsniui. Jeigu Valančių ir Jakštą apibūdiname kaip *kovos* žmones, nes ano meto sąlygos reikalavo *ginti* lietuviškąją kultūrą, tai Šalkauskiui tinka *kūrėjo* vardas, nes nepriklausomam gyvenimui atbudusi tauta reikalavo *statyti*. Ir Šalkauskis nenuilstamai statė visur, kur tik siekė jo mintis ir jo pasiruošimas. Jis tarė savo žodį visais svarbiausiais mūsų gyvenimo klausimais. Jis buvo užsimojęs palikti mums ištisą gyvenimo filosofiją: gamtos - kultūros - religijos. Deja, per ankstyva mirtis (1941.XII.4) leido jam savo planus įvykdyti tik iš dalies. Tačiau ir tai, ką jis suspėjo padaryti, turi grindžiamosios reikšmės.

Akademiniis pasiruošimas

Du dalykai yra būdingi Šalkauskio gyvenime: *jo akademinis pasiruošimas ir jo idealizmas*. Jeigu sakoma, kad kiekvieno

mokslininko vėlesnis darbas priklauso nuo jo pasirinkimo, tai šitas posakis visa savo galia tinka Šalkauskio veikimui. Šalkauskio akademinės studijos apsprendė visą vėlesnį jo darbų pobūdį bei linkmę. Jos susideda ne tik iš dviejų tarpinių *laiko* atžvilgiu, bet ir iš dviejų pradų *dvasios* atžvilgiu.

Visų pirma Šalkauskis studijavo Maskvos universitete teisės mokslus. Maskva Rusijos istorijoje yra ne tik valstybės centras, bet ir specifiškai rytietiškos dvasios židiny. Rusijoje kultūroje yra žinomos dvi linkmės: *vakarietiškoji*, kuri norėjo Rusijai labiau atverti Vakarų pasaulį, ir *slavofiliškoji*, kuri stengiasi gaivinti pirmąsias rytietiškas tradicijas ir vengti ankštesnio ryšio su Vakarais. Pirmoji linkmė labiau telkėsi Petrapilyje, antroji daugiau Maskvoje. Petro Didžiojo noras padaryti Petrapilį Rusijos langu į Vakarus pasitvirtino ne tik politikos bei prekybos, bet ir kultūros gyvenime. Tuo tarpu Maskva pasiliko ištikima senųjų tradicijų saugotoja. Slavofiliškoji rusiškosios kultūros linkmė susitelkė Maskvoje ir čia turėjo garsiausias savo atstovus. Maskvos universitetas buvo slavofilizmo lopšys ir sykiu stipriausias jo reiškėjas. Nenuostabu tad, kad ir Šalkauskis čia turėjo progos ne tik susipažinti su teisės mokslų idėjomis, bet sykiu ir pajusti tas rusiškosios dvasios gelmes, tąjį gryną rusiškąjį pasaulį, kuris yra labai savotiškas savo mistiniais polėkais, savo visažmogiškumo išgyvenimu ir savo nuoširdumu. Kai vėliau Šalkauskis skelbė kultūrinės sintezės teoriją, siūlydamas lietuviams tarp kitko pasisavinti rusiškąjį visažmogiškumą, tai toji idėja jo buvo gauta Maskvoje.

Rusiškąją dvasią ir rusiškąjį išgyvenimą Šalkauskis pasisavino ir patyrė iš Vladimiro Solovjovo filosofijos. Solovjovas, tasai būdingiausias ir didžiausias rusų filosofas ir mistikas, buvo Šalkauskio dvasinis vadovas Maskvos studijų metu. Iš jo raštų Šalkauskis gavo pirmąjį paskatinimą atsidėti filosofinėms problemoms. Jo idėjos buvo pirmosios, kuriomis Šalkauskis sirgo savo jaunystėje ir kurių jis nenusikratė visą gyvenimą. Jo įtakoje yra parašyti pirmieji filosofiniai Šalkauskio darbai. Tačiau mums kaip tik tenka pasidžiaugti, kad rusiškoji dvasia Šalkauskiui apsireiškė tokia kilnia for-

ma, kaip Solovjovo pasaulėžiūra. Rusiškumas yra labai platus ir sudėtingas dalykas. Broliai Karamzovai visi trys yra esmingai rusiški. Tačiau kaip jie yra vienas nuo kito skirtingi. Dimitrijus yra žemės žmogus, plačių kaimo lygumų atstovas, tamsus ir dioniziškas savo dvasioje; Ivanas yra miestiškosios civilizacijos reiškėjas, skeptikas ir racionalistas, ateistinio ir net psichopatologinio nusiteikimo, o Alioša yra susitelkimo, ramybės ir meilės vykdytojas, giliai religingas, mylįs savo artimą dėl Kristaus, mistikas savo giedrume ir džiaugsmu. Solovjovas priklauso šiam trečiajam rusiškojo žmogaus tipui, Aliošos tipui. Sakoma, kad Dostojevskis Aliošos tipą ir sukūręs pasinaudodamas Solovjovo asmenybe, su kuria jis buvo susitikęs ir susipažinęs viename Rusijos vienuolyne. Kas skaito Solovjovo raštus, negali nesižavėti jo kilnumu ir idealizmu, jo giedrumu ir jo meile. Solovjovo mistika yra be tamsių ir svaigių dioniziškojo prado priemaišų. Solovjovo idėjos yra be vienašališkumų. Solovjovo problematika yra universali ir kosminė. Tai yra jo filosofijos stipriosios pusės, kurios kaip tik turėjo geros įtakos jaunai Šalkauskio minčiai, ją auklėdamos ir lenkdamos tinkama kryptimi. Solovjovas Šalkauskiui buvo tas, kas kiekvienai jaunai dvasiai yra didi ir kilni asmenybė, kurioje mes visi esame trumpesnę ar ilgesnę laiką pasinėrę. Jis buvo pirmasis jo mokytojas ir jo pasaulėžiūros formuotojas. Maskvos studijos Šalkauskiui buvo reikšmingos ne tik tuo, kad jis ten pasisavino teisės mokslo principus, bet ir tuo, kad ten jis surado savo minties vadovą.

Baigęs teisės studijas, Šalkauskis išvažiavo dirbti į Samarą. Ten jis buvo advokato padėjėjas. Tačiau tas juridinis darbas sudarė tik išviršinį užsiėmimą pragyvenimo reikalui. Savo viduje Šalkauskis niekad nebuvo juristas. Net ir Samarkande jis gilinosi toliau į filosofines problemas ir mėgino pats šį tą rašinėti. Iš to laiko kaip tik ir yra didokas filosofinis jo darbas, pavadintas „Bažnyčia ir kultūra“, kurį jis atsiuntė Jakštui. Nors tas darbas yra jaunystės fantazija, kurioje mistiniai polėkiai neatskirti nuo loginio protavimo; nors pats Šalkauskis vėliau jo viešai išsižadėjo, nusiimdamas at-

sakingumą už jo idėjas, tačiau jis Jakšto buvo įdėtas į „Draugiją“ ir tolimesniam Šalkauskio likimui turėjo sprendžiamosios reikšmės. Šalkauskis Jakštui kelis kartus iš Samarkando buvo rašęs, kad norėtų filosofiją studijuoti kur nors Vakaruose ir visą gyvenimą pavesti filosofiniam darbui. Tačiau šiam sumanymui jis neturėjo lėšų. Pasirodžius minėtam darbui, lietuviams studentams šelpti draugija „Motinėle“ paskyrė Šalkauskiui stipendiją, ir jis jau 1914 metais atsidūrė Šveicarijoje ir stojo į Fribūro universitetą. Šalkauskis vėl iš naujo sėdo į studento suolą, kad šį kartą eitų jau ne į teisės, bet į filosofijos ir pedagogikos paskaitas; kad šį kartą susidurtų jau ne su slaviškuoju rytietiškuoju, bet su *romaniškuoju ir germaniškuoju Vakarų mąstymu ir dvasia*.

Šveicarijos Fribūro universitetas yra Maskvos priešgynybė. Jis yra prancūziškosios ir vokiškosios dvasios junginys. Būdamas mieste, per kurį eina prancūzų ir vokiečių kalbų siena, jis savaime patiria abiejų šių kultūrų įtakos. Šiuo atžvilgiu jis yra tarptautinis, tačiau ne visuotinė, bet tik vakarietiškąja prasme, nes vokiečiai ir prancūzai yra ryškiausi Vakarų pasaulio reiškėjai. Tuo būdu Apvaizda Šalkauskį nuvedė kaip tik į tokią vietą, kurioje jis galėjo lengviausiai ir geriausiai susitikti su Rusijos priešgynybėmis ir rytietiškąją dvasią papildyti vakarietiškaisiais pradais.

Šitas papildymas Šalkauskiui atėjo *tomistinės filosofijos forma*. Kaip Maskvoje jis rusiškąją dvasią pažino ir išgyveno per Solovjovą, taip Fribūre vakarietiškąją pasaulį jis sutiko per šv. Tomą Akvinietį. Fribūro universiteto Filosofijos fakultetas buvo tomistinės linkmės. Jo dėstytojai stropiai saugojo scholastines tradicijas ir savo studentams dėstė senąsias tryliktojo šimtmečio pažiūras. Tačiau šitos pažiūros buvo *esmingai* vakarietiškos. Tomizmas juk yra ne kas kita, kaip sukrinkštinintas aristotelizmas. Tuo tarpu Aristotelis yra tikrasis Vakarų dvasios ir kultūros pagrindėjas. Jeigu Platono pažiūrose alsuoja ano pasaulio pasiilgimas, idėjos persvara prieš formą, sielos persvara prieš kūną, tai Aristotelis visa jėga suka į šią žemę, skelbia jos tvarkymą ir apdirbimą, idėjas sutapdo su daiktų formomis ir tuo būdu žmogaus žvilgį nuo

anų transcendentinių plotų pasuka į šį regimą ir patiriamą pasaulį. Vakarai yra išaugę iš Aristotelio, kaip Rytai yra išaugę iš Platono. Tos dvi graikiškosios asmenybės: Platonas ir Aristotelis yra kūrėjai dviejų pasaulių, kurie šiandien Europoje egzistuoja ir kuriems atstovauja rusiškoji ir vakarietiškoji kultūra. Antrasis tad Šalkauskio studijų tarpsnis buvo sykiu ir priešgynybė, ir papildymas pirmojo. Per Solovjovą jis susipažino su *platonizmu*. Per Tomą Akvinietį jis turėjo susipažinti su *aristotelizmu*. Solovjovas jam perteikė rytietiškąją mistiką ir platumą. Tomas Akvinietis turėjo perteikti racionalinį protavimą ir loginį gilumą. Per Solovjovą jis pažino rusiškąją kontempliaciją. Per Tomą Akvinietį jis turėjo pažinti vakarietiškąją aktyvumą. Ir jeigu vėliau Šalkauskis toje pačioje kultūrinės sintezės teorijoje mums lietuviams perša vokiečių veiklumą, tai ta idėja buvo jo suvokta Fribūre, kaip išraiška viso vakarietiškojo pasaulio.

Be abejo, vakarietiškasis pasaulis tomistiniame pavidale negalėjo Šalkauskiui iš sykio atrodyti simpatiškas. Jis pats pasakoja, kaip pirmajame savo referate stipriai puolė tomizmą iškeldamas jo sausumą, jo perdėtą racionalizmą, jo siaurumą neigiant mistinius gyvenimo pradus. Tačiau vėliau, įsigilinęs į jo dvasią ir jį giliau supratęs, jis jį priėmė su tokia pat meile ir atsidėjimu, su koku anksčiau buvo priėmęs solovjoviškąją platonizmą. Be abejo, tai dar nereiškia, kad Šalkauskis būtų atsisakęs Solovjovo ir paneigęs lytiškąsias savo koncepcijas. Anaipat! Nors savo disertacijoje apie pasaulio sielą Solovjovo filosofijoje („L'âme du monde dans la philosophie de Vladimir Soloviev") jis ir negalėjo pateisinti šios centrinės Solovjovo idėjos, tačiau apskritai Šalkauskis pasiliko visą gyvenimą jo filosofijos gerbėjas. Jaunystės mokytojo įtakai pasiliko ir toliau, nors ji ir nebuvo tokia sąmoninga kaip anksčiau.

Šalkauskis nebebuvo grynas platonikas kaip pirmajame savo studijų tarpsnyje. Tačiau jis nepasidarė nė grynas tomistas. Jo akademinį studijų eigą sukūrė iš jo savotiškai *sintetinį* dvasios tipą, kuriame platonizmas susijungė su aristotelizmu, rytietiškas pasaulis padavė ranką Vakarams, kad

tuo būdu atskleistų lietuviškajai minčiai visas žmogiškosios prigimties platybes ir neleistų lietuviškajam žvilgiui užsida-ryti nuo bet kokios pozityvios kultūrinės apraiškos. Jeigu Šal-kauskis vėliau savo darbuose, kaip matysime, pasidarė toks nuostabus sintetikas, toks genialus priešginybių derintojas or-ganinėje savo minties visumoje, tai tas jo polinkis buvo ne tik jo prigimties, bet ir jo studijų pasėka. Pažinęs Rytų ir Va-karų pasaulius geriausiuose jų pavidaluose, jis negalėjo pa-silikti tam sintetiniam pažinimui neutralus. Jis juo apsupo savo dvasią; jis padarė jį savo minties forma; jis reiškė jį vi-suose savo darbuose. Šalkauskio idėjinis palikimas yra išti-kimas jo studijų vaisius.

Šalkauskio idealizmas

Šitoje vietoje mes prieiname prie antrojo dalyko, kuris yra būdingas Šalkauskio gyvenimui ir kurį mes pavadiname *ide-alizmu*. Savo gyvenimo pabaigoje Šalkauskis yra ne sykį sa-kęs, kad nė vienas jo projektas nebuvo realizuotas. O pro-jektų jis gaminęs labai daug ir labai įvairių. Pradedant pe-dagoginiu licėjumi, kurį jis norėjo įkurti Raudondvaryje ant Nemuno kranto ir kuris turėjo būti lietuviškojo elito mokyk-la, ir baigiant gyvosios dvasios sąjūdžiu, kurį jis skelbė pas-kutiniais Nepriklausomybės metais ir kuris turėjo atnaujinti lietuviškąją inteligentiją. Šalkauskis kūrė daug sumanymų, turėjo daug minčių, tačiau beveik visos jos sudužo į sunkią tikrovę, nevirsdamos kūnu, pasilikdamos tik gražios, bet ne-įvykdomos svajonės. Pats Šalkauskis aiškino tuos savo ne-pasisekimus kartais menka visuomenės kultūra, kartais at-skirų asmenų nesusipratimu, kartais net bloga valia. Jis, pa-vyzdžiui, pats pasakojo, kaip viename posėdyje dėstęs vieną iš savo projektų ir kaip kanauninkas Tumas trumpai išreiš-kęs savo nuomonę: „Projektas yra nepriimtinas, nes per daug tobulas“. Iš syčio atrodo, kad tas posakis tikrai yra kažkoks nesusipratimas. Tačiau iš tikrųjų jis išreiškia giliausią šalkaus-kiškojo ir apskritai idealistinio gyvenimo dramą. Mūsų

tikrovės gyvenimas yra toks, kad jis nepajėgia pakelti idėjos tobulo jos pavidalu; kad kiekviena idėja išsikūnija mūsų žemėje, nustodama pusės savo grožio. Todėl kas nori šiame gyvenime įvykdyti tobulus projektus, tas kaip tik susiduria su šita mūsų tikrovės negalia ir galų gale yra priverstas paregėti savo nepasisekimą. Tačiau būdinga yra tai, kad kiekvienas idealistas supranta tą gyvenimo dėsni, tačiau praktikoje jo nepaiso, nes *negali* paisyti. Idealisto prigimtis ir visa jo dvasios sąranga yra tokia, kad jis idėjai atiduoda pirmąją vietą ir gyvenimą lenkia pagal jos reikalavimus. Ir niekad jis nepastebi, kad čia kalta yra ne visuomenė ar jos kultūra, net ne jis pats, bet tasai tragiškas priešingumas, kuris glūdi tarp idealo ir tikrovės.

Taip yra buvę ir su Šalkauskiu. Nors savo sąmonėje jis ir buvo tomistas, vakarietis, veiklos žmogus, tačiau savo sąmonėje jis išlaikė platoniškąją meilę idėjoms, kontempliacijai ir sintezei. Idėjos pirmenybė prieš tikrovę buvo vienas iš paslėptų, bet visados jaučiamų Šalkauskio išgyvenimų. Todėl kurdamas savo projektus, jis nejautė, kad šitie projektai yra kilę ne iš kasdienos, bet iš aukštesnės tvarkos, kurią jis norėjo nuleisti į žemę ir čia realizuoti. Ar tad nuostabu, kad žemė negalėjo šitų projektų pakelti? Solovjovas savo studijoje „Platono gyvenimo drama“ kaip tik iškelia tą Platono bruožą, kuris pakuždėjo jam kartais net utopinių sumanymų, pavyzdžiui, visa platoniškoji valstybės santvarka. Tačiau pats Solovjovas ir savo veikaluose, ir savo praktiniame veikime buvo toks pat kaip Platonas. Šalkauskis taip pat savo disertacijoje kalba apie Solovjovo gyvenimo dramą tuo pačiu atžvilgiu. Jis cituoja Eug. Trubeckojaus žodžius, kad Solovjovas elgėsis taip kaip apaštalai ant Taboro kalno. Pamatę perkeistąjį Kristaus kūną, jie susižavėjo tuo reginiu ir pasiūlė pastatyti ten tris palapines, vadinasi, *nuolatos ant kalno pasilikti*. Tačiau Kristus, tarsi atsakydamas į tą pasiūlymą, kalbėjosi su Moze ir Eliju apie savo kančias. Tuo Jis norėjo pasakyti, kad neperkeista žemė negali pakelti Kristaus apsiausito spindėjimo; kad jai reikia pirmiau pereiti per kančią, būti atpirktai krauju, norint tapti Aukščiausiojo palapine. Šito

skirtumo, Šalkauskio nuomone, Solovjovas nejautė ir todėl išgyveno daug nusivylimų ir nepasisekimų ne tik praktikoje, bet ir savo minties darbe. O kaip pats Šalkauskis? Argi jis nepakartojo tos pačios Solovjovo klaidos? Ar jis neišsijungė į eilę tų idealistų, kurie nuo Platono per Taboro kalno apaštalus eina ligi mūsų dienų ir eis ligi pat mūsų istorijos pabaigos? Šalkauskis taip lygiai neskyrė neperkeistos žemės nuo idėjos spindėjimo, kaip ir bet kuris kitas idealistas. Jis matė kitų nepasisekimo pagrindą. Jis gerai suprato Solovjovą. Bet jis nepastebėjo, kad jis yra tokios pat prigimties, kaip Solovjovas ir Platonas, ir kad todėl ir jam pačiam lemta išgyventi tą pačią dramą ir tuos pačius nepasisekimus.

Nagrinėdamas tą Šalkauskio gyvenimo bruožą, norėčiau būti gerai suprstas. Aš tuo nedarau jokio Šalkauskiui priekaišto ir neiškeliu jokios jo asmens silpnybės. Priešingai, *tą dramą aš laikau Šalkauskio asmenybės šviesiąja ir stipriąja puse, jo įtakos ir jo kūrybiškumo pagrindu*. Jeigu tobulos ir grynos idėjos negali būti šioje žemėje realizuotos, tai dar nereiškia, kad jų nereikia skelbti. Tai tik reiškia, kad pats skelbėjas jų neįvykdys, nes jis jas skelbia per tobulu pavidalu. Tačiau po kiek laiko ateis kiti, kurie jas truputį iškreips, truputį apneš dulkėmis, truputį apgadins, pridengdami tuo būdu jų pirmąjį spindėjimą, bet kaip tik dėl to padarydami jas gyvenimui priimtinas. Kas yra utopiškesnio, kaip Kristaus Evangelija? O ar ne ji šiandien valdo milijonus žmonių ir kuria ištisas istorines epochas ir kultūras? Kas yra abstraktesnio, kaip Hegelio filosofija? O ar ne ji išvystė prūsiškąją dvasią, pasibaigusią karais ir katastrofomis? Heilo yra teisingai pasakęs, kad juo idėja yra abstraktesnė, juo ji yra pavojingesnė, nes galima plačiau pritaikyti. Idėjos grynume kaip tik ir glūdi jos jėga. Kasdienės, praktinės, negrynos ir netobulos mintys iš sykių atrodo labai vertingos, nes čia pat ir galimos realizuoti, čia pat nesąžinės vaisių. Tačiau jos čia pat ir pasibaigia. Tuo tarpu grynosios ir tobulosios idėjos yra iš sykių nepriimanamos dėl per didelio jų tobulumo. Bet po kiek laiko jos įsibrauna į gyvenimą ir kaip tas Evangelijos garstyčios grūdelis išauga į visuotinės reikšmės ir apimties medį.

Taip yra ir su Šalkauskiu. Jis nebuvo kasdienis žmogus. Nors jis daug sykių rūpinosi visai konkrečiais kasdieniais reikalais, tačiau tai visados darė išeidamas iš aukštesnės idėjinės srities. Idealas buvo tasai matas, kuriuo jis matavo tikrovę. Todėl ir jam pačiam, ir kitiems atrodė, kad jo sumanymai pasisekimo neturi. Iš tikro kasdienio, čia pat jaučiamo ir patiriama pasisekimo jie neturėjo. Bet dėl to Šalkauskio reikšmė bei įtaka nė kiek nemažėja. Priešingai, nelaimėjęs gyvenimo paviršiaus, jis kaip tik laimi gyvenimo vidų. Jo idėjos uždega visus, kurie bent kiek su jomis susiduria. Jo sumanymai atgema naujuose pavidaluose. Jo asmenybės idealizmas patraukia į save ieškančius pavyzdžio gyvajame žmoguje. Kiek galima iš netolimos praeities spėti, Šalkauskio įtaka lietuviškojoje kultūroje tikrai stiprės. Ateitis ne tik neprisidengs užmarštimi šio didžiojo žmogaus, bet jį prikels naujam gyvenimui ir naujam vaisingumui. Šalkauskio atžvilgiu tinka Bažnyčios liturginio himno žodžiai: „*mortuus regnat vivus* - nors kūnu ir miręs, bet viešpatauja savo dvasia”.

Šalkauskio filosofija

Šalkauskis buvo filosofas, tačiau savotiška, originalia prasme. Kiekvieno filosofo objektas yra tas pats: *būtis*. Tačiau prie tos būties prieiti, ją svarstyti ir jos atžvilgiu nusistatyti galima labai įvairiai, įvairiai ne tik išvadomis, bet ir paties priėjimo būdu. Vieni filosofai būtį svarsto pažinimo atžvilgiu, kiti josios esmės ir prasmės atžvilgiu, treči jos veikimo atžvilgiu ir t. t. Pagal tai mes gauname įvairius filosofų ir jų sukurto filosofijų tipus. Vieni daugiau yra gnoseologai, kiti metafizikai, treči etikai ir t. t. Šalkauskis nebuvo nė vienas iš čia minėtųjų. Jis būtį suvokė ir ją nagrinėjo ne pažinimo, ne jos buvimo savyje, ne veikimo, bet *gyvenimo* atžvilgiu. Būtis stovėjo priešais jį gyvenimo pavidalu ir jam buvo atsiskleidusi kaip gyvenimas. Todėl Šalkauskis nebuvo nei gnoseologas, nei metafizikas, nei etikas, bet *gyvenimo filosofas*, ir jo sukurta minties sistema buvo *gyvenimo filosofija*. Čia pat rei-

kia pastebėti, kad gyvenimo filosofija Šalkauskio prasme yra visai kas kita negu tai, ką vokiečiai vadina *Lebensphilosophie*, kuri vokiečiuose reiškėsi prieš Didįjį karą ir kuri buvo ne kas kita, kaip *gyvybės filosofija*. Tuo tarpu Šalkauskiui gyvenimas yra platesnis dalykas negu gyvybė. Tiesa, gyvybės pradai išsitenka gyvenime. Bet jis dar anaip tol gyvenimo neišsemia. Gyvenimas Šalkauskio prasme apima ir gyvybę, ir dvasią, kurios abi susijungia žmoguje ir abi per jį veikia. Dar daugiau - Šalkauskiui gyvenimas pasiekia ir transcendentinę tikrovę, įimdamas savin ir Dievą, kaip vieną iš gyvenimo veikėjų. Gyvybė, dvasia ir Dievas Šalkauskiui yra tos trys jėgos, kurios gyvenimą kuria ir kurios kiekviena suteikia gyvenimui savotiškų pavidalų. Tiesa, gyvenimo centre stovi žmogus. Jis yra tikrasis gyvenimo veikėjas. Tačiau jis veikia atsirėmęs į gyvybę ir siekdamas Dievo. Gyvenimas eina per žmogų. Bet savo pilnatvėje jis pasiekia ir tai, kas yra žemiau už žmogų, ir tai, kas aukščiau už jį. Šitokia tad prasme Šalkauskis buvo gyvenimo filosofas, ir šitokia prasme jis gyvenimą nagrinėjo savo veikaluose.

Gyvenimas Šalkauskiui susideda iš trijų laipsnių. Jis prasideda gamta, eina per kultūrą ir atbaigiamas religijoje. Gamta, kultūra ir religija yra trys to paties vieno gyvenimo laipsniai, trys savotiškos pakopos, per kurias žengia žmogus ligi visiško savęs išstbulinimo bei atbaigimo. Iš gamtos žmogus gema. Gamta jam duoda jo prigimtį su jos galiomis ir gabumais, su jos ypatybėmis ir polinkiais. Taip pat ir savo buvime žmogus yra nuo gamtos priklausomas. Jis reikalauja gamtinio maisto ir šilumos, gamtinių daiktų savai kūrybai, erdvės savam judėjimui. Žmogaus ryšys su gamta nenutrūksta niekados. Todėl Šalkauskis gamtos ne tik neniekina, kaip filosofai mistikai, sakysime, Platonas, bet, priešingai, pripažįsta didelę jos vertę bei reikšmę. Savo paskaitose ir savo raštuose Šalkauskis nuolatos cituoja Pascalio žodžius: „Neniekinkite savyje gyvulio, nes jis keršija“. Tuo Šalkauskis nori pasakyti, kad nereikia nusigrįžti nuo gamtos reikalavimų, nes be jų žmogus nėra pajėgus nė savo dvasioje. Gamta jam yra materialinis viso žmogaus veikimo ir buvimo pagrindas.

Gamta sudaro pirmąjį gyvenimo laipsnį, pirmą pakopą, į kurią stipriai atsirėmęs gyvenimas gali žengti toliau. Visą gyvenimą Šalkauskis svajojo parašyti gamtos *filosofiją*. Pastaraisiais metais prieš karą jis norėjo duoti bent jos metmenis, nes pilnai jos išvystyti jis jau nebesitikėjo. Deja, mirtis ir šio darbo neleido jam atlikti. Vis dėlto Šalkauskio nusistatymas gamtos atžvilgiu yra labai aiškus ir aiškiai išreikštas jo kultūros filosofijoje ir pedagogikoje.

Antrasis gyvenimo laipsnis, Šalkauskio supratimu, yra *kultūra*. Tai yra specifiškai *žmogaus* veikimo laukas. Kultūra yra žmogaus kūryba. Tiesa, ji atsiremia į gamtą. Ji apdirba gamtinius dalykus. Bet savo esmėje ji yra naujas dalykas, kurio gamtoje mes nerandame. Kultūra yra žmogiškųjų idėjų realizavimas gamtiniuose daiktuose. Šitos žmogiškosios idėjos kultūrinio veiksmo metu virsta naujomis gamtinių daiktų formomis, suteikdamos jiems naujos prasmės ir naujos vertės. Kultūra Šalkauskiui nėra gamtos gadinimas ir jos iškreipimas, kaip kad teigė Rousseau. Priešingai, kultūra patobulina gamtą ir pakelia ją į naują aukštesnį laipsnį. Kultūroje yra daugiau būties negu gamtoje. Meno kūriniai, pavyzdžiui, Šalkauskio pažiūra, turi daugiau grožio negu gamtiniai dalykai. Todėl nors Šalkauskis gamtą ir labai vertina, tačiau jame anaip tol nėra to gamtos dievinimo, kurį randame aštuonioliktojo šimtmečio išgyvenime. *Šalkauskis kviečia ne į gamtą, bet į kultūrinę kūrybą*, nes tik kultūriniame veikime atsiskleidžia žmogaus dvasia visa savo jėga ir didybe. Todėl kultūros problema Šalkauskiui buvo artimiausia ir ją jis yra labiausiai išvystęs iš visų gyvenimo sričių. Jis pirmas Lietuvoje ir visame pasaulyje apskritai sukūrė *kultūros filosofijos sistemą*. Nors atskirais kultūros klausimais buvo rašoma jau nuo Herderio laikų, bet kultūros filosofijos sistemos Vakaruose niekas dar nebuvo sukūręs. Tai padarė Šalkauskis. Jis pirmas pažvelgė į kultūrinį žmogaus veikimą *sistematškai* ir davė atbaigtą ir pilnutinę kultūros filosofiją. Jos santrauką jis išleido 1926 metais. Pilnas kursas yra pasilikęs rankraštyje. Tikėkimės, kad tas nepaprastos reikšmės ir pasaulinės vertės veikalas nebus dingęs karo audrose.

Vis dėlto kultūra, Šalkauskio supratimu, dar nėra pats aukščiausias ir galutinis gyvenimo laipsnis. Tiesa, ji sukuria didelių ir puikių dalykų. Vis dėlto ji negali žmogaus atbaigti, nes nesugeba jo išvaduoti iš blogio, kuris pasaulyje reiškiasi klaidos, nuodėmės, kančios ir galop mirties pavidalais. Todėl žmogus nuosekliai per kultūrą žengia toliau ir ieškosi tokios srities, kurioje visų tų netobulybių nebebūtų. Tokia sritis, Šalkauskio pažiūra, yra *religija*. Religijoje veikia ne tik žmogus. Pirmaeilis ir pagrindinis veikėjas joje yra Dievas. Tuo tarpu, kur veikia Dievas, ten jokių principinių ribų būti negali. Todėl ko neįstengia padaryti žmogus, tai padaro Dievas. Štai kodėl religijoje nyksta visos tos kliūtys, kurių negali pergalėti žmogus. Religija panaikina klaidą, skelbdama absoliutinę tiesą, paties Dievo liudijimą. Religija panaikina nuodėmę, žmogų atpirkdama paties Dievo auką. Religija galop pergali kančią ir mirtį, skelbdama absoliutinės laimės pažadą ir kūno prisikėlimą. Religija todėl ir yra galutinis bei atbaigiamasis gyvenimo laipsnis. Ji perkeičia pasaulį ir žmogų pagal dieviškąsias idėjas ir tuo būdu išvaduoja iš visokių netobulumų. Todėl kultūra natūraliai ir savaimingai religijos siekia. Religija virsta kultūros tikslu. Tačiau iš kitos pusės, Šalkauskio supratimu, religija atsiremia į kultūrą, kaip į savo pagrindą.

Gyvenimas Šalkauskiui nėra susiskaldęs. Jis yra vienas ir vientisas. Kiekvienas žemesnysis jo laipsnis tarnauja pagrindu aukštesniajam ir kiekvienas aukštesnysis pratęsia ir papildoma žemesnijai. Gamta tarnauja atrama kultūrai. Bet kultūra pratęsia ir papildoma gamtą. Kultūra savo ruožtu tarnauja atrama religijai. Bet religija pratęsia ir užbaigia kultūrą. Religija pati viena pasaulyje būtų bejėgė, jeigu ji neatsiremtų į kultūros sukurtas formas. Savų formų religija neturi, nes Dievo veikimas reiškiasi per žmogų. Todėl Šalkauskis nuolatoteigia, kad kur kultūra yra žema, ten ir aukštesnis religijos supratimas bei vykdymas yra negalimas. Barbariškas žmogus turi ir barbarišką religiją. Aukšta kultūra sudaro sąlygas ir religijos idėjoms apsireikšti visu savo grožiu bei kilnumu. Be religijos žmogus pasiliktų neatbaigtas nei pačiame savyje, nei savo

darbuose. Bet be kultūros nė religija negalėtų nieko padaryti, nes ji neturėtų gyvenime realios atramos. Todėl laikydamas religiją atbaigiamuoju gyvenimo laipsniu, Šalkauskis į kultūrą žiūrėjo kaip į to atbaigimo paruošimą.

Iš to trumpo gyvenimo sąrangos vaizdo galima jau nujausti, kaip labai Šalkauskis gyvenimą suprato *sintetiškai ir vieningai*; kaip labai jis buvo pilnutinės minties žmogus; kaip labai jis vengė bet kokio vienašališkumo, vis tiek ar tai būtų natūralizmas, ar humanizmas, ar misticismas. Gyvenimo problema stovėjo jo mąstymo centre, ir jis sprendė ją pilnatvės šviesoje. Todėl jo gyvenimo filosofija yra nepaprastai patraukli ir patenkinanti kiekvieną visuma susižavėjusį protą.

Šalkauskio pedagogika

Šalkauskio pedagogika yra ne kas kita, kaip gyvenimo filosofijos pritaikymas ugdymo reikalams. Reikalaudamas iš ugdymo, kad šis paruoštų žmogų gyvenimui ir gyvenimą suprasdamas sintetiškai, Šalkauskis sukūrė pilnutinės pedagogikos sistemą, atsiremdamas į tas prielaidas, kurių jis buvo priėjęs savo minties darbe. Jeigu gyvenimas yra triaukštė sistema, susidedanti iš gamtos, kultūros ir religijos, jeigu iš kitos pusės, tie trys laipsniai yra priklausomybėje nuo vienas kito, savaime suprantama, kad ir ugdymas turi būti taip su tvarkytas, kad visiems tiems laipsniams žmogus būtų paruoštas. Nuosekliai Šalkauskis visą savo pedagogiką suskirsto į tris pagrindines dalis: *į fizinį ugdymą*, kuris turi paruošti žmogų gamtos gyvenimui ir padėti pagrindą apskritai dvasios veikimui; *į kultūrinį ugdymą*, kuris turi išvystyti žmogaus galias vaisingai kultūrinei kūrybai; ir galop *į religinį ugdymą*, kuris turi paruošti žmogų keičiamajam religijos veikimui. Tai yra trys pilnutinio ugdymo laipsniai, kurie visi turi būti įvykdyti, jeigu norime, kad žmogus būtų išugdytas visapusiškai. Bet kurio laipsnio praleidimas iškreipia žmogaus prigimtį ir ją sužaloja. Kas nekreipia dėmesio į fizinį ugdymą, neišvysto žmogaus kūno ir tuo pačiu suardo materialinę at-

ramą jo dvasios veikimui, nes dvasia reiškiasi tik per kūną. Kas praleidžia kultūrinį ugdymą, tas neišvysto dvasinių žmogaus galių ir nesusieja žmogaus su visu kultūriniu istorijos sukurtu lobiu, padarydamas žmogų nenusivokiantį savo gyvenamajame laike. Kas galop praleidžia religinį ugdymą, tas palieka žmogų, nesugebantį pasinaudoti tąja išganinga ir atbaigiamąja religijos įtaka, kurios žmogus savaime ieško pačiomis savo dvasios gelmėmis. Kaip gyvenimas Šalkauskiui yra tik tada pilnutinis bei tikras, kai jis suima savin ir organiškai tarp savęs sujungia gamtą, kultūrą ir religiją, taip ir ugdymas yra tik tada pilnutinis ir vaisingas, kai jis apima ir žmogaus kūną, ir jo sielą, ir jo religinius polėkius. Pilnutinė gyvenimo filosofija savaime Šalkauskiui kuria *pilnutinę pedagogiką*.

Tačiau pilnatvės principas Šalkauskiui čia dar nesibaigia. Kiekvienas gyvenimo laipsnis - gamta, kultūra ir religija - reiškiasi trejopu būdu: teoriškai, praktiškai ir estetiškai. Kitaip sakant, kiekvieną gyvenimo laipsnį galima *pažinti*; kiekviename galime *veikti*; ir kiekvienu galima nesusinteresuotai *gėrėtis*. Todėl ir ugdymas turi žmogų šitoms trims pagrindinėms gyvenimo funkcijoms paruošti. Jis turi išlavinti žmogaus pažinimo galias, pradedant pojūčiais ir baigiant tikėjimu. Jis turi išlavinti žmogaus praktinio veikimo galias, pradedant judesiais ir baigiant aukščiausia meilės galia. Jis galop turi išlavinti estetiškes žmogaus galias, pradedant instinktyviais kūno nusiteikimais ir baigiant žmogaus bendradarbiavimu pasaulio perkeitime per kultą. Prie statinių pilnutinio ugdymo laipsnių, kaip matome, organiškai prisijungia dinaminės pilnutinio ugdymo funkcijos, šalia fizinio, kultūrinio ir religinio ugdymo Šalkauskio sistemoje randame teorinį, praktinį ir estetinį ugdymą, šitos ugdymo funkcijos eina per visus tris minėtus laipsnius. Jos visos yra ir fiziniame, ir kultūriniame ir religiniame ugdyme. Teoriškai, praktiškai ir estetiškai turi būti išlavintas ir žmogaus kūnas, ir žmogaus dvasia, ir jo nusiteikimas Dievo atžvilgiu. Tiesa, gėris ir grožis Šalkauskiui yra tokie pradai, kurie randami visame gy-

venimo plote. Todėl juos *visus* ir *iš visur* augantis žmogus turi pasisavinti, kad galėtų paskui tinkamai gyvenime reikštis. Be abejo, čia nėra galimybės plačiau išdėstyti, kaip tos trys funkcijos Šalkauskio yra surandamos ir pritaikomas, sakysime, fiziniame arba religiniame ugdyme. Tačiau kas yra skaitęs jo veikalus, tas gali lengvai įsitikinti, kad savo sistemą Šalkauskis tiksliai ir vaisingai pritaiko visur, pasiekdamas įdomių išvadų.

Visais tais klausimais Šalkauskis yra daugiau ar mažiau rašęs; visus juos jis yra daugiau ar mažiau nagrinėjęs. Originaliausia, man atrodo, yra jo *fizinio ugdymo teorija*, kurią jis yra išdėstęs savo veikale „Fizinis lavinimas ir jo tikslai“. Vakarų Europoje šiuo klausimu yra daug prirašyta. Tačiau visi šios rūšies veikalai paprastai pasitenkina praktiniu kūno lavinimo metodu, nesigilindami į šio lavinimo prasmę ir nesusiedami jo su ugdymo sistema. Tuo tarpu Šalkauskis kaip tik pažvelgė į fizinį lavinimą giliau, paieškodamas jo prasmės ir įglaudamas jį į pilnutinį ugdymą. Dėl to jo fizinio lavinimo teorija įgijo labai savotiškų ypatybių, kurių mes nerandame fizinio lavinimo specialistų veikaluose.

Tačiau plačiausiai Šalkauskis išvystė *kultūrinį ugdymą*. Kultūrinis ugdymas yra labai sudėtingas, kaip ir pati kultūra yra sudėtinga. Čia įeina ir lavinimo mokslas, arba didaktika, ir asmenybės auklėjimas, ir galop estetiškas lavinimas. Dėstydamas universitete, Šalkauskis yra skaitęs visus šiuos kursus. Tačiau išleidęs yra tikrai lavinimo mokslą arba didaktiką (nebaigtą) ir auklėjimo metmenis. Estetinio lavinimo klausimu jis yra pasisakęs viename kitame savo straipsnyje, bet atskiros didesnės šiuo klausimu studijos nėra paskelbęs. Užtai visiškai išsamiai jis yra išdėstęs visuomeninio auklėjimo klausimus savo veikale „Visuomeninis auklėjimas“. Tai yra vienas iš pačių geriausių pedagoginių Šalkauskio raštų. Savo sistemingumu ir visapusiškumu, savo apimtimi ir klausimo sprendimų gilumu jis užima reikšmingą vietą visuomeninio auklėjimo literatūroje. Prie kultūrinio ugdymo priklausoma ir mokyklų organizacijos problema, kurią Šalkauskis yra

gana savotiškai sprendęs savo knygoje „Racionali mokyklų organizacijos sistema“. Tačiau šis klausimas jau yra susietas su visuomeninėmis Šalkauskio pažiūromis, todėl apie jį mes kalbėsime kitame skyriuje.

Reikia pastebėti, kad didaktikoje Šalkauskis ištikimai tęsia toliau tradicijas didžiųjų didaktikos kūrėjų, kaip Willmano ir Eggersdorferio, papildydamas, be abejo, jų idėjas savais patyrimais ir savomis filosofinėmis koncepcijomis.

Religinio ugdymo sistema Šalkauskio pasiliko nebaigta. Jis prieš pat bolševikų okupaciją pradėjo ją spausdinti „Soter“ žurnale. Tačiau bolševikams likvidavus lietuviškąją spaudą, Šalkauskio studija buvo nutraukta. Mirtis neleido jam jos užbaigti. Tačiau tai, ką jis suspėjo paskelbti, rodo, kad ir religiniame auklėjime jis ištikimai laikėsi savos sistemos, pritaikydamas minėtas tris ugdymo funkcijas ir tuo būdu religinį ugdymą pagilindamas bei praplėsdamas.

Visuomeninės pažiūros

Būdamas gyvenimo filosofas ir pilnutinio ugdymo atstovas, Šalkauskis negalėjo tylomis praeiti nė pro visuomeninius reiškinius. Visuomeninis gyvenimas jį domino labai stipriai ir visuomeniniams klausimams jis yra skyręs nemažą savo minties darbo dalį. Tiesa, praktiniame visuomeniniame veikime jis dėl savo sveikatos dalyvavo nedaug. Tačiau teoriškai visuomenines problemas jis sprendė labai intensyviai ir vaisingai. Trys dalykai buvo ypatingai patraukę jo dėmesį: *lietuvių tautos pašaukimas, valstybės santvarka ir katalikiškojo jaunimo ideologija*.

Lietuvių tautos pašaukimo klausimu Šalkauskis sielojosi jau Samarkande. Jau tuo metu susiformavo jo pagrindinės koncepcijos, kurias jis yra išdėstęs savo laiškuose prelatui A. Dambrauskui. Būdamas Šveicarijoje, 1919 metais, jis išleido veikalą, pavadinęs jį „Sur les confins de deux mondes“ („Ant dviejų pasaulių slenksčio“). Jau pats veikalo pavadinimas nurodo jame dėstomų minčių linkmę. Lietuva, Šal-

kausčio supratimu, guli tarp dviejų labai skirtingų pasaulių: tarp rytietiškojo, kuriam atstovauja rusai, ir vakarietiškojo, kuriam atstovauja vokiečiai. Pati geopolitinė padėtis yra tad apsprendusi lietuvių pašaukimą, būtent jungti savo tautinėje kultūroje Rytų ir Vakarų kultūras. Lietuviškoji kultūra, skelbė Šalkauskis, turinti būti sintezė, sukurta iš rytietišųjų ir vakarietišųjų pradų. Mūsų uždavinys yra surasti, kas šituose praduose yra gera, pasisavinti tai ir, perleidus per tautinę savo dvasią, sukurti sintetinio pobūdžio kūrinį. Mes negalime būti nei Rytų, nei Vakarų tauta, nes mes esame viduryje. Kaip Belgija su Šveicarija yra pašauktos jungti savyje germaniškąją ir romaniškąją kultūrą, taip lietuvių tauta yra pašaukta tą patį padaryti su germaniškąja ir slaviškąja kultūra. Tai yra didelis ir kilnus uždavinys. Lietuvių tauta turi būti jam auklėjama ir rengiama. Savo knygoje „Lietuvių tauta ir jos ugdymas“ Šalkauskis kaip tik ir sprendžia tuos klausimus istoriosofiniu ir pedagoginiu atžvilgiu. Nors šitoks lietuvių tautos pašaukimo išsprendimas kai kieno buvo ir smarkokai kritikuotas, vis dėlto Šalkauskis ligi pat gyvenimo pabaigos buvo įsitikinęs jo teisingumu ir jo ištikimai laikėsi.

Valstybės santvarkos klausimais Šalkauskiui teko pasisakyti 1926 metais, kai rinkimus pralaimėjo krikščioniškasis blokas ir valdžią perėmė kairiosios partijos. Savo studijoje „Momento reikalai ir principų reikalavimai“ jis kaip tik ir išdėstė savo valstybines pažiūras. Jo supratimu, valstybėje esama trijų skirtingų sričių: *politinės, profesinės ir kultūrinės*. Kiekviena ta sritis turi būti demokratiškai taip išvystyta, kad ji sudarytų ne tik organizmus apačioje, bet ir apsisvainikuotų aukščiausiais organais viršūnėje. Politinė sritis apačioje reiškiasi *partijomis*, kurios apsisvainikuoja *Seimu*. Profesinė sritis apačioje reiškiasi *profesinėmis organizacijomis*, kurios apsisvainikuoja *Profesijų rūmais*. Galop kultūrinė sritis reiškiasi *kultūrinėmis organizacijomis ir pasaulėžiūrinėmis bendruomenėmis*, kurios viršūnėje turinčios apsisvainikuoti *Kultūros taryba*. Kiekviena ta sritis turi savų valstybėje uždavinių, kurių negali atlikti kitos sritys. Politinė sritis per Seimą tvarko bendruosius valstybės reikalus vidaus ir užsienio politikos požiūriu. Profesi-

nė sritis per Profesinius rūmus tvarko darbo ir socialinius reikalus. Galop kultūrinė sritis per Kultūros tarybą turi tvarkyti kultūrinę kūrybą. Kultūrinė kūryba, Šalkauskio supratimu, turinti būti atpalaiduota nuo *tiesioginio* valstybės įsikišimo. Valstybė, daugelyje vietų teigia Šalkauskis, neturi ir negali turėti savos pasaulėžiūros. Tuo tarpu kultūrinė kūryba be pasaulėžiūros yra neįmanoma. Todėl Šalkauskis ir reikalauja, kad kultūra valstybėje turėtų savivaldą, kaip kad ją turi vietinės savivaldybės, tvarkydamos vietos bendruomenių reikalus. Šalkauskis tuo būdu pasisako už kultūrinę autonomiją valstybėje, kurią jau yra įvykdę tokie aukštos kultūros kraštai, kaip Kanados Kvebekas, Olandija, Šveicarija, Belgija ir t. t. Kultūrinės autonomijos idėja jis remia ir mokyklų organizacijos sistemą, reikalaujamas, kad mokyklas laikytų ne valstybė, bet pasaulėžiūrinės ir tautinės bendruomenės. Šiuo reikalu Šalkauskis net buvo paruošęs mūsų konstitucijos pakeitimo projektą. Deja, po 1926 metų perversmo įsigalėjusios totalistinės tendencijos palaidojo Šalkauskio sumanymus, nors jis pats visą laiką juos kėlė ir visą laiką už kultūros laisvę valstybėje kovojo.

Ateitininkų ideologas

Praktinis visuomeninis Šalkauskio darbas didžiausia savo dalimi buvo skirtas *ateitininkų sąjūdžiui*. Savo minties pasaulyje jis buvo susikūręs pilnutinio gyvenimo idealą, kuriam gamta, kultūra ir religija buvo sujungtos į vieną organišką visumą, ir ieškojo žmonių, kurie tą idealą imtųsi vykdyti patys ir skelbtų kitiems, kaip visuomeninį tautos uždavinį. Tokiais pilnutinio gyvenimo vykdytojais bei šalininkais Šalkauskis ir laikė ateitininkus. *Ateitininkija*, Šalkauskio supratimu, buvo *pilnutinės pasaulėžiūros ir pilnutinio gyvenimo sąjūdis*, siekęs keisti lietuvių tautą pagal Kristaus dvasią, vengęs bet kokių vienašališkumų ir perdėjimų ir dėl to geriausiai išreiškęs krikščioniškąją mintį.

Šalkauskis trejus metus buvo vyriausiu Ateitininkų federacijos vadu. Jis paruošė jai ideologinę ir organizacinę struktūrą. Pagal jo projektą ateitininkija Palangos reorganizacinėje konferencijoje (1927) buvo padalyta į tris sąjungas: *moksleivių, studentų ir sendraugių*. Pagal Šalkauskio pasiūlymus buvo sudaryti atskirų korporacijų statutai ir reiškimosi formos. Tačiau pagrindinis Šalkauskio darbas buvo vis dėlto *ideologinis*. Nors ateitininkija kaip katalikiškasis sąjūdis savo principus sėmė iš katalikiškosios pasaulėžiūros, vis dėlto reikėjo juos formuluoti, pritaikyti jaunimo psichologijai ir sudaryti planą, kaip tie principai turi reikštis konkrečiame gyvenime. Visa tai Šalkauskis kaip tik ir atliko. Savo veikale „Ateitininkų ideologija“ jis davė plačius ir gilius ideologinius pagrindus visam katalikiškojo jaunimo sąjūdžiui. Pagrindiniai ateitininkų sąjūdžio principai, Šalkauskio pažiūra, yra *katalikiškumas, tautiškumas, visuomeniškumas ir inteligentiškumas*. Juos jis išvysto visu pločiu ir pritaiko atskirų sąjungų veikimui. Ateitininkų ir apskritai viso katalikiškojo sąjūdžio ideologinis veidas yra neatskiriama susietas su Šalkauskio vardu. Jis buvo jo siela ir jo nuolatinis žadintojas tiek pozityviais savo sumanymais, tiek kritinėmis pastabomis, kurių jis - kartais ir labai aštrių - reikalui esant nesigailėjo.

Stasys Šalkauskis yra tasai didysis ateitininkijos *protas*, savo sistemos ir logikos galia, savo minties gilumu ir sistemingumu davęs katalikiškajam jaunimui amžinos reikšmės idėjų, kurių ateitininkams gali pavydėti bet kuris kitas sąjūdis, tegu jis būtų ir katalikiškas. Prancūzai savo katalikiškajam jaunimui turi sukūrę puikių metodų ir priemonių, tačiau jie nė iš tolo negali lygintis savo principų ir pareigų apimtimi, pilnatve, aiškumu ir sistemingumu. Ateitininkija šiuo atžvilgiu yra vienintelė visame katalikiškajame pasaulyje. *Tai yra mūsų lietuviškojo genijaus kūrinys, gimęs iš lietuviškosios ir krikščioniškosios sielos.*

*

Štai tos pagrindinės sritys, kurios patraukė Šalkauskio mintį ir kurias jis savo dvasia ėmėsi formuoti. Filosofija, pe-

dagogika ir visuomeninis gyvenimas buvo svarbiausia jo darbo dirva. Joje jis išvarė labai gilią vagą. Į ją jis bėrė našių sėklų, kurios pamažu dygo kultūriniame mūsų veikime ir kurios visu pločiu gal išsiskleis tiktai ateityje. Todėl nors jis savo gyvenimo pabaigoje, kaip buvo minėta, ir skundėsi nepasisekimu, tačiau tai buvo *idealisto skundas*, kad tikrovė yra netobula ir kad ji nepajėgia pakelti idealo svorio. Tuo tarpu iš tikrųjų Šalkauskio darbas pasiliko įamžintas mūsų tautos gyvenime, ir jo asmenybė stovi priešais mūsų akis, kaip *viena iš giedriausių prošvaisčių tamsiame mūsų būties skliaute*.

šiandien, kada mes negalime net susitelkti prie jo kapo, kada, atrodo, tikrai yra griuvę visa, ką mes ir jis pats yra statęs, tenka prisiminti jo skundą ir sutikti, kad už istorijos kulisų veikia mums nesuvokiama Dieviškoji Apvaizda, kuri išnarplioja susipynusias istorines gijas ir vėl toliau audžia istorijos audimą. Šalkauskis manė, kad jo projektai sudužo. Tuo tarpu mes dabar regime jo dvasios pergalę. Mes kartais manome, kad ir mūsų tautos gyvenimas sudužo. Tuo tarpu iš griuvėsių kyla nauja gyvybė. Reikia tik, kad tauta tikėtų į idėjos galybę ir į jos persvarą prieš medžiagą. Šalkauskis buvo pilnas tokio tikėjimo. Šiuo atžvilgiu jis yra ir mūsų, tremtinių, mokytojas, nes šiuo metu, labiau negu kada nors, eina kova tarp idėjos ir medžiagos. *Nuo idėjos laimėjimo priklauso ir mūsų likimas*. Šalkauskis, kaip vienas iš didžiųjų idėjos pirmenybės skelbėjų bei jos apaštalų, tampa didžiuoju kovotoju ir už mūsų tautos ateitį.

FILOSOFIJA IR ŽMOGUS

30-osioms Stasio Šalkauskio mirties metinėms
1941 m. gruodžio 4 d. - 1971 m. gruodžio 4 d.

1. Filosofija kaip žmogaus būseną

Niekas negali tinkamai rašyti apie Šalkauskį neišdėstęs jo filosofijos sistemos, ir niekas negali tinkamai išdėstyti šios sistemos neatskleidęs, kas stovi jos centre. Norėdami betgi patenkinti šiuodu reikalavimu, tučtuojau susiduriame su viena beveik nepastebėta bei nenagrinėta sunkenybe. Mes paprastai vadiname Šalkauskį didžiausiu mūsų tautos filosofu. Ir visiškai teisingai. Tačiau retai kada pamąstome, ką gi šis garbingas titulas iš tikro reiškia. Kiekvienu kitu atveju - Aristotelio, Augustino, Tomo, Hegelio, Heideggerio - jo prasmė yra aiški: šie vyrai buvo mąstytojai, pasiekę filosofavimo viršūnės tam tikrą istorijos metą. Taip pat aiški yra prasmė ir tokių posakių, kaip: V. Solovjovas yra didžiausias rusų filosofas, W. Lutoslawskis - lenkų, G. Gentile - italų, H. Bergsonas - prancūzų, J. Ortega - ispanų. Nors atskirų vardų parinkimas čia ir gali būti abejotinas, bet neabejotina yra prasmė to, kas norima jais išreikšti, būtent: šie asmens yra pasiekę tos ar kitos tautos filosofinio mąstymo didžiausią aukštį. Ar ta pačia prasme tariame „didžiausias filosofas“ ir Šalkauskio atveju? Ir štai, svarstant šį klausimą, kaip tik ir išnyra ana netikėta sunkenybė.

Kaip akademinis dėstytojas, Šalkauskis Lietuvos universiteto Teologijos-filosofijos fakultete neturėjo filosofijos katedros - nei jos sistemos, nei jos istorijos: šių katedrų vedėjai buvo L. Bistras ir P. Kuraitis. Šalkauskis vadovavo pedagogikos katedrai, nors pedagogiką buvo studijavęs tik šalutine šaka. Iš filosofijos kursų jis tedėstė filosofijos įvadą ir kultū-

ros filosofiją, vadinasi, tik antraeiles disciplinas. Kaip filosofinis rašytojas, Šalkauskis teisėjo savo disertaciją, nagrinėjančią pasaulio sielą Solovjovo filosofijoje (1919), „Filosofijos įvadą“ (1928) ir „Kultūros filosofijos metmenis“ (1936); abu pastarieji veikalai yra nedidučiai ir sudaro tik jo paskaitų santraukas. Straipsnių filosofinėmis temomis tepaskelbė ketvertą: „Filosofija ir gyvenimas“ (1921), „Filosofijos mokslo ypatybės“ (1922), „Pasaulėžiūra ir filosofija“ (1924) ir „Grozis filosofijos šviesoje“ (1928). Stambokas Šalkauskio darbas „Bendroji filosofijos terminija“ (1938) yra daugiau filologinio negu filosofinio pobūdžio, įvykdytas kartu su mūsų kalbininkais. Jeigu tad filosofiją laikysime specialybe, tai Šalkauskis tiek savo mokymu, tiek savo raštais buvo šiai specialybei atsidėjęs labai maža. Jo dėstytieji kursai ir jo išleistieji veikalai sklaidė auklėjimo ir visuomenės klausimus. Kuo tad Šalkauskis tapo didžiausiu mūsų tautos *filosofai*?

Atsakymas čia gali būti tik vienas: *Šalkauskis, kaip nė vienas kitas ligšiolinis lietuvių mąstytojas, buvo filosofiją pavertęs savo būseną*. Kitaip tariant, Šalkauskis gyveno filosofiskai. Kaip tai suprasti, paaiškins mums jis pats. Įvedamajai savo paskaitai Auštuosiuose kursuose Kaune - iš jų vėliau išaugo Lietuvos universitetas - Šalkauskis pasirinko temą „Filosofija ir gyvenimas“. Ją nagrinėdamas, jis visiems mums žinomą posakį „*primum vivere, deinde philosophari* - pirma gyventi, o paskui filosofuoti“ apvertė aukštyn kojomis. Pasak Šalkauskio, gyvenimas suprantas žmogiškai, atsiranda ne prieš filosofiją ir vyksta ne šalia filosofijos, bet jis yra ne kas kita, kaip filosofijos įkūnijimas. Posakis „pirma gyventi, o paskui filosofuoti“ esąs teisingas tik gyvuline prasme: žmogus yra anksčiau negu filosofija tik tiek, kiek jis yra gyvūnas. Kiek betgi jis yra dvasinio prado nešėjas, tiek jis yra filosofijos suklostomas ir apipavidalinamas. Žmogiškasis gyvenimas pačia savo prigimtimi esąs paskesnis negu filosofija. Užtat teisingas yra tik posakis „*primum philosophari, deinde vivere* - pirma filosofuoti, o paskui gyventi“. Filosofija ir gyvenimas taip santykiauja vienas su kitu, kaip būseną su savo turiniu. *Žmogiškai būti reiškia filosofiskai būti*. Tai buvo programinis Šal-

kausčio pasisakymas jau 1920 metais. Ir šiam pasisakymui jis liko ištikimas ligi pat savo gyvenimo pabaigos. Šalkauskis gyveno tuo, kad filosofavo.

Suprasdamas filosofiją kaip žmogiškąją būseną, Šalkauskis tuo pačiu paneigė ją kaip *specialybę*, vadinasi, kaip tokį dalyką, kuris gyvenimo neužpildo, o stovi tik pakraštyje, apimdamas jo tik dalį tiek laiko, tiek turinio atžvilgiu. Tuo tarpu filosofija esanti visuma. Būdama žmogiškojo gyvenimo lytis, ji savaime apima visą žmogiškąją būtybę, ją keisdama pagal tiesos reikalavimus. Savo straipsnyje „Katalikiškosios pasaulėžiūros reikšmė Lietuvos ateičiai“ (1938) Šalkauskis mėgina atsakyti į klausimą, „ar idėja formuoja gyvenimą, ar gyvenimas formuoja idėją“¹. Jo atsakymas yra nuostabiai tikslus: tikrai žmogiškasis gyvenimas „nėra nei atsietos minties padaras, nei faktiško gyvenimo atliepas“ (p. 39). Kitaip tariant, Šalkauskis nepritaria nei ideokratijai, nei zookratijai, kaip jis pats vadina šiuodu kraštutinumu. Šalkauskiui žmogiškasis gyvenimas yra *logokratija*, vadinasi, Logos išikūnijimas bei valdymas; Logos, suprasto krikščioniškąja prasme Kristaus pavidalu, kuriame „nėra jokio priešingumo tarp gyvenimo ir minties“. Atvirkščiai, „jame gyvenimas yra minties aidas ir mintis gyvenimo žiedas“, sako Šalkauskis poetiškais žodžiais (p. 38). Filosofuoti tad reiškia eiti „logokratijos linkme“ (p. 44); tai daryti, kad tiesa būtų „gyva, gyvenimiška ir gyvastinga, tvarkanti gyvenimą pagal išvidinius amžinus dėsnius“ (ten pat). Kur tad filosofijos stinga, ten vietoj logokratijos išnyra zookratija ir padaro gyvenimą „gyvybinių vyksmų“ (p. 37), vadinasi, įgeidžių arba instinktų atliepu. „Kur trūksta filosofų, - sako Šalkauskis, - sugebančių kurti filosofijos sistemą ir gyvai svarstyti filosofijos problemas, ten jausti mokslinių pasaulėžiūros pagrindų silpnumas ir protinės disciplinos stoka“ (p. 55).

Lengva suprasti, kad pro visus šiuos Šalkausčio žodžius byloja sukrėščionintas Platonas. Vienoje savo dialogo „Faidono“ vietoje Platonas pastebi, kad filosofuojąs žmogus „ne-

¹ Cit. iš: Prof. Šalkauskis St. Ateitininkų ideologija, Putnam, 1954, p. 37-56.

paliaujamai savo atsimimuose gyvena tuo, kuo gyvena ir jo Dievas, kad būtų dieviškas" (249 B), būtent *tikrąją būtimi*. Nuosekliai tad Platonui filosofavimas ir yra tapimas panašiu į Dievą. Užtat ir pomirtinė bausmė už žemiškąjį gyvenimą kaip netikrą laukianti visų, „išskyrus tuos, kurie filosofavo neme-luodami" arba, kitaip tariant, „gyveno filosofija" (ten pat). Nes tuo būdu jie jau čia, žemėje, „stiebėsi tikrosios būties linkui" (ten pat), apvaldydami savo sielą. Filosofuoti, pasak Platono, reiškia ne vykdyti tam tikrą užsiėmimą, bet gyventi tikrą gyvenimą, vis labiau persunkiamą logos jėga. Logokratija kaip filosofavimas yra viena iš pagrindinių Platono minčių, jeigu dabar šį platonišką stiebimąsi tikrosios būties linkui perkel-sime į krikščioniškąją plotmę, tai ir gausime tai, ką Šalkauskis sako, esą žmogiškasis gyvenimas yra „realus dieviškosios idėjos viešpatavimas pasaulyje" (ten pat, 39). Ogi ši dieviš-koji idėja yra ne kas kita kaip Logos, kuris ne tik „pradžioje buvo pas Dievą", bet kuris „buvo Dievas", įsikūnijęs ir gyve-nęs „tarp mūsų" (*Jon*, 2, 2-2, 24). Platonui logos dar tebėra abstraktus ir todėl grynai antžemiškas; Šalkauskiui kaip krikš-čioniui Logos jau yra nusileidęs mūsų prigimtin, įėjęs mūsų istorijon ir todėl sujungęs mintį bei būtį neperskiriamon vie-nybėn. Kaip tad galėtų filosofija, eidama logokratijos linkme ir būdama žmogiškoji būsena, būti tik tam tikras dalinis už-siėmimas arba specialybė?

Atstovaudamas pažiūrai, kad filosofija sudaro žmogiškąją būseną arba žmogiškojo gyvenimo lytį, Šalkauskis įsijungė į tūkstantmetę tradiciją, einančią, kaip sakyta, nuo Platono ir tebegaliojančią mūsų dienomis. Jau daugiau negu prieš pus-šimtį metų M. Scheleris savo studijoje „Filosofijos esmė ir dorinės filosofinio pažinimo sąlygos" (1917) teigė, kad pilnutinė žmogaus veikla filosofijoje sudaro „ne kokios nors ypatingos filosofijos žymę, bet pačią filosofijos esmę"². Mokslas liečias tik vieną kurią žmogaus dvasios sritį, tuo tarpu filosofija apiman-ti „visą žmogiškosios dvasios visumą; net labai specifinėje bei dalinėje filosofijos problemoje būna visas žmogus" (ten pat).

² Scheler M. Werke, Bern, 1954, t. V, p. 84.

Tai reikia suprasti, pasak Schelerio, ne psichologiškai, bet ontologiškai: filosofija kaip žmogiškoji būseną kyla iš jos pačios esminės vienybės ir filosofinės problematikos apskritai" (plg. p. 86). Kitaip sakant, *pats filosofijos objektas reikalauja viso žmogaus*. Šią mintį skelbia pažiūrose tiek M. Heideggeris, tvirtinantis, kad kiekvienas metafizinis klausimas yra keliamas „mums patiems“³, tiek K. Jaspersas, perkeliantis filosofavimo svorį nuo daikto į mus pačius: „Kas filosofuoja, kalba apie save patį (*Selbstein*); kas to nedaro, tas nėra nefilosofuoja“⁴. Tačiau ypač įdomiai ši filosofijos ir žmogaus santykių samprata išėjo aikštėn dviejų Berlyno profesorių ginče: teologo H. Gollwitzerio ir filosofo W. Weischedelio, kuriuodu 1964 m. žiemos semestrą Laisvajame Berlyno universitete skaitė bendrą kursą, pavadintą „Mąstymas ir tikėjimas“ („*Denken und Glauben*“)⁵, kiek vėliau išleistą ir atskira knyga. Šiame kurse teologas Gollwitzeris nuolatos pabrėžė, kad „tarp filosofijos ir žmogiškosios būties (*Menschsein*) tylo plyšys; filosofas yra tik žmogaus dalis“ (p. 146). Vien tikėjimas apimęs visą žmogų. Weischedelio atsakymas kaip tik ir pratęsia minėtą tradiciją ligi pat mūsų dienų. „Tikrasis filosofavimas, - sako Weischedelis, - yra ne grynas mąstymo funkcijos veikdinimas (*Betaetigung*), bet toksai mąstymas, kuris žmogų paliečia bei apsprendžia visoje jo egzistencijoje. Man atrodo, kad būtų blogiausias išdavimas to, ko filosofija iš manęs reikalauja, jeigu aš tikėčiau galįs, iš vienos pusės, filosofuoti, o iš kitos - vesti nuo viso to nepriklausomą gyvenimą. Filosofija, kaip ją suprantu, nėra joks amatas, kuriam atsidedama keletą valandų, o pasakui laisvalaikio daroma, kas norima, visiškai be ryšio su pačiu amatu. Priešingai, filosofija, jeigu ji nori būti gyvastinga, turi sušvisti visame mano mąstyme bei veikime" (ten pat). Todėl Weischedelis ir teigia, kad apsisprendimas filosofuoti yra visos egzistencijos pakreipimas filosofijos linkui arba jos padarymas apsprendžiančiu gyvenimo principu (plg. p. 146-

³ Heidegger M. Was ist Metaphysik? Frankfurt/M., 1949, p. 22.

⁴ Jaspers K. Philosophie, Berlin, 1948, p. 274.

⁵ Gollwitzer H. und Weischedel Wilhelm. Denken und Glauben. Ein Streitgespräch, Stuttgart, 1965.

147), kuris žmogaus nebepaleidžia jokių atvejų ir jokiomis sąlygomis. Štai kodėl filosofija, kaip ir tikėjimas, nepažįsta laisvalaikio. „Jeigu aš savo buvime nefilosofuoju kasdien, tai aš iš viso nefilosofuoju“, - sako K. Jaspersas⁶.

Šių minčių šviesoje kaip tik ir išsisprendžia ana pradžioje minėta sunkenybė Šalkauskio kaip filosofo atveju. Šalkauskis nesivertė filosofija specialybės arba amato prasme. Jam filosofija buvo gyvenimo linkmė ir tuo pačiu gyvenimo principas, persunkęs tiek pačią jo būtybę, tiek visus jo darbus. Filosofija nestovėjo *šalia* Šalkauskio, bet buvo jo būseną, lydinti ją kiekviename žingsnyje ir prabylanti kiekviename jo žodyje - tartame ar parašytame, nors šis žodis liestų net ir visiškai kasdienius dalykus, kaip ano meto modernieji šokiai ar hebrajiškomis raidėmis užrašytų iškabų teplojimas⁷. Todėl galėjo Šalkauskis neturėti nei filosofijos katedros, nei nedėstyti pagrindinių filosofijos kursų ir vis dėlto būti *filosofas* tikriausia šio žodžio prasme. Šalkauskis filosofavo kasdien: laisvalaikio šiuo atžvilgiu jis neturėjo. Štai kodėl mes ir vadiname jį didžiausiu mūsų filosofu, nes filosofija buvo iškilusi ligi pat jo gyvenimo viršūnės.

Jeigu tad, kaip pradžioje sakytą, klausiama, kas stovi Šalkauskio filosofijos centre, tai, jau žiūrint į tai grynai *subjektyviu* atžvilgiu, reikia aiškiai atsakyti: žmogus. Šalkauskis juk filosofavo ne kaip specialistas, bet kaip žmogus pilnutine prasme. Jo filosofiją valdė ne grynai protinė funkcija, kaip tai yra mokslo atveju, bet jo žmogiškoji visuma. Gal čia tad ir slypi tas pagrindas, kodėl Šalkauskis griežtai skyrė filosofiją nuo mokslo, laikydamas ją kitos rūšies pažinimu: *mokslinis pažinimas esąs tik atrama filosofiniam pažinimui*. Tačiau šios dvi pažinimo rūšys anaipol nestovinčios toje pačioje plotmėje, kaip kad atskira žmogiškosios būtybės funkcija - sakysime: protinė - nestovi toje pačioje plotmėje su egzistencijos visuma. Šalkauskio filosofija kaip tik iš šios visumos kilo ir todėl apreiškė nuostabų humanistinį savo pobūdį.

⁶ Jaspers K. Philosophie, p. 281.

⁷ Plg. Šalkauskis St. Ateitininkų ideologija, p. 220, 248, 268.

2. *Filosofija kaip žmogaus ugdymas*

Specialiai filosofinis Šalkauskio indėlis yra, kaip sakyta, nedidutis. Užtat stambus yra jo visuomeniškai pedagoginis indėlis: penketas knygų - „Ant dviejų pasaulių ribos (prancūzų kalba, 1919), „Bendrosios mokslinio darbo metodikos pradai" (1926), „Visuomeninis auklėjimas" (1932), „Ateitininkų ideologija" (1933), „Lietuvių tauta ir jos ugdymas" (1933) - dešimtis mažesnių skyriumi išleistų studijų ir kelios dešimtys didesnių ar mažesnių straipsnių įvairiuose žurnaluose. Ar tai reiškia, kad Šalkauskis savo esme buvo visuomenininkas ir pedagogas? Ar tai reiškia, kad jo vadovaujamoji Pedagogikos katedra buvo vienaprasmė su šiandien Vakaruose esamomis pedagogikos katedromis? Atsakymą į šį klausimą galėsime duoti, kai - bent apgraibomis - apžvelgsime minėtų Šalkauskio visuomeniškai pedagoginių raštų pobūdį.

Baigdamas savo „Filosofijos įvadą", Šalkauskis teigia, kad kiekviena filosofija savaime pereina į pedagogiką; vadinasi, kad filosofo turimos pažiūros prašosi įvykdomos tiek asmens, tiek visuomenės auklėjimu. Filosofija Šalkauskiui neturinti tikslo pati savyje, kad pasilikėtų savaime pažinime, juo gėrėdamasi tarsi legendinis Narcizas savo paveikslu upelio vandenyje. Ne, filosofija, užangažuodama žmogų savo veiksmu arba filosofavimu, įpareigojanti jį ir savo pasekmėmis, būtent jį įpareigojanti filosofą savas pažintis vykdyti žmogaus gyvenime - visų pirma savoje, o paskui ir kitų būtyje. Kitaip tariant, pedagoginis pradas tūno pačiuose filosofijos pagrinduose. Pati filosofijos esmė reikalauja būti perkelta iš atitraukybės į kasdienybę, iš pažinimo į veikimą, iš asmeninio angažavimosi į visuomeninę sandarą. Šitaip Šalkauskis išgyveno ir savo visuomeniškai pedagoginę veiklą. Tiek jo vadovaujama Pedagogikos katedra, tiek jo šios srities raštai anaip tol nebuvo skirti auklėjamųjų reiškinio moksliniam tyrinėjimui. Šalkauskis anaip tol nebuvo pedagogas Pestalozzio, Montessori, Kerschenstenerio ar Försterio prasme. Šalkauskis buvo pedagogas prasme Platono, kuris siūlė kurti valstybę ne pagal piliečių kasdienos reikalus, bet pagal am-

žinių idėjų reikalavimus; filosofiskai būti turėjo, pasak Platono, ne tik atskiras žmogus, bet ir valstybė. „Valdžia valstybėje ir filosofija“ turinčios Platonui „susijungti į vieną“ (Politeia, 472E). Todėl jis ir skelbė: „Arba filosofai taps valstybių karaliais, arba tie, kurie dabar vadinasi karaliais bei valdovais, pasidarys tikri ir nuodugnūs filosofai“ (474C).

Šis teiginys - tegu ir ne žodine savo lytimi - lydi visus Šalkauskio visuomeniškai pedagoginius raštus. Pedagogika kaip filosofijos pratęsimas į kasdienos tikrovę - štai principas, apsprendęs visą visuomeninę bei pedagoginę Šalkauskio veiklą. Ši veikla kilo ne iš konkrečių reiškinių sklaidos, vadinasi, iš apačios, bet iš pagrindinių filosofinių principų, vadinasi, iš viršaus, nes, pasak Šalkauskio, „teisingas principas“ turįs būti gerbiamas „ne tik teoriškai, bet ir praktiškai“⁸. Susidaręs principų sistemą savo dvigubų studijų metu - Maskvoje ir Šveicarijos Fribūre - Šalkauskis vėliau ir mėgino šiuos principus apvilkti pedagogine forma ir siūlyti juos mūsų tautai kaip jos auklėjimosi kelią. Pedagogika jam buvo antrasis filosofijos laipsnis, o visi jo visuomeniniai ir pedagoginiai raštai ne kas kita, kaip jo filosofijos taikymas mūsų tautos tikrovei. Pro juos kalba ne pedagogas vakarietine prasme, atsirėmęs į psichologiją - ši Šalkauskiui buvo ypač svetima, - į sociologiją, į politines aplinkybes, į teisinius papročius, bet filosofas platoniska prasme, reikalaujantis, kad idėjos tiesa virstų visuomeninio bei tautinio gyvenimo turiniu. Štai kodėl visi šie jo raštai, nors savo temomis yra kasdieniški - fizinis lavinimas, modernieji šokiai, patriotizmas, skautybė, politika, gimnastika bei sportas, konfesinė mokykla, kariuomenė - yra nuostabiai filosofiški, nes visi jie yra sutelkti aplinkui vieną kurį teorinį principą kaip šio principo išraiška kokio nors reikalo proga. Būdamas sintetikas savo mąstymu ir pilnutinės pasaulėžiūros atstovas savo įsitikinimais, Šalkauskis niekad nesklaidė kurio nors reiškinio paties savyje ir nedarė išvadų iš šios sklaidos, bet visados pastatydavo šį reiškinį priešais principą tarsi prieš veidrodį, norėdamas savo pastabomis pataisyti stebi-

⁸ Ten pat, p. 53.

mo reiškinių trūkumus. Taip jis elgėsi ne tik su tokiais sunkiai apčiuopiamais dalykais, kaip lietuvių tautos pašaukimas būti Rytų ir Vakarų sinteze, bet ir su tokiais kasdienos įvykiais kaip 1926 metų perversmas arba prieš jį ėjęs krikščionių demokratų partijos rinkimų pralaimėjimas, Šalkauskio aprašytas gana plačiai straipsnyje „Momento reikalai ir principų reikalavimai“ (1926). Principų reikalavimai visados jo raštuose apsprendė momento reikalus. Filosofija visados turėjo pirmenybės prieš pedagogiką kaip šiosios vadovė, vis tiek ar ši lietė asmenį ar visuomenę.

Jeigu betgi filosofija, kaip teigė Šalkauskis, savaime pereina į pedagogiką, tai jau iš anksto galima nujauti, kad šitokia filosofija yra antropologinė pačiais savo pagrindais, vadinausi, kad ji telkiasi aplinkui žmogų: jo prigimtį, jo veikimą pasaulyje ir jo gyvenimo prasmę. Nes vykdyti filosofijos principus pedagoginėmis priemonėmis galima tik tada, kai šie principai yra ne kas kita, kaip žmogiškosios būties principai. Juk nei pažinimo teorijos, nei metafizikos, net nei teodicėjos pervesti į pedagogiką neįmanoma. Kas gi galėtų, sakysime, gyventi bei veikti pagal Kanto gnoseologijos principus, esą daiktas savyje yra nepažįstamas ir esą mūsų turimos pasaulio pažintys yra ne kas kita, kaip mūsų sąmonės pagal tam tikras kategorijas apipavidalintos chaotiškų išpūdžių lytys? Štai kodėl F. Stepunas, lietuviškos kilmės (nuo Tilžės) rusas sociologas, ilgus metus dėstęs Miuncheno universitete, savo atsiminimuose ir rašo, kaip lengvai jis atsipalaidavo nuo Kanto. „O Viešpatie, - pasakoja jis, - kiek vargo man kaštavo pirmą semestrą skaityti ir pasisavinti 'Kritik der reinen Vernunft'! Kaip pamišėlis klaidžiodavau kartais Heidelbergo apylinkėse (Stepunas studijavo Heidelbergo universitete), stebėjau pro mėnulį slenkančius debesis, melsvame rūke skęstantį šviesų pilną miestą, regėjau už jo Berlyną, Varšuvą, Maskvą, savo šeimą prie pietų stalo ir niekaip negalėjau tikėti, kad šis visas nuo vaikystės taip ankštai su manimi suaugęs, man patikimas pasaulis galėtų būti tik mano sąmonės turinys, kuriam niekas tikrovėje neatitinka arba kuris yra tai, apie ką mes netu-

rime nė mažiausios nuojaautos."⁹ Arba: kas gi galėtų melstis Aristotelio bei T. Akviniečio nejudančiam Judintojui, jaustis esąs jam nusikaltęs ir prašyti jį mums atleisti? Štai kodėl jau nuo B. Pascalio laikų ir skelbiama, kad filosofų Dievas nesąs Abraomo, Izaoko ir Jokūbo Dievas; vadinasi, kad teodicėjos principas *ex motu* negali virsti pedagogine gaire mūsų religijai. O ką bekalbėti apie metafizikos įvairias transcendentales sąvokas bei jų sklaidą. Todėl Šalkauskis ir nesidomėjo nei pažinimo teorija, nei ontologija, nei teodicėja. Vienintelis metafizinio pobūdžio darbas yra jo disertacija apie pasaulio sielą Solovjovo filosofijoje. Bet įdomu, kad pasaulio sielos sampratą jis atmeta ne loginiu ar ontologiniu pagrindu kaip nieko neišaiškinančią ir todėl nereikalingą hipotezę, bet remdamasis kaip tik antropologiniais argumentais, būtent: jei pasaulio siela yra asmeninio pobūdžio, vadinasi, yra protinga ir valinga, tai jos buvimo atveju žmogaus asmuo nuostoja laisvės ir virsta šios visuotinės sielos įrankiu. Kitaip tariant, žmogaus asmenybė apsprendžianti net ir metafizines sampratas: kas antropologiškai yra neįmanoma, tas metafiziškai yra netiesa. Šis nusistatymas Šalkauskio disertacijoje yra labai ryškus.

Be abejo, tai anaip tol nereiškia, kad Šalkauskis neturėjo savų metafizinių pažiūrų. Tačiau jis jas buvo susidaręs ne tiek svarstydamas būti apskritai, kiek, kalbant Heideggerio žodžiais, pasirinkdamas „pavyzdinę būtybę“¹⁰ ir mėgindamas jos buvime atskleisti bei spręsti būties klausimą. Ši gi pavyzdinė būtybė Šalkauskiui (kaip ir Heideggeriui) buvo ne kas kita kaip žmogus. Štai kodėl jis metafizines sampratas vertino antropologiniu atžvilgiu ir štai kodėl jis galėjo filosofiją pervesti į pedagogiką. Nuosekliai tad Šalkauskis savo raštuose nevengė net ir tokių temų, kurios, paviršium žiūrint, skamba labai kasdieniškai, pavyzdžiui: „Žaidimas ir fizinis darbas pedagogikos šviesoje“ (1927), „Vyskupas Paltarokas kaip vado tipas“ (1935), „Pasisakymas apie abstinenciją ir

⁹ Stepan F. Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution. Aus Meine Leben, München, 1961, p. 113.

¹⁰ Plg. Heidegger M. Sein und Zeit, Tübingen, 1949, p. 7.

blaivybę" (1933), „Socialinė ekonominė krizė" (1939) ir t. t. Iš viso Šalkauskio raštų temos yra aktualios, šiandien pasakytume: egzistencinės, nes jos visos kyla iš žmogaus gyvenimo reikalų. O jeigu Šalkauskis yra sunkiai skaitomas ir ne vieno beveik nesuprantamas, tai ši sunkenybė glūdi ne temų atsajume, bet stiliaus bei kalbos dirbtinume. Tėvų namuose Šalkauskis iš mažens kalbėjo lenkiškai; gimnazijoje mokėsi ir universitete studijavo arba rusiškai (Maskvoje), arba prancūziškai bei vokiškai (Šveicarijos Fribūre). Lietuvių kalba jam buvo ne gimtoji, bet išmoktoji kalba. Be to, nebūdamas, kaip liudija prof. J. Eretas¹¹, savaime atsiskleidęs muzikai, Šalkauskis neturėjo, pasakytume, „sakinio melodijos" jausmo, kuri padaro sakinį skambų net ir sunkios minties atveju. Šalkauskio sakiny s yra visados duslus - net ir ten, kur jis kalba apie kasdieną. Prof. Eretas, pirmasis atkreipęs dėmesį į Šalkauskio raštų stilių, teisingai randa, kad daiktavardžio persvara, būdvardžio nuvertinimas, veiksmažodžio sustingdymas, svetimžodžių gausa sudaro būdingas Šalkauskio stiliaus savybes¹². Bet kaip tik šios savybės - tiksliau: silpnybės - ir yra kaltos, kodėl Šalkauskis yra sunkiai suprantamas ir todėl mažai skaitomas. Ne Šalkauskio raštų turinys yra sunkus, bet jų išraiška. Tai pastebime todėl, kad atitietume net ir tarp ateitininkų įsivyravusią klaidingą pažiūrą, esą Šalkauskis savo mintimi yra atitrūkęs nuo tikrovės. Priešingai, jo mintis visados tikrovinė, nes kilusi iš rūpesčio žmogumi čia individualine, čia visuomenine prasme. Tik kalbinis šios minties apvalkalas, gaila, yra nuaustas tarsi iš pakulinių siūlų, todėl nelankstus, šiurkštoka ir todėl skaitytojo nepagaunąs. Kas betgi pro šį kietą bei nedailų drabužį prasiveržia, Šalkauskio raštuose randa ištisą eilę idėjų, kurios mus ir šiandien taip lygiai savęs pi traukia, kaip ir anuomet, sakysime: santykis tarp aristokratijos ir demokratijos¹³, filosofijos ir mokslų nepriklausomybė nuo bažnytinio

¹¹ Plg. Eretas / J. Stasys Šalkauskis, Brooklyn, 1960, p. 100.

¹² Plg. Ten pat, p. 92-98.

¹³ Plg. Šalkauskis St. Ateitininkų ideologija, p. 81-85.

autoriteto¹⁴, patriotizmo ryšys su antitautinėmis bei tarptautinėmis pastangomis¹⁵, santykis tarp darbo ir kapitalo¹⁶, moterų klausimas¹⁷, spaudos laisvė ir jos atsakingumas¹⁸, ideologija ir praktika¹⁹, prievartos klausimas kovoje su blogiu²⁰, jaunimo problema²¹, - vis tai juk reikalai bei rūpesčiai, kuriais ir šiandien sergame ir kuriems spręsti Šalkauskis teikia didžiai vertingų paskaitų bei pasiūlų. Prietaras tad yra kalbėti apie Šalkauskio minties atsajumą. Tai tvirtinti gali tik tas, kas Šalkauskio raštų visai nepažįsta. Priešingai, Šalkauskiui kaip filosofui net būtų galima prikišti, kad jis per daug leidosi patraukiamas žmogiškųjų kasdienos rūpesčių. Tačiau atsimenant, kad žmogus yra jo filosofijos centras ir kad jo filosofija vidiniu būtinumu pereina į pedagogiką, šis aktualių klausimų kėlimas bei svarstymas darosi suprantamas, pateisinamas ir Šalkauskio atveju visiškai nuoseklus. Filosofija jam buvo žmogaus ugdymas. Todėl jis šio ugdymo degančias problemas ir sprendė. Daug jų, kaip minėta, yra sprendžiamos ir šiandien, nes ir dabar jos yra pirmaeiliai mūsų visuomenės rūpesčiai. Šiuo atžvilgiu Šalkauskis tebėra gyvas ir kalbus. Jis nėra praėjęs, bet dabartinis, bylojįs į mus tais pačiais reikalais, kurie kvaršina ir mūsų galvas. Ar tad nereiktų jo sprendimais - bent ateitininkams - labiau susidomėti, negu tai buvo daroma lig šiol? Gražu, kad ateitininkai dabar yra sukrutę atnaujinti savo ideologiją, mėgindami padaryti ją „šviesa, žadinančia į tiesą ir gė-

¹⁴ Plg. Ten pat, p. 40-41, 47-50.

¹⁵ Plg. *Šalkauskis St.* Visuomeninis auklėjimas, Kaunas, 1932, p. 141-175; *Šalkauskis St.* Lietuvių tauta ir jos ugdymas, Kaunas, 1933, p. 84-102, 182-184.

¹⁶ Plg. *Šalkauskis St.* Ateitininkų ideologija, p. 103-104, 217-226; *Šalkauskis St.* Socialinė ekonominė krizė // „Draugija“, 1939, Nr. 7, p. 414-419.

¹⁷ Plg. *Šalkauskis St.* Ateitininkų ideologija, p. 119-124; *Šalkauskis St.* Lyčių skirtumai ir ugdymo individualizacija // „Naujoji vaidilutė“, 1926, Nr. 4, p. 166-174.

¹⁸ *Šalkauskis St.* Ateitininkų ideologija, p. 175-181.

¹⁹ Ten pat, p. 215-240, 266-273.

²⁰ Ten pat, p. 261-265.

²¹ Ten pat, p. 274-298.

rį", kaip to iš ideologijos reikalauja buvęs Ateitininkų federacijos vadas dr. J. Girnius²². Tačiau kur galima daugiau rasti tokio žadinimo į tiesą ir gėrį, jeigu ne Šalkauskio raštuose? Viena iš paskutiniųjų Šalkauskio studijų „Jaunuomenė ir gyvoji dvasia" (1938) yra tarsi jo testamentas, o šis testamentas yra vienas didžiulis šauksmas jaunimui „pažinti tiesą, geisti gėrio, džiaugtis grožiu, susižavėti šventumu"²³. Tai šauksmas kuris turėtų būti girdimas ir dabartinio materializmo bei sumiesčionėjimo metu.

²² *Girnius J.* Idealas ir laikas, Chicago, 1966, p. 104.

²³ *Šalkauskis St.* Ateitininkų ideologija, p. 290.

ŠALKAUSKIS KAIP ATEITININKAS

Nors Šalkauskis nebuvo ateitininkų sąjūdžio kūrėjas, kaip vysk. M. Reinys, prof. P. Kuraitis ar prof. P. Dovydaitis, nors jis įsijungė į jį tik 1920 metais, pradėjęs dėstyti Aukštuosiuose kursuose Kaune, vadinasi, praslinkus visam dešimtmečiui nuo ateitininkų gimimo, vis dėlto *jis greitai tapo tikrąja šito sąjūdžio siela, jo santvarkos reorganizatoriumi, jo ideologijos formuotoju ir akyliu jo gyvenimo bei išsivystymo stebėtoju*. Pagal Šalkauskio projektą reorganizacinėje Palangos konferencijoje 1927 metų vasarą ateitininkija buvo padalinta į moksleivių, studentų ir sendraugių sąjungas ir sutelkta į vieną Federaciją. Pagal Šalkauskio pasiūlymus buvo formuluoti ateitininkų principai ir pareigos, jų elgesio taisyklės ir reiškimosi formos, jų tikslai ir uždaviniai, kuriuos visus jis vėliau išleido atskiru „Ateitininkų ideologijos“ veikalu (1933 m.). Šalkauskis taip pat nuolat budėjo ateitininkų praktinio gyvenimo sargyboje, stropiai žiūrėdamas, kad jame neįsiveistų ydų, kad jis nepasuktų kuria nors vienašališka linkme, kad jis visados būtų pakankamai aktyvus ir kūrybiškas. Išrinktas Palangos konferencijoje vyriausiuoju Ateitininkų federacijos vadu, savo aplinkraščiais ir atsišaukimais jis kartas nuo karto ateitininkus tai įspėdavo, tai paragindavo, tai net pabardavo, jeigu matydavo, kad gyvenimo praktika mėgina tolti nuo ideologinių reikalavimų. Šitos savo stebėtojo ir patarėjo pareigos jis neatsisakė visą gyvenimą, nors sveikata ir neleido jam ilgiau pasilikti vyriausiojo vado pareigose. Tuo būdu praktinis visuomeninis Šalkauskio darbas didžiausia savo dalimi buvo skirtas ateitinin-

kų sąjūdžiui. Ateitininkija jam buvo tarsi akies lėlytė, kurią jis atsidėjęs puoselėjo ir ugdė. Kas tad vedė Šalkauskį į ateitininkus? Ką jis juose matė ir ką pats jiems yra davęs?

Šalkauskį į ateitininkus pastūmėjo pilnutinio gyvenimo ir pilnutinės pasaulėžiūros idealas. Savo nusistatymu ir savo siekiais būdamas sintetikas, jis norėjo, kad ir lietuviškasis jaunimas, kurį jam teko auklėti visą dvidešimtį metų, nenuklystų nuo pilnatvės kelio; kad suvoktų pilnutinio idealo grožį; kad ryžtųsi jį vykdyti iš sykio savyje, o vėliau ir visuomenėje. Šalkauskis buvo filosofas. Tačiau tikras filosofas visados yra ir auklėtojas. Kiekviena filosofija paprastai baigiasi pedagogika arba nurodymu tų priemonių, kurios padėtų žmogui filosofinius principus įkūnyti kasdienėje tikrovėje. Šalkauskis buvo gyvenimo filosofas. Savo minties pasaulyje jis buvo susikūręs pilnutinio gyvenimo idealą, kuriame gamta, kultūra ir religija buvo sujungtos į vieną organišką visumą. Reikėjo tad rasti žmonių, kurie šitą idealą imtųsi vykdyti patys ir skelbtų kitiems kaip visuomeninį tautos uždavinį. Tikras filosofas reikalauja klausytojų ir sekėjų.

Ir štai tokiais pilnutinio gyvenimo vykdytojais bei šalininkais Šalkauskis ir laikė ateitininkus. Ateitininkija, Šalkauskio supratimu, buvo pilnutinės pasaulėžiūros ir pilnutinio gyvenimo sąjūdis, siekias keisti Lietuvių Tautą pagal Kristaus dvasią, vengias bet kokių vienašališkumų ir perdėjimų, todėl geriausiai išreiškias krikščioniškąją mintį. Tuo laiku - šitaip Šalkauskis apibūdina ateitininkus, - kuomet mums, sendraugiams, teko eiti mokslą, besiformuojant ateitininkų judėjimui, universitetinio jaunimo nusistatymas turėjo keturias charakteringas žymes; būtent: 1) abejingumą tautybės atžvilgiu, 2) aišką palinkimą į ateizmą, 3) niekinimą akademinio mokslo kaip intelektualinio lavinimo ir 4) pasiryžimą savo jėgomis pradėti politinę revoliuciją ir atitinkamą politinį veikimą. „Ateities“ organizacija, būdama... protestu prieš rusų mokyklos ir jaunimo pakraipą, prieš kiekvieną žymę pastatė naują uždavinį: prieš abejingumą tautybės klausime „Ateitis“ pastatė patriotizmą su tautine kultūrine kūryba; prieš ateizmą pastatė krikščioniškąjį susipratimą ir veikimą; prieš akademinio

lavinimo niekinimą pastatė intelektualinio lavinimosi reikalą; prieš ardomąją revoliucionizmą pastatė pareigą ruoštis prie plataus visuomeninio veikimo" („Židinys", 1925, t. 2, p. 267). Vadinasi, *prieš rusiškąjį nihilizmą ir anarchiją ateitininkija pastatė pilnutinės pasaulėžiūros ir krikščioniškojo solidarumo idealus*. Todėl ji kaip tik atitiko Šalkauskio nusistatymus. Ateitininkijoje Šalkauskis matė savo paties idėjų praplėtimą ir perkėlimą į platesnę visuomenę. Kas Platonui buvo jo akademijos mokiniai, kas Aristoteliui buvo jo licėjaus klausytojai, tas Šalkauskiui buvo ateitininkai. Būdamas idealistas, jis ieškojo tokio jaunimo, kuris pasitiktų dvasios ir idėjos galybe, ne savo raumenimis ar savo miklumu dvikovose. Todėl jis ateitininkams drąsiai skelbė: „Mes pasirinkome gyvenimo kovai ne materialinį ginklą, nes norime kovą tikrai laimėti. Šiais žiaurių kovų ir plėšrių sumanymų laikais nematerialinio ginklo pasirinkimą mes darome viešai ir demonstratyviai. Idėjinis ginklas pasirodo galingesnis už bet kurį kitą ginklą, nes jis remiasi doriniu vertingumu ir moraline idėjos galybe" („Židinys", 1929, t. 2, p. 326). Ateitininkai buvo Šalkauskio pagalbininkai, jo ginklanešiai idėjinėse kovose. Todėl jis juose matė ne tik savo minčių praplėtimą, bet sykiu ir mūsų Tautos atsinaujinimo šaltinį. „Jei su „Aušra", - sako Šalkauskis, - yra surištas mūsų tautinis atgimimas, tai su 'Ateitimi' dera rišti dvasinis mūsų atgimimas. Pirmais suteikė mūsų šviesuomenės gyvenimui tautinės lyties, antrasis veda šitą šviesuomenę į pilnutinį krikščioniškojo gyvenimo turinį... Be 'Aušros' mūsų tėvynėje nebūtų galėję būti ir tokios 'Ateities', kokia ji yra dabar; o be 'Ateities' 'Aušra' nebūtų įgavusi tikros savo prasmės. 'Ateitis' taip laikosi 'Aušros', kaip gyvenimo turinys laikosi gyvenimo lyties arba formos. 'Aušra' pasistatė tikslą atnaujinti mūsų gyvenimą tautinėje lytyje. 'Ateitis' ryžosi atnaujinti mūsų gyvenimą dieviškajame turinyje" („Židinys", 1925, t. 2, p. 232). Tautinis mūsų sąjūdis, sukeltas „Aušros", ir religinis mūsų sąjūdis, sukeltas ateitininkų, Šalkauskio yra laikomi lygiaverčiais ir vienas antru paremiami. Abu juodu susijungę išve-

dė mūsų tautą į pilnutinio gyvenimo kelią, nes sudarė jai sąlygas amžinąsias krikščioniškas idėjas reikšti ir vykdyti savose tautinėse formose.

Tačiau, kad ateitininkija šituo pilnutinio gyvenimo keliu galėtų nenuklystamai eiti, Šalkauskis formulavo jai ideologiją, nustatydamas jai praktinę susipratimo bei veikimo liniją. Keturiais pagrindiniais principais turi pasižymėti, Šalkauskio supratimu, ateitininkiškas sąjūdis: 1) *katalikiškumu*, 2) *tautiškumu*, 3) *visuomeniškumu* ir 4) *inteligentiškumu*. Kiekvienas ateitininkas turi būti susipratęs ir praktikuojąs *katalikas*, gilus ir veiklus *patriotas*, aktyvus *visuomenininkas* ir tikras *inteligentas*. Katalikybė duoda ateitininkijai amžinųjų idėjų, be kurių žmogus, panaudojant šv. Pauliaus posakį, visados yra tik žvangantis varis ir skambantis varpas. Katalikybės jėga ateitininkija vykdo pagrindinį ir esminį savo uždavinį visa atnaujinti Kristuje, nes šitoks atnaujinimas yra galimas tiktai „sutartinėje su Katalikų Bažnyčia ir dargi jos pagalba“ („Židinys“, 1925, t. 2, p. 236). Todėl Šalkauskis reikalavo iš ateitininkų, kad šie gyvai įsijungtų į sakramentinį gyvenimą, kad uoliai vykdytų Dievo ir artimo meilės pareigas, kad būtų susipratę ir išsilavinę savo tikėjimo klausimų sprendime. Tautybė duoda ateitininkijai kūrybos ir reiškimosi formų, be kurių idėjos yra nesuvokiamos ir negyvos. Tačiau Šalkauskis nuolatos įspėdavo ateitininkus, kad šie tinkamai suprastų tautybės reikšmę. „Ateitininkų, - sako jis, - kaip ir visų katalikų, tautybė yra laikoma būtinu teigiamuoju gyvenimo veiksmu. Bet sykiu tautinė lytis, kaip gyvenimo reiškimosi priemonė, negali būti imama gyvenimo tikslu... Kosmopolitai internacionalistai vienašališkai įvertina gyvenimo lytimi. Tautininkai nacionalistai vienašališkai įvertina tautinę gyvenimo lytį, nesiskaitydami pakankamai su gyvenimo turiniu... Vien išlaikant lemtą sintetinę pusiausvyrą tarp tautinės gyvenimo lyties ir bendro žmogiškojo turinio, tegalima tinkamai išspręsti tautinis klausimas sutartinėje su visuotiniais žmonijos idealais. Štai... kokia prasme katalikas gali būti ištikimas sykiu ir individualinei savo tautai ir visuotinajai Ka-

talikų Bažnyčiai, kuri geriausiai atvaizduoja amžinus žmonių idealus" („Židinys", 1925, t. 2, p. 233). Visuomeniškumas ateitininkui yra dirva, kurioje jis praktiškai pritaiko savo žinias, išmėgina savo gabumus ir vykdo savo sumanymus. Visuomenėje ateitininkas praplečia savo asmenybę, papildydamas ją tokiais nusiteikimais, kurių jis vienas išgyti negali. „Visuomeniniam veikimui, - teigia Šalkauskis, - ... yra visų pirma reikalinga du bendru nusiteikimu: solidarumo jausmas ir teisės sąmonė (p. 262)... Teisės sąmonė turi pasireikšti sąmoningu branginimu dviejų pagrindinių visuomeninio gyvenimo vertybių: tvarkos ir laisvės" (p. 262, 265). Vadinasi, per visuomeninį savo veikimą ateitininkas išmoksta būti solidarus, išmoksta branginti tvarką ir pamilti laisvę. Todėl Šalkauskis ir reikalavo, kad kiekvienas ateitininkas daugiau ar mažiau būtų visuomenininkas. Galop inteligentiškumas padaro ateitininką vadovaujančiu tautos nariu. Intelligentiškumo idealui išnagrinėti Šalkauskis yra skyręs ne vieną studiją. Padaryti ateitininkus tikrais intelligentais buvo vienas iš svarbiausių jo rūpesčių. „Į inteligentiją, Šalkauskio nuomone, žmogus nėra priimamas arba nepriimamas, įleidžiamas arba neįleidžiamas, išrenkamas arba neišrenkamas. Intelligentijai žmogus priklauso arba nepriklauso savo vidaus esme" („Židinys", 1939, p. 663). Ko tad reikia, kad žmogus galėtų inteligentijai priklausyti? „Tikras intelligentas, Šalkauskio nusistatymu, turi pasižymėti gabumais, išauklėjimu, išlaviniu, kuriamąja iniciatyva ir sugebėjimu praktikuoti bent vieną intelligentišką profesiją" („Židinys", 1925, t. 2, p. 247). Vienas protinis išsilavinimas žmogaus intelligentu dar nepadaro. „Tai, kas intelligentui iš tikro yra būtina, yra universalinis išsilavinimas" („Židinys", 1939, p. 665), kurį atbaigia kūrybinė iniciatyva. „Intelligentija yra kūrybinis veiksnys, kuris eina nuo naujų idėjų prie naujų idealų suvokimo, o nuo šių pastarųjų prie kultūrinės pažangos" (ten pat, p. 668). Ir tik šitos ypatybės padaro, kad intelligentija atsistoja gyvenimo priešakyje. „Intelligentija principe privalo būti neluominė ir neklasinė rinktinių arba geriausių žmonių grupė, kuri dėl savo aukšto intelektualinio ir

moralinio vertingumo turi vadovauti visuomenės gyvenimui bei veikimui" („Židinys", 1925, t. 2, p. 249). Ateitininkija todėl yra elito sąjūdis, katalikiškojo gyvenimo vadų mokykla, iš kurios turi išeiti visapusiškai pasiruošę žmonės, sugebą vadovauti ir kurti.

Šitokiais tad principais, tarsi kokiais stulpais, Šalkauskis parėmė ateitininkų ideologiją. Vis dėlto jis reikalavo iš ateitininkų ne tik ideologinio susipratimo. Jis reikalavo ir *susiorganizuoti*. „Jokia ideologija, - teigia Šalkauskis, - turinti viešus tikslus, negali būti realizuota, jei ji neranda tvirtos bei pastovios atramos organizacijoje. Organizacijos priemonės yra tarsi griaučiai, kurie palaiko pačios pasaulėžiūros gyvavimą visuomenėje ir jos nurodomų tikslų realizavimą" („Židinys", 1929, p. 318). *Pasaulėžiūra savaime traukia paskui save organizaciją, nes ji nori būti regima ir veikli*. Todėl nesusipratimas yra prikaišioti ateitininkams, kam jie buriasi į organizaciją. Jie buriasi todėl, kad organizacinėmis priemonėmis ir jie patys geriau išgyvena į savo uždavinius ir visuomenėje turi daugiau reikšmės. Ateitininkų organizavimas visiškai atitinka Šalkauskio mintį ir jo nusistatymą. „'Ateities' sąjunga, - sako Šalkauskis, - turi papildyti šeimos, mokyklos ir Bažnyčios ugdomąją rolę tiek ir taip, kiek ir kaip to reikalauja jaunimo auklėjimasis, lavinimasis ir pratinimasis prie būsimojo subrendusio veikimo plačiajame visuomenės gyvenime" („Židinys", 1925, t. 2, p. 241). Nenuostabu todėl, kad ateitininkai organizuojasi visu plotu, pradedant moksleiviais ir baigiant sendraugiais, nes „juo turtingesnė pasaulėžiūra, juo sudėtingesnė yra ir organizacija, kuri turi ją realizuoti" („Židinys", 1929, p. 318). Ateitininkų organizacija turi apimti visą gyvenimą, nes ir jų pasaulėžiūra yra pilnutinė bei visuotinė.

Organizacija veda ateitininkus į praktinį veikimą. Šalkauskis ir šiuo klausimu yra mums davęs nuostabiai sintetinį išsprendimą. Jis teisingai pastebi, kad „pasiruošti prie veikimo vien teoretiniu būdu negalima, nes tik veiksmais tegalime paprasti sąmoningai bei praktiškai veikti" („Židinys", 1925, t. 2, p. 258). Todėl reikia ne tik susiprasti, ne tik su-

siorganizuoti, bet ir *veikti*, nes „tik veiklumu ideologija yra realizuojama gyvenimo praktikoje“. Vis dėlto Šalkauskis skelbia principą, kad „pirma doktrina, o paskui akcija“, vadina si, pirmą išsilavinimą, išsimokslinimą, susipratimą, o paskui konkretus darbas ir kūryba. Be abejo, susipratimas eina sykiu su veikimu. Tačiau, jeigu norime, kad šitas veikimas būtų vaisingas, mes turime gerai išstudijuoti kiekvienos srities problemas, kurias imamės praktiškai apvaldyti. Čia glūdi priežastis, kodėl Šalkauskis saugojo, kad ateitininkija nevirstų politiniu sąjūdžiu. „'Ateitis', - sako jis, - kaip lietuvių mokslo einančio katalikiškojo jaunimo sąjunga, neprivalo būti jokia prasme partinė organizacija. Socialinio bei politinio veikimo srityje katalikai gali skirtis savo pažiūromis, kadangi čia nėra dar vienos visiems katalikams programos, suformuluotos visose smulkmenose. Bet kaip tik socialinis bei politinis veikimas negali sudaryti vieno iš uždavinių 'Ateities' organizacijai, kuri, kaip mokslus einančio jaunimo organizacija, tegali vien ruošti savo narius prie tokio veikimo plačiose katalikiškumo ribose" (p. 237). Ateitininkai turi ruošti politiniam veikimui. Tačiau kol jie yra mokyklos suole, tol jiems Šalkauskis nepatardavo atsidėti konkrečiai politikai, nes tokiam veikimui jie dar nėra pasirengę. Be abejo, tai nereiškia, kad politinės problemos neturėtų ateitininkų dominti *problematine* savo puse. Priešingai, *visuomeninis ateitininkų principas reikalauja, kad jie gerai pažintų visuomeninio gyvenimo reiškinius ir išmoktų gerai juos vertinti*, kad paskui stoje į praktinį veikimą būtų šiuo atžvilgiu tinkamai subrendę.

Štai Šalkauskio ateitininkų nusistatymų bendriausi metmenys. Ateitininkai jam nebuvo tik paprastas jaunimo sąjūdis, kaip, sakysime, pavasarininkai, su kuriais jis beveik nieko bendra neturėjo. *Ateitininkuose jis matė sąjūdį, kuris ryžosi atskleisti aukštesnio gyvenimo prasmę ir ją lietuviškojoje inteligentijoje realizuoti*. Todėl Šalkauskis ir ėjo į ateitininkus, ir kūrė jiems ideologiją, ir tvarkė jų organizacines formas, kad tuo būdu padėtų jiems kuo geriausiai ir kuo sėkmingiausiai iškelti šitą aukštesnę prasmę viešumon, ją suprasti ir visuomenėje įgyvendinti. Šalkauskis yra suaugęs su ateitininkais

visu savo gyvenimu, visa savo pažiūrų linkme ir jų turiniu. Jis yra jų įkvėpėjas ir jų mokytojas. Jeigu prof. Dovydaitis yra ateitininkijos *širdis*, savo žmoniškumu, savo krikščioniška artimo meile, savo nuolatinio pasiruošimo padėti patraukusi į save visus, ypatingai jaunuosius, ir palikusi šiltą atminimą ją pažinusiuose, tai Stasys Šalkauskis yra tasai didysis ateitininkijos *protas*, savo sistemos ir logikos galia, savo minties gilumu ir sistemingumu davęs katalikiškajam jaunimui amžinos reikšmės idėjų, kurių ateitininkams gali pavydėti bet kuris kitas sąjūdis, tegul jis būtų ir katalikiškas. Prancūzai savo katalikiškajam jaunimui turi sukūrę puikių metodų ir priemonių. Tačiau jie nė iš tolo negali lygintis savo principų ir pareigų apimtimi, pilnatve, aiškumu ir sistemingumu. *Ateitininkija šiuo atžvilgiu yra vienintelė visame katalikiškajame pasaulyje.* Tai yra mūsų lietuviškojo genijaus kūrinys, gimęs iš lietuviškosios ir krikščioniškosios sielos.

Todėl nors šiandien mes negalime veikti savo tėvų žemėje, nors mes negalime susikaupti prie savo Ideologo kapo, vis dėlto savo dvasia ir savo siekimais, savo pasiryžimais ir savo drąsa mes esame *tie patys ateitininkai*, tesią toliau pirmųjų savo pradininkų darbą ir sunkiose savo gyvenimo sąlygose nešą pasauliui naujo atgimimo ugnį, eidami visa atnaujinti Kristuje.

PRASMINGA SUKAKTIS

[Jonas Grinius]

Keturiolika kilometrų nuo Miuncheno Ingolstadto linkui drėgnoje pamiškėje stovi per šimtą medinių barakų. Pastatyti jie buvo dar Hitlerio laikais aerodromo darbininkams užsieniečiams, todėl yra labai skurdūs tiek savo išvaizda, tiek savo vidaus įrengimais: sienos plonytės, koridoriai tamsūs, kambariai maži ir žemi, rūsių nėra, tad žmonės krauna vargingą savo mantą palovėse, pastalėse, ant spintų, koridoriuose. Tik neseniai čia buvo atvestas vanduo. Pirmiau ir tą reikėjo semtis iš šulinio. Šviesa vakarais nuolatos gęsta, nes kuro neužtenka ir žmonės jungiasi krosneles į šviesos tinklą, tad saugikliai neišlaiko. Kartais ištisas valandas tenka sėdėti tamsoje. Tai Šleshaimo DP stovykla. Pirmiau ji priklausė IRO žiniai. Bet jau nuo 1951 m. gruodžio 1 d. perėjo vokiečių globon ir dabar vadinasi *DP Regierungslager, Schiessheim b. Muenchen*. Ši stovykla glaudžia po savo stogu per 5000 pabėgėlių, daugiausia rusų ir ukrainiečių. Bet joje yra ir kitų tautybių: apie 700 kalmukų, po keletą šimtų lenkų, žydų, latvių. Lietuvių joje yra tik apie šimtas. Jie neturi sau atskiro barako, bet yra išmėtyti visur.

Šitoje tad vargingoje stovykloje, gal vargingiausioje iš visų DP stovyklų, gyvena jau kuris laikas Dr. Jonas Grinius, kuriam šių metų vasario 21 d. sukako 50 metų amžiaus (g. 1902 m. Giminėnų kaime, Joniškio valsč.). Šleshaimas nėra pirmoji jo prieglauda. Nuo pat savo atsiradimo Vokietijoje 1944 m. vasarą Dr. J. Grinius įsijungė į mūsų tremtinių visuomenę, todėl buvo blaškomas iš vieno Vokie-

tijos kampo į kitą: Švainfurtas (1945), Niurtingas (1946), Gmiundas (1947-1949), Hailbronas (1950), Pforchaimas (1950-1951), Trauntstainas (1951), galop Šleshaimas (1951 ligi dabar) yra tos vietos, kurios teko Dr. J. Griniui gyventi kartu su didesne ar mažesne lietuvių grupe. Nėra abejonės, kad Schleshaimo pamiškė nėra pastaroji jo gyvenimo vieta. Negalėdamas dėl šonkaulio tuberkuliozės emigruoti, Dr. J. Grinius yra priverstas pasilikti Vokietijoje, pereiti į vokiečių ūkį ir ieškoti kur nors kokio nors užsiėmimo, nes vokiečiai pabėgėlių - savų ir svetimų - stovyklas pamažu naikina ir gyventojus skirsto.

Tokioje tad aplinkoje ir tokia labai neaiškios ateities nuotaika Dr. J. Grinius švenčia prasmingą savo amžiaus sukaktį. Penkiasdešimt metų yra paprastai daugiau negu pusė žmogaus amžiaus. Todėl šio nueito kelio akivaizdoje susimąsto ne tik pats sukaktuvininkas, bet kartu ir visuomenė, sekusi jo išsivystymą ir džiaugusis jo darbais. O džiaugtis Dr. J. Griniaus atveju yra kuo, nes šis žmogus yra daugialapis. Jis yra ir mokslininkas, ir literatas, ir visuomenininkas, ir galop atviro, tiesaus būdo žmogus. Ir kiekvienoje srityje jis yra davęs nemažų laimėjimų. Pusšimčio sukaktis kaip tik yra proga stabtelėti prie šių laimėjimų ir juos, tarsi kraičio skrynią, pavartyti, kad prisimintume, kokių tylių, bet kūrybiškų asmenybių slepia savyje mūsų tautos gelmės.

Gyvenimo eiga Dr. J. Griniui buvo, kaip ir daugeliui iš mūsų, pakankamai varginga. Jo tėvelis mirė gana anksti, todėl motinai teko išauklėti ir išmokyti tris vaikus: sūnų ir dvi dukreles. Baigęs gimnaziją Šiauliuose ir ten jau patyręs didelio vargo, nes reikėjo verstis geraširdžių žmonių duodamais skatikais, J. Grinius studijavo Lietuvos universiteto Teologijos-filosofijos fakultete lietuvių bei prancūzų literatūras ir pedagogiką-psichologiją; paskui specializavosi prancūzų kalboje ir literatūroje Grenoblyje ir Paryžiuje; 1929 m. pavašarį apgynė Kaune disertaciją „O. V. Milašius - poetas“, gavo literatūros daktaro laipsnį (Dr. J. Grinius yra vienintelis šios rūšies daktaras Lietuvoje!) ir tais pačiais metais buvo pakviestas docentu į Teologijos-filosofijos fakultetą. Šias savo

pareigas jis ėjo ligi pirmosios bolševikų okupacijos, kai rusai 1940 m. liepos 16 d. uždarė Teologijos-filosofijos fakultetą ir atleido visus jo dėstytojus. 1941 m. liepos mėn., J. Ambrazevičiaus vyriausybei atidarius VDU Filosofijos fakultetą, Dr. J. Grinius vėl buvo pakviestas eiti tas pačias pareigas, kurias buvo ėjęs anksčiau Teologijos-filosofijos fakultete. Bet šį sykį akademinis darbas truko neilgai. Atsisakius lietuviams organizuoti SS legioną, vokiečiai 1943 m. kovo 16 d. uždarė visas aukštąsias Lietuvos mokyklas. 1944 m. liepos mėn. Dr. J. Grinius su žmona pasitraukė į Vokietiją. Visi kiti jo giminės pasiliko Lietuvoje.

Jau bestudijuojant Paryžiuje pasirodė plaučių džiova, kaip išvada ankstesnio skurdaus gyvenimo. Betgi šią ligą Dr. J. Grinius įveikė ir studijas sėkmingai baigė. Tačiau docentaujant Kaune prasidėjo šonkaulio džiova, kuri tebetrunka ir dabar. 1945 m. pavasarį teko Dr. J. Griniui atsigulti į Švainfurto ligoninę ir iškęsti dvi sunkias operacijas, kurios jį išgelbėjo nuo mirties, bet ligos pašalinti neįstengė. Ši tad liga ir yra priežastis, dėl ko Dr. J. Griniui buvo galutinai užtrenkti Naujojo pasaulio vartai, nors į ten jis buvo kviečiamas, ten laukiamas ir labai reikalingas.

Mokslininkas yra toji žymė, kuria Dr. J. Grinius yra labiausiai pažįstamas lietuviškojoje visuomenėje. Jau minėtoji jo disertacija „O. V. Milašius - poetas“ parodė, kad Dr. J. Grinius yra pašauktas praturtinti skurdų mūsų literatūros mokslą. Tai yra stambus veikalas (per 200 psl.), pats pirmutinis apie Milašių, nes net ir patys prancūzai anuo metu apie šį lietuviškos kilmės poetą turėjo tik keletą smulkių studijėlių. Milašiaus veikalų analizėmis jis ir šiandien yra neaplenktas. „Putino lyrika“ yra antrasis Dr. J. Griniaus veikalas. Tai taip pat yra vienintelė knyga apie šį mūsų didžiausią pomaironinės kartos lyriką. Tiesa, Dr. J. Griniaus darbas apima tik Putino lyrikos analizę. Tačiau anuo metu ir pats Putinas buvo mums žinomas tik kaip lyrikas. Jo romanas „Altorių šešėly“ tada dar nebuvo pasirodęs. Bet jam pasirodžius, Dr. J. Grinius tuojau parašė platoką studiją apie šį įdomų ir savotišką veikalą ir ją paskelbė „Židinyje“. Kartu su J. Ambrazevičiumi ir A. Vai-

čiulaičiu dr. J. Grinius išleido „Visuotinės literatūros“ du to-
mus. Tai buvo daugiau negu tik vadovėlis studentams ir aukš-
tesnių gimnazijos klasių mokiniams. Puikiomis autorių cha-
rakteristikomis, gilia ir sisteminga jų veikalų sklaida, giliu es-
tetiniu ir istoriniu jų įvertinimu šis veikalas teikia geros
orientacijos plačioje pasaulinės literatūros srityje kiekvienam,
kuris domisi šia žmogaus kūryba. Tačiau pats stambiausias
ir labiausiai subrendęs Dr. J. Griniaus darbas yra „Grožis ir
menas“. Tai meno filosofija, tačiau išaugusi ne tiek iš princi-
pų sisteminimo, kiek iš estetinių faktų analizės. Derindamas
krikščioniškasias pažiūras į grožį, apibrėžtą kaip tai *quod vi-
sum placet* (šv. Tomas Akvinietis), su naujosiomis teorijomis,
pabrėžiančiomis daugiau subjektyvinį elementą grožio išgy-
venime, Dr. J. Grinius davė mums giliai pajaustą ir atidžiai
išnagrinėtą grožio bei meno teoriją, vienintelę lietuviškojoje
šios srities literatūroje. Jau karo metu, atgavus mums Vilnių,
Dr. J. Grinius išleido „Vilniaus meno paminklai“, studiją, ku-
rioje jis parodė, kokių didžiulių meno turtų slepia senoji mū-
sų sostinė. Jaunajai lietuvių kartai šie turtai buvo visiškai ne-
pažįstami, nes Vilnius visą nepriklausomybės metų buvo nuo
mūsų atskirtas uždanga, slėpusia ne tik politinę bei ekono-
minę, bet sykiu ir kultūrinę šio miesto reikšmę. Pridėkime prie
šių penkių Dr. J. Griniaus knygų dar keliolika studijų įvairiais
literatūros ir meno klausimais „Ateityje“, „Atheneume“,
„Naujojoje Romuvoje“, „Židinyje“ ir turėsime mokslinės jo
veiklos vaizdą. Todėl reikia tik apgailestauti, kad keleri Vo-
kietijoje praleisti metai šio vaizdo nebepraturtino, nes Dr.
J. Grinius nuolatos gyveno stovyklose, kur nebuvo net pačių
būtiniausių mokslo darbui sąlygų. Tikėkimės tačiau, kad at-
eityje Viešpaties Apvaizda ką nors įkvėps jam šias sąlygas pa-
gerinti ir tęsti toliau taip vaisingai pradėtą literatūros bei me-
no tyrinėjimo darbą.

Literatas yra antroji Dr. J. Griniaus pusė, papildanti jį kaip
mokslininką ir padaranti jį kūrybišką visokiose sąlygose. Ne-
galėdamas Vokietijoje rašyti mokslo veikalų, Dr. J. Grinius
atsidėjo dailiajai literatūrai, būtent dramai. Šia sritimi jis do-
misi jau labai seniai. Šalia pirmųjų scenos bandymų, spaus-

dintų „Ateityje“, Dr. J. Grinius dar Lietuvoje išleido „Sąžinę“, vaidintą ne viename mūsų teatre ir kritikos palankiai sutiktą. Vokietijoje „Aidai“ išspausdino dvi Dr. J. Griniaus dramas „Stella Maris“ ir „Gulbės giesmė“. Pirmoji yra drama lietuvių dailininko, išvykusio Italijon ir vykdančio kadaise padarytą įžadą nupiešti Marijos paveikslą. Jis šį pažadą įvykdo, pavadindamas savo kūrinį „Stella Maris“, bet žūsta pats. Šis kūrinys, mano pažiūra, yra pats stipriausias ir giliausias iš visų Dr. J. Griniaus dramų. Antroji drama yra istorinė. Jos siužetas yra karalienės Barbaros Radvilaitės gyvenimas su visais tragiškais jo momentais. Pastaraisiais metais Dr. J. Grinius yra parašęs naują dramą „Žiurkių kamera“, kurioje vaizduoja lietuvių partizanų kovas su bolševikais ir bolševikų sistemą kaip žiurkių kamerą, kurioje jie suėda vieni kitus. Sofokliškas brolio laidojimo motyvas prabyla Dr. J. Griniaus veikale lietuviškosiose aplinkybėse. Tikėkimės, kad šis mūsų dienomis toks aktualus kūrinys išvys dienos šviesą bent žurnalo puslapiuose. Lietuvoje Dr. J. Grinius yra palikęs keletą dramų rankraščiuose.

Visuomenininkas yra Dr. J. Grinius dvejopu atžvilgiu: 1) kaip žurnalistas ir 2) kaip praktinis veikėjas. Žurnalistika Dr. J. Griniui yra artimas dalykas jau nuo studentavimo dienų. Būdamas idealistinės pasaulėžiūros ir tiesaus būdo žmogus, jis negali tylėti matydamas visuomenines negeroves, todėl jų kritika ir savo pozityviais pasiūlymais jis reiškiasi mūsų laikraščiuose jau keliolika metų. Ilgą laiką jis buvo „Židinio“ leidėjas, „XX amžiaus“ kolektyvo narys, beveik visų mūsų katalikiškųjų laikraščių bendradarbis, šio darbo jis nemetė ir Vokietijoje. Priešingai, jis jį tik dar labiau sustiprino. Nuo pat „Aidų“ pradžios jis buvo jų kolektyve, o pastutiniaisiais metais ir jų redaktoriumi. Dr. Grinius su P. Jurkumi pervedė „Aidus“ Amerikon ir atidavė juos Tėvų Pranciškonų globon, pasilikdamas ir toliau jų kolektyve ir remdamas juos savo straipsniais. Tačiau Dr. J. Griniaus žurnalistinės plunksnos darbų galima rasti ir „Tėviškės žiburiuose“, ir „Drauge“, ir „Darbininke“, ir „Šv. Pranciškaus varpelyje“. Jis atsiliepia į visus svarbesnius mūsų gyvenimo

mo klausimus, apibūdina naujuosius visuomeninius Europos sąjūdžius, kelia vaisingų sumanymų ir kritikuoja mūsų ydas bei negeroves.

Antroji Dr. J. Griniaus kaip visuomenininko veiklos sritis yra jo darbas pačioje lietuviškojoje visuomenėje. Šio darbo jis ėmėsi irgi jau Lietuvoje. Jis buvo Lietuvių katalikų mokytojų valdyboje, „Saulės“ draugijos valdyboje, Krikščionių darbininkų paskutinėje valdyboje, perkeldamas su kitais nariais tremtin šios sąjungos tradicijas. Tremtyje jis dalyvavo visų stovyklų, kur tik jam teko gyventi, komitetuose, ne sykį eidamas pirmininko pareigas. Šiandien jis yra Darbo federacijos atstovas VLIK'e. Ir reikia tik stebėtis, kokią gilų visuomeninių pareigų pajautimą turi Dr. J. Grinius! Tai yra reiktas žmogus tarp mokslininkų ir literatų, kurie paprastai nemėgsta sukinėtis visuomenėje ir vengia bet kokių išipareigojimų. Žinau gerai, kad ir Dr. J. Grinius imasi šio darbo ne iš malonumo. Jis kaštuoja jam daug sveikatos. Tačiau jis dirba jį, nes jaučia pareigą padėti tremtiniam.

Žmogus galop yra visų Dr. J. Griniaus darbų ir pareigų apvainikavimas; maža to, jų dvasia, nes visur, kur tik Dr. J. Grinius veikia, jis veikia kaip žmogus, vadinasi, išpausdamas šiai veiklai savo sielos bruožų. O ši siela yra nuostabiai turtinga ir skaidri. Nepamirškime, kad Dr. J. Grinius yra dramaturgas. Šios rūšies kūrėją Ermattingeris yra pavadinęs idealistu, skirdamas jį nuo materialisto epiko ir subjektyvisto lyriko. Ir iš tikro, *dramas kurti galima tik turint gilų idealistinį nusistatymą*; kitaip sakant, jaučiant idealo reikalavimus ir stengiantis juos praktiškai įvykdyti. Šitas tad idealizmas yra jaučiamas ir visuose Dr. J. Griniaus žygiuose. Dr. J. Grinius turi daug priešų. Daugelis jį vadina netaktišku, karštuoliu, užsispyrėliu. Bet niekas niekad jam neprikišo, kad jis vaikytųsi naudos, ieškotų biznio, būtų vedamas ambicijos. Ne, net nė didžiausi priešai tokių priekaištų Griniui nedaro ir negali daryti, jeigu nori kalbėti tiesą. Grinius dirba vedamas idealinių motyvų. Jis jaučia įtampą tarp idealo ir tikrovės, kaip ją mes jaučiame visi. Tačiau tuo jis ir skiriasi nuo daugelio, kad teisę jis pripažįsta idealui, ne tikrovei, todėl mėgina šią tikrovę taip pakreipti,

kad ji idealą įkūnytų ir išreikštų. Tai žymu tiek jo dramose, tiek jo praktiniame veikime.

Tačiau šis tikrovės lenkimas pagal idealą negali apsieiti be jo keitimo, o keitimas be kritikos ir pabarimų. Todėl Dr. Grinius yra sąžinė, artimesnių jo bičiulių vadinamas „vaikščiojančia sąžine“, kuri visus įspėja, peikia, bara arba giria, pagal tai, kiek jie krikščioniškąjį idealą yra savyje išreiškę. Šiuo atžvilgiu Dr. J. Grinius nieko neišsigąsta ir niekur nestoja. Jis daro pastabą visiems, kuriems tik randa reikalo. Net ir aukštai stovį asmens yra šitokių jo pastabų patyrę; žinoma, dėl to išsižeidami ir paskelbdami, niekad jam to nepamiršia. Tačiau visa tai Dr. Griniaus nebaido, nes jis žino, kad tai jis daro vedamas tiktai Bažnyčios ir Tautos gerovės, o ne kokių nors asmeninių interesų. Jis ir nukenčia dėl to. Dr. J. Grinius visą laiką pasiliko docentas ne todėl, kad jis būtų nekūręs mokslo veikalų (jų, kaip matėme, jis išleido ligi 1940 m. net penkis!), bet todėl, kad *jo promocija buvo sulaukyta tų, kurie turėjo šioje srityje galios*; sulaukyta todėl, kad Dr. J. Grinius buvo šiems žmonėms pasidaręs *persona ingrata* dėl savo straipsnio „Pašalinkime pikta iš savo tarpo“ („Židinys“, 1933 m.), kurį parašė kartu su J. Ambrazevičiumi ir Dr. I. Skrupskeliu. Atviras ir tiesus Dr. J. Griniaus žodis nepatiko viršūnėms, ir šios užmerkė akis prieš fakulteto komisijos sprendimą pakelti Dr. J. Grinių į profesorius, užsimerkdamas tuo pačiu ir prieš jo mokslinius darbus. Šį faktą šiandien keliu todėl, kad pamatytume, kaip mes kartais subjektyviai sprendžiame net ten, kur tokio subjektyvumo iš tikro neturėtų būti. Stengdamiesi blogybes pridengti, o ne jas pašalinti, mes kartais griebiamės priemonių, nedarančių garbės nei žmogui, nei tuo labiau krikščioniui.

Jeigu man reiktų vienu posakiu apibūdinti Dr. J. Grinių kaip žmogų, tai pasakyčiau: jis yra pirklių varinėtojas iš Viešpaties šventyklos. Kaip kadaise Kristus Jeruzalės bažnyčioje „išvartė pinigų keitėjų stalus bei karvelių pardavėjų suolus“, pastebėdamas, kad šie pirkliai iš maldos namų padarė „plėšikų lindynę“ (*Mt 21, 12-13*), taip šiuo Išganytojo pavyzdžiu seka ir Dr. J. Grinius. Jis negali pakęsti pirklių Viešpaties šven-

tykioje, nes Viešpaties šventykla yra visa krikščioniškoji egzistencija. Todėl kur tik jis jų užtinka - moksle, mene, visuomenėje, religijoje, labdarybėje, politikoje - visur jis susisuka pantį ir varo juos lauk. Nėra abejonės, kad pirkliai dėl to supyksta, kaip kadaise ir Jeruzalėje „aukštieji kunigai ir Rašto aiškintojai... įpyko" (*Mt 21, 15*). Tačiau tai krikščionio neturi gąsdinti. Negašdina tai, kaip sakėme, nė Dr. J. Griniaus. Jis eina šią sunkią, bet garbingą pareigą ištikimai ir gana uoliai. Tai yra būdingiausias, bet kartu ir kilniausias Dr. J. Griniaus kaip žmogaus ir kaip krikščionio bruožas.

Švęsdamas savo penkiasdešimt metų amžiaus sukaktį, Dr. J. Grinius apžvelgs, be abejo, savo nueitą kelią ir susimąstys ties juo, ieškodamas ženklų, ar jis buvo tinkamas ar ne. Jei gu tad būtų mums leista atkreipti jo dėmesį į šiuos ženklus, tai mes jam kaip tik ir nurodytume: jo kūrybiškumą mokslo ir literatūros srityje, jo idealizmą praktinėje veikloje ir jo nepakentimą blogio religinėje srityje. Tai būtų liudytojai, kad Dr. J. Griniaus išvartyta mūsų tautoje vaga yra neišdildoma. Sykiu mes palinkėtume, kad šie ženklai ateityje tik dar skaidriau sublizgėtų, nes sutemos mūsų visuomenei artėja labai greitai; sutemos mokslo, nes mūsų mokslininkai pamažu nyksta; sutemos veiklos srityje, nes ši veikla vis labiau apsibrėžia duonos medžiokle; sutemos krikščioniškojoje srityje, nes jos atstovai vis labiau sukasdienėja. Kam pavyks šiose sutemose išlikti žiburiu, tas bus tikrasis mūsų tautos gelbėtojas, nes dvasinė naktis tautai yra daug pavojingesnė negu politinis aptemimas.

„KAD NIEKAS MANĘS NEPASTEBĖTŲ“

Prof. Juozo Brazaičio
70 metų amžiaus sukaktis

1

Juozas Brazaitis yra dažnai ėmęsis apibūdinti ne vieną mūsų tautos asmenybę: Donelaitį, Eretą, Jakštą, Maironį, Šal-kauskį, Vaižgantą¹, nekalbant jau apie literatūrinių apibūdinimų gausą jo knygoje „Lietuvių rašytojai“ (Kaunas, 1938). Bet štai atėjo metas būti apibūdintam ir jam pačiam: 70 metų amžius (1903-1973) yra laikas, kada senatvė, tariant privačiais paties Brazaičio žodžiais, išmoko žmogų „gyvenimo reiškinius priimti objektyviau“ ir juos „stebėti net su tam tikra simpatija“ (1973.VI.13). Tai tinka ne tik sukaktuvininkui, bet ir tiems, kurie su juo susiję: ir jie žiūri į nueitą jo kelią objektyviau bei simpatiščiau, mėgindami išvynioti šio kelio vingius kitų akims. Tik kaip prie šio uždavinio prieiti?

Kitados Brazaitis yra pasakęs apie Vaižgantą: „Jis neniekino nė vienos srities... Juk ar svarbu, kuriomis priemonėmis žmogaus siela pasireiškia: žodžiu, spaudiniu, granitu, drobe“². Tuomet dar nė nenujausdamas, Brazaitis šiais žodžiais nubrėžė ir savo paties veiklos *plotą* - neniekinti jokios srities, leisti sielai pasireikšti įvairiais būdais: Brazaitis gim-

¹ Šiuo atžvilgiu ypač būdingi yra Juozo Brazaičio straipsniai: „Jakšto ir Vaižganto jungas“ (LKM Akademijos suvažiavimo darbai III, Kaunas, 1940, 234-242), „Maironis ir Lietuva“ („Aidai“, 1957, Nr. 8, p. 337-342), „Donelaitis praeityje ir dabartyje“ („Aidai“, 1964, Nr. 3, p. 124-132), „Stasys Šal-kauskis lietuvių tautinės misijos raidoje“ („Aidai“, 1971, Nr. 10, p. 447-451); taip pat Brazaičio (kartu su kitais) knyga: „Didysis jo nuotykis. Prof. J. Eretas tarnyboje Lietuvai“ (Brooklyn, 1972).

² *Ambrazevičius J.* Vaižgantas: apmatai kūrybos studijai, Kaunas, 1936, p. 6.

nazijos mokytojas ir universiteto profesorius, šeimos tėvas ir valstybės ministras, pagrindininkas tėvynėje ir laisvinimo veikėjas tremtyje, žurnalistas ir mokslininkas, laikraščio darbininkas ir politinės-rezistencinės grupės pirmininkas. „Visur, kur tik jis galėjo pozityviai gaivinti kitų sielas, jam buvo kūryba" (ten pat) - tai Brazaičio žodžiai Vaižgantui. Tačiau ar jie netinka ir pačiam Brazaičiui?

Visa tai betgi ir apsunkina jo asmenybės bei veiklos apmatų ataudimą. „Kurioje srityje yra jo tikrasis talentas?" - klausė Brazaitis rašydamas apie Vaižgantą. Ta pačia teise ir to paties klausime šiandien ir mes, rašydami apie Brazaitį. Bet kaip Vaižgantas kratėsi „kūrėjo vardo viena siauresnioja prasme" (ten pat), taip lygiai kratosi ir Brazaitis būti suvedamas į vieną kurią išsikerojusios jo veiklos sritį. Palygin-damas save su kitais, tebekuriančiais ir tebežydinčiais, jis sakosi sau skyręs „menkesnę dalį" - „parodyti kitiems naujus kūrėjus ir jų žiedus" (1971.VI.13 laiškas). Tai būtų lyg ir *šauklio vaidmuo*, kuriam Brazaitis yra likęs ištikimas ligi pat šios dienos. Su šia jo savistaba galėtume visiškai sutikti. Tik ir vėl tas pats klausimas: koku keliu eidami, galėtume šį jo vaidmenį apibūdinti?

Man atrodo, kad ieškomą kelią yra parodęs pats Brazaitis *savais* kitų asmenybių apibūdinimais. Šiuo atžvilgiu ypač pamokantis yra jo straipsnis „Stasys Šalkauskis lietuvių tautinės misijos raidoje" (1971). Atidžiau jį skaitydami, pastebime jame dvi Brazaičio apibūdinimų savybes: 1) aprašomos asmenybės vidinį jungimą su josios laiku ir 2) šios asmenybės pavertimą prasmeniu. Visa Šalkauskio veikla, pasak Brazaičio, yra buvusi tiek susieta su nepriklausomos Lietuvos kūrimosi metais, jog jis pats yra tapęs neišjungiamo šių metų dalimi: „Lietuvos intelektualiniam gyvenimui niekas kitas nepaliko tokių pėdsakų kaip Šalkauskis"³. Visi Šalkauskio darbai - „Romuvos" ratelis, tautinio pašaukimo samprata, kultūrinės autonomijos idėja, politinių partijų kritika, atoliepis į organinės valstybės apmatų, galop Šventosios Dvasios

³ Brazaitis J. Stasys Šalkauskis lietuvių tautinės misijos raidoje, p. 451.

sąjūdis, iš esmės tolygus dabartiniam charizmatiniam atsinaujinimui, - visa tai buvo Šalkauskiui ne atotraukos, o *rūpesčiai*, išaugę iš gyvenamojo meto ir suaugę su šiuo metu.

Iš kitos pusės, Šalkauskis Brazaičio apibūdinime yra virtes *prasmeniu* (simboliu, ženklu). Jam paryškinti Brazaitis palygina Šalkauskį su V. Mykolaičiu-Putinu, kuris taip pat buvęs susijęs su savo laiku, net ilgiau negu Šalkauskis, ir kurio eilėraščiuose „Vivos plango“ ir „Mortuos voco“ yra „didžia poetinė jėga“ išreikštas šauksmas „už milijonus“; šauksmas „gyvų ir mirusių“: „Tai prievartaujamų milijonų šauksmas, susitelkęs vieno poeto išgyvenime“ (ten pat). Bet kaip tik šiame vienos asmenybės žodyje ar žygyje ir prabyla jos prasmingumas. Šalkauskis ir Mykolaitis yra Brazaičiui ne tik „vieni iš didžiausių nepriklausomoje Lietuvoje“, bet jie yra jam ir *simboliai*, galį būti išreikšti net vaizdingai, beveik geometriškai: „Šalkauskis mano akyse yra iš tų, kurie statomi ant altoriaus ir kyla kaip *gotikos linija*... Mykolaitis yra iš tų, kurie yra žemės žmonės ir savo siekimais, klydinėjimais, kentėjimais vingiuojasi kaip *barokinė linija*“ (ten pat).

Tokiu pat metodu Brazaitis yra apibūdinęs ir Jakštą su Vaižgantu straipsnyje „Jakšto ir Vaižganto jungas“ (1939), sustatydamas juodu vieną šalia kito tarsi „du galerijos paveikslus“⁴: „Knygą Jakštas labiau myli už žmogų, tiesą betgi labiau už knygą“ (p. 238), „Vaižgantas su visuomene širdimi santykiavo“ (p. 239). Protas ir širdis, šie organiniai simboliai, Jakšto ir Vaižganto atveju turi tos pačios Brazaičiui prasmės, kaip gotikos ir baroko linijos Šalkauskio ir Mykolaičio atveju: asmenybė virsta prasmeniu, rodančiu į tai, kas yra didesnis negu ji pati. Lygiai taip Brazaitis ėjo ir prie Maironio. Apibūdinęs, kaip „Maironis stovi net prieš tris Lietuvos gyvenimo laikotarpius“ (p. 337), Brazaitis pastebi, kad prasmeniu šis poetas virsta kiekvieną herojinį mūsų istorijos metą: „tautinio atgimimo ir sovietinės okupacijos, kada Lietuva, Maironio žodžiu sakant, yra kentėtoja, erškėčių vai-

⁴ Ambrazevičius J. Jakšto ir Vaižganto jungas, p. 234.

niku pasipuošusi"⁵. Šiuo metu Maironis kaip tik ir „pakyla aukščiau už kitus ir už save kasdieninį“ (p. 337). Todėl jis ir nesensta, kaip nesensta visi prasmens: jie kartais tik nutyla, kad dar išpūdingiau prabiltų atėjus jų metui.

Argi visi šie Brazaičio apibūdinimai nėra mums nurodymas, kaip reiktų artintis ir prie jo paties? Tiesa, Brazaitis tokiu artinimosi nemėgsta: jis prisipažįsta labai pykęs, kai „Į laisvę“, skyrusi kitados jam visą numerį, apie jį „prirašė burbulų“ (1970.III.30). Taip pat jis esąs nepatenkintas ir angliškąja lituanistine enciklopedija, nes ir ten esama apie jį „niekam nereikalingų dalykų“ (ten pat). Tačiau atremti šį sukaučtuvininko nepasitenkinimą ar net pyktį labai lengva: *formaliai* - apibūdindamas kitus, turi pakelti ir savo paties apibūdinimą; *materialiai* - virtęs prasmeniu, turi nešti jo turinį, nes šis pasilieka, pagal gražų Vaclovo Labunauskio posakį jo epigrameje Merkeliui Giedraičiui: tautai pateiktas „šventas penas nemoka numirti - *nescit mori*“⁶. Galima tad trokšti, „kad niekas manęs nepastebėtų“ (J. Brazaitis, 1970.III.30) *asmeniškai*, tačiau negalima būti nepastebimam *prasmeniškai*. Šia skirtybe čia ir vadovausimės.

2

Kai 1941 m. balandžio viduryje Lietuvos aktyvistų fronto (LAF) karinis štabas Vilniuje nusprendė sudaryti Lietuvos vyriausybę ir švietimo ministru numatė Juozą Ambrazevičių⁷, niekas tada nė jauste nenujautė, kad po dviejų mėnesių šiam kandidatui teks ne tik švietimo sritis, bet ir pati anos vyriausybės *viršūnė*, kurios negalėjo užimti Lietuvos pasiuntinys Berlyne pulk. Kazys Škirpa, sukilimo paskelbtas ministru pirmininku ir kaip tik todėl gestapo įkalintas namų arešte. Negalint Škirpai atvykti Lietuvon, ministro pirmininko pavaduotoju ir Laikinosios Vyriausybės *faktine* galva tapo

⁵ Brazaitis J. Maironis ir Lietuva // „Aidai“, 1957, Nr. 10, p. 337, 341.

⁶ Cit. iš: Lietuvių literatūros istorijos chrestomatija, Vilnius, 1957, p. 62.

⁷ Plg. Škirpa K. 1941 metų vyriausybės kelias // „Aidai“, 1971, Nr. 6, p. 246-247; P. Padalio laiškas K. Škirpai.

Ambrazevičius-Brazaitis. Tuo kaip tik ir prasidėjo jo kopimas į istorinio prasmens plotmę. Tiesa, jis ir anksčiau buvo ėjęs daugybę visuomeninio pobūdžio pareigų: gimnazijos mokytojas (1927-1943), universiteto dėstytojas (1934-1943), Ateitininkų sendraugių sąjungos pirmininkas (1938-1940), Lietuvos katalikų mokytojų sąjungos pirmininkas (1938-1940), „Lietuvos“ redakcijos narys (1923-1927), „XX amžiaus“ redakcijos narys (1936-1940), Tautosakos komisijos narys (1938-1940), Teatro repertuaro komisijos narys (1939). Tačiau visos šios pareigos nebuvo *prasmens* pobūdžio. Jos buvo, be abejo, didžiai svarbios bei vertingos, bet vargu ar pralaužiančios kasdienos rėmus. Tuo tarpu sukilimo pastatyta vyriausybė jau nebebuvo valstybinės kasdienos dalykas, kaip kad esti kitos vyriausybės įprastais laikais, nes ir pats sukilimas nebuvo kasdienis tautos sujudimas.

Kalbėdamas apie 1941 m. birželio sukilimą, Brazaitis pastebi, kad „tam tikrose situacijose visa žmogaus būtis pareikalauja padaryti tai, kas jos egzistenciją, buvimą, paliudytų“.⁸ Sukilimas ir buvo toksai tautinės mūsų egzistencijos liudijimas: „Tauta savo vaikų laisva valia atiduotu krauju liudija, kad jai primestas svetimas režimas buvo smurtas ir melas“ ir kad todėl ji „siekia laisvės“⁹. Štai kodėl sukilimus Lietuvos *istorijoje* (1831, 1863, 1905, 1919-1921, 1941) Brazaitis labai prasmingai gretina su piliakalniais Lietuvos *erdvėje*: abeji yra iškilūs laisvės liudytojai. Ir štai kodėl laidojant Kauno kapuose žuvusius sukilimo dalyvius (1941.VI.26) Brazaitis Laikinosios Vyriausybės vardu kalbėjo: „Šių gilių kapų akivaizdoje pajaučiam visos tautos pasiryžimą gyventi per mirtį“¹⁰.

Nuosekliai tad ir iš sukilimo išaugusi Lietuvos vyriausybė buvo šio liudijimo bei pasiryžimo *regimybė*. Aną maišaties ir vokiškojo išdidumo metą ji anaip tol nebuvo *jėga*. Jau „liepos mėnesio antrojoje pusėje jai buvo atimtos visos automa-

⁸ Brazaitis J. Sukilimas ir tauta // „Aidai“, 1961, Nr.2, p. 53.

⁹ Ten pat, p. 49.

¹⁰ Ambrazevičius J. Gyventi per mirtį // „Aidai“, 1971, Nr. 6, p. 251 (laidotuvių kalbos ištrauka).

šinos" (p. 252); ji neturėjo „nei pašto, nei telefono ryšio“; savo potvarkių bei įstatymų ji „negalėjo skelbti nei spaudoje, nei per radiją“; net patsai „vyriausybės“ vardas jai buvo draudžiamas naudoti: „Nuo visuomenės vyriausybė buvo atskirta“ (ten pat), todėl negalėjo sudrausti įvairių išsišokimų ir nuraminti tų lietuvių, kurie, pasidavę vokiečių vilionėms, mėgino eiti net prieš pačią vyriausybę¹¹. Laikinosios Vyriausybės istorinė reikšmė slypi ne tiek jos valdymo žygiuose (nors ir čia ji padarė labai daug), kiek anoje tautos valios išraiškoje gyventi laisvą gyvenimą. Kaip pats sukilimas, taip ir jo pastatyta vyriausybė yra ne tik *faktai*, bet ir *prasmens*. Savo faktiškumu jie yra praėję. Užtat jie gyvena mūsų sąmonėje savo prasme. Štai kodėl šioje sąmonėje gyvena ir žmonės, aną sukilimą vykde ir aną vyriausybę sudarę.

Brazaitis stovi jų priekyje. Anksčiau jis dirbo, sakytume, užkulisiuose, nesiruošdamas, nenorėdamas ir net nesvajodamas kada nors išeiti scenon. Tačiau pats gyvenimas privertė jį žengti į šią istorijos sceną. Žodį „privertė“ supraskime tiesiog. Pranas Padalis liudija, kad „Laikinoji Vyriausybė buvo sudaryta *mobilizacijos* keliu. Buvo per daug pavojinga ir laikas per trumpas tartis su numatytais vyriausybės nariais. Ne vienas jų patyrė esąs vyriausybėje tik sukilimui vykstant“¹². Tai buvo tarsi šaukimas kariuomenėn. Ir niekas neatsisakė. Niekas nestatė jokių sąlygų. „Jokio partinio lipdymo ar susitarimų nebuvo“¹³. Todėl šiandieniniai tremties „apdūmojimai“, kokios srovės ar grupės atstovų anoje vyriausybėje stigo, reiškia paprastų sąlygų perkėlimą į nepaprastą padėtį ir tuo pačiu anos vyriausybės *kaip laisvės prasmens* nesuvokimą. Tautos ryžtą būti laisvai nebūtinai išreiškia grupių ar partijų sutartinė: jį gali išreikšti ir vienas vienintelis žmogus, sakysime, Kalanta savo susideginimu. Svarbu čia yra ne kiekybinė

¹¹ Plg. Laikinosios vyriausybės veikla // „Aidai“, 1971, Nr. 6, p. 252-254 0. Ambrazevičiaus pranešimas paskutiniajame Laikinosios Vyriausybės posėdyje).

¹² Cit. iš: Škirpa K. 1941 m. vyriausybės kelias, p. 247.

¹³ Ten pat, p. 246.

žygio apimtis, o pats žygis kaip prasmuo. Svarbu ne tai, *kas* aną vyriausybę sudarė, bet tai, *kad* ji buvo sudaryta. „Entuziazmas ėjo per kraštą. Įvairūs kolektyvai, įstaigos, įmonės, inteligentai, darbininkai, ūkininkai džiaugėsi išvadavimu iš vergijos“¹⁴. Lietuvių tauta suprato šios vyriausybės santykį su krašto laisve. Todėl reikia visiškai pritarti Stasio Žymanto nuostabai, esą sunku „suprasti ir paaiškinti, kodėl birželio sukilimas lietuvių išeivijoje ilgai buvo (pridurčiau: ir tebėra. - A. Mc.) lyg nenorom prisimenamas, net visai pamirštas ir svetimiems nepristatomas, tarytum jis būtų mažareikšmis ir didesnių pėdsakų lietuvių laisvės kovų istorijoje nepalikęs įvykis“¹⁵. Tiesa, sukilėlius dar vadiname idealistais, tačiau tuo jau priduriame: jie rėmėsi iliuzijomis.

Užtat nenuostabu, kad gyvenimo uždėtas prasmuo gyvam žmogui virsta *našta*. Brazaitis jaučia šią naštą ypatin-gai, nes *prasmuo visados yra kovos objektas*: jis čia puolamas, čia ginamas, čia neigiamas, čia pripažįstamas. Atrodo, kad Brazaičiui jo pripažinimas bei gynimas yra net nemalonesnis, negu jo neigimas ar puolimas. Tokiu atveju, kaip sykį yra prasitaręs, jis jaučiasi tarsi „ungurys keptuvėje“, nes bi-jo, kad jo gynėjai bei gerbėjai nepradėtų pamiršti *prasmeni-nės* jo padėties ir neimtų jo ginti kaip *bičiulio*, štai kodėl jis ir norėtų likti nepastebimas: atlikęs savo uždavinį, jis norėtų grįžti prie savo arklo, kaip anasai senosios Romos karvedys. Jo širdyje „nėra jokie noro domėtis istorija“, ką ji apie jį pasakys: „geriausia, kad visai nieko nesakytų“ (1970.111.30). Deja, šis troškimas neįvykdomas, nes Brazaitis yra stovėjęs tokia tautinės mūsų būties taške, kuris tautos laisvės atžvilgiu buvo didžiausios įtampos akimirka. O tokia taške stovėjęs žmogus nebegali grįžti į nepastebimą kasdieną, kadangi ir anas taškas kasdienoje neišsitenka. Brazaitis yra ir liks prasmuo, kuriuo mūsų laisvė išreiškė savo ryžtą. Ne tik jis vienas, bet ir visi tie, kurie anuomet yra buvę šio ryžto regimybės. Visi jie tad ir turi nešti aną prasmens naštą -

¹⁴ Zenonas Ivinskis, cit. iš: Škirpa K. 1941 m. vyriausybės kelias, p. 250.

¹⁵ Žymantas S. Birželio testamentas // „Į laisvę“, 1971, Nr. 52, p. 191.

vis tiek, ar ji būtų jiems maloni ar nemaloni, pripažįstama ar nepripažįstama. Tautos istorijos prasmens nepriklauso nuo subjektyvių atskiros asmens įsitikinimų.

Dar per anksti išreikšti prasmeninį Brazaičio pobūdį kokiui nors ryškiu *vaizdu*, kaip tai jis pats yra padaręs Šalkauskio ir Mykolaičio atvejais: gotikinė ir barokinė linija. Viena tačiau yra tikra, kad jo prasmens vaizdas bus kitoks negu anų, jo aprašytųjų. Nes prasmuo visados atsiremia į asmenybę kaip savo medžiaginį pagrindą ir semia iš jos savo gyvybės. Gotikos linija Šalkauskiui ar baroko linija Mykolaičiui nėra prikerptos iš viršaus: jos yra išaugusios iš šių žmonių pačios gelmės. Tas pat bus ir su prasmeniniu Brazaičio vaizdu. Todėl dabar mums ir tenka truputį pasklaidyti jį kaip gyvą žmogų, mėginant išvelgti, kokių pradų yra apspręsta jo paties asmenybės gelmė.

3

Savo straipsnyje „Lietuvių charakterio vertybės“ (1961) Brazaitis kalba apie fotogeniškas ir nefotogeniškas tautas: „Tautos su fotogeniškais veidais turi iš karto į akį krintančių bruožų“; nefotogeniškose tautose „jų pastebėsi tik ilgiau ir atidžiau išsižiūrėjęs. Lietuvių tauta priklauso prie antrųjų, prie nefotogeniškų“ (p. 110), todėl kad „lietuvis atrodo linkęs į pusiausvyrą, į nuosaikumą“¹⁶. Palikime klausimą atvirą, ar šis apibūdinimas tinka lietuvių tautos daugumai. Tačiau jis be jokios abejonės gerai tinka tam tikrai jos daliai, o geriausiai - pačiam Brazaičiui. Brazaičio asmenybė iš tikro nerėžia akies jokiui išskirtiniam bruožui. Brazaitis yra pusiausvyros ir nuosaikumo žmogus. Užtat ir reikia ilgiau išsižiūrėti į jo asmenybę, kad pastebėtum tuos pradus, kurie apsprendžia jo įsitikinimus, jo veiklą, jo kūrinis.

Kas yra skaitęs Brazaičio literatūrinius raštus ir žurnalistinius straipsnius, iš arčiau stebėjęs jo veiklą visuomenėje bei politiniuose jos organuose, turbūt neapsiriks teigdamas, kad

¹⁶ Brazaitis J. Lietuvių charakterio vertybės // „Aidai“, 1961, Nr. 3, p. 110, 112.

visa tai buvo ir tebėra valdoma dviejų principų: 1) asmens pirmenybės ryšium su bendruomene ir 2) dabarties persvaros ryšium su praeitimi. Kaip tai suprasti?

Religinių straipsnių Brazaitis yra paskelbęs labai nedaug. Užtat tučtuojau krinta į akį jo būdingas, beveik programinis „Dviejų karalysčių“ (1952) apmąstymas, atremtas į Alyvų kalne sugauto Išganytojo tardymą, kurio metu „Kristus liudija dvejopų karalysčių buvimą: *šio pasaulio ir ne šio pasaulio...* Kristus pastato jas abidvi viena prieš kitą kaip priešingybes: kaip juodą prieš baltą”¹⁷. Kiekvienoje karalystėje, pasak Brazaičio, „iš vienos pusės yra piliečiai, iš kitos valdžia. Kristus šiame (tardymo. - A. Mc.) vaizde nerodo, kokios turi būti piliečio, asmens pareigos. Tai jis daug sykių jau anksčiau kalbėjo. Jis sustoja čia prie valdžios elgesio asmens atžvilgiu“ (p. 434). Čia „Mokytojas parodė valstybės santykius su asmeniu“ (p. 433). Brazaitis originaliai suvokia, kad dešimt Dievo įsakymų yra ne atitrauktos dorinės idėjos, o *tiesioginis kreipimasis į asmenį*: tai tiesa „kito žmogaus atžvilgiu”¹⁸ (p. 436). Todėl kitas žmogus, arba artimas, ir apsprendžia Dievo įsakymų kreipinį: šis yra ne abstraktus subjektas, bet gyvas žmogus: „Ar esi asmuo ar valdžia - neužmušk, nevok, nekalbėk neteisiai prieš savo artimą, negeisk nė vieno daikto, kuris tavo artimo ir t. t. Jei tai darai būdamas valdžioje, darai dvigubą netiesą. Valdžios pareiga ne tik nedaryti netiesos asmens atžvilgiu, bet pareiga tiesą vykdyti ir prižiūrėti, kad ji nebūtų pažeidžiama vieno asmens santykiuose su kitu“ (p. 436). Asmens vertės bei jo laisvės saugojimas kaip tik ir sudaro esmę karalystės ne iš šio pasaulio.

¹⁷ Brazaitis J. Dvi karalystės // „Aidai“, 1952, Nr. 10, p. 433-434.

¹⁸ Įdomu pastebėti, kad kun. V. Bagdanavičiaus liudijimu, šia persona-listinį Dievo įsakymų pobūdį yra kėlęs ir Johnas L. McKenzie's SJ vienoje savo paskaitoje Čikagoje. „Aiškindamas Dešimtį Dievo įsakymų dorovės mokslą, jis pasakė, kad šie įsakymai yra būdingi ir nauji ne savo grynai doriniu mokslu, bet asmeniniu Dievo ir žmogaus pobūdžiu“; čia „dieviškasis Asmuo daro su tavimi sandorą, užmezga su tavimi asmeninius ryšius; todėl ir tasai „tu“ pabrėžimas: Tu neužmuši, Tu nepaleistuvausi, Tu nekalbėsi netiesos ir t. t. Šitoks santykis yra galimas tik tarp skirtingų laisvų asmenybių“ (Kun. Vytautas Bagdanavičius, Teilhard de Chardin apie žmogaus veiksmų sudievinimą // „Aidai“, 1964, Nr. 1, p. 15).

Tuo tarpu šio pasaulio karalystę Brazaitis laiko įkūnijimu Kajafo principo: „verčiau tegu vienas žmogus numiršta už tautą“ (*Jn 18, 14*). šis principas iš sykio atrodo labai gražus, „nes jis nuskamba dideliu idealizmu: vienas už visus, vieno auka už visą tautą“ (p. 434). Esmėje tačiau „tas principas yra baisus“, nes tai *asmens „paaukojimas prievarta“*: „valdžia nusprendžia ir vieną paaukoja dėl gerovės kitų, kuriuos vadiną tautos vardu“. Tuo šis prievartinis paaukojimas ir skiriasi nuo pasiaukojimo Kristaus Karalystėje, kur irgi vienas atiduoda savo gyvybę už kitus, „bet jis tai daro laisva valia“. Nuosekliai Kristaus auka ant kryžiaus buvo „didžiausios meilės aukuras“. Tuo tarpu Kajafo atveju „žmogaus aukojimas yra galvažudystė“ (ten pat). Šiuo atžvilgiu Brazaitis teisingai interpretuoja popiežiaus Pijaus XI įvestą Kristaus Karaliaus šventę (1925.XII.11) kaip atsakymą plintančiai totalistinei valstybei arba anam Kajafo principui, nes „niekada asmuo nebuvo tokiu globaliniu būdu paniekintas ir valstybės pavergtas kaip šiame XX amžiuje“ (p. 437).

Ir štai ši asmens pirmenybė ryšium su valstybe, valdžia, organizacija kaip tik ir yra atrama visai Brazaičio veiklai. Kai VLIK'o grupių įtampos metu (1952) vienas aukštas katalikų veikėjas paskelbė šūkį: „asmuo yra žemesnė vertybė šiuo atveju už Lietuvos laisvę ginantįjį VLIK'ą“, Brazaitis tuojau į tai atveikė: „Man tokis organizacijos suprinicipinimas yra nepriimtinas, nes jis veda į organizacijos, į partijos, į valstybės totalizmą. Tautininkai organizaciją, savo valstybinę organizaciją, buvo pastatę taip pat aukščiau už asmenį, už asmens laisvės ir teises. Užtat režimas tuos asmenis ir laužė. Nepalyginamai aukščiau organizacijos sudievinimo keliu nuėjo kiti totalistai - naciai, bolševikai. Bolševikų pavyzdys rodo, kad organizacija savaime nėra jokia nelygstama vertybė, nes ją gali turėti ir piktadariai. Užtat man organizacija tėra priemonė tam tikram tikslui siekti. Ji tiek vertinga, kiek ji tam tikslui tarnauja. Jeigu ji neveda prie tikslo, ji nėra jokia vertybė... Jūsų nusistatymas - aukoti asmenį, kad išgelbėtum organizaciją..., išplaukia iš noro pasirinkti vertybių gradacijoje pačią vertingiausią. Man jis atrodo toks pat, kaip ji buvo su-

formulavęs senasis vyriausias kunigas Kajafas: 'verčiau tegu vienas žmogus numiršta už tautą'. O toks nusistatymas yra išplaukęs iš oportunisto" (1952.X.5).

Didžiulė Brazaičio pagarba asmeniui jausti ir įvairiais kitais atvejais. Ryšium su nesantaika tarp Krikščionių demokratų ir Lietuvių fronto bičiulių jis kalba: „Katalikų vienybė? To gaila. Bet yra didesnių dalykų, kurių man labiau gaila. Julijonas (Butėnas. - A. Mc), Juozas (Lukša. - A. Mc) - štai ko man gaila. Jie gyvieji buvo žmonės. O šiuos visados labiau branginu negu idėją, nors ji ir graži" (1952.VII.8). Tai nereiškia, kad Brazaitis būtų idėjos priešininkas, kaip jis nėra organizacijos priešininkas. Tai tik reiškia, kad *idėja jam darosi brangi žmogui*, kai ji šviečia jo asmenybėje ir jo darbuose: „Visos idėjos daugiau potraukio gauna, kai jos sukausi apie konkretų asmenį" (1954.VI.13). Brazaitis nėra individualistas, bet *personalistas* tikra šio žodžio prasme, kaip jį suprato Prancūzijoje E. Mounier, o Lietuvoje pastaraisiais nepriklausomybės metais jaunų dvasiškių ir pasauliškių būrelis, skelbęs plačiosios katalikybės mintį, „kad katalikybė yra gyvoji dinamiškoji religija, kuri mūsų laikais sugestiviau patraukia aplinką, spinduliuodama per jos išpažinėjų elgesį ir konkrečius darbus"¹⁹. Ir čia ta pati asmens pirmenybė: krikščioniškoji kerygma yra ne atsietos idėjos skelbimas, bet jos vykdymas pačiame savyje ir jos skleidimas pačiu savimi. Štai kodėl Brazaitis ir nori regėti katalikybę, įkūnytą asmenyje: „ieškoti doro ir idealisto žmogaus" (p. 542) - tai laidas vaisingai sugyventi tiek valstybėje, tiek Bažnyčioje.

Kokia prasme Brazaitis teikia *dabarčiai* pirmenybės ryšium su praeitimi, gražiai nusako jo paties savęs apibūdinimas šiuo atžvilgiu: „Esu priešininkas tos tolimosios istorijos, kuri nieko dabarčiai nesako ir jos neveikia" (1969.XI.18). Mat, *šiandiena įpareigoja*, ypač mūsų šiandiena, kai grumiamės už savą kraštą visokeriopa prasme. Ji įpareigoja ne tik politinius, bet ir kultūrinius veikėjus, kurie ne sykį esti suviliojami vadinamojo „grynojo mokslo". Brazaitis, nors seniau ir sukęs

¹⁹ Ambrazevičius J. Dalykui išaiškinti // „Židiny", 1939, Nr. 4, p. 541.

mokslo keliu, tokiai vilionei nepasiduoda ir jai pasidavusiųjų nevertina: „Man pačiam svetimi tie, kurie savo darbais nori įsiamžinti ateities generacijoms, nežiūrėdami šios dienos reikalų. Man brangesni tie jų darbai, kuriais jie daro gera dabar, savo laikų žmonėms, palikdami ateities įpėdiniais rūpintis jų laikais... Aš esu abejingas tyrinėtojams, jei jie šiose ypatingose sąlygose tesirūpina „mokslu“, o nieko nesako dabarties žmogui“ (1970.1.24). Sąmonė, kad *exegi monumentum*, Brazaičiui yra visiškai svetima. Tuo jis atsako į ne vieno bičiulio apgailestavimą, esą Brazaitis tremties metais nusisukęs nuo mokslo, nuo literatūrinių studijų, kurias taip vaisingai buvo pradėjęs Lietuvoje. Taip! Užtat jis atsigręžė į tuos darbus, kuriems jį įpareigojo šiandiena.

Sakysime: brošiūra apie vysk. Pr. Bražį. Jo pranešimą lietuvių religiniame kongrese Brazaitis laikė „ištisa programa lietuviams egzilams“ (1969.XI.18), todėl ir rūpinosi jį išleisti. Tas pat ir su jo knyga apie prof. J. Eretą (plg. 1 išnaša). Brazaitis buvo pasiryžęs ją parašyti pats vienas. Tačiau „praradęs jėgas“, kaip pats nusiskundžia, turėjo tenkintis keletu rašinių „Darbininke“. Bet, pasikvietęs keletą bičiulių talkon, jis šią knygą vis dėlto suorganizavo, didžiausią jos dalį parašydamas pats, ir ją išleisdino, skirdamas šiam reikalui net ir savą žurnalistikos premiją. O monografija ar monografijos apie Lietuvos vyskopus kankinius Brazaitį jaudino jau nuo 1967 metų. Jis norėjo, kad būtų parašyta apie Borisevičių, Matulionį, Kuraitį, Paltaroką, Ramanauską, Reinį, nes „ši generacija išsibaigs, ir toliau niekas apie juos nežinos“ (1969.XI.18). Nebegalėdamas pats imtis šio darbo, jis ėmė raginti kitus: „Gundžiau kunigus, kad parašytų knygėlę apie vyskopus kankinius. Sudariau net planą, numačiau žmones, kurie galėtų medžiagos pateikti. Po kelių gundymų ėmė rašyti“ (197t.t.27). Ir štai šiandien jau turime anų „gundymų“ stambią pasekmę: *Matas Raišupis*, Dabarties kankiniai, Chicago, 1972, 432 p. Ne šio straipsnio autoriui spręsti, ar minėta knyga yra atsiradusi *tiesioginėje* Brazaičio įtakoje. Tačiau viena yra tikra, kad Brazaitis savo gundymais yra daugelį įtaigavęs ir kad dabar jis dideliu pasitenkinimu ima šią kny-

gą į rankas, regėdamas joje kaip tik aną padarytą gerą „savo laikų žmonėms“.

Iš kitos pusės, Brazaitis vis tebemurma mūsų *istorikų* atžvilgiu. Jo žvilgis ir čia krypsta į kunigus, nes tarp kunigų turime istorikų daugiausia. Todėl jiems pirmiausia ir tenka šie kartūs Brazaičio žodžiai: „Kunigai virto istorikais, poetais, kuo tik nori, lyg be tų darbų jie neįeis į dangaus karalystę. O tuo tarpu atsakymo į sovietinį Lietuvos istorijos klastojimą - kitokį to paties laikotarpio nušvietimą iš mūsų istorikų nesulauki" (197t.t.27). Anie kunigai, virtę istorikais - ne tokiais, kokius juos įpareigotų šiandiena. Jie atsideda tai istorijai, kuri, Brazaičio įsitikinimu „nieko dabarčiai nesako". Jis norėtų, kad būtų tyrinėjama ne atsietai, bet ryšium su skaudžia dabartimi, kurią sovietai verčia aukštytyn kojomis. Be abejo, galima visiškai pagrįstai teigti, kad Lietuvos istorijos šaltinių leidimas ar pranciškonų veiklos Lietuvoje tyrinėjimas yra žymus indėlis į tautinę mūsų kultūrą. Brazaitis to anaip tol neneigia. Tik jis norėtų, kad šis indėlis būtų pažymėtas *dabarties* žyme, kad jis būtų ryškus *papildo prasme*, vadinasi, kad atliktų tai, ko neatlieka mūsų mokslas tėvynėje. Žinoma, būtų idealas, jei turėtume tiek žmonių, jog jie sugebėtų kurti lygiagrečią tarp anos Brazaičio vadinamos „tolimosios istorijos" ir „šios dienos reikalų". Kadangi tačiau žmonių turime maža, tai Brazaičio išpėjimas prabilti savo darbais - net ir istoriniais - dabarčiai yra imtinas širdin.

Dabarties kategorija apsprendžia ir politinius Brazaičio santykius. Savo metu buvo dėta daug pastangų suderinti katalikų politinę veiklą. Šiuo reikalu Brazaitis kalbėjo: „Rašydamas Jums apie pastangas surasti bendradarbiavimo būdą tarp katalikų, dalyvaujančių įvairiose politinėse grupėse, minėjau reikalą - *ant viso, kas yra buvę, dėti kryžių ir praeities neliesti* (išskirta Brazaičio. - A. Mc.). Dėčiau ir motyvus: kai pradėdam kapstyti, kaip kas buvo, kas kaltas, kas nekaltas dėl tos praeities, tik labiau erzinau ir jėgas atitraukiame nuo kūrimo dabarties" (1952.X.5). Iš tikro *Brazaitis yra dabarties žmogus*, nei skęstas tolimos praeities romantikoje, nei liūliuojamas nežinomos ateities vizijų.

Brazaitis yra *mažų būrelių* veikėjas. Šiuo atžvilgiu jis yra prof. J. Ereto priešingybė. Visa Ereto galia paprastai išeidavo aikštėn masinėse organizacijose: blaivininkuose, sportininkuose, pavasarininkuose. „Šitoje srityje darbas jam geriausiai sekėsi; čia jis parodė daug ne kasdien sutinkamų sugebėjimų ir užsimojimų“ - šitaip visuomeninę Ereto veiklą apibūdina Šalkauskis.²⁰ Ypač Eretui sekėsi organizuoti suvažiavimus. Tuo tarpu vaisingiausia Brazaičio veiklos dirva yra ne organizacijos (ypač ne masinės), o rašytojų, menininkų, apskritai kultūrininkų, idėjos bendrininkų, profesijos bičiulių *sambūriai* - be ypatingų nuostatų, programų, protokolų, gaivinami tik bendra nuotaika, širdies šiluma, jaukia atmosfera. Brazaitis tokiuose sambūriuose jausdavosi geriausiai; čia jo mintis išsiskleisdavo ryškiausiai, ir čia jo asmenybė spinduliuodavo įtakingiausiai. Tai, ką jis yra pasakęs apie Šveicarijos Fribūro lietuvių būrelį „Lithuania“, esą jame „kaito idealistiniai pasiryžimai“²¹, visu svoriu tinka ir jo paties būreliams, kurių ne vieno jis yra buvęs pradininkas, siela, gaivintojas, o visados iniciatyvos pilnas dalyvis. Juk Brazaičio kambaryje Kaune 1936 m. pavasarį keleto bičiulių būrelyje gimė „XX amžius“; Brazaičiui kitame būrelyje dalyvaujant, susiklostė deklaracija „Į organinės valstybės kūrybą“; Brazaičio kambaryje būdavo aptariamai ne vieno rašytojo nauji kūriniai; Brazaičio įtaigojami kiti būreliai brandino naujų idėjų kultūrinei bei religinei veiklai pastaraisiais nepriklausomybės metais. Tai buvo tęsiama ir pirmaisiais tremties metais Vokietijoje: ir čia Brazaitis buvo daugelio būrelių širdis; būrelių jau daugiau politinio pobūdžio, nes ir pats buvo įjungtas į VLIK'ą bei į šiojo Vykdomąją Tarybą informacijos ir vėliau užsienio reikalams. Atrodo, kad ir Amerikoje Brazaitis skleidė savą iniciatyvą daugiau būreliuose, o ne organizacijose.

²⁰ Šalkauskis. 15 metų kultūrinėje Lietuvos tarnyboje, cit. iš: *Brazaitis J. Didysis jo nuotykis*, p. 46.

²¹ *Brazaitis J.* Šalkauskis lietuvių tautinės misijos raidoje, p. 449.

Mat organizatorius - vadas savo prigimtimi jis nėra. Tikrą organizatorių Šalkauskis yra apibūdinęs vienu prancūzišku posakiu: „*ne rien faire, ne rien laisser faire, tout faire faire* - nieko nedaryti pačiam, nieko neleisti savaime darytis, viską darydinti”²²; kitaip tariant, „dirbti kitų pastangomis” (ten pat) - štai organizatoriaus pagrindinė savybė. Šia prasme Brazaitis tolsta nuo Ereto, kuris, O. Labanauskaitės liudijimu, sakydavo: „Ką padarei per kitus, pats padarei”²³, o artėja prie A. Jakšto, apie kurį pats Brazaitis rašo: „Organizatorius traukia kitus į darbą, o Jakštas pats už visus atidirbdavo”²⁴. Tiesa, Brazaitis yra ne vieną įtraukęs į darbą, bet dažniausiai savo paties darbui papildyti, o ne atstoti, kaip kad organizatoriui dera. Brazaitis tiek politinėje, tiek kultūrinėje veikloje „pats už visus atidirbdavo”.

Bičiuliai pasakoja, kad Brazaitis, būdamas Laikinosios Vyriausybės ministro pirmininko pavaduotojas ir kartu švietimo ministras, turėjo atlikti tiek reikalų ir parašyti tiek raštų, jog pats vienas joku būdu šios naštos įveikti negalėjo. Tada buvo jam duotas asmens sekretorius Kazys Bauba, vėliau žuvęs vokiečių koncentracijos stovykloje Štuthofe. Tačiau kas pasirodė: sekretorius sėdėjo be darbo, o vyriausybės galva ir toliau rašė raštus. Mat, kaip teisingai pastebi Jonas Grinius, Brazaitis yra „tolerantiškas ne vienu atžvilgiu”, bet „stiliaus kultūroje jis tolerancijos nepripažįsta”²⁵. K. Bauba buvo didelis stilistas, tačiau kol jis savo „deimančiukų” pasiekdavo, praeidavo labai daug laiko: Bauba rašydavo, krimsdamas plunksnakotį tiesiogine šio žodžio prasme; tai esu stebėjęs aš pats, nes mudu ilgus metus gyvenova, studijuodami universitete, viename kambaryje. Vargu tad jis - ar kas nors kitas - galėjo Brazaitį patenkinti, tapęs jo sekretoriumi. O Brazaitis nesiieškojo to ar tų, kurie už jį dirbtų; geriau jis pats dirbo už kitus.

²² Šalkauskis St. Visuomeninis auklėjimas, Kaunas 1932, p. 78.

²³ Cit. iš: Brazaitis J. Didysis jo nuotykis, p. 162.

²⁴ Ambrazevičius J. Jakšto ir Vaižganto jungas, p. 238.

²⁵ Grinius J. Prof. J. Brazaičiui 50 metų // „Aidai”, 1954, Nr. 1, p. 45.

Galimas daiktas, kad nuo veiklos organizacijoje į veiklą būreliuose Brazaitį stūmė jo *pakanta* įvairių pažiūrų bei metodų žmonėms. Nes organizatorius - vadas dažniausiai yra šiuo atžvilgiu nepakantus; kitaip jis neužburtų minios ir jos nevestų. O tai kaip tik ir yra Brazaičio sielai labai svetima. Jis nori susikalbėti su visais ir nesutarimo priežastimi laiko tai, kad „kiekvienas tariasi skelbiąs vienintelę tiesą“²⁶. Čiurlionio „Procesija“ yra jam šitokio nesutarimo vaizdas: „Čiurlionio procesijoje tie, kurie išėjo į kalnus, šaukia: kalnai, kalnai; kurie tebeina laukais, šaukia: laukai, laukai; kurie neišėjo dar iš miško, šaukia: miškas, miškas. Ir jie negali susišnekėti, susiprasti, nes kiekvienas tariasi einąs pačiu tikruoju keliu ir nuoširdžiai teisybę skelbiąs... Tačiau kiekvienas savos tautos ir kiekvienas apskritai žmogus, gyvasis ir mirusysis, daros mums suprantamesnis, sukalbamesnis ir artimesnis, kada pasistengiame įsitikinti, jog esame sykiu su jais tos pačios procesijos dalyviai, piligrimai, nors kiekvienas ir kitoks. Ima tada noras kritiškai įsistebėti į tuos procesijos vadus, kurie šaukė paskui save kitus, ir kiekvienas vis kitokiu tonu“ (ten pat).

Šis kritiškas Brazaičio stebėjimas anaip tol nemažina jo pakantos. Net sovietų atžvilgiu Brazaitis kviečia ne tiek pykti bei niekinti, kiek pozityviai kurti ir sava kūryba teikti geriausią atsakymą. Sovietai „rūpestingai stengiasi nepatinkamus įvykius *išimti* iš istorijos, kaip šimtus ir tūkstančius nepatinkamų žmonių išima iš gyvenimo. O jei išimti įvykių negalima, tai juos *perdažo*“²⁷. Tokiam užmojui reikia, be abejo, priešintis. Tačiau „priešintis ne pykčiu ir niekinančiu žodžiu. Priešintis ramiu įvykių nušvietimu ir nužėrimu tų šiukšlių, kuriomis priešas nori užpilti šviesą“ (ten pat, p. 50).

Štai kodėl Brazaičiui niekas nėra tiek koku, kiek bet kuris pažiūrų *prievartinis sulyginimas*. Jau prieš 20 metų stebėdamas mūsų visuomenę jis skundėsi: „Iš Smetonos laikų išmokome užmauti cenzūros kepurę viskam, kas nepatinka,

²⁶ Ambrazevičius J. Jakšto ir Vaižganto jungas, p. 234.

²⁷ Brazaitis J. Sukilimas ir tauta, p. 49.

o patiems nerodyti jokios iniciatyvos ir savo kūrybinę impotenciją tokiu būdu nuslėpti. Jeigu kas išlenda į viršų, duok plaktuku per pakaušį, kad nesirodytų" (1952.II.4). Brazaitis trokšte trokšta, kad tremties jaunimas išsigilintų į totalistinį Lietuvos gyvenimo tarpsnį ir suvoktų buvusios cenzūros vaidmenį dvasios gyvenime; kad taptų tokiai cenzūrai svetimas pačiomis savo gelmėmis, vis tiek kokia ši cenzūra būtų: administracinė, ekonominė, dvasinė, religinė. Jis cituoja, kalbėdamas apie kovą su rusų cenzoriais, A. Jakšto laišką Lietuvos prezidentui A. Smetonai, kai „Ryto“ redaktorius buvo pasodintas kalėjiman ir nubaustas 2000 litų (1928): „Ne tam aš visą amžių dirbau plunksna, kad koks beraštis cenzoriukas braukytų mano straipsnius ir kvalifikuotų, kuris tin-ka spaudai, o kurio negalima praleisti. Ne tam mes visą amžių kovojom su rusais, kad būtumėm tūkstančiais litų baudžiami“²⁸ - pridėkime: *savųjų baudžiami, savųjų cenzūruojami*.

Žodį „savųjų“ supraskime platesne prasme: ne tik savos vyriausybės, bet ir savos pasaulėžiūros, savos grupės, savos organizacijos, galop savų tautiečių. Nes *laisvė yra tiesos erdvė*. Tiesa miršta, jei jai užmaunama, Brazaičio vaizdingais žodžiais tariant, cenzūros kepurė. O griebtis tokios kepurės yra didelė pagunda visiems, kurie tariai einą arba tik kalnais, arba tik laukais, arba tebeklampoją tankiais miškais. Prieš šitą tad pagundą Brazaitis ir yra pasisakęs tiek tėvynėje, tiek tremtyje. Jis yra visados džiaugęsis idėjinėmis diskusijomis ir pats jose karštai dalyvavęs. Tačiau jis yra bjaurėjęsis diskusijų nuslėgimu *autoritetiniais įsakymais*. Kai dar Lietuvoje vienas jaunas dvasiškis, Kauno kunigų seminarijos profesorius, gavo iš dvasinės vyresnybės raštą, kuriuo jo „kiekvieną straipsnį įsakoma duoti cenzūrai patikrinti“ (p. 542), Brazaitis tuojau atkirto: „Cenzoriai, vis tiek ar jie būtų pasaulinio ar dvasinio charakterio, atlieka tik negatyvinę pareigą. Kas nori gyvenimą tvarkyti, turi atsistoti jo priešakyje ir jam vadovauti pozityviomis idėjomis“²⁹.

²⁸ Ambrazevičius J. Jakšto ir Vaižganto jungas, p. 242.

²⁹ Ambrazevičius J. Dalykui išaiškinti, p. 541-542.

Tuo jau paliečiame Brazaitį *kaip žurnalistą*, kurio ilgameitė veikla šioje srityje buvo pagerbta kun. J. Prunskio rūpesčiu bei lėšomis įsteigta žurnalistikos premija (1972). Žurnalistinio patyrimo Brazaitis yra prisirinkęs dirbdamas šį darbą jau daugiau negu 30 metų: „Lietuva“, „XX amžius“, „Į laisvę“ (tėvynėje), „Į laisvę“ (tremtyje), „Darbininkas“ - tai žurnalistinės jo praktikos laiptai. Jo raštų *forma* pasižymi stiliaus vaizdingumu, minties aiškumu, sakinių trumpumu, sąvokų padala, atžvilgių išryškinimu. Jo straipsnių *turinys* yra toks platus, kaip ir pats gyvenimas. Savotiška elegancija nuspalvina jis liečiamus klausimus - net ir tada, kai yra priverstas jų atžvilgiu kritiškai pasisakyti. Tai, ką Ignas Malėnas pasakoja apie Brazaičio kalbą, perduodant jam Švietimo ministeriją vokiečių skirtam švietimo tarėjui P. Germantui-Meškauskui (1941), tinka ir jojo straipsniams: „pripratęs elegantiškai svarstyti problemas“, tai kad jam botagas niekad nesusipainioja³⁰. Kaip tad Brazaitis suvokia bei išgyvena šią savo veiklos sritį?

Žurnalistikos praeinamybė yra pirmas dalykas, kuriuo yra būdinga ši sritis. Kalbėdamas apie žurnalistą kun. J. Prunskio veiklą, Brazaitis pastebi: „Laikraštininko likimas panašus į paties laikraščio likimą: paskaito, meta, užmiršta. Nors koks bus gabus žurnalistas, po keliolikos metų, kai jis baigė rašęs ir kasdien savęs nebeprimena, jis išeina iš atsiminimo. Laimingesnis rašytojas ar mokslininkas, kuris savą buvimą patvariau įamžina knyga“³¹. Tačiau ar dėl to laikraštininkas turėtų nusiminti ir savą darbą laikyti antraeiliu? Anaipolt! Brazaitis tad ir pataria kun. J. Prunskiui, sukakusiam anuomet 50 metų, nesijaudinti „dėl laikraštininko likimo“, nes „nuosavos sąžinės pripažinimas, kad daryta, kas galėta, duoda daugiau pasitenkinimo nei visuomenės pasitenkinimo ar nepasitenkinimo blykstelėjimas“ (p. 285). Laikraštininkas yra

³⁰ Matenas I. Tautiškumo pergalė prieš kvislingą // „Į laisvę“, 1960, Nr. 23, p. 47-48.

³¹ Brazaitis J. Vienas iš laikraštininkų // „Aidai“, 1957, Nr. 6, p. 284.

visuomenės sąžinė, nes jis ne tik informuoja, bet ir *vertina*: jau pats atrinkimas, apie ką informuoti, yra vertinimo būdas. Tiesa, šios informacijos sensta, nes kyla ir pasilieka kasdienos plotmėje. Tačiau ar ne kasdiena yra apčiuopiama mūsų egzistencijos erdvė, kurioje nuolatos buvojame? Mokslo ir meno kūriniai, tegu ir patvaresni amžiumi, užtat yra tik retos prošvaistės: jos džiugina, tačiau jos nėra mūsų duona kasdieninė. Mes mintame iš tikro žurnalistų vaisiais. Todėl jų praeinamumas yra tik lygstamas, kaip ir duonos praeinamumas. Užtat galima kreipinį į Dangiškąjį Tėvą „kasdienės mūsų duonos duok mums šiandien“ teisingai paversti kreipiniu: „sąžiningų žurnalistų duok mums šiandien“, nes kaip sugedęs maistas nuodija mūsų kūną, taip nesąžininga informacija bei interpretacija nuodija mūsų dvasią, šia prasme Brazaičio patarimas savo kolegai žvelgti į savo sąžinę, ar ji pripažins, „kad daryta, kas galėta“, yra iš tikro vienintelis teisingas žurnalistų kelias. Juo Brazaitis yra ejęs ištisus 30 metų.

Šalia spaudos uždavinio sąžiningai informuoti Brazaitis regi dar vieną jos uždavinį, būtent būti *tarpininke* tarp vadovujančiųjų ir tautos arba, jo žodžiais tariant, nešti idėjas „iki masės“ (1970.1.24). „Nelaimė ta, kad intelektualinis vadovavimas nepasiekia vadovaujamųjų masių. Nelaimė, kad tarpininkai tarp tų intelektualinių vadovujančiųjų ir masių neatlieka savo pareigos. Turiu galvoje spaudą. Nei Lietuvoje, nei čia spauda neatliko tos pareigos“ (ten pat). Užtat Brazaitis sava žurnalistika ir mėgina užgrįsti šį plyšį. Kas pastarąjį dešimtmetį sekė „Darbininko“ puslapius, galėjo pastebėti, kad juose ne sykį tęsinių tęsiniaisėjo svarbesniųjų lietuviškųjų knygų turinio santraukos. Tai buvo sąmoningas Brazaičio ryžtas tapti tarpininku tarp idėjos ir visuomenės ir tuo įvykdyti antrąjį - ne mažiau svarbų - žurnalistikos uždavinį.

Brazaitis regėjo, kad „turim gerų knygų, bet nestengiam jų išstumti į kitų pasaulį ar bent savam lietuviškam skaitytojui įpiršti“ (1971.1.27). Jis jaudinosi, kad „tie, kurie galėtų tai padaryti, tebegyvena apatija ir nenori suprasti reikalo pra-

siveržti toliau už lietuviško kiauto" (1969.XI.18). Be abejo, jam pačiam sulaužyti šį lietuvišką kiautą buvo neįmanoma, nors jis ir yra įpratęs atidirbti už kitus. Užtat jis pasirinko „savo misija daryti bent reklamą, populiarinti per man prieinamus kanalus" (197t.t.27), kad pasirodžiusių knygų idėjos iš tikro pasiektų platesnius visuomenės sluoksnius, štai prasmė anų „Darbininke" užtinkamų santraukų, ištraukų, reklamų, paruoštų visu žurnalistinio meno kruopštumu bei įtaigumu. „Tebesu propagandistas ir tuo tebesijaudinu", apibūdina Brazaitis savo šios rūšies veiklą (1969.XI.18). Stingant mūsų spaudoje rimtesnių idėjinių diskusijų ir esant neišsivysčiusiam recenzijų menui, Brazaičio pastanga padaryti žurnalistiką tarpininke tarp idėjos ir visuomenės yra didelis jo nuopelnas.

6

Brazaitis kaip rašto žmogus anaip tol neišsisemia tik žurnalistika; daugiau net negu žurnalistas jis yra visuomenei žinomas kaip lietuvių literatūros *mokslininkas*: jos kritikas ir istorikas. Tiesa, tremtyje jis kiek nutolo nuo šios srities. Būdamas betgi tėvynėje, jis skelbdino ištisą eilę giliaprasmių literatūrinių studijų mūsų žurnaluose ir skyrium išleido du stambius veikalus³², nekalbant jau apie literatūros teorijos, tautosakos ir visuotinės literatūros istorijos vadovėlius (šie pastarieji kartu su J. Griniumi, A. Skrupskeliene ir A. Vaičiulaičiu). Paskutiniaisiais nepriklausomybės metais spaudai paruoštas jo stambus rankraštis apie Maironį negalėjo būti pasiimtas tremtin, todėl arba yra žuvęs, arba tebeguli kur nors sovietų archyvuose. Literatūra Brazaičiui yra tikroji tiek jo vidinės traukos, tiek pasiruošimo, tiek galop profesijos sritis. Jis ją studijavo Kauno (1922-1927) ir Bonos (1931-1932) universitetuose, dėstė lygia greta „Aušros" gimnazijoje (1927-1943) ir Teologijos-filosofijos fakultete (1934-1943), ja domėjosi ir

³² Plg. *Ambrazevičius J. Vaižgantas*, Kaunas, 1936; *Lietuvių rašytojai*, Kaunas, 1938.

tremtyje, nors ir negalėdamas čia jai skirti visų savo jėgų. Įdomu tad pažvelgti - bent labai bendrais bruožais - į pagrindines Brazaičio sampratas, kuriomis jis vadovaujasi eidamas į šią meno sritį.

Literatūros sąsaja su pasaulėžiūra yra tai, kas visų pirma apsprendžia Brazaičio artinimąsi prie šio meto. Jis sutinka su vokiečių literatūros kritiko Schröderio teiginiu, esą literatūra yra „jos laikų dvasios apraiška lyrinio eilėraščio, pasakojimo, dramos forma“³³. Tačiau Schröderio mastu Brazaitis nepasitenkina, kadangi šis mastas yra grynai formalus. Jis neatsako klausimo, *kame* gi glūdi laiko dvasia ir *ką* gi literatūra savimi iš tikro išreiškia. Brazaitis ieško materialaus prado tiek laiko dvasioje, tiek ją išreiškiančioje literatūroje, rasdamas šį pradą *pasaulėžiūroje*. Jis mėgina „žiūrėti, kas yra *centras*, į kurį orientuojasi visa pasaulėžiūra“, nes „nuo to, kas yra kūrėjo pasaulėžiūros centre, priklausys ir paties kūrėjo santykiavimas su Dievybe, ir su pasauliu, ir su savimi pačiu. Priklausys nuo to ir jo paties kūrybos idėjinės bei forminės žymės“ (p. 244). Šių centrų Brazaitis randa du: Dievą ir žmogų, tuo būdu ir dvi pasaulėžiūras: teocentrizmą ir antropocentrizmą. Laiko dvasia istorijoje teikia persvaros tai vienai, tai kitai; ji nudažo jas tai vienu, tai kitu atspalviu; iš esmės tačiau jų nekeičia. Taip esą visose literatūrose, taip esą ir lietuvių literatūroje. Ir mūsų literatūra „banguoja tarp tų dviejų kraštutinių ribų: teocentrinės ir antropocentrinės pasaulėžiūros“; banguoja „tiek idėjiniu, tiek forminiu atžvilgiu“ (p. 245). Reikia iš tikro apgalvesti, kad minėtai Brazaičio studijai buvo lemta likti tik apmatais. Išvystyta ligi savo pilnatvės, ji būtų virtusi originaliu, lietuviškosios literatūros pobūdį atskleidžiančiu dvasinės mūsų istorijos (*Geistesgeschichte*) vaizdu - nuo tautinio atgimimo ligi nepriklausomybės praradimo.

Pasaulėžiūra įtaigoja literatūrą ne tik kaip laiko dvasia, bet ir kaip *vidinis kūrėjo akstinas*. „Nuoširdus susigyvenimas su sava pasaulėžiūra yra viena iš būtinųjų sąlygų vaisingai kūry-

³³ *Ambrazevičius J.* Naujosios lietuvių literatūros idėjinės ir forminės linijos // LKM Akademijos suvažiavimo darbai, Kaunas, 1936, t. II, p. 233.

bai. Prisimesdamas kitokios pasaulėžiūros žmogumi, autorius gali apgaudinėti kitus ir save, bet jį išduos jo paties kūrinys... Salomėjos Nėries proletariškos poezijos skurdumas parodo, kad proletariškoji ideologija josios asmenybei dar tebėra svetima, nors ji ir stengiasi pasirodyti proletariška" (ten pat). Pridurkime, kad ši ideologija Nėriai iš esmės ir liko svetima ir kad todėl, žiūrint laiko perspektyvoje, Bronys Raila šiandien kaip tik patvirtina anuometinį Brazaičio teiginį, sakydamas apie Nėrį: „Tas vėliau prirašytas daug gausesnis ideologiškai kryptingai sueiliuotas šlamštas, ypač karo ir bėgties metais Rusijoje, apie raudonąją armiją, partizanus, komunarų, tarybinės tėvynės ilgesį, pergalės laukimą ir baisaus keršto troškulį fašistams, - ši visa apgailestina rašliava jau dabar nebeturį jokios išliekamos vertės"³⁴. Tai rodo ne tik Nėris, bet ir visa pavergtosios Lietuvos literatūra: *tėvynėje ji neklestės tol, kol rašytojai bus verčiami kurti komunistiškai, nebūdami viduje komunistais*; ir, priešingai, ji suklestės tiek ir tada, kiek ir kada kūrėjas laisvai prabils kaip žmogus. Nes pagal labai teisingą Brazaičio mintį, „prieš kuriant kitos linkmės veikalus, reikia patį save perkurti" (ten pat). Komunizmo kaip pasaulėžiūros, siekiančios duoti pasauliui naują žmogų, sėkmė bus paregėta tik žydinčioje, iš jo paties išaugusioje literatūroje. Tuo tarpu tokio žydėjimo vis dar nėra. O kas sovietinėse respublikose iš tikro sužydi, yra kaip tik arba *antikomunistiška*, arba bent «komunistiška, kaip tai rodo ir staiga stybtelėjusi paskutiniųjų metų mūsų tėvynės poezija.

Kokiu keliu (*mėthodos*) Brazaitis eina į *atskirą* literatūros kūrinių? Štai reikšmingas jo paties pasisakymas šiuo atžvilgiu: „Kokį išpūdį (kūriny. - A. Mc.) daro man, individualiam skaitytojui: patinka ar nepatinka; o jei taip, tada mėginčiau suvokti ir intelektualiai išsiaiškinti, kodėl ji (poezija. - A. Mc.) skaitytojo dėmesį pagauna, išgyvenimą pažadina, praturtina"³⁵. Kitaip tariant, *intuityvus kūrinio įėmimas ir intelektualus*

³⁴ Raila B. Truputį kitokiais tonais. Apie poetą Joną Aistį ir širdžių bei minties sovietizaciją // „Draugas", 1973.X.20.

³⁵ Brazaitis J. Antano Jasmanto poezija (užsklanda eilėraščių rinkiniui „Gruodas"), Brooklyn, 1965, p. 84.

jo išskleidimas - štai metodas, kuriuo Brazaitis nagrinėja literatūros veikalus. Naudojantis jo paties pateiktais Jakšto ir Vaižganto apibūdinimais literatūros atžvilgiu, reikia tarti, kad Brazaičio kelias į kūrinį yra daugiau vaižgantiškas, o mažiau jakštiškas. Vis dėlto ir čia, kaip ir visur kitur, Brazaitis ieško *sutartinės*: jis yra intuityvesnis negu Jakštas, tačiau intelektualsnis negu Vaižgantas. Šis nemėgo savos intuicijos patikrinti protu ir todėl daug kur suklydo, tardamasis radęs deimantiuką, užuot žiūrėjęs į jį kaip į paprasto stiklo gabaliuką: „Čia buvo, Brazaičio pažiūra, Vaižganto silpnybė“, dėl kurios jis „ilgainiui neteko pasitikėjimo kritiškoje literatūrinėje visuomenėje“³⁶. Brazaitis tokios rūšies klaidų nėra padaręs, nes jis viena tik intuicija nepasikliauja. Atiduodamas intuityvų išgyvenimą intelekto sklaidai, jis tikrąją kūrinio grožio apraišką - tiek pačiam sau, tiek skaitytojui - perkelia kaip tik į šį antrąjį tarpą. Todėl ir savo pastabose Jono Griniaus knygai „Grožis ir menas“ (Kaunas, 1939) Brazaitis klausia, ar šiame veikale „ne per daug yra nustumtas protas“ kaip vertinantis veiksnys, nes „labai dažnai estetiškai grožėtis imame tada, kai intelektualiai imame suprasti autoriaus idėjos sutarimą su forma bei išraiška. Akcentuojant tik intuityvinį pažinimą, netektų prasmės visokie meno komentarai“³⁷. Intuicija pradėti, o intelektu baigti yra, pasak Brazaičio, geriausias būdas estetinei kūrinio vertei rasti.

Ar tik ne čia slypi pagrindas, kodėl Brazaitis atrodo esąs lyg ir nusisukęs nuo *dabartinės* pačios naujausios mūsų poezijos. Lig šiol jos atžvilgiu - nei visumoje, nei ryšium su atskirais autoriais ar veikalais - jis nėra prasitaręs. Brazaitis sakosi jos nesupranta. Imkime šį žodį tiesiogine prasme. *Būti suprastam reiškia pasiduoti intelekto sklaidai*. Tuo tarpu naujausioji poezija tokiai sklaidai kaip tik nepasiduoda. Ją galima - tai, be abejo, mano pažiūra - tik intuityviai išgyventi arba neišgyventi: šioje plotmėje ji ir pasilieka. O tai, žinoma, nepatenkina tokio literatūros kritiko, kuris norėtų

³⁶ Plg. Ambrazevičius J. Jakšto ir Vaižganto jungas, p. 238.

³⁷ J. Ambrazevičius. Estetikos temomis//„Židinys“, 1939, Nr. 7, p. 17-18.

sklaidyti *patį kūrinių*, o ne, kritika prisidengęs, teikti skaitytojui savų idėjų, iš kūrinio visiškai neplaukiančių. Šiuo keliu Brazaitis eiti nenori, todėl jam naujausioji poezija ir nevirsta tyrinėjimo dalyku. Ar tai yra poezijos, ar Brazaičio metodo kaltė, galės parodyti tik ateitis. Literatūros istorijoje esama ir per siauros kritikos, ir smukusios poezijos tarpsnių. Drįsčiau spėti, kad *mes* gyvename estetinio nuosmukio metą.

Tuo paliečiame Brazaičio santykį su *moderniuoju menu* apskritai. Brazaitis prisipažįsta, kitados žavėjęsis „Čiurlionio žalčiais": jie jam buvę „individualistinio prometeizmo išraiška" (1952.VI.9). „Savo galingomis vizijomis" Čiurlionis „ap-rėpė visatą - kosmą, pajuto paslaptingas jo gyvasias jėgas, kurios melodingais ritmais ir chaosais, procesijomis ir saulės garbinimais veržiasi į pirmapradį šaltinį. Čiurlionio žmogus yra vaikas, kuris džiaugiasi pienės siūleliais nepaisydamas viršum galvos plėšraus paukščio. Čiurlionio žmogus yra ir milžinas Dvasia, kuris stengiasi pakilti aukščiau už visą kosmą, suvokti jo prasmę ir kelius, žalčio pavidalu apskrieti kalnus ir vandenį ir pagrobti karališkąją karūną"³⁸. Savo jaunystėje Brazaitis kaip tik ir žavėjosi šiuo *kosminiu* žmogumi. Kosminis žmogus (kaip šiandien ir kosminis Kristus) patraukia jauną sielą labai galingai. Tačiau mūsų būčiai bręstant ir patyrimui augant bei gilėjant, kosmiškumo žavesys blunka. Nes žmogus vis labiau suvokia prasmę to čiurlioniško žalčio, kuris, Brazaičio žodžiais tariant, „apskriejęs visą pasaulį", *suglebo* „prieš pasiekdamas karūną" (1952.VI.9). Prometėjas visados suklumpa. O šitai suvokęs, žmogus ilgisi nebe kosminio žmogaus ir jo meno, tuo pačiu ir nebe kosminio Kristaus, o meno, kuris šildo širdį, ir Kristaus, kuris glosto Magdalenos plaukus.

Todėl dabar Brazaitis krypsta į *žmogų - vaiką*, kuris džiaugiasi pienės siūleliais. Visa Brazaičio vadinama „ketvirtoji karta" mūsų literatūroje, ypač gyvastinga lyrikoje ir išsiskleidusi jau tremtyje, yra jo širdžiai artimiausia: ji savo santy-

³⁸ Ambrazevičius J. Naujosios lietuvių literatūros idėjinės ir forminės linkmės, p. 235.

kiuose su objektyviu pasauliu jaučiasi „daug kuklesnė“, ne-kiša „savo asmens į pirmąsias eiles“, nerodo „paniekos ki-tiems“, kaip trečioji karta („Keturi vėjai“), bet sykiu neturi „ir tokio herojiško didingumo“, kaip pirmosios kartos atsto-vai (Maironis, Pietaris). Jos žmogus yra „pilnesnis, visapu-siškesnis“. Jis jaučia „savo intymius ryšius su žeme; jis ir vi-suomenės reikalais serga; jis ir amžinybę jaučia, jis retkar-čiais ir su Dievybe kalbasi, nusižeminęs ir kaltas pasijutęs“³⁹. Kosminis žmogaus didingumas nyksta. Nyksta todėl ir įta-ka Čiurlionio (po spaudos atgavimo), kuriame antroji karta, pasak Brazaičio, „nujautė naują didį kelrodį“⁴⁰.

Tuo pačiu nyksta ir Brazaičio žavėjimasis moderniu me-nu, kuriame jis jaučia atsigaunantį aną kosminį matmenį. „Apskritai, šiais laikais nebegaliu suprasti meno, net vengiu jo“, - rašė jis jau prieš 20 metų (1952.VI.9). Todėl Brazaitis gręžiasi į tokius kūrinius, kuriuose jis nejaučia „tos aukšto-sios gyvenimo pakopos, iš kurios rimtai ir gražiai dėstoma gyvenimo išmintis, bet į kurią aš jaučiuos tik iš apačios ga-lįs pasidairyti“. Jį džiugina kūriniai, kuriuose jis jaučia „di-džiuosius dalykus nusileidus į žemę“. Jaunystės žavėjima-sis Čiurlioniu yra pasibaigęs; anuo Čiurlioniu, kuris skleidžia kosminį matmenį: „Žavėjausi kitados Čiurlionio išraiškos di-dybe, parodyta kosminėje plotmėje gigantiniu mastu. Dabar man prie širdies tas pats dalykas, parodytas kasdienėje plot-mėje, gal net savo širdies plotmėje, kuri aiškiau išsiskleidžia nakties tyloje“ (ten pat).

7

Brazaičio kelias tremtin buvo sykiu ir jo kelias *vienatvėn* - ne ta prasme, kad jis čion būtų atkilęs vienišas, kaip tai atsi-tiko kai kuriems iš mūsų. Ne! Brazaičio vienišėjimas yra visiškai kitokios prigimties. Tiek tėvynėje, veikdamas pogrindyje, tiek pokario metais Vokietijoje, būdamas VLIK'e, Brazaitis bu-

³⁹ Ten pat, p. 243.

⁴⁰ Ten pat, p. 235.

vo stipriai susijęs su politika, o tuo pačiu ir su mūsų visuomene, kuri irgi labai įtampiai tuomet politika domėjosi ir ja gyveno laukdama iš jos pakaitų, nešančių tautai laisvę. Eidamas vyriausiąjame laisvinimo organe įvairių pareigų, Brazaitis turėjo atlikti Lietuvos laisvinimo byloje ir eilę didžiai svarbių uždavinių. Jis vykdė juos visa širdimi ir visu stropumu. Iš jo plunksnos kilo pirmieji raštai, skelbė pasauliui mūsų tautos pasipriešinimą pavergimui bei naikinimui: „*In the Name of the Lithuanian People*“ (1946), „*Ein kleines Volk wird ausgelöscht*“ (1947), „*Living of Freedom*“ (1948), „*Appeal to the United Nations on Genocide*“ (1951), „*Allein, ganz allein*“ (1964). O įvairūs santykiai su savaisiais ir svetimaisiais, nuolatinis dalyvavimas įvairiuose suvažiavimuose, konferencijose ir posėdžiuose, vadovavimas Lietuvių fronto bičiuliams, kūrusiems tada savą programą bei organizaciją, - visa tai apsupo Brazaitį gilia visuomenine nuotaika ir įugdė jį į visą ano meto aplinką.

Jo kelias vienatvėn prasidėjo išvykus jam užjūrin (1951). Savo dvasios sąranga Brazaitis yra tikras *europietis*, gal net toks europietis, kuris, pasak Šalkauskio, derina savyje Rytų ir Vakarų pradus, nes Rytų kultūra (ypač rusų) jam taip pat yra gerai pažįstama ir jo pasisavinta, kaip ir Vakarų (ypač vokiečių). Kaip žmogus, Brazaitis yra - tai jau minėjome - nuosaikus, nelinkstąs į kraštutinybes, nesistengiąs sėstis garbingiausių vieton, nesirungiąs su kitais jokioje srityje, nemėginąs pralobti ir net neieškąs geresnio uždarbio. Ir štai šitokios vidinės kultūros ir šitokio charakterio asmuo atsiduria *Amerikoje*, kurios žmogaus tipas yra tikra Brazaičio priešingybė. Kas tada liečia ateiviui? Arba pasikeisti, arba pasitraukti. Brazaitis pasikeisti nenorėjo ir negalėjo. Užtat jis pradėjo *trauktis*. „Ak, ta Amerika, Amerika! Aš jos, žinoma, nematau, nes ji man visai nelimpa“, - rašo jis po poros gyvenimo metų (1954.IX.27). Ir truputį anksčiau: „Aš nemėginu prisitaikyti. Aš tebegyvenu kitu pasauliu“ (1954.VI.13). Ir dar metais anksčiau: „Mintimis vis daugiau gyvenu su jumis negu su Amerika“; tokių, „su kuriais galėčiau čionai sulipti, nesurandu. Tiesa, nė neieškau ir, blogiausia, nenoriu ieškoti“ (1953.I.1).

Tačiau Brazaitis anaip tol nėra Amerikai aklas. Jis aiškiai regi jos kraštutinybes: „Dažnai sugrieži dantimis prieš visą čia matomą idiotizmą. Iš kitos pusės, negali nenusilenkti vaikiškam naiviam idealizmui. Kraštutinumai niekur taip neišaugę kaip čia" (1954.VI.13). Bet kaip tik tai Brazaitį ir padaro *svetimą* amerikinei aplinkai. Jam „esti tiesiog tvanku“, ir jis džiaugiasi, „kad gali užsidaryti ir gyventi šalia" (ten pat). Tai ir yra vienatvė - pati plačiausia ir jaučiamiausia: savo vidumi atsiskirti nuo dvasios to krašto, kuriame žmogui lemta praleisti savą amžių. Brazaitis nesuamerikonėjo - ne tik ta prasme, kuria dažnai pakalbame apie naujausiąją mūsų kartą, bet ir ta prasme, kuria laikome mus priglaudusius kraštus *dvasinė mūsų užuovėja* ir todėl jaučiamės jų kultūroje daugiau ar mažiau jaukiai. Brazaitis tokios užuovėjos Amerikos kultūroje nerado. Jis liko jai *svetimšalis* ligi pat savo dvasios gelmių. Tuo jis ir skiriasi nuo daugelio mūsų tautiečių, ir tai jį padaro kaip tik vienišą net ir tarp savųjų: „Pripratau būti vienas. Man net nejauku, kai atsiduriu žmonių būry" (1973.VI.13).

Pagyvenęs dešimtį metų šioje jam svetimoje aplinkoje, Brazaitis mėgino papiršti lietuviškajam auklėjimui Marijos Pečkauskaitės raštus *kaip atsvarą* „tai pedagoginei nuotakai, kuri yra dabartiniame amerikiniame gyvenime, kurioje auga ir dabartinė lietuvių karta"⁴¹. Būdamas sintetinio žvilgio, Brazaitis randa, kad Pečkauskaite ir amerikinę pedagogiką jungia vienas bendras dalykas, būtent: „pasisakymas už žmogų, laisvą, atpalaiduotą nuo išorinės prievartos, pilnai išplėtotą asmenybę" (ten pat). Iš kitos pusės, Brazaitis taip pat aiškiai mato, kad *keliai* į šį žmogų - asmenybę Pečkauskaitės ir Amerikos nuotaikoje yra visiškai skirtingi. Pečkauskaite žiūri „į auklėtinį kaip į medelį, kuri reikia saugoti nuo vėjų ir duoti atramą, pedagoginę aplinką ir pedagoginį asmenybės idealą" (p. 400). Tuo tarpu Amerikoje auklėtiniui „nesudaroma auklėjamoji aplinka nei šeimoje, nei mokykloje. Šeimos narių ryšiai yra atsileidę; šeima nesudaro hierarchinės visumos.

⁴¹ Brazaitis J. Marijos Pečkauskaitės raštų prasmė šiandien // „Aidai“, 1961, Nr. 9, p. 399.

Mokykla nebetarnauja taip pat kaip auklėjamoji aplinka. Ji tenkinasi specialistų gamyba. Auklėjamojo idealo jaunimui prieš akis neduoda nei šeima, nei mokykla. Priešingai, abidvi ir dar gatvės aplinka kuria savo pavyzdžiais prieš vaiko akis vaizdą žmogaus, kuris tesirūpina savimi ir savo ekonomine karjera" (ten pat). Bet kaip tik todėl Brazaičiui ir atrodo, kad Pečkauskaitės pedagoginė nuotaika galėtų Amerikoje rasti daugiau sąlyčio su lietuviškuoju skaitytoju: ši nuotaika „gali pirma nustebinti, o paskui priversti susigalvoti" (p. 399). Skaitydamas Pečkauskaitės raštus, kiekvienas būtų priverstas klausti patį save: „Ar aš turiu būti lietuvis ir laikytis lietuvių kalbos, ar mano kelias jau veda į kitą tautybę ir kitą kultūrą?" (p. 400). Tai klausimas, kuris, paviršium žiūrint, kyla visiškai kitose sąlygose, negu Pečkauskaitės laikais. Iš tikro betgi jis savo esme yra likęs visiškai toks pat: anuomet ryšium su rusiškąja ir lenkiškąja, šiandien su amerikietiška - ja kultūra. Juk būtume baisiai nenuoseklūs ir net slapti oportunistai, baimindamiesi, esą dabartiniai lietuviai tėvynėje surusės, o nesibaimindami, kad dabartiniai lietuviai Amerikoje suamerikonės. Šį tad oportunistinį nusistatymą ir kelia Brazaitis aikštėn, piršdamas skaityti Mariją Pečkauskaite. Jos raštai yra pirštas, rodąs į miegančią tautinę mūsų sąžinę.

Tarp Brazaičio kaip *svetimšalio* ir mūsosios visuomenės, vis labiau virstančios *čiabuve*, pradėjo pamažu verstis gilus plyšys. Ilgus metus Brazaitis veikė politiškai bei organizaciškai ir Amerikoje, čia vadovaudamas Lietuvių fronto bičiuliams, čia santyki audamas su įvairiomis grupėmis, čia mėgindamas derinti šių grupių santykius Lietuvos laisvinimo darbui. Tačiau visa ši veikla Brazaičiui galop *apkarto* - ne savo vaisiais, bet savo metodais bei priemonėmis. Todėl jis pradėjo susimąstyti: „Noriu išsivaduoti iš organizacijos. Jaučiu, kad aš vis labiau darsus svetimas visokiam politikavimui; visa tai atrodo - gal aš klystu - beprasmis savęs apgaudinėjimas... Man vis kyla didesnis noras pasitraukti nuo tos tariamos visuomenės. Jau darau žygių iš jos išsivaduoti, nors ne taip lengva" (1959.11.25). Nelengva todėl, kad visuomenė nėra tokia apčiuopiamybė, kuriai *ad libitum* galima būtų duris tai atverti, tai už-

trenkti. Brazaičiui pasisėkė nusikratyti politika ir organizacija: jo vieton čion atėjo kiti žmonės. Tačiau jam nepasisėkė nusikratyti *visuomenė*: palikus vieną pareigą, jo laukė kita, gal ne tokia vieša, tačiau ne mažiau varginanti. Net ir priimdamas žurnalistikos premiją, jis turėjo, kaip pats sakosi, atkelti „visą pašlovinimo ceremoniją“ (1972.VI.13). O ir pastarajame LKM Akademijos suvažiavime Bostone (1973.VIII.30-1973.IX.1) Brazaitis, sukaupęs savo jėgas, skaitė, klausytojų sprendimu, „geriausią paskaitą iš visų“ (A. S.).

Tai, kas Brazaitį iš tikro šiandien nuo visuomenės tolina, yra ne jo ryžtas, bet jį staiga užklupusi *liga*. Kadaise, kalbėdamas apie šv. Pranciškaus Asyžiečio tarnybą ligoniams, teigiau, esą ligos ištiktas žmogus trokšta būti tarp kitų; liga esanti nesugriauzamas įrodymas, kad žmogus yra apspręstas būti drauge⁴². Ir šiandien, po 20 metų, neabejodamas pasirašau po šiais žodžiais. Tačiau patyrimo praturtintas, papildyčiau juos kita mintimi: *kiek ligonis ieško kitų, tiek šie kiti vengia ligonio*. Mat visuomenei žmogus yra įdomus tik tol, kol yra našus: visuomenė yra nepasotinama. Todėl kai liga žmogaus našumą sumenkina ar net sustabdo, visuomenė greitai jį palieka ir net pamiršta. Brazaitis savos ligos metu tai patyrė labai aiškiai. Tie du ar trys bičiuliai ir bičiulės, kurie jam gelbėjo ir jį net išgelbėjo, dar nėra visuomenė. Įtampa tarp asmens ir visuomenės ligos metu išeina aikštėn visa savo šiurpia dialektika. Štai kodėl liga niekad nėra tik grynai privatus dalykas, kadangi jame slypi ir antroji žmogiškosios egzistencijos pusė: būti paliktam vienvėje. Brazaičio norą „pasitraukti nuo tos tariamos visuomenės“ liga įvykdė su kaupu.

Ar sukaktuvinėkas dabar iš tikro yra vienišas? Ir taip, ir ne! Paklauskime jo paties: „Gyvenu kaip 'pily', tikriau miško medžiokliniame namelyje; iš visų pusių medžiai - parkas. Aš visame name vienas; kada noriu atsikeliu - ar antrą, ar ketvirtą valandą ryto, - pasivaikščioju, pasibeldžiu, vėl atsiguliu. Niekam nekliudau, ir man niekas nekliudo“ (1973.VI.13). Tai vienvėjęs vaizdas. Tačiau anksčiau Brazaitis buvo kalbė-

⁴² Plg. Maceina A. Saulės giesmė, Brooklyn, 1954, p. 247-248.

jęs apie širdies plotmę, „kuri aiškiau išsiskleidžia nakties tyloje“. Kas ją jam skleisdina? Paklauskime vėl jo paties: „Nemigo naktim pasidariau pats sau draugu - įkalbėjau į magnetofoną partizanų poezijos, Putino, tik paspaudžiu mygtuką dabar, ir Brazaitis deklamuoja... Turiu ir draugų: Mimi, Butterfly, Desdemoną, kurios man išdainuoja savo sielvartą... Taigi vienas nesu nė vieną vakarą ar naktį... O mintim pabuvoju kiekvieną dieną Lietuvoje, pabuvoju šviesiai, nes žinau, kad ten yra tokių, kurie apdairiai, ištvermingai tęsia darbą, iš kurio mes turėjome trauktis" (1971.111.15). Vadinasi, *poezija, muzika ir ištikimybė* yra tai, kas Brazaičiui išskleidžia aną širdies plotmę, sava šiluma tirpdančią ir jo vienvatę.

Kalbėdamas apie Maironį, Brazaitis vienoje vietoje sako, kad, vykstant kovai už didžius idealus, „žmogaus pastangos yra nukreiptos ne į atskirų žmonių likimą, bet į laimėjamą tų idealų, vardan kurių visuomenė rungtiasi ir asmens aukojasi“⁴³. Tai, be abejo, tiesa. Tačiau, trunkant kovai ilgą laiką, esama pavojaus, kad atskirų žmonių likimas nebebus ne tik pačios kovos, bet net nė dėmesio dalykas. Esama pavojaus kovoje pastebėti tik idealą, siekį, bet nepastebėti *asmens kaip veikėjo šiam siekiui*. Esama pavojaus tada ir visą kovą paversti bevardės minios skeryčiojimusi. Bet štai didžiosios sukaktys kaip tik ir esti metas atsigręžti į šį veikėją, į atskirą žmogų, apžvelgiant nuėitą jo kelią ir apmąstant jo likimą, kad susivoktume ir pačios kovos sukuriuose. Tokia nuotaika čia ir buvo apibūdintas Brazaitis kaip kovos *prasmuo* ir kaip veiklos *žmogus*. Abiem atžvilgiais jis yra giliai įsišaknijęs mūsų istorijoje bei kultūroje. Abiem atžvilgiais jo sukaktis todėl ir lenkia mūsų žvilgį *į jį patį*, kuris norėtų likti nepastebėtas, kurio likimas betgi yra būti pastebėtam, kad ir mes kiti neliktume bevardžiais. Baigia me mūsų žvilgį Putino dvieiliu, dovanodami jį Brazaičiui kaip gairę būsimiems jo amžiaus metams:

*Gyvenimas dar sykį nori
Manim pražydyti.*

(Ave vita, II)

⁴³ Brazaitis J. Maironis ir Lietuva, p. 337.

KAPAS BE PAMINKLO

Juozo Brazaičio mirties metinėms*
(1974 11 28)

*Prašė palaidoti ji be kalbų, be gėlių,
be vainikų, nestatyti paminklo.*

Kun. St. Yla

Pamokslas laidotuvių dieną

Metodinė pastaba

Kaip apibūdinti asmenį, tą „neištariamą nedalųjį - *Individuum ineffabile*“? Atrodo, kad esama trijų kelių, kuriais galime artintis prie asmenybės, klausdami: 1) kuo žmonės ją laiko, 2) kuo mes ją laikome ir 3) kuo ji pati save laiko. Kiekviena ši prieiga yra kitokia, todėl kitoks esti vaizdavimo būdas ir kitoks kyla net ir pats vaizdas.

Eidami pirmuoju keliu, prašome kitų, kad šie mums aprašytų rūpimą asmenį: savais atsiminimais, savais išgyvenimais, savais įspūdžiais. Surinkę šiuo būdu mums reikalingą medžiagą ir ją susisteminę, gauname atsakymą: vieni šią asmenybę laiko, Šventraščio žodžiais tariant, „Jonu Krikštytoju, kiti Eliju, kiti Jeremiju“ (Mt 16, 14) - kiekvienas pagal savą įsitikinimą. Eidami antruoju keliu, elgiamės kaip tapytojas ar akmentašys: stojame prieš vaizduojamąjį ir piešiame ar

* Jau taip susiklostė aplinkybės, kad tam pačiam autoriui teko aprašyti Juozą Brazaitį, sulaukusį 70-ties metų amžiaus (plg. „Kad niekas manęs nepastebėtų“ // „Aidai“, 1973, Nr. 10, p. 438-450) ir dabar tenka aprašyti jį jo mirties (1974.XI.28) metinių proga. Savaiame tad šiedu straipsniai virsta vienas kito papildu - tuo tik skirtumu, kad pirmajame daugiau dėmesio kreipiamą į Brazaičio veiklą, o dabartiniame - daugiau į jį patį, vaizduojant jį jo paties žodžiais. Šia proga autorius nuoširdžiai dėkoja Brazaičio dukrelei Marijai Brazaitytei-Matulionienei, Alinai Grinienei, Paulinai Ivinskienei ir dr. Jonui Griniui, kurie autoriui atsiuntė jiems rašytų Brazaičio laiškų ir mielai leido jais pasinaudoti.

kalame jo portretą - jau pagal mūsų pačių išgyvenimą. Išdava? Kai vienas dailininkas nupiešė popiežiaus Leono XIII paveikslą ir paprašė, kad popiežius ką nors po juo parašytų, tai šisai, ilgai negalvojęs, pabrėžė: „*Nolite timere, ego sum* - nebijokite, tai aš" (plg. Mk 6, 50) - ir pasirašė, nes be parašo dažnas toks portretas būtų neatpažįstamas. Eidami trečiuoju keliu, mėginame prabildinti patį aprašomąjį, kad jis pasisakytų, kas esąs. Ar jis pasisako? Esti visaip! Kiekvienas šis kelias gali būti vaisingas, kiekvienas betgi turi ir savų povandeninių uolų, už kurių lengva užkliūti. Būtų idealas suderinti visus kelius. Tačiau vargu ar tai įvykdoma, kadangi kitų išpūdziai, mūsų įžvalga ir paties vaizduojamo asmens savimonė ne sykį stipriai skiriasi ar yra net ir priešingi.

Šiam straipsniui autorius renkasi trečiąjį kelią, stengdamasis prakalbinti patį Brazaitį, kad jis mums atsivertų. O šaltinis šiam prakalbinimui yra *proginiai Brazaičio laišakai*. Autorius yra įsitikinęs, kad žmogus nuoširdžiai atsiveria tik proginiuose laiškuose. Jei žmogus kalba apie save *tyčiomis*, kaip tai esti atsiminimuose ar autobiografijoje, jis visados slepiasi ir piešia save tokį, kad patiktų tarsi mergaitė, eidama vakaronėn ir dėdamasi rūtų vainikėlį, nors jau seniai jo nebeturėtų. Kas kita proginiai laišakai: jie žmogų atskleidžia *netyčiomis*. Jų turinys visados yra tas ar kitas proginis objektas. Tačiau tai, *kaip* jų rašytojas šį objektą doroja, ir atveria jį patį. Objekto atžvilgiu proginiai laišakai gali būti teisingi ar neteisingi. Subjekto atžvilgiu jie visados yra teisingi: aną valandą laiško rašytojas iš tikro šitoks buvo, šitaip jautė, šitaip mąstė, šitaip vertino - kitaip jis būtų laiško iš viso nerašęs. Ir jeigu turėtume kurio nors asmens visus laiškus, turėtume kartu ir pilnutinį jo asmenybės tapsmo bei kaitos vaizdą.

Esama betgi žmonių, kurie vėliau norėtų savų laiškų išsinti. Tačiau kodėl? Argi žmogus nekinta? Reiktų gėdytis tik tokių laiškų, kurie atvertų žmogų *tokį pat* ir 20-ties, ir 70-ties metų, nes tai būtų įrodymas, kad tokio žmogaus gyvenimas yra nuodėva nuo pradžios ligi galo, nes tik nuodėva nekinta. Esama betgi ir žmonių, kurie laiškų nelaiko asmenybės atsi-
vėrimo šaltiniu ir todėl peikia tuos, kurie jais naudojasi: tai

patyrė ir šio straipsnio autorius, aprašęs mirusį Zenoną Ivinskį pagal jo paties laiškus (plg. Tasai nepažįstamasis Ivinskis // „Aidai“, 1972, Nr. 4). Šie žmonės bijo, kad paskelbti laišškai nesugadintų (draugai) ar nepataisytų (priešininkai) jų turimo mirusiosios asmenybės vaizdo, todėl bėga nuo tikrovės, miečiau likdami savos vaizduotės išmonėse. Šio straipsnio autorius betgi tokio nuogaščio neturi ir jo nepateisina. Todėl jis ir Brazaičio atveju - ne tik Ivinskio - naudoja laiškais kaip autentiškiausiu asmenybės atsivėrimo šaltiniu - ypač Brazaičio atveju, nes jis mums nepaliko nei atsiminimų, nei autobiografijos, nei savęs aptarimo, sakysime, interviu pavidalu. Savo straipsnyje apie Brazaitį „Kultūros žmogus politikoje“ („Tėviškės žiburiai“, 1974.XII.19) kun. St. Yla labai teisingai pastebi, kad „pareigą pajunti ypač tada, kai susiduri su vienu ar kitu to žmogaus apibūdinimu - ne visada tiksliau, o kartais visiškai priešingu“ (p. 2). Tačiau kaip gi kitaip atitiesti aną netikslumą ar priešingybę, jei ne prabildinant patį aprašomąjį? O kaip kitaip gi jį prabildinti, jei ne pacituojant jį patį? Laiškų kaip vidinio atsiskleidimo niekas atstoti negali. Jais tad čia ir vadovausimės.

1. *Pirmtako nuotaika*

Retas kuris interpretuoja pats save. Brazaitis priklausio prie šių retųjų. Amžiaus suaktys ir politiniai sankirčiai yra ne sykį davę jam progos pasisakyti, kuo jis save laikęs. Kai šio straipsnio autorius prieš dvejus metus pavadino Brazaitį *prasmeniu*, kuris - kaip ir visi prasmens - yra „čia pripažįstamas, čia neigiamas“ („Aidai“, 1973, Nr. 10, p. 440), tai Brazaitis į tai atliepė, pats mėgindamas nusakyti save konkrečiu vaizdu, kaip kad anksčiau - irgi konkrečiais vaizdais - buvo nusakęs kitus: „Numovei man gyvam kailį ir užtempei mane ant šakių, kaip kitados Suvalkijoje papjauto avino kailį, kad išdžiūtų ir tiktų kailiniams. Ir iš mano kailio norėjai padaryti būgnelį, kurį užgavus skambėtų, anot Tavęs, prasmuo šioks ar toks. Tos nuotaikos pagautas, padėčiau Pa-

čiam išreikšti mane ir daiktiškai - ne gotine linija kaip Šalkauskį, ne barokine linija kaip Putiną, bet... kamščiu. Taip, kamščiu, kuriuo užkemšama atsiradusi skylė" (1974.IV.3). Ir čia pat Brazaitis pateikia eilę pavyzdžių, kodėl „kamštis" turėtų išreikšti jį taip lygiai gerai, kaip tiesi gotinė linija Šalkauskį, o vingiuota barokinė linija Mykolaitį: „Dr. Jokantas pajuto skylę redakcijoje (laikraščio „Lietuva". - A. Mc.), pasišaukė: eik šen, Juozai, užkimšti; jam reikėjo mokytojo („Aušros" mergaičių gimnazijoje. - A. Mc.): eik šen, Juozai. Reikėjo skylę užkimšti (Teologijos-filosofijos. - A. Mc.) fakultete, nesipriešinau. Tokios skylės būta ir sukilime (1941 m., prasidėjus vokiečių karui su sovietais; plg. „Aidai", 1973, Nr. 10, p. 439-440). Vienintelis mano nuopelnas, kad nesipriešinau būti kamščiu. O gal nė to nuopelno nebuvo; gal gyvenimo srautas buvo toks, kad savaime mane prinešė ir įkimšo į skylę" (ten pat).

Tai nėra senatviška atgalžiūra ar kuklumas. „Kamščio savimonę" Brazaitis, atrodo, yra turėjęs visą laiką. Ir prieš 20 metų su viršum jis rašė šio straipsnio autoriui: „Vienintelis mano nuopelnas - tik toks, kad lindau į bet kurią skylę, į kurią kas nors turėjo lįsti" (1953, Kalėdos). Metais anksčiau ši „lindimą į skylę" Brazaitis ypač išryškino ilgame laiške prel. M. Krupavičiui, anuometiniam VLIK'o pirmininkui, ryšium su organizuojama Užsienio reikalų tarnyba: „Kai nei Jūs (prel. M. Krupavičius. - A. Mc.), nei prof. Kaminskas, nei niekas kitas iš VT (Vykdamosios Tarybos, egzekutyvinio organo VLIK'e. - A. Mc.) nesutiko šių pareigų imtis ir kai pabuvo tarnyba be nieko, o darbas reikėjo dirbti, tada sutikau laikinai" (1952.X.5). Brazaitis ėjo, kaip toliau rašo, „ne į raktines pozicijas, o į darbines, į kurias niekas kitas nenorėjo eiti" (ten pat). Užtat jis ir primena VLIK'o pirmininkui, kad jis „pirmasis parūpino trejetą leidinių anglų ir vokiečių kalbomis, nors tada jis tam neturėjo jokios oficialios pareigos ir galėjo nieko neveikti, kaip ir VLIK'o narių daugumas" (ten pat). Tačiau jis čia regėjo tokią baisią tuštumą, jog, net ir neturėdamas tuo metu jokio oficialaus titulo, jis „lindo" į šią

skylę ir ją užkimšo trimis knygomis, skelbiančiomis Vakarų pasauliui lietuvių tautos negandą (plg. „Aidai“, 1973, Nr. 10, p. 448).

Dirbti Brazaitis nebijojo ir nevengė, nes darbas jam buvo toji priemonė, kuria jis siekė ir pasiekė savo gyvenimo aukštybių. Todėl, džiaugdamasis savo dukrelės Marytės studijų pažanga bei sėkme, jis drąsina ją, atskleisdamas ir savo paties kelią mokslo eigoje: „Kai rašai apie mokslus, matau Tavę save patį. Ir aš ėmiau mokslus ne dideliais gabumais, bet darbu, kaip ir Tu“ (1962.XII.9). Vis dėlto „darbo arklys“, kaip žmonės sako, Brazaitis anaip tol nebuvo. Šiuo atžvilgiu tarp jo ir, sakysime, jo artimo bičiulio Zenono Ivinskio tylo gili praraja. Ivinskiui darbas iš tikro buvo jo *būsena*: jis dirbdavo ir ilsėdamasis. Net drįstume tvirtinti, kad Ivinskis nemokėjo ilsėtis. Tuo tarpu Brazaičiui darbas buvo *reikalas*: tautinis, visuomeninis, grupinis, šeiminis, asmeninis, tačiau visados tik reikalas, niekad ne *būsena*, kurios jis negalėtų išsivilkti. Brazaitis turėjo laiko ir net troško laiko, kuris būtų be reikalų. Perduodamas „Į laisvę“ redaguoti dr. V. Vardžiui 1959 metais, jis šitaip painformuoja Europos bičiulius: „Pradedu laišką „be reikalo“. Nekenčiu jau laiškų nei gauti, nei rašyti, kurie kalba tik apie „reikalus“. Ir prieteliui pasakau: užeikit be reikalo. Tikiuos, kad dabar reikalų skaičius sumažės, ir galima bus laiškelius rašyti ar pasikalbėti be reikalų“ (1959.VII.29). Reikalą atlikęs arba, pasak jo paties, „skylę“ užkimšęs, Brazaitis norėjo būti kaip žmogus, o ne tik kaip „darbininkas“.

Tuo, atrodo, pats Brazaitis paaiškina kun. St. Ylai jo keliamą klausimą, „kodėl žmogus keitė savo veiklos linkmę? Kodėl iš literatūros perėjo į politiką kaip tik tuo metu, kai mūsų tautoje nebuvo jokių politinės karjeros galimybių? Berods niekas ligi šiol nebandė šių klausimų išaiškinti“ („Tėviškės žiburiai“, p. 2). Tačiau ar iš tikro Brazaitis keitė savo veiklos barus bei linkmę? Ar jo veikla kartais nėjo *lygiagrečiai* anuose baruose? Į praktinę politiką Brazaitis buvo įtrauktas sukilimo, kaip pirmajame straipsnyje minėta, „mobilizacijos keliu“ („Aidai“, 1973, Nr. 10, p. 440). O kadangi sukilimas,

to paties Brazaičio žodžiais tariant, buvo liudijimas, kad tautai „primestas svetimas režimas buvo smurtas ir melas“ (ten pat), tai jis savą „mobilizaciją“ pratęsė ir tremtyje, nors čia iš tikro jokios politinės karjeros nebuvo galima padaryti. Bet Brazaitis jos nesiekė nė Lietuvoje. „XX amžiaus“ kolektyvo praktiniai politikai buvo dr. P. Dielininkaitis ir dr. I. Skrupskelis: tai jie - ne Brazaitis - mezgė anuo metu ryšius su politinėmis grupėmis, ruošdami kelią demokratinei valstybės santvarkai. Teoriškai betgi Brazaitis politika domėjosi visados: *Servus* (Brazaičio slapyvardis) straipsniai „XX amžiuje“ dažnų dažniausiai buvo politinio arba bent visuomeninio pobūdžio. Jis taip pat buvo ir aktyvus deklaracijos „Į organinę valstybės kūrybą“ (1936) ruošėjas. Todėl žingsnis į praktinę politiką buvo iš tikro ne veiklos baro keitimas, o greičiau tik šios veiklos sukonkretinimas; veiklos, apie kurią jis buvo tiek daug prirašęs teoriškai.

Tačiau *vidinį* savo paties nusistatymą politinės veiklos atžvilgiu tremtyje Brazaitis yra šitaip nusakęs: „Rezistencija seniai palaidota. Jos paskutinis gražus blykstelėjimas baigėsi su Julijonu (Būtėnu. - A. Mc.). O dabar tik vaidyba, vaidyba - tokia, kaip kaimo bernai surengia vakaruškas. Man tebėra kaktu, kad esu tos vaidybos artistas, blogiausia, kad virtu artistu“ (1952.VII.25). Tais pat metais vėliau: „Politika, žinoma, niekad nebuvo man prie dūšios. Dėl politikos esu tokios pat nuomonės, kaip ir jūs visi ten, gal išskyrus Levą (Prapuolėnį. - A. Mc.). Tačiau kas nors turi dar terliotis. O jeigu rasčiau už save „durnesnį“ ir jam galėčiau užkarti - su pirma valanda tai padaryčiau“ (1953, Kalėdos). Tas pat ir trejais metais vėliau: „Bala nematė jų, tų „politikų“. Nusbodo ligi gyvo kaulo. Ypačiai, kad tai niekam nenaudingas reikalas. Mieliau imčiau rašyti lietuvių literatūros istorijos konspektą 100 puslapių didumo. O jis jaunimui būtų reikalingesnis už daugelį posėdžių ir kovų dėl valdžios. Jaunimas Amerikoje labai apleistas“ (1956, Kalėdos). Brazaitis iš tikro ir tremtyje literatūra tebesidomėjo, ir nemaža atskirais jos klausimais rašė. Kaip matysime vėliau, jis būtų ėmęs ruošti net ir didžiąją lietuvių literatūros istoriją, jei šis su-

manymas nebūtų buvęs pavėlintas. Trumpai tariant, *Brazaitis keitė ne savo veiklos liniją, o gal tik dvilypės savo veiklos svorį* - pagal jo paties aną prasmę „skylės-kamščio“ santykį: kuri skylė kuriuo metu buvo didžiausia, tą jis ir užkamšinėjo. Užtat jis ir galėjo peikti mūsų „grynus“ mokslininkus, kurių mokslas „nieko nesako dabarties žmogui“, o apie save tarti: „Toks, matai, aš ne mokslininkas, o utilitaristas“ (1970.1.24). Brazaitis priklauso tai lietuvių kartai - kaip ir visi mes, jo amžininkai, - kuri dar nebuvo „išsispecializavusi“ taip, jog nesiduotų įtraukiama į kitokią „skylę“, negu ta, kurioje sėdi „specialistai“ vakarietiška prasme. Šiuo atžvilgiu jis labai primena Praną Dovydaitį. Argi ir šis nėra buvęs ministras pirmininkas?

Ši pastaba veda mus į tikrąją Brazaičio kaip „kamščio“ prasmę, jo paties teiktą sau pačiam: užkimšdamas atsiradusią ar esamą skylę, Brazaitis jautėsi ruošias dirvą bei kelią kitiems, kurie jau nebebus „kamščiai“. Minėdamas savo bičiulių darbus, jis rašo, esą visados patiriąs džiaugsmo, „kad mano bičiuliai tebekuria, tebežydi... Sau tesu skyręs menkesnę dalį - sakytum, Jono Krikštytojo, kuris turi parodyti kitiems naujus kūrėjus ar jų žiedus“ (1971.VI.13), nes, Brazaičio pažiūra, mes „tesame tokia primityvi bendruomenė, kuri kaip kaimenė brenda vis tolyn, ką šalia savęs turi, nematydama“ (ten pat). *Brazaitis gyveno pirmtako arba šauklio nuotaika*, perskverbusia visus jo tiek literatūrinius, tiek visuomeninius darbus. Todėl jis niekad nesilaikė įsikibęs į kurią nors „skylę“, tarsi būtų joje nebepavarduojamas. Nepakeičiamumo sąmonės Brazaitis neturėjo. Matydamas, kad priauga jaunų jėgų, mėgindavo tuoj pat savą darbą joms užleisti: „Tegu patys dirba, o man jau pakaks; jau metas būti atleistam į rezervą“ (1959.VII.29). O jeigu jis šian rezervan nebuvęs atleistas ligi pat mirties, tai tik todėl, kad anos jaunos jėgos arba jau buvo „išsispecializavusios“ tiek, jog Brazaičio „skylių“ užkamšinėti nebeužėjo, arba jos nebesuprato lietuviškosios tragikos ir todėl jau buvo nutolusios sava dvasia nuo Brazaičio kelio.

Gyvendamas šauklio nuotaika, Brazaitis savaime gyveno ir *dabarties matmenyje*: jis nebuvo nei istorikas, rausiūsis praeityje, nei pranašas, žvalgąsis į ateitį. Dabartis buvo tai, kas jį traukė: „Sendamas ir liegdamas, žmogus galvoja apie praeitį ar apie tolimą dabartį, kurios jis pats kurti jau nebegali. Aš pats jaučiuosi priklausąs antrai grupei ir mėginu džiaugtis kitų darbais" (197t.t.27). Šis betgi Brazaičio džiaugsmas nebuvo tik grynas gėrėjimasis; jis buvo kartu ir *raginimas*, kad tų darbų atsirastų kuo daugiausia ir kuo greičiausiai, nes, Brazaičio įsitikinimu, „viskas turi būti savo laiku padaryta" (1974.VII.26) ir priduria savo paties pavyzdį: „Kai prieš metus Fondas pasiūlė rašyti lietuvių literatūros istoriją, atsakiau: reikėjo siūlyti prieš dešimtį metų. Dabar jau tegul kiti rašo" (1972, Kalėdos). Ir kitoje vietoje kiek anksčiau: „Lietuvių fondas buvo užsimanęs, kad rašyčiau lietuvių literatūros istoriją. Jau per vėlu. Paliksim tai jaunesniesiems" (1970.VII.7). Todėl Brazaitis, kaip jau minėta pirmajame straipsnyje (plg. „Aidai", 1973, Nr. 10, p. 442-443), ragino kunigus, kad šie neatsidėtų tolimajai istorijai, o aprašytų savus vyskupus - kankinius; ragino ir mūsų istorikus, kad šie galų gale atveiktų į sovietinį Lietuvos istorijos klastojimą, nes ko nebus padaryta *dabar*, to nebus padaryta niekad.

Šis raginimas ir net tiesiog spaudimas buvo ypač nukreiptas į Z. Ivinskį: „Džiaugiuos, kad Pats esi Vokietijoje", - rašė Brazaitis Ivinskiui. - „Tik ir vėl tavo ištyžtantis Juozas norėtų Tave skatinti, kad sustotum su šaltiniais, o mėgintum ką paleisti į svetą (Ivinskio pastaba šios laiško vietos paraštėje: „Jau leisiu!" - A. Mc.). Ir tavo energija neamžina. O jeigu pats tų šaltinių nepanaudosi, kažin ar jie vėjais nenueis, į kitas rankas pakliuvę" (1960.11.14). Po kelerių metų vėl tas pat: „Juk tiek darbo įdėjai Romoje, o ko gero sykį imsi nekvėpuoti, ir išsimėtys medžiaga svetimose rankose. Daryk viską, kad tik suspėtam išleisti" (1969.VI.9). Net prieš pat Ivinskio mirtį Brazaitis, nežinodamas jo padėties, vėl kartoja savo nuolatinį išpėjimą: „Graudu man buvo skaityti „Aiduose" tavo rašinį apie istorikę, kuri daug judėjo, bet nieko pozityvaus nepadarė. Graudu buvo išgirsti, kad „Aidams" rengi rašinį apie

žydus. Sakau, graudu todėl, kad savo jėgas eikvoji mažiems dalykams. Lyg turėtum jėgų perteklių, kurio kupinas buvai jaunesnėm dienom. Visi esame saulėleidžio kelyje. Ir tavo jėgų tegu užtenka tavo didžiajam darbui - Lietuvos istorijai. Čia bus Tau paminklas. Tesulėtina (Dievas. - A. Mc.) tavo aistrą dirbti, dirbti, dirbti, kad, sulėtinęs tempą, ilgiau tėsėtum Paties mėgstamam darbui" (1971.XII.16). Brazaičio nuogąstis nebuvo be pagrindo: praėjus vienai savaitei po pastarojo Brazaičio raginimo, Ivinskis mirė (1971.XII.24), o praėjus ketveriems metams po Ivinskio mirties, šiojo surinkta medžiaga tebeguli *nepalytėta* ryšulėliuose bei dėžutėse. Savas laikas „Lietuvos istorijai" yra praėjęs ir, atrodo, kad jos jau neberegėsime - nebent pasektume V. Kudirkos įspėjimu, kurį viename laiške cituoja ir Brazaitis: „Jei lietuviai į „Varpą" nerąšys, samdysiu žydą" (1974.VI.24). Štai kodėl Brazaitis pakartodamas vadina Ivinskį „tragiškiausią figūrą visoje mūsų generacijoje" (1974.VII.26); tragiškiausią todėl, kad jis neįtė dabarties spaudimo. Ši tragika betgi grėsė ne tik vienam Ivinskiui; ji gresia ir visiems mums tremtyje, nes tremtis iš pagrindų yra *dabartis*: ko nepadarysime tremties dabartyje, tas ir liks nepadaryta; tremtis ateities neturi.

2. Eschatologinė nuotaika

Savo pamoksle Brazaičio laidotuvių dieną (1974.VII.2) kun. St. Yla yra pavadinęs Brazaitį „visuomeniniu anonimu" todėl, kad jis „nekalbėdavo apie savo darbus, kurių gausa visada jį slėgė; neprisimindavo nemigo naktų, nuovargio, išsisėmimo, o ypač skausmo. Visa tai jis slėpė net nuo artimiausių savo draugų. Slėpė patarnavimus kūrybos žmonėms, visuomenės ir politikos atstovams bei institucijoms. Nepasirašydavo dažnai nė savo straipsnių ar leidinių... Jis nepraleido savo pavardės viešumon, gavęs Šalkauskio vardo ateitininkų premiją; uždraudė prisiminti spaudoje jo 60-ąsias sukaktis" („Draugas", 1974.XII.14, p. 3). Iš sykiro atrodo, kad šitoks slėpimasis nesąs nuostabus: ne vienas juk nesipasakoja

ir ne visados savo raštus pasirašo. Tačiau kun. Yla teisingai klausia: „Sunku būdavo suprasti, kodėl šia prasme jis toks jautrus, toks kietas, taip neperkalbamas. Už to viso, aišku, slėpėsi gilesni motyvai, gal ne tiek asmeniškai, kiek visuomeniškai" (ten pat). Ir kun. Yla pateikia mums šių motyvų interpretaciją: „Jam krisdavo į akis per didelis tautiečių pasinešimas (sustiprintas šio krašto įtakų) ieškoti asmeninių garbių, garsintis savais darbais bei nuopelnais, minėti savus (net neregularius) jubiliejus". Tačiau Brazaitis „nėjo viešumon stabdyti tų dalykų, nors dirbdamas spaudoje ir vartodamas taiklų žodį būtų galėjęs. Pasirinko kitą - retesnę kelią, būtent: *pats to viso vengti*. Antras motyvas buvo gal šis. Jis gi buvo sūduvis (kas yra 'sūduvis'? - A. Mc.) ir gerai žinojo, gal ir savyje jautė, kaip jautru ir svarbu asmeninis prestižas, noras prasiveržti priekin, pastanga save statyti pirm kitų"; todėl jis tramdęs save taip lygiai, kaip tai, pasak kun. Ylos, buvo darę vysk. P. Būčys, arkivysk. J. Matulaitis, prof. P. Kuraitis - visi sūduviai, stengęsi užgniaužti savyje sūduvinį pranašumo bei išdidumo sfinksą... Brazaitis turėjo nuostabių pavyzdžių iš pačių sūduvių, kaip galima, kaip reikia užmiršti savo asmenį viešajame darbe" (ten pat).

Ši morališkai etninė interpretacija yra gana įdomi, tačiau ji atskleidžia daugiau metodinę *prieigą* prie asmenybės, o mažiau pačią *asmenybę*, nes neatsižvelgia į du visiškai skirtingus Brazaičio „slapukavimo" tarpsnius. Lietuvoje Brazaitis nebuvo didesnis slapukas, kaip kiti anuo metu rašiusieji ar veikusieji. Visi jo spausdinti moksliniai straipsniai ar veikalai 1930-1939 metų yra pasirašyti tikra pavarde (plg. jo darbų sąrašą LKM Akademijos „Suvažiavimo darbuose" III, 1939; fotografinė atspauda Romoje 1972, p. 486-487). Trumpesnius kultūrinio, visuomeninio, politinio pobūdžio straipsnelius „Židinio" apžvalgai jis pasirašinėdavo inicialais „J. A.", kurie buvo visiems žinomi: Juozas Ambrazevičius. „XX amžiaus" vedamiesiems straipsniams jis naudojo anksčiau minėtą slapyvardį „Servus", kaip ir prof. Eretas „Hispanus", kas tautininkų cenzūros laikais buvo suprantama ir net reikalinga. Tremties pradžioje, saugumo sumetimais pakeitęs pavardę ir

kitas asmens tapatybės žinias, virtęs „kitokio amžiaus kaip ir kitokios pavardės“ (1974.1.15), Brazaitis, aišku, nenorėjo eiti viešumon savu, nors ir pakeistu, vardu, todėl pirmąsias knygas, vaizduojančias Lietuvos pavergimą ir jos kovą už laisvę, pasirašė „Sūduvio“ slapyvardžiu. Tačiau netrukus lietuviškojoje spaudoje, ypač „Aiduose“, „Į laisvę“, „Darbininke“ pradėjo rodytis ir J. *Brazaičio* vardas. Šia prasme Brazaitis net mažiau slėpėsi negu kai kurie kiti mūsų kultūrininkai. Anuo metu Brazaitis tikrai dar nebuvo ir nenorėjo būti „visuomeninis anonimas“, nes juo padaro žmogų ne tas ar kitas slapyvardis ar nepasirašytas raštas, o *pabaigos nuotaika* - eschatologinė *nuotaika* arba jausmas, kad esi priėjęs liepto galą, pasidaręs visuomenei netinkamas, dvasiškai miręs, todėl turįs trauktis į savą kiautą ir nesirodyti - ne tik raštu, bet ir apskritai jokių ryškesniu veiksmu ir net pačiu savimi.

Ir štai *šitokia eschatologinė nuotaika ištiko Brazaitį 1963 metais*, nors ji ruseno jame jau ir pora metų anksčiau. Tai buvo jo *šeimos lūžis*. Apie jį nekalbėtume, jeigu pats Brazaitis nebūtų jo interpretavęs kaip savos dvasinės mirties ir nesi-stengęs, kad ir kiti laikytų jį mirusiu: „Turiu būti laikomas miręs, ir mano tylus reagavimas - kaip mirusieji gali reaguoti: tylėti ir nebūti kandidatais į jokias gyvųjų valdžias“ (1964.VII.10). Šiai savo „mirčiai“ jis ruošė bičiulius dvejus metus. „Negaliu ir dabar niekuo Tau pasigirti. Yra kitokių reikalų, dėl kurių ištisom naktim negaliu akių sudėti ir dėl kurių patyriau, kodėl žmonės tam tikrus išgyvenimus vadiną „kartėliu“. Būčiau laimingas, jei vieną naktį užmigęs galėčiau nebepabusti ir taip visas problemas ir sau, ir kitiems išspręsti. Rašau Tau, kad žinotum, jog esu užsidaręs kiaute ir kodėl nenoriu net artimiausiems draugams parašyti. Žinai, kad ir šuo sužeistas ieško tamsos ir tylos“ (1961.V.29). Metais vėliau: „Nerašiau šiemet jūsų konferencijai (LF bičiulių Vokietijoje. - A. Mc.) sveikinimo. Noriu, kad tyliai ir nepastebimai susigyventumėt, jog manęs nebėra“ (1962.IX.5). Galop: „Mano laiškai nėra linksmi, o kai kada, anot Jūsų, ir juodi. Dėl to ir stengiuos nė draugams nerašyti. O priežastis ta, kad, kai mano šį laišką gausite, aš būsiu jau vėl tokis pat

vienas visame name kaip Ugniagesių gatvelėje (Kaune, kur Brazaitis turėjo kambarį ilgus metus. - A. Mc.). Tad jei skelbiama, jog kovotojai žuvo ar dingo be žinios, tai laikykite ir mane dingusiu be žinios iš viešojo gyvenimo. Man bus miela, kad mano vardas niekur daugiau nebus minimas" (1963.11.28). Kaip iš Brazaičio laiško savo dukrelei Marytei (1963.11.12) patiriame, žmona sakiusi jį paliksianti 1963 m. kovo 5 d. Šis tad laikas ir pradeda tikrąjį Brazaičio *slėpimosi tarpsnį*, kuriam tinka minėtas kun. Ylos klausimas: „Kodėl šia prasme jis toks jautrus, toks kietas, taip neperkalbamas" (ten pat, p. 3). Atsakymą duoda pats Brazaitis sava tiek moterys-tės, tiek jos lūžio interpretacija.

Ši interpretacija yra minima ne viename anuo metu rašytame Brazaičio laiške, ypač savo dukrelei, tačiau plačiau-siai ir aiškiausiai Brazaitis ją yra išdėstęs laiške Z. Ivinskiui. Todėl pacituosime šį laišką čia išsamiau, nes jis turi neatsto-jamos reikšmės suprasti anai eschatologinei nuotakai: „Vie-ną naktį - tai buvo prieš keletą metų - pasijutau, kad silps-ta kvėpavimas. Belaukdamas, iki susitvarkys ar visai iš tvar-kos išeis, pasijutau, kad stebiu savo išgyvenimus lyg iš šalies, lyg pašalinis žmogus. Jokios baimės, jokio sentimentu. Tik pagalvojau: o matai, kaip lengva žmogui numirti, - ir nete-kau sąmonės. Taip tada išgyvenau galimą greitą fizinę mir-tį. Dabar vienu momentu pasijutau taip pat lyg iš savęs iš-sinėręs ir bestebįs dvasinės mirties procesą, vykstantį paleng-va, natūraliai, trūkstant šaknims viena po kitos, kurios buvo pririšusios prie gyvenimo. Ir tame savo mirimo procese ma-čiau nutrūkstam šaknį, siejusią su kraštu. Tas prievartinis nu-trūkimas tada pažadino kovoti, draskytis, stengtis tą šaknį atgaivinti - tai buvo vadinamosios laisvinimo pastangos. Ma-čiau, kaip po 20 metų trūko ir nutrūko šaknis, kuri siejo su šeima. Jai nutrūkus, nebeliko už ko kabintis. Kapituliacija ir dvasinio mirimo procesas jau buvo neišvengiamas. Kai geri bičiuliai mėgino įkalbėti, kad imčiau amerikoniškai - 'easy'; kad užmirščiau, kas buvo ir įvyko, ir iš naujo imčiau gyventi, nesiginčijau su jais. Tik jutau, kokis nuotolis tarp manęs ir jų galvojimo. Momento blykstelėjime savo egzistencija paju-

tau vedybų sakramentinę prasmę, kuri verčia jausti visai kitaip, nei sveiko proto bičiuliai patarinėjo. Aš pajutau, kad dviejų tapimas vienu yra toks organiškas, kad vienybės sudaryti ir dviejų buvimo grąžinti nepajėgia jokie divorsai. Priešingai: juo tavo antroji pusė giliau skandinas, juo tau skaudžiau, ir skausmą apramins tik vieno ar antro mirtis.

Šeimos šaknies nutrūkimas yra pasisukimo punktas. Toliau jau savaime trūkinėjo ir mažosios šaknelės. Pirmiausiai tai pajutau su draugais... Stebėjau, kaip ima trūkinėti ir fizinės šaknelės - nervai, kurių sutrikimas kaitaliojasi tai ilgais nervų uždegimais rankose, tai išjom, kurie neleidžia pajudėti, tai nemiga naktim ir ištižimu dienom, tai trumpais atminties ar sąmonės praradimais. Tai lėto mirimo procesas. Seku jį be susijaudinimo ir prisiimu jį su resignacija: jei negalima jo paskubinti, reikia vegetuoti ligi galo ir pakelti naujus smūgius ir smūgius, kaip atpildą už savas klaidas ir klaidėles...

Tokį procesą pajutęs, pasiskubinau padaryti išvadas - trauktis iš gyvenimo srovės į pakraščius; tegul gyvenimas rieda toliau su naujais žmonėmis, o man, anot Herbačiausko, pakaks, pakaks. Gyvenimo srovei sveika, jei eis pirmyn, o ne dairydamsi į sustojusius ar išmestus į pakrantę. Dėl to stengiuosi, kad mano vardas dingtų iš viešumos. Dėl to, mielas Zenonai, ir mano žodis bičiuliams jau nebereikalingas. Nebeturiu jau žodžio uždegančio, padrašinančio. Tai nereikia, kad būčiau išsižadėjęs to, kas įprasmino per eilę metų mūsų judėjimą. Tai reiškia prisipažinimą, kad aš asmeniškai nebuvau vykęs tų idėjų vykdytojas. Seku iš tolo tomis pačiomis idėjomis gyvenančius bičiulius. Ir be jokio pavydo džiaugiuosi jų pasisekimais... Džiaugiuos visais tais, kurie kalnų neverčia, bet kurie sugeba kurstyti namų židinėlį, nes iš tikrųjų jame auga tolimos distancijos ateitis asmeninei laimei ir visuomeninei gerovei. Tiems, kurie reiškiasi visuomenės darbais, tegalėčiau linkėti, kad išvengtų mano kelio, kad dėl visuomeninio darbo neprarastų šeimos...

Taigi išvada, Zenonai: nelauk iš manęs žodžio viešumai; mano žodžiai jau išsakyti; nekreipk bičiulių dėmesio į ma-

ne; geriau apeik mano vardą tylom - žiūrėk į mane ne kaip į „kovoje kritusį - *gefallen*“, bet kaip į „dingusį be žinios - *vermisst*“... Tie žodžiai yra skirti Tau. Gal juos būčiau parašęs ir be tavo laiško sugestijų. Kažkaip nutiko, kad Tau pirmajam ligoninėje (1943 m. žiemą Ivinskis buvo smarkiai apsinuodijęs smalkėmis ir ilgai gulėjo Kauno miesto ligoninėje. - A. Mc.) prisistatė pora (Brazaitis vedė 1943.11.16. - A. Mc.), kuri žadėjosi būti laiminga; Tave pirmąjį painformavau, kada sudužo tai, kas turėjo būti amžina; dabar Tave pirmąjį ir vienintelį informuoju, kaip nutiko, kad išėjau iš gyvenimo srovės ir stojau į vegetuojančių ir mirštančių kelių" (1963.VII.24).

Šis laiškas yra aiškus savaime, ir kiekviena svetima interpretacija tik sugadintų jo prasmę. Nebent galėtume tik pridurti, kad šio lūžio kaltę Brazaitis padalijo abiem pusėms lygiomis, rašydamas savo dukrelei: „Dėl šios nelaimės, kuri, deja, nėra Holivudo filmas, kalta ir mamytė, kaltas ir aš" (1962.XII.29).

3. Šauklio nuotaikos pergalė

Tačiau ar Brazaitis iš tikro išėjo „iš gyvenimo srovės"? Nuo jo pradėtos skelbti „dvasinės mirties" ligi jį ištikusios tikrosios mirties praėjo juk net 13 metų (1961-1974). Kas tad yra šis tarpsnis Brazaičio gyvenime? Dingimas be žinios? Ir štai čia savaime veržiasi klausimas: ar neatsitiko Brazaičiui taip, kaip ir pirmiesiems krikščionims? Jeigu tikėsimė egzgetais, tai Naujojo Testamento knygų atsiradimo metu krikščionys gyvenę eschatologine nuotaika, būtent: pasaulio galas esąs čia pat, ir Kristus ateisias dar jų kartos eigoje. Tačiau Išganytojas vis „vėlinosi" ir „vėlinosi". Kas tad beliko jiems daryti? Ne kas kita, kaip būsimąjį galą (*éschaton*) sudėti į Viešpaties rankas, o patiems imtis kasdieninio darbo. Nes anos valandos nežino net nė angelai danguje. Užtat kiekvienas eschatologinis *žmogaus* nuosprendis yra klaida. Šią tad klaidą mėgino daryti ir Brazaitis. Laikydamas save išmestu

„į pakrantę“, jis - bent kuri laiką - nesuvokė, kad šeimos galas nėra nei pasaulio galas, nei net asmens galas; kad gyvenimo srovė teka toliau ir kad nė vienas - taigi nė pats Brazaitis - negali iš jos išsijungti sava „galo nuotaika“, kaip iš jos nesugebėjo išsijungti nė pirmieji krikščionys. Ir bičiuliškai patenkinta šypsena skaitome Brazaičio tolimesnius laiškus, rašytus jau po jo šeimos sudužimo, kuriuose aiškiai jausti, kaip Brazaitis pamažu, tačiau tvirtai vairuoja, Bažnyčios istorikų žodžiais kalbant, į „Konstantino epochą“, vadinasi, į šauklio bei kūrėjo nuotaikos pergalę kovoje su eschatologine žlugties nuotaika.

Kai dr. J. Grinius kreipėsi 1963 metų pavasarį į Brazaitį, siūlydamas jam imtis keleto konkrečių uždavinių, šisai jam atsakė labai neviltingai: „Tik dabar atsiliepiu į tavo draugišką ir pilną susirūpinimo laišką su konkrečiais pasiūlymais. Sutinku juos kaip tavo geros širdies ženklą. *Bet visa tai jau ne man* (m. pbr.)“ (1963.V.5). Tačiau po metų jau pats Brazaitis pradeda truputį pajuokti aną savo nevilgtį: „Šiek tiek mano padėtis yra panaši į Tolstojaus Balkonskio padėtį, kada jis prieš mirdamas girdi, kaip jam sako, kad reikia palaiminti sūnų; jeigu taip reikia, mano jis, tai ir atlieka, ko iš jo norima“ (1964.VI.9). Taip ir Brazaitis: „Buvau jau atsisakęs atlikti, ko iš manęs norima - pasakiau enciklopedijos redaktoriams: užteks, tegul jau rašo kiti. Bet va, mielas Puzinas skundėsi, kad mielas Jonas (Grinius. - A. Mc.) atsisakęs rašyti apie Vaižgantą, Merkelis iš viso neprišaukiamas, ir kelinta savaitė vargstu su tuo, ko kiti nenorėjo padaryti“ (ten pat). Ana pirmykštė „kamščio“ ir „skylės“ sąmonė atgyja Brazaityje visu stiprumu, ir jis imasi to, ką turėtų atlikti kiti, tačiau ką *gali* ir jis pats. O toliau, dar aiškiau: „Bičiulių taryboje jau visi metai neinu pareigų, bet kaulijo, įkalbinėjo, kad „reikia“, ir nusileidau į kompromisą - sutikau taryboje būti nariu, tik jokių būdu ne pirmininku“ (ten pat). Taigi tasai „dingęs be žinios“ grįžta į savuosius ir jungiasi į aukščiau-siąją LF bičiulių organą. Prasideda ir kūrybiniai planai: „Su Maceinos 'Niekšybe' („Niekšybės paslaptis“ Amerikoje pasirodė Brazaičio rūpesčiu. - A. Mc.) jaučiausi atidavęs, ką dar

privalėjau gyviesiems draugams. Dar jaučiuosi kaltas mirusiems draugams ir noriu kaip nors ištesėti rezistencijos istoriją iki galo - buvau beveik pusę perleidęs per „Darbininko“ atkarpą. Jei ne „Vaižgantas“, gal jau būčiau metmenis baigęs. Knyga turėtų išeiti prieš metų pabaigą“ (ten pat).

Be abejo, ana eschatologinė nuotaika Brazaičio nepaleido ilgą laiką; net būtų galima įrodyti, kad ji ėjo *lygiagrečiai* su tolimesniais jo kūrybiniais užmojais. Brazaitis nuolatos kartodavo: „Paskutinę duoklę draugams laikau atidavęs“ (1964.IV.15). „Mano visi darbai jau baigti. Atidaviau, ką stengiau, rezistencijai. Atidaviau draugams... ir dabar beliko tas vienas 'Darbininkas'“ (1965.VI.24). „Mano pavardė reklamai nieko nesako ir, be to, jokie raštai daugiau ta pavarde nebesasirodys“ (1966.IV.1). Iš kitos betgi pusės, taip pat nuolatos minėdavo naujus savo planus bei pasiektus laimėjimus; šauklys vis nugalėdavo apokaliptiką: „Propagandisto pareigas tebeeinu“ (1969.XI.18).

Ir iš tikro! „Buvau užsidegęs daugiau padaryti. Siūliau „Marian“ išversti angliškai tavo „Sąžinės perteklių“ (straipsnis paskelbtas „Drauge“ 1969 m. - A. Mc.) ir išsiuntinėti visiems Amerikos vyskupams ir katalikiškiems laikraščiams. Bet tie, kurie tai galėtų padaryti, tebegyvena apatija ir nenori suprasti reikalo prasiveržti toliau už lietuviško kiauto. Nežinia, ar pasiryš. Abejoju. Sutikau didelį šaltumą“ (1969.XI.18). Tai tik planas. Užtat toliau jau visiškai konkretus darbas: „Paskutinis mano „patarnavimas“ draugams buvo brošiūra apie vyskupą Brazį su jo pranešimu lietuvių religiniame kongrese. Laikiau, kad tai ištisa programa lietuviams egzilams. Nors pavėlavo daugiau kaip metus, bet kun. Dabušio dėka vis dėlto išėjo“ (ten pat). Toliau ir vėl planai: „Kitas man seniai ramybės neduodęs reikalas - tai Lietuvos vyskupai kankiniai“ (ten pat). Apie šį planą bei jo įvykdymą esame rašę pirmajame straipsnyje (plg. „Aidai“, 1973, Nr. 10, p. 442-443), tad jį čia tik primename kaip įrodymą, kiek Brazaitis tokių planų turėjo ir juos pamažu, bet atkakliai vykdė.

Po dvejų metų atsiranda naujas ir taip pat įvykdytas užmojis: „Dabar „susirgau“ Eretu. Man rodės, kad mes jam

neparodėm pakankamai šilumos ir pripažinimo. Kai sakau „mes“, turiu galvoje visus lietuvius ar bent lietuvius katalikus. Buvau tyliai sumanęs rašyti jo biografiją, bet sumanymą sutrukdė Pats žinai kas (ligos paaštrėjimas. - A. Mc.). Sustojau dabar bent prie mažesnės apimties projekto" (1971.III.15). Ir apie šį projektą esame rašę (plg. „Aidai“, 1973, Nr. 10, p. 442). Todėl ir jį čia įrikiuojame tik kaip pavyzdį. O po dvejų metų vėl naujas sumanymas: „Buvo kilusi mintis, „kol atsiminimas neišblėso" (1974.1.15), paruošti Zenono (Ivinskio. - A. Mc.) lietuviškų straipsnių rinkinį, kuriame būtų tik tie straipsniai, kurie liečia nepriklausomos Lietuvos kelią. Buvo sudarytas ir planas, atrinkti straipsniai. Nors po „Ereto" buvau pasakęs, kad daugiau jokių knygų neorganizuosiu, bet pagal paruoštą projektą buvau numatęs pusę tos knygos pats padaryti" (1973.VI.13), būtent: „Zenono biografiją, kiek ją greitosiom galima restauruoti iš jau paskelbtos apie jį medžiagos ir iš jo laiškų" (1974.1.15). Šis sumanymas nebuvo įvykdytas tik todėl, kad LKM Akademija „patarė neleisti, nes šiemet (t. y. 1973) pasirodysias Zenono „Lietuvos istorijos" tomas. Taip maniškai suprastas paminklas ir liko nepastatytas" (ten pat). Todėl vėliau Brazaitis ir gailėjosi Akademijos paklūsęs: „Gavau žinią iš prof. Liuimos, kad numatė visus Zenono raštus išleisti. Bet kada? Kai Zenonas bus primirštas? Kai jo tomai nebebylos dabarčiai. Jei nebūtų atkalbėję, šiandien jau turėtume Zenono biografiją su rinkiniu straipsnių, kurie liečia nepriklausomą Lietuvą. Pusė medžiagos buvo suorganizuota" (1974.VII.26). Anksčiau minėtas dabarties matmuo šiuose Brazaičio žodžiuose išsina aikštėn visu ryškumu: reikia daryti viską dabar, nes dabartis yra tai, kas apsprendžia žmogų. Z. Ivinskio raštai, išleisti po 10 ar 20 metų jau nebeturės tos reikšmės, kokios jie turėtų dabar. Užtat Brazaitis juos tuoj pat ir organizavo.

Nutraukęs šį darbą, Brazaitis betgi ėmėsi kito, gal paties reikšmingiausio rezistencijai kaip įnašui į kovą už tautos laisvę, būtent: buvo sumanyta M. Raišupio veikala „Dabarties kankiniai" (Čikaga, 1972) „versti angliškai. Prašė kun. Bal-

čiūnas, kad paredaguočiau. Šiuo tarpu turėjau drąsos atsisakyti, nes tą visą gerą, vertingą medžiagą reiktų aukštyti kom apversti. Nuo to atsisakiau, bet pakliuvau į kitą skylę. Religinei šalpai remti draugija Čikagoje leidžia Lietuvos Katalikų Bažnyčios Kronikas vienu leidiniu. Paprašė mane įvado. Tokiam dalykui negalėjau atsisakyti. Sugaišiu savaitę, dvi, bet parašysiu. Bet šovė mintis paprašyti, kad atsiųstų visą kronikų tekstą. Čia ir įkliuvau. Tekstai buvo surankioti iš laikraščių, davė kalbą taisyti - dokumento charakterio neliuko. Teko lyginti su originalais ir atitaisinėti. O tų atitaisinėjimų buvo tiek, kad vienai kronikai turėjau prirašyti praleistus 24 puslapius, kitai 20 puslapių. Iki atstačiau originalinį tekstą, man išėjo ne dvi savaitės, bet pusė metų" (1974.IV.3). Tačiau tik šio kruopštaus darbo dėka turime dabar *autentini* dokumentų rinkinį, liudijantį religijos padėtį Lietuvoje. Tai pastaba, verta dėmesio, ruošiant tų pačių Kronikų antrąjį tomą: dokumentinis charakteris čia yra pats svarbiausias.

Vėlesniame laiške Brazaitis guodžiasi ryšium su Kronikų paruošimu, kad „manau, tai bus jau mano paskutinė duoklė tam reikalui" (1974.VIII.27). Tačiau žodis „paskutinis" šio meto Brazaičio darbuose, nors ir dažnai kartojamas, kiekvieną sykį reikšdavo dar tik „priešpaskutinis". Taip buvo ir su Lietuvos Katalikų Bažnyčios Kronika: ir ji buvo dar priešpaskutinė. Po jos tuojau Brazaitis pradėjo darbą apie Pr. Padalį. „Net keistai ėmiau jį skubinti: vieną naktį begalvodamas priėjau išvadą, kad jei neparašysiu apie Padalį, taip ir liks neparašyta. Tą pat naktį atsikėliau ir pradėjau. Būtų jau seniai baigta, bet žmonės į paklausimus nesiskubino atsakinėti. Pats tekstas jau surinktas, belieka tik korektūros" (1974.VIII.27). Jas Brazaitis dar suspėjo perskaityti. Suspėjo duoti nurodymų spaustuvei ir paprašyti, kad šią studiją išsiuntinėtų kaip „Į laisvę" priedą. Tačiau paties baigto darbo Brazaitis jau nebeišvydo: jis iš tikro buvo jau - paskutinis, prasmeniniu būdu peržengęs net jo mirtį.

Visais šiais duomenimis čia anaip tol nenorime pateikti Brazaičio amžiaus pastarojo dešimtmečio istorijos. Jais tik no-

rime parodyti, kad ana „galo nuotaika“, pažadinta šeimos surimo, nevirto Brazaičio būseną. Be abejo, ji kryžiuosius su jo vis sunkėjančia širdies liga ir todėl žadino nuolatos kartojamus posakius: „paskutinis“, „jau ne man“, „ta pavardė jau nebepasirodys“ ir t. t. Tai visiškai suprantama. Betgi iš kitos pusės, ana nuotaika pamažu rimo, dilo, nė kiek nekliudydama Brazaičiui kurti - net vis didėjančiu greičiu. Pasitraukęs iš praktinės politikos, į kurią jo širdis niekad nelinko, jis grįžo į visuomeninių klausimų svarstymą bei šio svarstymo organizavimą knygų pavidalu. Buvęs knygos žmogus pradžioje, Brazaitis juo liko ligi pat savo gyvenimo pabaigos.

Grįždamas į knygą, Brazaitis grįžo pamažu ir į visuomeninę viešumą, iš kurios jis tarėsi šeimos žlugtimi išsijungęs. Priartėjus jo 70-osioms amžiaus metinėms, Brazaitis, tiesa, prašė laikraščių redakcijas šios sukakties neminėti. Tačiau kai dr. J. Girnius, „Aidų“ redaktorius, į šį prašymą atsakė paties Brazaičio žodžiais, jungiamais su jo paruošta knyga apie prof. J. Eretą, esą „turime kalbėti apie žmones, kol jie yra gyvi“, kartu pranešdamas, kad šio straipsnio autorius rašysiąs apie aną sukaktį, Brazaitis nebeprotavo ir nebegrasino, kaip tai buvo daręs - ir tai gana atkakliai - savo 60-ųjų amžiaus metinių proga. Todėl nors šeimai yrant Brazaitis ir jautėsi tarsi sužeistas šunelis, nors ir manėsi turįs ieškotis tamsos bei tylos, bet pamažu jis nugalėjo aną „galo nuotaiką“ arba ją bent nuslėgė sava pirmtako, šauklio ar, kaip jis pats sako, propagandisto savimone ir neliko nei tamsoje, nei tyloje. Jis kalbėjo ligi pat paskutiniojo akimirkos ir vis labiau nėrėsi iš jo paties ieškomos tamsos: LKM Akademijos suvažiavime Bostone 1973 rugsėjo 2 dieną Brazaitis jau stijo publikos akivaizdoje skaityti paskaitos „Akademija tautos kryžkelėse“ (plg. „Aidai“, 1974, Nr. 2), o maždaug metais anksčiau jis jau buvo iškentęs „visą pašlovinimo ceremoniją“ (1972.VI.13), priimdamas pirmąją kun. J. Prunskio įsteigtą žurnalistikos premiją. Paties žmogaus susigalvota ir kartais net susikurta „eschatologija“ išblunka ir darosi net juokinga akivaizdoje tikrosios asmeninės eschatologijos, kuria yra mirtis.

4. *Dvasinis testamentas*

Brazaičiui mirus, mes, esantieji Europoje, greitai sužinojome, kad jis norėjo būti palaidotas be kalbų ir be vainikų, kad prašė nestatyti ant jo kapo paminklo ir todėl nepaliko nė įrašo tokiam paminklui, kaip tai yra padarę ne vienas iškiliųjų mūsų tautos asmenų - tiek Lietuvoje, tiek tremtyje. Tačiau mes tuojau klausinėjome, ar Brazaitis nepalikęs kokio nors „dvasinio testament“, vadinasi, kokio nors paskutinio žodžio, *esminio žodžio*, kuriuo išreikštų savo linkėjimą mums, dar užtrunkantiems. Deja, toks testamentas nesirodė. Apie jį nekalbėjo nė Brazaitį lankiusieji paskutinėmis jo gyvenimo dienomis. Jo dukrelė Marytė šitaip vaizduoja paskutinį savo atsisveikinimą: „Mūsų atsisveikinimas, kaip visuomet, buvo liūdnas ir graudus. Bet šį sykį tėtukas mano ranką palaikė ilgiau ir taip žiūrėjo į mano akis, kad atrodė jo visas gyvenimas tą momentą švystelėjo - Lietuva, karas, išeivija, šeimos tragedija. Pabučiavau tėtuką, išėjau, ir tai buvo paskutinis mūsų atsisveikinimas“ (1974.XII.19); atsisveikinimas *bežodis*. Zodingesnis buvo atsisveikinimas LF bičiulių tarybos pirmininko dr. K. Ambrozaičio: „Man teko Velionį aplankyti lapkričio 24 d. Fiziškai ligos pakirstas, bet skaidraus proto, pilnas sentimentų ir vilties, kad dar kai kuriuos darbus galės užbaigti. Trumpame paskutiniame pasikalbėjime jis apgailestavo, kad nesuskubo tinkamai paminėti ir visuomenei pristatyti savo draugų (Ivinskio ir Padalio), ir prašė mažą jo paruoštą knygelę apie Padalį išsiuntinėti kaip „Į laisvę“ priedą ir išreikšti viltį, kad gal kas nors užbaigs jo įpusėtą darbą apie Ivinskį. Dėkojo bičiuliams už teisingą veiklą, siūlė būti realistais, imtis darbų pagal šio momento reikalavimus ir apskaičiuoti savo jėgas. Po 4 dienų, lapkričio 28 d., užbaigė savo gyvenimą, pilną nerimo, pavojų ir darbo“ (LF, JAV ir Kanados Lietuvių fronto bičiulių biuletenis, 1975 m. vasario mėn., 1-2). Tai paskutiniai nurodymai bei prašymai, tačiau tai ne dvasinis testamentas. Atrodė, kad Brazaitis mirties akivaizdoje nėra taręs pasiliekantiesiems jų laukiamo esminio žodžio: *ką jis mums palieka*.

Ir vis dėlto tokio žodžio esama. Tai Brazaičio laiškas jo dukrelei, rašytas 11 metų prieš mirtį, tačiau mirties akivaizdoje, todėl *testamentinis* tikra šio žodžio prasme. Jame Brazaitis nusako, ką jis palieka ir kas yra būdinga tiek jam pačiam, tiek ir jo bičiuliams kaip pagrindinis jiems linkėjimas. Todėl šis laiškas peržengia šeimos rėmus ir virsta tikru dvasiniu Brazaičio palikimu. Jį tad, kaip ir ankstesnį laišką Ivinskiui, pacituosime čia beveik ištisai: „Šis laiškutis trumpas ir keistas. Juo noriu Tave įspėti, kad su manim reikalai blogėja. Ar nuo judėjimo, ar nuo ko kito mano širdies raumenis pradėjo ištikti tokie nerviniai spazmai, kad kiekvieną kartą nežinau, ar atlaikysiu skausmus, nes jie užima net kvapą. Jei vaistai ir toliau nepagelbės, tai susitaukink su mintimi, kad vieną dieną mano laiško nebegausi. Turtų jokių Tau nepaliksiu, nes, žinai, jų neturiu. Savo gerą vardą - deja, ir to dabar nustoju (čia Brazaitis turi galvoje savo šeimos irimą. - A. Mc.). Beliks Tau iš manęs du dalykai - *nonkonformistinė dvasia* (išskirta A. Maceinos. - Red.), ėjimas prieš srovę, ne su minios mada; man rodos, ir Tu jau esi tos dvasios... Na, paliksiu ir dar savo meilę Tau, kuri yra didesnė, negu ją mėgstu rodyti. Paliksiu Tau ir *savo tikėjimų* (išskirta A. Maceinos. - Red.), kad nonkonformistinės dvasios žmogus tada jaučiasi laimingas, kada jis ne „bitniku“ virsta, bet kada gali ką nors gero kitiems padaryti. Ar Tu šito pasitenkinimo nesi patyrusi? Man pačiam tai vienintelis ir brangiausias atlyginimas už visus vargus. Jei Dievulis padarys man malonę ir leis juos baigti, tai mano šis laiškėlis Tau bus lyg testamentinis - be sentimentų ir be linkėjimų" (1963.II.3).

Tai ir yra Brazaičio dvasinis testamentas: *jis palieka mums nonkonformistinę dvasią, aną ėjimą prieš srovę, nesitaikymą prie minios madų ir tikėjimą, kad tik šitokios nuotaikos bei elgesio žmogus gali jaustis laimingas*. Po šio laiško Brazaitis dar gyveno 11 su viršum metų. Bet jo testamentas galiojo. Jis jo neatšaukė ir nepakeitė. Priešingai, jis džiaugėsi visais, kurie šią nonkonformistinę dvasią rodė, ir liūdėjo, kur jos neregėjo. „Pradžiugina tas faktas, kad kun. Yla labai sėkmingai dirba su ateitininkais, ir naujausia jų generacija daros „opozicija“ da-

bartinio liberalistinio gyvenimo stiliui. Lyg grįžta laikai, kada ateitininkai buvo atsiradę. Čia didelė viltis artimiausiai ateičiai" (197t.t.27). Tai Brazaičio testamentinis žodis *ateitininkams*: atgaivinti ateitininkų kilmės nuotaiką nepasiduodant aplinkai ir nesusitaikant su šios aplinkos gyvenimo stiliumi, vis tiek ar ši aplinka būtų rusiškai nihilistinė ar amerikoniškai liberalistinė. Užtat Brazaitis liūdėjo žiūrėdamas į kai kuriuos „jaunesnius dabartinius Bičiulių vadus. Jie praranda rezistencijos dvasią ir ima dairytis koegzistencijos su gyvenimo srove, nors ir yra labai gerų norų bei pasiaukojimo. Bet jiems trūksta šviesos. Amerikos liberalų akademikai yra stipresni ir labiau įtaigoja pačių Bičiulių vadus tiek visuomeniniame veikime, tiek literatūroje" (1972.1.6). Tai Brazaičio testamentinis išpėjimas *Lietuvių fronto sąjūdžiui*: nepaversti rezistencijos koegzistencija, vis tiek ar ši būtų sambūvis su politiniu priešu tėvynėje, ar su dvasiniu priešu svetur. Nes koegzistencija kaip tik ir yraėjimas pagal srovę. O srovė visados yra srovė: ji nusineša su savimi, nutolindama žmogų nuo jo pradžios ir tuo pačiu nuo jo paties.

Testamentinis Brazaičio palikimas iš tikro yra ne kas kita, kaip linkėjimas išlaikyti mūsų pačių tapatybę, įbrėžtą jau pačioje mūsų kilmėje: *esi ne tas, su kuo eini, bet tas, iš kur ateini*. Štai kodėl Brazaitis, tik atvykęs į Ameriką, jau prieš 20 su viršum metų kalbėjo apie reikalą kelti bei ugdyti mummyse pasipriešinimo dvasią: „Mano galvoje, nors ir sausoje, išdžiūvusioje, kunkuliuoja mintis - gelbėti kas galima; gelbėti jaunimą, kuris dabar auga, studentus, gimnazistus. Bet kaip, dar man neaišku. Tariamės keliese, kad reikia atgaivinti rezistencijos dvasią, suburti buvusios praeities rezistencijos žmones, pritraukti jaunimą ir sukelti jame simpatijų pasipriešinimo dvasiai - pasipriešinimo niveliuojančiam amerikanizmui. Tai planas, svajonė. Ją mielai vykdytum, darytum, daužytum kakta į sieną" (1953.V.15). Pasipriešinimo dvasia arba ryžtas išlikti tuo, kuo esi, buvo Brazaičio pagrindinė gairė jo paties būtyje, ir šią gairę jis perdavė dvasiniu savo testamentu visiems, kurie siejasi su juo tautine bei idėine kilme: „jaunimo mintis prikabinti prie senesnės kartos idealų" (1957.IV.15).

Štai Brazaičio pasipasakojimas, kaip jis interpretavo save patį - ne tyčiomis kokioje nors autobiografijoje (apie ją ar atsiminimus jis nė negalvojo), bet tik progomis, vadinausi, visiškai netyčiomis savuose laiškuose, visados rašytuose širdimi. Praleidome čia jo interpretaciją objektyvinio gyvenimo sričių, kaip politika, lietuvybė, Amerika, žurnalistika, literatūra bei menas, nes tai esame truputį jau lietę pirmajame straipsnyje, ir tai plačiai bus nagrinėjama dr. J. Girniaus ruošiamoje Brazaičio monografijoje. Mirties metinių proga norėjome tik aplankyti jo kapą be paminklo, parymoti prie jo valandėlę ir pamąstyti apie šio kapo priglaustąjį *kaip žmogų*, prisimindami jo paties žodžius: „Visi mes ton pusėn keliaujam. Tokia jau mūsų buvimo tvarka. Bet kai tai paliečia kiekvieną asmeniškai, jautiesi vienišesnis, lyg apiplėštas" (1971.XII.16).

TASAI NEPAŽĪSTAMASIS IVINSKIS

1. Tikslas ir šaltiniai

Atidesnis skaitytojas tuoj pat, be abejo, pastebēs, kad šio straipsnio antraštē yra parafrāzē Amerikoje dirbusio garsaus prancūzu chirurgo Alexis'o Carrelo knygos „Man the Unknown - Tasai nepažīstamasis žmogus” (1935). Kodēl autorius savoms mintims pasirinko šią parafrāzē? Dēl tos pačios priežasties, dēl kurios ir Carrelo *šitaip* pavadino savą veikalą, būtent: žmogaus organų, jų sąrangos bei sandoros aprašymas dar anaip tol nepasako, kas ir koks yra žmogus pats savyje. Net ir po smulkiausių tyrinėjimų jis pasilieka tasai nepažīstamasis, kurio gelmės pro organus nebyloja ir iš jų veikmens negali būti paskaitomos. Bet argi kitaip yra ir su mokslininkais bei menininkais? Ar jų veikalų išskaičiavimas, surūšiavimas, kritinis įvertinimas apreiškia jų žmogiškąjį Aš? Argi kitaip yra ir su *Zenonu Ivinskiu*? Mes jį pažīstame kaip istoriką ir visuomenininką. Mes jau esame suregistravę ar greit suregistruosime jo paskelbtus bei nepaskelbtus raštus ir jo eitas pareigas įvairiose įstaigose, organizacijose, sąjūdžiuose. Visų šių jo darbų vaizdas iškils ryškiai prieš mūsų akis. Tačiau ar pro šį vaizdą prabils Ivinskis žmogus?

Pomirtiniuose straipsniuose apie Ivinskį dažnai rašoma: „Prof. Z. Ivinskis nebuvo užsidaręs istorijos kiaute, kaip kas galėtų manyti. Jis buvo linksmas, socialus ir draugiškas, šeimoms ir visuomenės žmogus”¹. „Visiems draugiškas, nuošir-

¹ Dr. V. Gidžiūnas OFM. Istoriko Zenono Ivinskio netekus // „Draugas”, 1972.1.28.

dus, optimistas, atviras, jis laimėdavo daugelio simpatijas"². Jis „visada ir visiems buvo toks mielas, laukiamas bičiulis, svečias, kuris mėgdavo 'gerai ir daug' pavalgyti, deklamuoti įvairiomis progomis 'Veiziek, onta'³, padainuoti 'vai Juz, Juzeli' ar plastiškai išreikšti 'Pražydo jazminai po langu'⁴. Visa tai yra tiesa. Dar daugiau: pro visus šiuos apibūdinius byloja Ivinskio pokštininko prigimtis, kuri leidosi net karikatūrinama - ne piešiniais (karikatūristų mes juk neturime), bet pamėgdžiojimu linksmojoje studijų savaitių dalyje: susisegęs švarką ne į tą sągą, dideliais šuoliais, linguodamas priekin, mostaguodamas viena ranka, įžingsniuoja scenon Ivinskio 'antrininkas'. Visi kvatojasi ir ploja, atpažindami jame nuolatinį šių savaitių paskaitininką. Kvatojasi ir pats Ivinskis. Jis vargu kada nors krėtė pokštų sąmoningai. Tačiau pokštininkiška buvo visa viršinė jo elgsena, nešiosena, eisena, kalbėsena. Ir jam buvo smagu, kai savo 'antrininke' linksmavakario valandomis jis visa tai išvysdavo.

Betgi visiems yra žinoma, kad kiekvienas pokštininkas - sąmoningas ar nesąmoningas - slepia savyje gilios tragikos bruožų. „Juokis, pajacai, nors plyštų iš skausmo tau širdis" - ši žinomos arijos eilutė kaip tik ir išreiškia aną pokštininkiškąją prigimtį: ji juokiasi, esti linksma, draugiška, atvira, tačiau savo gelmėse nešioja skausmą bei gaudulį. Ar ne toks buvo ir Ivinskis? „Europos LF Bičiulis" rašo, esą mūsų uždavinys „lieka priminti Zenoną žmogų, kokį mes jį matėme, jautėme ir džiaugėmės tokį turėdami" (p. 11). Bet ar iš tikro mes *Zenoną - žmogų* (ne istoriką, ne visuomenininką, ne dėsnytoją) matėme ir jautėme? Ar jis nėra likęs tasai nepažįstamasis, kuriuo džiaugėmės, nepastebėdami, kad džiaugiamės tik jo sielos 'organais', neatskleidžiančiais pačios šios sielos bei jos gelmių?

² Zenonas Ivinskis: jo darbai tekėjo gilia ir plačia srove // „Darbininkas", 1971.XII.29.

³ V. Joniko eilėraštis „Veiziek" rinkinyje „Brangmens", Brooklyn, 1951, p. 7.

⁴ „Europos LF Bičiulis", 1971, Nr. 2, p. 11-12.

Tai klausimas, kuris autoriui savaime kilo, beskaitant *tuo pačiu metu* pomirtinius straipsnius apie Ivinskį ir paties Ivinskio laiškus pradedant 1949 m. rudeniu, išvykus jam iš Vokietijos į Romą. Nuo to laiko ligi jo profesūros Bonoje vasaros semestrą 1963 m. (ne 1964 m., kaip tai dažnai spaudoje kartojama)⁵ mūsų susirašinėjimas buvo labai dažnas ir labai atviras. Gal tik savo dienoraščiuose, kurių yra likę trys tomai, Ivinskis buvo atviresnis, nes juos jis rašė pats sau, kaip tai buvo daręs savo metu ir Lietuvoje. Ir štai, iš šių jo laiškų kaip tik ir iškyla tasai nepažįstamasis Ivinskis. Tai pajautė ne tik šio straipsnio autorius. Tai jaučia ir kiti, vartydami jo laiškus. Sakysime, „Aidų“ redaktorius dr. J. Girnius viename laiške autoriui pastebi: „Tą pačią dieną, kai atėjo Zeno mirties žinia, perėjau jo laiškus - didelį pluoštą. Straipsniuose jis liko lyg suvaržytas, bet laiškuose kai kur tiesiog valančiškai jautėi jo stilių - taigi ir žmogų“ (1972.II.4).

Ivinskio laišakai užtat ir yra geriausias šaltinis atskleisti bent iš dalies anam nepažįstamajam jo žmogiškumui; pabrėžiu: *bent iš dalies*, nes dar nėra atėjęs laikas skelbti šiuos laiškus ištiesai. Jie pasakoja apie įvykius, kurie yra mums dar per daug artimi, ir apie asmenis, kurie yra arba dar gyvi arba tik neseniai mirę. Ištisių laiškų paskelbimas sukeltų šiuo metu neapsakomo erzelio. Tai viena. Antra, šio straipsnio autoriui rūpi ne Ivinskio laiškuose vaizduojami asmens ar aprašomi bei vertinami įvykiai, bet *pats Ivinskis*. Kitaip tariant, Ivinskio laišakai čia laikomi šaltiniu ne spręsti apie juose minimą tikrovę, bet pažinti jam pačiam, būtent: kaip jis šią tikrovę išgyveno ir vertino. Todėl, cituodamas Ivinskio laiškus, autorius išleidžia visus asmenvardžius, juos pažymi raide 'N'; visas aplinkybes,

⁵ „Lietuvių enciklopedijos“ pastaba, esą Ivinskis „Bonos universitete 1964.11.22 gavo *veniam legendi* baltų bei lenkų istorijai ir tapo šio universiteto profesoriumi“ (t. XXXVI, p. 257), reiškia ne jo dėstymo pradžią, bet tik jo habilitacijos perkėlimą (*Umhabilitierung*) iš Kauno į Bonos universitetą: šiuo formaliu aktu, išsisėmusių iškilinga paskaita, rektoriui dalyvaujant, Ivinskis tapo Bonos universiteto privatdocentu ir juo išbuvo ligi 1969.VII.8 d., kai universitetas suteikė jam profesoriaus titulą (apl. *Professor*). Tačiau Bonos universitete dėstyti Ivinskis pradėjo vasaros semestrą (anuo metu V.1) 1963 metais.

kurios leistų atpažinti tą ar kitą žmogų; jis palieka tik Ivinskio pažiūrą, jausmą, kritiką, viltį ar neviltį; jis palieka betgi įstaigų, organizacijų ar sambūrių pavadinimus, nes kitaip papiktume ore, nežinodami, kam Ivinskis savo mintis taiko.

2. *Žmogus ir visuomenė*

a. *Gamtos* Ivinskis beveik neregėjo. Gyvendamas Romoje ir dažnai lankydamasis Vokietijoje, jis gražiausią Europos kelią nuo Lugano ligi Freiburgo/Br. pravažiudavo visados naktį: „Tikrai man yra gera naktį keliauti, o dieną veikti“ (1956.VII.28). Užtat jis regėjo *žmogų*. Apie Ivinskį teisingai sakoma, kad jis ėjęs „*ad fontes* - į šaltinius“⁶. Ir tai tinka ne tik jo keliui į istoriją, bet ir jo keliui į žmogų: ir žmogaus aki-vaizdoje jo žvilgis skverbėsi *ad fontes* - į gelmes, nepasitenkindamas jo paviršiumi ir net juo nepasitikėdamas, nors šis ir labai gražiai atrodytų. Zenonas, šis linksmuolis ir atviruo-
lis, kažkaip suklusdavo susidūręs su žmogumi akis į akį. Kažkoks savaimingas nepasitikėjimas kildavo jo sieloje, nes „ne visuomet puikus fasadas parodo, kas yra pačiame kieme giliau“ (1956.XI.10). Todėl jis ir mėgindavo žvilgterėti, kas yra aname „kieme giliau“. Jis turėjo gabumų dirstelėti į šį „kiemą“, jį apibūdinti, palyginti jį su fasadu ir pasidaryti iš to išvadų, nes esti padėčių, kai žmogus, atrodęs toks pažįstamas, kai tik atveria ano gilesnio „kiemo“ duris, nustebina šiuo nauju vaizdu. Susitikęs seniai matytą bičiulį, Ivinskis rašo: „Šį kartą man atsivėrė tas N., kurį atsimenu iš anno 1948 Schwäbisch-Gmünd, t. y. tokį erzlų, nesukalbama, priekaištaujantį ir priekabių ieškantį“ (1954.XI.10). Ir apie kitą žinomą asmenį po ilgo nesimatymo: „Pats N. man paliko silpnoką išpūdį, ypač savo rankraščiais“ (1956.XII.27). Palyginęs vieno asmens praeitį su paregėta dabartimi, Ivinskis teigia: „Man darosi išpūdis, kad N. labai atsiliko nuo filosofijos ir apskritai nuo mokslo. Nieko neveikia, sulėkštėjo. Tik kavu-

⁶ Metus baigiam nekrologais // „Darbininkas“, 1971.XII.29.

tė, krupnikėlis etc. pasidarė dažni dienos pajvairinimo atributai" (1951.XI.13). O ryšium su vienu straipsniu Zenonas šitaip apibūdina mums gerai pažįstamą žmogų: „Ar matei, kaip N. nesiseka rašyti apie N.? Blogesnio straipsnio aš negaliu įsivaizduoti. Surinkti tokie vienas su kitu nesideriną gabalai; papasakota apie N. konfliktą su N. Baisiai nevykusiai. O galėjo būti toks šaunus straipsnis, lyg iš vario nulietas" (1957.1.21). Arba vėl: „Kai N. pradeda biznį, skolinasi iš kitų kapitalo; kai jį baigia, visi kiti jam skolingi" (1957.1.21). Šitokiais trumpais, tačiau vaizdingais, dažniausiai kritiškais ir net neigiamais apibūdinimais yra perpinti visi Ivinskio laiškai. Ivinskis buvo mielas svečias kitur ir pats mielai svečius priimdavo. Todėl jis visados turėjo nemažą lankytojų tiek Romoje, tiek Bonoje. Beveik kiekvienas, kuris užklysdavo į šiuos miestus, užeidavo ir pas jį. Jeigu betgi šie lankytojai būtų žinoję, kaip juos Ivinskis išgyvens ir apibūdins, tikriausiai būtų ne vienas vengęs savo „žygio". Mandagi svečio šypsena apsilankymo metu niekad nesuklaidindavo Ivinskio: pro šį besišypsantį fasadą jis visados ieškojo ano gilesnio „kiemo" ir ne sykį tarėsi jį radęs.

Ypač erzino Ivinskį žmogaus nenuoširdumas arba, kaip jis pats vadino, hipokrizija. Matydamas, kad aš per daug žmogumi pasitikiu, jis išpėja mane: „N. laiškas yra nenuoširdus, pilnas hipokrizijos, ir aš tau patarčiau iš esmės į jį nesileisti. Žinoki, turi reikalą su nenuoširdžiais partneriais. Tam turiu daug įrodymų ir labai naujų" (1957.1.21). Vėl apie visiškai kitą asmenį: „N. visada galima gražiai išklaudyti, bet nepatarčiau jo sugestijų per daug paisyti" (1955.XII.15). Visu aštrumu Ivinskis smerkė kai kieno mėgstamą knaisiojimąsi po savo artimo privatinį gyvenimą: „Yra žmonių, kuriems rūpi kitų žmonių gyvenimo intymioji pusė galbūt kaip tik todėl, kad jie patys gal turi kitiems nematomą iš paviršiaus 'požeminį kanalą'. Tariant, kad kiti žmonės tokius požeminius kanalus taip pat turi, yra noro po juos pasivaikščioti" (1955.II.7). Su tokiais žmonėmis Ivinskis buvo labai atsargus, jais nepasitikėjo, apie juos geros nuomonės neturėjo, nors jie šio jo nusistatymo, galimas daiktas, *visiškai* nejautė. Ir kitiems

šitokių žmonių atžvilgiu jis sakydavo: „Nepatariu toliau žengti, nepatariu daugiau praverti negu 'salioną' ir labai draugišką veidą rodyti" (1955.II.7). Savo ruožtu jis pats buvo pasiryžęs tokiems žmonėms gerokai atkirsti: „Keista, kad mūsų ne vienas, kurie vis moko kitus ir pamokslauja, nesilaiko elementaraus dėsno ir lyg kokie š...vabaliai vis mėgsta apie kitų asmenišką gyvenimą kalbėti, domėtis, raustis etc. Aš manau, kad tiems, kurie nenorės nuo to amato atsisakyti, reikės parodyti tam tikro kietumo" (1955.VII.5). Kai kam Ivinskis tokio 'kietumo' ir yra parodęs: „Prieš tokią demagogiją kirtau griežtai ir aiškiai iš peties" (1954.X.30). Apskritai Ivinskis apie žmones geros nuomonės neturėjo. Išskyrus vieną kitą artimąjį, daugumos atžvilgiu jis buvo nusiteikęs labai kritiškai. Žodžiai: 'meluoja', 'intrigantas', 'nenuoširdus', 'pavydus', 'pasipūtėlis', 'demagogas' mirgėte mirga Ivinskio laiškuose, liedsdami tiek dvasiškius, tiek pasauliškus, tiek visuomenininkus, tiek politikus. Beskaitant Zenono laiškus, autoriui savaime atėjo į galvą Romaino Rolland'o žodžiai: „*Je suis souûl des hommes; je les vomis* - nuo žmonių man svaigsta galva; aš jais vemiu". Man atrodo, kad šitokią jausmą Zenonas yra ne sykį turėjęs, ir gal kaip tik čia glūdi didžiausia jo sielos paslaptis. Baigdamas savo kalbą prie Ivinskio kapo, Bonos universiteto Filosofijos fakulteto dekanas įgaliotinis prof. H. Lützeleris tarė velioniui: „*Ave, pia anima* - Sveika, švelnioji siela"⁷. Zenonas iš tikro buvo nuostabiai švelnios sielos, todėl niekaip negalėjo susitaikinti su žmonių melu, kylančiu kaip tik iš vidinio sugrubėjimo.

Tai tinka ir jo nusistatymui *moters* atžvilgiu. Mirus 1946 m. Lietuvoje pasilikusiai jo žmonai, Ivinskis ištisą dešimtmetį naujos gyvenimo palydovės nesieškojo. Tačiau atsidūręs Romoje, toje celibatininkų tvirtovėje (Romoje esama juk netoli 10 000 kunigų!), jis pasijuto baisiai vienišas. „Esu toks vienišas ir, išskyrus tris reverendus, neturiu jokių bičiulysčių" (1950.XI.24). Tas pat po poros mėnesių: „Jau 17-tą mėnesį gyvenu Romoje, o kine buvau gal tik kokius 6-7 kartus. Esu

⁷ „Europos LF Bičiulis", 1971, Nr. 2, p. 8.

vienišas, bet toji vienatvė nebaisi. Mano draugų vis mažėja" (1951.11.15). Ir vėl: „Mano horizontai dabar bjauriai siauri. Su N., N., N. kartais du, o geriausiu atveju tris kartus per mėnesį susimetame pas mane, nuliejame vynelio, pasikalbame - ir viskas" (1951.XI.24). Net ir Kūčias, šį šeimos vakarą, Zenonas paprastai praleisdavo vienas. Tai jis karčiai pasakoja po keletrių buvimo Romoje metų: „Prieš pat Kūčias apsireiškė N. ir kvietė Kūčioms, kurios kolegijoje (Šv. Kazimiero. - A. Mc.), kaip girdžiu, dideliai išvėsusiai ir be nuotaikos praėjo. Atsakiau aš N.: ketverius metus kolegija manęs į Kūčias nekvietė, tai ir šiemet nevyksiu. Be to, lyg ir vėlu, nes žmogus nelauki su kvietimu paskutinės minutės. Kūčių vakarą rašiau prie labai sūrios silkutės N. knygos recenziją" (1954.1.2). Todėl Romoje netrukus Zenonas pradėjo svajoti apie šeimos židinį: „Medžiagos vis gausėja ir horizontai plečiasi. Šiaip esu labai vienišas. Pasiilgstu gero šeimos židinėlio" (1951.11.8). Bet kol kas tai buvo tik ilgesys, nesusijęs su jokia konkrečia tikrove. Pamažu betgi šis ilgesys darėsi vis aiškesnis. Zenonas pradėjo filosofuoti: „Ar moteris nėra šešėlis: kai vejiesi, jis bėga; kai bėgi, tai jis tave vejasi" (1955.IX.20). Šio straipsnio autoriui yra gerai žinoma, kad pats Zenonas daugiau bėgo, negu vijosi. Tačiau kiti, patyrę jo ilgesį ir regėdami smarkiai žengiant jo amžių, panūdo būti 'piršliais' ir sustabdyti šį jo bėgimą, pririšant jį prie tos ar kitos jų kandidatės. Bet Ivinskis ir čia suklusdavo kiekvieną kartą, savaime pajausdamas, kad 'piršlių' užmojai yra savanaudiški. Todėl savo laiškuose jis baisiai kietai tyčiodavosi iš tokių 'piršlybų'. Vieną iš tokių 'piršlių' Ivinskis šitaip apibūdina: „N. visokių šaltinių pinigai yra geri, svarbu, kad jie būtų doleriai ar svarai. Net Ivinskį galima ištektinti už N. (šitoje vietoje N. reiškia ne asmenvardį, o vieną būdingą aplinkybę. - A. Mc.), ir tuo reikalu jį lankyti bent keliolika kartų per 6 savaites tik tam, kad pašonėje būtų N. (irgi aplinkybė. - A. Mc.) moteris, kurią jis buvo ištekinęs gal gaudamas vėl šį tą" (1957.1.21). Pačių jam peršamų kandidatų atžvilgiu Zenonas buvo kritiškas ir vaizdingai pastabus. Apie vieną rašo: „Niekada nesutikčiau turėti savo gyvenimo draugės tokios nuo Olimpo mokytojos" (1954.XI.15).

Apie kitą: „Gana protinga mergaitė, tik apie viską galvoja biznio kategorijomis. Pagalvojau, gal ir meilę iš jos reiktų pirkti piniginėmis kategorijomis" (1956.X.7). Dar apie kitą: „Tokių būdu vienos 'dulcinėjos' ... jau nebetekau. Esu dideliai patenkintas. Tokių nesveikų ženklų pas ją ne nuo šandien jau buvau pastebėjęs" (1956.X.30). Apskritai „aš dabar panomis per daug neužsileidžiu" - apibūdina Zenonas tuometinį nusistatymą. Net ir tada, kai prie jo sukiojosi tuo *pačiu metu* trys kandidatės, savotiškai šypsodamasis rašė: „Aš per tą laiką nesidaviau per daug išmušamas iš vėžių. Priešpietėmis lankiau archyvus ar bibliotekas, o naktimis rašiau „Lietuvių enciklopediją". Kai gausi IX tomą ir versi raidės J puslapius, kur bus Z. I., tai vis bus tavo bičiulio vargšo Zenio rašyta, kai čia pat iš dviejų kontinentų sėdėjo panytės" (1956.X.7). Šis jo apdairumas, reiklumas, kritiškumas net jam pačiam kartais darėsi nejaukus. Tame pačiame laiške, kuriame jis mini anas iš dviejų kontinentų sulėkusias mergaites, jis pastebi, kur visa tai veda: „Vėl grįžtu prie knygų. Šiandien sekmadienis, puikus oras, saulė žeme ridinėjas, bet aš sėdžiu vienas savo 'chalupkoje' ir bijau, kad visko rezultatas nebūtų tokis, kad aš grįšiu į pirmąją išeities tašką, iš kurio pradėjau" (1956.X.7). Laimei ši jo baimė nepasitvirtino: Zenonas vedė 1957 m. antrą sykį.

b. *Visuomenė* - šalia mokslo - buvo vienas iš plačiausių Ivinskio veiklos barų. Kas jis čia savo gyvenime nėra buvęs: Studentų ateitininkų sąjungos valdybos sekretorius ir vicepirmininkas (1927-1929), „XX amžiaus" redakcijos narys (1936-1940), sukilimo pastatytos Lietuvos vyriausybės narys (1941), Savišalpos komisijos pirmininkas (1945), Lietuvos Raudonojo kryžiaus valdybos narys (1945-1947), VLIK'o Užsienio reikalų tarnybos valdytojas (1952), Baltų instituto narys ir daugiakartis jo pirmininkas (1953-1971), Lietuvių katalikų mokslo akademijos vicepirmininkas (1956-1971), Europos Lietuvių fronto bičiulių valdybos narys ir ilgametis jos pirmininkas (1956-1971), lietuvių gimnazijos Vokietijoje švietimo komisijos narys (1965-?), nekalbant jau apie jo pareigas įvairiose trumpalaikėse komisijose. Visa tai įjungia Ivins-

kį į veikliausių mūsų visuomenininkų eiles. Šios betgi plačiašakės veiklos akivaizdoje tenka truputį žvilgtelėti, paties Ivinskio žodžiais tariant, kas yra aname jo visuomeniniame „kieme giliau“. Veikla juk yra tik fasadas. Tačiau kaip Ivinskis ši savo paties fasadą išgyveno bei vertino? Kas yra buvusi jam visuomenė: jo vidaus išraiškos laukas ar gal jo dvasios slogutis?

Kažkoks įgimtas pareigingumo bei atsakingumo jausmas vertė Ivinskį nesiurtyti, kai jam buvo dedama ta ar kita visuomeninė pareiga. Tai ypač išėjo aikštėn siūlant jam imtis VLIK'o Užsienio reikalų tarnybos (URT) valdytojo uždavinį. Tuo metu jis buvo Romoje ir jau buvo išgyvenęs į studijinį darbą archyvuose. Tačiau pasiūlymui atėjus, jis rašo: „Aš nenorėčiau užsitraukti priekaišto, kad vis bėgu nuo darbo, kad esu nedrausmingas, kad netikiu idealais. Tad nestatau klausimo dėl savo asmens iš esmės. Jeigu jūsų kolektyviai bus jau sutarta, kad tikrai nebėra kitos išeities, kad aš naudingesnis pas jus, tai šoksiu į tą man labai šaltą vandenį“ (1951.XI.18). Pastarieji žodžiai sakyte sako, kad visuomeninė veikla Ivinskiui nebuvo *savaimingas* dalykas. Kaip skeptiškas jis buvo žmogaus atžvilgiu, taip lygiai skeptiškas jis liko ir visuomenės atžvilgiu. „Man imponuoja N. gryniausios intencijos, jo amžinas noras visuomenei visokias, kad ir didžiausias aukas lyg tam Molochui sudėti... Grynios ir geros intencijos, bet kaip dažnai priešingi rezultatai: šoka atgal tiesiog į kaktą lyg koks bumerangas“ (1954.V.21). Ivinskis regėjo, kad visuomeninė veikla, būdama įvairi savo esme, išsekina žmogų ne tik tuo, kad atima jam laiko ir jėgų, bet ypač tuo, kad ji *reikalauja vis keisti darbą*. Tai Ivinskis ypač pajuto, kai 1954 m. jam buvo pasiūlyta būti lietuvių gimnazijos Vokietijoje direktoriumi. Spaudžiant jį jo bičiuliams net iš Amerikos, ši sykį Zenonas pasiūlymą kaip tik anuo minėtu pagrindu: „Dabar N. sau pasiėmė kompetenciją patvarkyti mane į direktorius, nors tokiu niekad niekur nesu buvęs ir jokios praktikos neturiu. Vieną kartą į URT, kitą sykį į direktorius, dar ateis eilė - pagal N. suprantamą rezistencijos dvasią, - turėsiu jo nurodymu eiti į parašutininkų mokyklos vedėjus ir t. t. ir t.t. Šitaip LF (Lie-

tuvių fronto. - A. Mc.) vyrai mėtysis ir ieškos pagal N. receptą tik progų skyles užkaišioti" (1954.VII.4). Į paguodą, esą direktoriaus pareigos būsiančios tik laikinės, Ivinskis atsikirtė: „Aš turiu būti parengėjas, įvedėjas vis kitiems. Ar kiti maži vaikai?" (1954.V.28). Net gąsdinimas, esą viešoji opinija jam pasidarysianti nepalanki, Zenonas nepabijojo: „Aš viešų opinių nė kiek nebijau. Pagaliau iš VLIK'o pasitraukus, ne tik geroka spaudos dalis, bet ir privatūs pažįstamų laiškai gero-kai užgrūdino" (1954.V.21).

Tačiau tai, rodos, yra vienintelis atvejis, kai Ivinskis, net spaudžiamas, visuomeninės pareigos neprisiėmė. Prisiimtas gi pareigas ėjo ir toliau, nors ir suvokė, kad jos blaško ir, kaip tas bumerangas, atsisuka prieš patį jo sviedėją. „Vieną naktį atsibudęs pagalvojau: man jau 47 m., o kiek laiko beliko gyventi, kad galėčiau tą vertingą medžiagą sunaudoti (Vatikaną etc.). O aš tikrai nedovanotinai dabar blaškau. Mudviejų draugų metodai šiuo atveju nėra mudviem pavyzdys" (1955.VII.5). Šie žodžiai buvo parašyti ryšium su Ivinskio ryžtu palikti Europos Lietuvių fronto bičiulių vadovybę, išsivaduojant tuo iš paskutinės visuomeninės naštos ir susitelkiant tik prie anos vertingos medžiagos. Tačiau šio ryžto jis neįvykdė, o visuomenė, kaip Molochas, nesuprato, kad jį reikia nuo visokių pareigų išlaisvinti. Net ir 1971 m. vasarą, kai Ivinskis jau aiškiai nešiojo savo veide mirties žymių, ir „graudžiai atsisakinėjo, kad atleistume jį nuo pirmininko pareigų", šis Molochas vieno bičiulio žodžiais pastebėjo: „Sutik, profesoriau, bent palaidosime iškilmingai kaip pirmininką"⁸. Ir jis sutiko... Ir buvo palaidotas kaip pirmininkas. Vėliau, kalbėdami apie Ivinskio aistrą mokslui, matysime, kaip šis visuomenės spaudimas atsisuko prieš ją pačią: „tiesiog į kaktą lyg koks bumerangas".

Politinių pareigų tiesiogine šio žodžio prasme Ivinskiui teko imtis tik vieną sykį, tapus jam VLIK'o URT valdytoju (1952). Šios tarnybos uždaviniai buvo: palaikyti ryšius su ano meto įstaigomis Vokietijoje, derinti VLIK'o veiklą su Lietu-

⁸ Ten pat.

vos diplomatų veikla, malšinti įvairius šalia VLIK'o vis gemančius veiksmus veiksmelius, kad šie neišeitų iš bendrų rėmų ir nepradėtų kenkti bendrai laisvinimo kovai. Megzti santykių su svetimaisiais (su amerikiečiais Miunchene ir su vokiečiais Bonoje) Ivinskiui nebuvo sunku. Jau Tiubingene, dirbdamas Lietuvos Raudonajame kryžiuje, jis buvo gerokai pramokęs anglų kalbos, o iš savo studijų meto mokėjo gerai vokiškai. Be to, jis turėjo drąsos ir savotiško gabumo prieiti, kaip jis pats sako, „ir prie pačių didžiųjų“ (1952.1.12). Todėl šia prasme jis buvo VLIK'ui tiesiog nepamainomas žmogus. Sunkiausias betgi dalykas Ivinskiui buvo suvesti sandoron ar bent pokalbin pačius lietuvių veikėjus. „Aš ieškau kelių ir būdų suvesti žmones bent elementaraus savitarpio pasitikėjimo forma. Ar pasiseks, dar nežinau“ (1952.1.12). Šiam reikalui Zenonas dėjo didelių pastangų. Pats būdamas, pasak Lützelerio, *pia anima*, jis ir politikus norėjo padaryti sukalbamus. Deja, čia jis atsidažė tarsi į kokią sieną. „Pfulingenas (ten buvo jo anuo metu VLIK'as. - A. Mc.) 'įjungia' žmogų taip, kad ir nieko nenuveiki, ir vis laiko neturi. Pfulingene pradedi blaškytis lyg išgąsdinta avis: straksi, lakstai, o tos naudos labai maža“ (1952.II.2). Atėjęs politikon iš naujo sąjūdžio, Ivinskis senųjų politikos negalėjo pakelti: „Gana aiškiai pasisakiau prieš mūsų senųjų politikų *sukirmijusių* (jo paties pabraukta. - A. Mc.) politiką“ (1952.IX.9).

Tai nebuvo tik akimirksnio nuotaikos pažadintas pasisakymas. Tai buvo išvalga į aną „kiemą giliau“, padvelkusį atgrasa, kurią Ivinskis šitaip išreiškė: „Bendrai man visa politika taip įgriso, kad aš pasiilgau savo knygų ir, jau kartą grįžęs prie jų, nebesiduosiu privilejuojamas į 'Pfulingeną'. Tuo vardu aš čia suprantu visą politinį kompleksą“ (1952.V.23). Dar daugiau: „Politika yra baisus išradimas žmonėms ir jų charakteriams gadinti. Nė su pyragu prie jos manęs daugiau neprivilios“ (1952.VII.11). Jis pritarė manai tezei, esą „politika yra pati menkiausia vertybė, todėl *ją* reikia aukoti kitoms, o ne kitas jai“, ir čia pat pridūrė: „Ties ta vieta (mano laiško. - A. Mc.) susimąsčiau. Susimąsčiau todėl, kad prisiminiau, kaip aš turėjau daug geresnes vertybes paaukoti po-

litikai. Ir kokia iš to nauda? Iš dabartinės pačių geriausių savo draugų laikysenos mano reikalu matau, kad jie vis tik politiką, greičiau 'politinio momento' įkarštį (anot Balučio, 'karštą orą') laiko svarbesniu dalyku už kultūrinės ar kitas vertybes. Prieš dvi savaites vieno brangaus bičiulio lūpomis buvo pasakyta, kad be Vatikano archyvų lietuvių kultūros istorijos rimtai rašyti negalima. O paskui vis tik Zenis buvo aukojamas tai 'menkiausiai vertybei'. Bijau, kad neišsipildytų 100% N. žodžiai: 'Istoriką pagadino, o politiko nepadarė'... O taip širdyje sopa, ir vis dar norisi teoretiškai surasti bičiulį, kuris pasakytų: 'Zeni, blogai darai, važiuok atgal Romon' (1952.IX.10). Tačiau didelių paskatų čia jam nereikėjo. Jau 1953 m. pradžioje Ivinskį matome vėl Romoje. Vėliau jam atrodė, kad darbas URT buvęs tik išvyka „poros mėnesių gastrolėms“ (1954.V.21). Tačiau jų pakako, kad politinė atgrasa išaugtų Ivinskyje ligi nepakeliamybės.

Lietuvybės likimas užsienyje buvo Ivinskiui, kaip ir daugeliui kitų, pirmaeilis rūpestis. Atvykęs Romon, jis baisiai piktinosi, kad Lietuvai taip menkai atstovaujama Vatikano bibliotekoje, vadinasi, kad ankstesnieji Lietuvos atstovai užsienyje ir jos kultūros skleidėjai pačioje Lietuvoje savo pareigų nėra atlikę: „Sakykite, ką daryti, kad Vatikane tiek maža knygų apie Lietuvą. Juk buvome tikri kiaulės Lietuvoje, kurie nesuntėme. Kai kuriuos tiesiog norėtusi pakarti. Toks apsileidimas“ (1949.XI.12). Kitoje vietoje: „Keista, kad Vatikano bibliotekoje nerandami nei N., nei N. Ir šiaip iš lituanistikos maža kas yra. Tiesiog ant N. apmaudas paėmė. Lenkų skyrius labai dailus, o mūsų baugu žiūrėti. Čia surinkti visokie turizmo prospektai, statistikos biuleteniai, ir tai turi vaizduoti Lietuvą!“ (1949.XI.8). Bet Ivinskį jaudino ne tik šis knyginis menkas Lietuvos atstovavimas. Jis pasigedo jo kiek vėliau ir asmenine lytimi. Juk iš Lietuvos, artėjant bolševikams, buvo pabėgę didžiuma intelektualų. Beveik visi jie susitelkė Vokietijoje. Tačiau, prasidėjus emigracijai į užjūrius, nebuvo jokio plano, kaip šiuos intelektualinius išteklius padalyti. Kiekvienas elgėsi sava nuožiūra. Ir tai kėlė Ivinskiui ne tik rūpesčio, bet vėliau ir skausmo, kad toks stiprus intelektualinis bran-

duolys, buvęs Europoje, išskido ir pradingo užjūrio kasdienoje: „Šiandien mūsų intelektualai bei šviesuoliai arba paskendo kasdieniame gyvenime, arba kiti nuėjo per daug į administracinius bei komitetinius reikalus, o tikrą kultūrinį darbą dirbančiųjų beveik nebėra... Sakykite, ką dabar mums dešimtų dešimtys koledžų dėstytojų begali duoti, išskyrus tik duonos riekutę su sviestu sau ir šeimai? Kai visi, kas tik galėjo, važiavo ir veržėsi galvotrūkčiais į laimės šalis, mes, be abejo, žiauriai neplaningai ir labai stipriai apsinuoginome Europoje. Apsinuoginimas jaučiamas kiekviename žingsnyje, kai reikia santykiauti su kitų tautų intelektualais ir t. t. Ir šiandien niekas negalvoja, išskyrus kai kuriuos bandymus VLIK'e, tuos nuogumus pridengti" (1954.V.19). Šis kultūrinis apsinuoginimas Europoje kaip tik ir buvo priežastis, kodėl Ivinskis ėmėsi tokios daugybės įvairių įvairiausių darbų, turinčių parodyti Lietuvą pasauliui. Jis jautėsi esąs lietuviškosios kultūros atstovas užsienyje ir todėl nepraleido beveik jokios progos pakalbėti arba parašyti apie Lietuvą, nors visa tai jį ir traukė nuo jo tiesioginio uždavinio.

Prieš dvidešimt metų dar buvo daugiau vilties, kad mes, kurie palikome tėvynę, vėl jį grįšime. Bet štai Ivinskis ir šiuo atveju buvo gana skeptiškas - ne pasaulinių pakaitų, bet *mūsų pačių* atžvilgiu. Pakaitas, kurios sudarytų mums sąlygas grįžti Lietuvon, tikėjo ir pats Ivinskis. Tačiau jis abejojo, ar daug bus tokių, kurie panorės jomis pasinaudoti: „Netikiu, kad atsirastų daug idealistų, kurie rizikuotų grįžti, palikdami namus (nuosavus), patogumus, puikius baldus, šaldytuvus, auto. Ypač bus tokius sunku parkviesti, jei nebus rytiniame Pabaltijyje šimtaprocentinio saugumo" (1952.V.13). Būdinga, kad į gausias šeimas Ivinskis žiūrėjo kaip į pirmąsias, kurios nebegriš: „Vaikų prieaugliaus skatinimas šeimoje, žinoma, yra puikus dalykas. Bet tikėki, iš Amerikos pirmiausiai negriš šeimos, kurios nėra taip *beweglich* (judrios. - A. Mc.). Šeimos su dideliu prieaugliu pasiliks naudinga trąša svetur" (ten pat). Šiandien, kai lietuviai visuose kontinentuose iš tikro yra gražiai išsikūrę, Ivinskio pesimizmas, atrodo, pasitvirtintų labai dideliu procentu.

Tremtyje gana greitai ėmė kurtis viena po kitos lietuviškos įstaigos įvairiems tikslams, sakysime: Šv. Kazimiero kolegija Romoje lietuvių kunigams, gimnazija Hiutenfelde lietuviškajam jaunimui auklėti bei lavinti, Baltų institutas moksliniam tyrinėjimui priekin stumti ir jo rezultatams skelbti. Su kiekviena šia įstaiga Ivinskis turėjo artimų ryšių, čia gyven-damas arti jos, čia net būdamas jos nariu. Įdomu tad patirti, kaip jis žiūrėjo į šias įstaigas. Kad jis jų reikalą bei vertę pri-pažino, matyti jau iš to, kad pats uoliai dalyvavo visų jų veikloje tai paskaitomis, tai vadovavimu. Tačiau ir čia jis ne-buvo toks beatodairis jų gerbėjas, kaip galėtų atrodyti iš pa-viršiaus. Ir čia jis regėjo aną „kiemą giliau“, kėlusį jame kri-tikos ir kartais net atgrasos jausmų.

Pirmoji įstaiga, su kuria Ivinskis susidūrė, buvo Šv. Kazi-miero kolegija Romoje. Bet kaip tik šiai įstaigai ir tenka daug karčių žodžių. Praleisdami visus konkrečius atvejus, asmenis bei reikalus, paminėsime čia tik bendrą Zenono nuotaiką bei išpūdį: „Nuotaikos Romoje bjaurios... Tikrai liūdna... Jeigu ir dar daugiau vyno gerčiau, - jau pažinau jį iš pirmo stikliu-ko: skonis būtų tas pat, kaip ir visos statinės“, - rašo jis at-vykęs po kelių savaičių (1949.X.24). Anksčiau minėta žmo-gaus hipokrizija jaudina Ivinskį tuo labiau, kad jis jos regi ir tarp dvasiškių: „Mes dažnai pasijaudindavome dėl visokių fariziejizmų. Bet tos tendencijos, kurios mus nervindavo, čia (Romoje. - A. Mc.) nė kiek ne mažesnės ir matosi ryškiau (1949.XI.8). Ir truputį vėliau: „Šiaip Romoje tos pačios tenden-cijos, tie patys rūpesčiai, tas pats diagnozas, kurį jau seniai nustačiau. Fariziejizmo čia nemaža, kunigų savitarpio nesu-gyvenimo taip pat. Kartą J. Greeno prancūzų romane 'Si j'étais vous' skaičiau tokį sakinį: 'J'ai ne jamais supporté le clergé en mas-se' - aš niekad negalėjau pakelti dvasiškių minios" (A. Mc.). Iš tikrųjų *le clergé* turi būti tarp avelių, o ne draugijoje gyven-ti iš sinekūrų" (1950.III.3). Paaiškinant tenka pridurti, kad tuo metu Šv. Kazimiero kolegija buvo sutelkusi geroką lietuvių kunigų būrį. Ir štai šis būrys, neturėdamas aiškaus tikslo bei veikimo, kaip tik ir erzino Ivinskį. Karčių pastabų tenka ir lie-tuvių hierarchijai, kurios vadovybėje anuo metu buvo tiek pati

Šv. Kazimiero kolegija, tiek joje susitelkusieji kunigai: „O ką ekscelencijos? Gi nieko. Atvažiuoja, vizituoja, svečiuojasi ir vėl išvažiuoja. Mes visi susirenkame stotyje išlydėti, ir vėl viskas po senovei. Žinai, jau ir man nervus dilgina" (1950.XI.24). Šitokia nuotaika pasiliko Ivinskyje visą laiką. Net 1961 m. jis aprašo, kaip vienas kunigas intriguoja prieš kitą, kaip kai kurie iš jų „lenda į visus posėdžius, bet paskui prieš tuos žmones kalba" ir kaip jį „du kunigai bičiuliai" yra prašę „jus išpėti" (1961.VIII.22).

Savo nuomonę lietuvių gimnazijos atžvilgiu Ivinskis pareiškė tada, kai jis buvo kalbinamas ir net spaudžiamas būti jos direktoriumi: „Toji gimnazija, kaip ji šiandien stovi, yra gimusi Hiutenfelde su pirmaprade nuodėme, kurią dabar jos kaltininkai stengiasi ir ant kitų išdalinti". Per daug veiksmų apie gimnaziją yra aplipę pradedant nuo krašto valdybos, sielovados, kuratorijos, baigiant veiksniais iš tolimų horizontų, kurių dauguma stengiasi būti šeiminingais" (1954.V.21). Tai buvo viena iš priežasčių, kodėl Ivinskis nesutiko būti šios gimnazijos direktoriumi, nes jis norėjo būti *tikras* jos šeiminingas. Ir tik maždaug po penkiolikos metų, vokiečių švietimo įstaigoms reikalaujant, lietuvių gimnazija buvo apkuopta nuo anų jį aplipusių veiksmų ir pavesta vienam šeiminingui, sukuriant kuratoriją kaip gimnazijos laikytoją, kuris vienas viską sprendžia ir už viską atsako.

Įdomiausias betgi yra Ivinskio nusistatymas Baltų instituto atžvilgiu; instituto, kurio jis buvo vienas iš kūrėjų. Šis institutas buvo įsteigtas trimis baltų tautoms: estams, latviams ir

⁹ Šioje vietoje Ivinskis turi galvoje Lenkijos primo, Gniezno arkivyskupo Dzierżkovskio pasiūlymą Žygimantui Augustui skirtis su Barbora Radvilaite, o persiskyrimo nuodėmę padalinti visiems Lenkijos vyrams. Tą pasiūlymą J. Grinius yra literatūriškai šitaip išreiškęs:

...paleidimas tos vienos moters,
nelegaliai dar sutuoktos, bebūtų tik
maža blogybė. Taip, tikrai grūdelis!
Jei tuo karalius užsitrauktų nuodėmę,
tai aš valstybės labui padalinsiu ją
visiems vyriškiams ligi paskutinio lenko.
(Grinius J. Gulbės giesmė, Chicago, 1962, p. 101-102).

lietuviams, proporcingai priimant į jį šių trijų tautų mokslininkus tikraisiais jo nariais. Vokiečių vyriausybė šį institutą finansavo ir kontroliavo per savo atstovus. Iš sykiio Baltų institutas veikė savarankiškai, vėliau buvo prijungtas prie Bonos universiteto. Nors Ivinskis kelis kartus buvo jo pirmininkas (pirmininkai keitėsi iš eilės pagal tautybę), nors, kaip matysime vėliau, šis institutas įgalino Ivinskį finansiškai dar ilges metus pasilikti Romoje, Zenonas ir jo atžvilgiu neprarado savo kritiškumo. Visų pirma jam nepatiko pati instituto buvimo vieta: „Ar nekalbėjote dėl Baltų instituto perkėlimo į kokią Marburgą? Įsikurki tu, žmogau, Bonoje, nes ten N. patogu 'vilnas kirpti'. Baltų institutas nenori būti ten, kur baltų bibliotekos¹⁰. Baltų institutas yra mokslo darbui trukdyti... Atvirai pasakysiu, man ten gana nesimpatiška atmosfera, kažkaip smirdi. Ten buvimas man tik kažkokia baudžiava" (1954.XIII.14). Bet Zenonas šią baudžiąvą ėjo ligi pat galo, nors ir nuolatos purkštaudamas: „N. (sekretorė. - A. Mc.) negali nieko nešioti (dėl širdelės). Tad man teko su didžiausiais ryšuliais po 50-60 egz. (instituto leidinio „Commentationes balticae". - A. Mc.) lakstyti. Tai vadinasi BFI (Baltisches Forschungsinstitut. - A. Mc.) 'Tätigkeit' (veikla. - A. Mc.). Cha! Cha!" (1956.I.10). O truputį anksčiau: „BFI yra taip nelaimingas sukirptas kūrinys, kuriame tik visą laiką praleidi ant tokių smulkių reikalų; nors esi vedėjas 'mokslinio' instituto, bet ten su mokslu nesusiduri. Gyvenimas mėgsta paradoksus" (1955.VII.5). Ir vėliau tas pat: „Visas gruodis praeis institute, suvedant visokius pranešimus, sąskaitas, dalijant stipendijas ir t. t. ir t. t. Sėdžiu kambaryje, kur nuolat kito instituto mašininkė kala mašinėlę, nurašinėja kalbas nuo magnetofono. Tad mūsų mašinėlę begalima rašyti tik vakarais. Grįžtu na-

¹⁰ Marburgas a. d. L. turi dvi didžiules bibliotekas, kuriose esama daug liuanistinės ir apskritai baltistinės medžiagos: J. G. Herderio instituto biblioteka, telkianti specialiai baltistinę ir lenkiškąją literatūrą, ir iš Berlyno perkelta senoji valstybinė Vokietijos biblioteka, pavadinta „die Westdeutsche Bibliothek", kurioje baltistinis skyrius taip pat gausus. Todėl Marburgą Ivinskis ir laikė tinkamiausia vieta Baltų institutui. Tuo tarpu Bonoje viso to nebuvo: „Keikiu bibliotekas; nieko man reikalingo neturi" (1955.IV.2).

mo išvargęs ir nedaug begaliu dirbti... Aš tretiesiems metams 'Leiteriu' (vedėju. - A. Mc.) jokių būdų nebeliksiu. Manau, kad man užteks 'Kaufhofo' (universalinė krautuvė netoli Bonos universiteto, kur tuo metu buvo prisiglaudęs Baltų institutas. - A. Mc.). Imbisshalėje Erbsensuppe (užkandinėje žirnių sriubos. - A. Mc.) valgyti ir gyventi pas studentus, palėpėse prisiglaudus. Iš viso būsiu institute praleidęs trejus metus (kaip jo vedėjas. - A. Mc.). Kiek daug čia pralaksčiau vasarą dėl FBI prijungimo į universitetą. Niekas nesigirdi" (1960.XI.23). Zenonas net nešiojosi mintį iš Baltų instituto pasitraukti: „Gal kurią nors dieną iš viso iš tokio instituto reikės pasitraukti. Su vokiečiais turiu dabar santykių ir be instituto" (1954.X.30). Ir vėl po pusmečio: „Manyje, kaip žinai, ne nuo šiandien yra mintis iš to instituto pasitraukti. Tik turėčiau rasti kitą kandidatą. Toji mintis Bonoje tik stiprėja" (1955.IV.10). Bet Ivinskis nepasitraukė. Jis nešiojosi širdyje šį kartėlį ligi galo, nors institutas ir buvo įjungtas į universitetą ir nors jo patalpose vėliau Zenonas, kaip universiteto dėstytojas, šeimininkavo tik vienas. Pradėjęs dėstyti universitete (1963), jo dėmesys nukrypo į mokymą ruošiant paskaitas bei vedant pratybas, o Baltų instituto atmosfera bei jo smulkūs techniški uždaviniai paliko nereikšmingi šalutiniai išgyvenimai bei darbeliai.

3. *Aistra mokslui*

a. *Darbas Romos archyvuose* žymi Ivinskio likimą tremtyje: jo laimė ir nelaimė; laimė, nes čia jis galėjo įvykdyti savo svajonę; nelaimė, nes čia jis paskendo medžiagoje, nepastebėdamas, kad vieno žmogaus nei jėgų, nei amžiaus nepakanka šiai medžiagai suvesti į vienumą kuriant sisteminių veikalų. Ivinskis buvo pirmutinis iš lietuvių, kuris *ištisą dešimtmetį* (į jį neįeina pertraukos, vykdamas pareigas URT ir Baltų institute) labai uoliai ir sistemingai knisosi archyvų fonduose: tokios laimės nėra turėjęs nė vienas mūsų istorikas. Iš kitos pusės, Ivinskis yra vienintelis iš lietuvių, pririnkęs tiek me-

džiagos, jog jos pakaktų ištisai istorikų kartai. Ir štai šioje dialektikoje - *džiaugsmas* medžiagos gausybė ir *vargas* šią gausybę apvaldyti - autorius kaip tik ir regi Ivinskio tragiką.

Romon Ivinskį vedė bendra jo pažiūra į istorijos mokslą. „Mes sakydavome, jog tauta pradeda savo tikrąją istoriją tada, kai ji pradeda apie save mąstyti ir rašyti, kai atsiranda rašytos versmės. Kai dokumentacija tik su kastuvu rankoje te-surandama, tai tuos laikus vadindavome priešistoriniais" (1954.VI.8). Lietuvos istorijai rašytų versmių esama pakankamai. Tačiau jos yra išblaškytos ir esti pasiekiamos daugiausia tik už Lietuvos sienų. Jau studijų metais Ivinskis mėgino semtis iš šių versmių, ieškodamas medžiagos savo darbams Karaliaučiaus, Berlyno-Dahlemo, Dancigo, Rygos archyvuose. Tačiau Romos archyvuose pabuvoti jam anuo metu neteko. Tuo tarpu šiuos archyvus, ypač Vatikano, Ivinskis vadino „lietuvių kultūros istorijos aruodu" (1949.XI.12). Todėl pokario metais, kai Vokietijoje esantiems tremtiniais atėjo laikas arba keliauti užjūrį, arba jungtis į vokiečių gyvenimą paliekant stovyklas, Ivinskis apsisprendė vykti Romon: „Nors turėjau dvi sutartis su 'koledžais', paskutiniu momentu ir savo paties noru pasirinkau kelią į Vatikaną (nuo 1927 m. mano svajonė!). Tas kelias man asmeniškai didelių patogumų nežadėjo, bet, iš kitos pusės, laikau jį labai tikslingu" (1954.V.19). Romon jis atvyko 1949 m. rudenį ir tuoj pat pasijuto iš tikro lyg pelė aruode: „Archyvuose ir puikioje Vatikano bibliotekoje, trumpai kalbant, pagaliau suradau save... Pradėjau gyventi naują gyvenimą. Dabar net politikos nebeseku ir laikraščių, galima sakyti, nebeskaitau. Tas mano gyvenimas yra savotiškai kietas. Nuo pat pirmos dienos pradėjau keltis pusiau septintos rytą... Į savo darbą, kurį tikrai kas nors jau turėjo anksčiau dirbti, žiūriu kaip į savotišką visuomeninį reikalą" (1949.XI.4). Šie žodžiai piešia tiek vidinę Zenono nuotaiką, tiek naujojo jo darbo svarbą. Jis jaučiasi Romoje ne kaip privatus asmuo, bet kaip Lietuvos mokslo *atstovas*.

Įeiti į Vatikano archyvą jam nebuvo sunku. „Į Vatikano archyvą be vargo įėjau ir čia iš karto su monsign. Mercati, archyvo direktoriumi, užsimezgė šiltas ryšys. Jis leidžia man

net po pietų atvykti į archyvą" (1949.X.23). Tačiau Romoje esama ne tik Vatikano archyvo, ir ne tik jame viename esama medžiagos apie Lietuvą. Užtat Ivinskis greitai mėgino patekti ir į kitus archyvus. *Vatikano* archyve po pusmečio jis jautėsi susivokiąs: „Jau esu susipažinęs su keliolika fondų, o jų čia dar daug liko. Daug paprasčiau yra *jėzuitų* archyve. Ten irgi gerai jaučiuos... Greit pradėsiu daryti žygių įeiti į Propaganda fidei ir Concilijos archyvus (du atskiri archyvai). Į Segretaria di Stato padaviau prašymą, kad leistų naudotis Valančiaus laikų archyvu. Dar atsakymo negavau" (1950.III.3). O po vienerių metų rašo: „Gavau leidimą į Propagandos kongregacijos archyvą, o Concilijos kongregacijoje studijuojau Lietuvos vyskupų reliacijas ir jas pats fotografuoju" (1951.III.8). Kaip ši pastaba rodo, Ivinskis buvo paaugęs ne tik rinktis medžiagos savo veikalams, bet ir ruošti leisti Lietuvos istorijos šaltinius: šių jo fotografuotų vyskupų reliacijų turėjo būti keleri tomai¹¹. Taigi būdamas Romoje, Ivinskis dirbo mažiausiai *keturiuose* archyvuose.

Nenuostabu todėl, kad jis čia iš tikro jautėsi suradęs save ir tik labai nenoromis atitrūkdavo nuo šio savo darbo. „Gali įsivaizduoti, kad per penkerius metus čia aš susisukau lizdelį ir su juo esu sutapęs: kartotekos, mikrofilmai, nuorašai, knygos ir t. t. ir t. t. Šiaip ar taip, Roma man lieka bazė, ir galvoju, kad kitur tokių bibliotekų, jau nekalbant apie archyvus, vis tiek nerasiu. Tuo aš noriu pasakyti, jog aš kiekvienu atveju galiu Vokietijoje tik laikinai įsikurti" (1955.II.2), - rašė Ivinskis, imdamasis pirmininkauti Baltų institutui atėjus lietuvių eilei. Jo prisirišimas prie darbo archyvuose ir bibliotekose išeina labai ryškiai aiškėn jo atsisakyme būti lietuvių gimnazijos direktoriumi Hiutenfelde: „O aš vis tiek manausi atliekąs didesnę auką (taip mano ir kiti Romoje), ir toliau pasišvęsdamas tiems uždaviniams, kuriems esu pasilikęs. Aš manau, kad pagal mano nusiuteikimus

¹¹ Pirmas šių reliacijų tomas jau yra išėjęs: *Relationes status dioecesium in Magno Ducatu Lituaniae*, vol. I: *Dioecesis Vilmensis et Samogitiae* / red. P. Rabikauskas SJ, Roma, 1971, 600 p.

anno 1948-1949 (tada Zenonas svajojo vykti į USA. - A. Mc.)
aš jau būčiau Amerikoje taip pat 'laimingai', kaip ir daugelis kitų, įsikūręs... Argi visi tie, kurie išvažiavo iš Europos yra jau didesni 'idealistai'? O aš manau, kad jie turėjo teisės, taip kaip ir aš turiu teisės toliau pasilikti archyvuose" (1953.V.28). Atsisakymo proga Ivinskis primena, kad tyrinėjimo dėlei jis yra išsižadėjęs ne tik Amerikos patogumų: „Aš 1952 m. rudenį turėjau eiti tarnybon į Miuncheno 'Amerikos balsą', bet paskutiniu momentu (jau priimtas tarnautoju) iš Romos atsisakiau, nes norėjau pasilikti su savo darbu Vatikano ir kituose Italijos archyvuose. Taip pat atsisakiau nuo įdomesnės pusiau akademinės vietos 1952 m. kovo mėn., kai ėjau VLIK'o Užsienio reikalų tarnybos valdytojo pareigas. O atsisakiau nuo man jau paskirtų pareigų vėl tais pačiais sumetimais. Čia turiu galvoje Strasburgą" (1954.V.19; Ivinskis turėjo ten būti lietuvių studentų globėju Europos kolegijoje. - A. Mc.). Jis pabrėžia, kad „iš savo pasilikimo Romoje jokių asmeniškų išskaičiavimų bei patogumų sau neieškau", tačiau Romos palikimas „būtų nemaža skriauda mūsų kultūros ir lituanistikos mokslo reprezentacijai" (1954.V.5). Net ir Baltų institutą kontroliuoją vokiečių mokslininkai tai suprato: „Prof. Ipsenas man labai palankiai atrasė, jog šiuo metu negalima esą manęs iš Romos judinti" (1958.111.27). Zenonas iš Romos pajudėjo tik tada, kai jautė, kad tarsi bitė prisirinko tiek 'medaus', jog vos gali į avilį parnešti.

Todėl Ivinskiui gėlė širdį, kad kai kas jo buvimo Romoje nevertino: „Ji (Ivinskio misija Romoje. - A. Mc.) prisistato kaip kam kaip nenaudingas šiuo metu po apdulkėjusių archyvus vaikščiojimas" (1954.V.21). Bet jis tuoj pat atsikerta: „Po tuos archyvus vaikščiojama ir medžiaga renkama ne tų archyvų reikalui, bet Lietuvos labui ir jos naudai... Per daug, deja, mes buvome nuo tikrųjų šaltinių ir archyvinių versmių nutolę, per daug jau pasiklojome ir kartojome svetimųjų, dažnai savo priešų tezes ir samprotavimus. O kad nepriklausomos Lietuvos laikais į šituos archyvus, galima sakyti, nesišvalgėme, mums nėra tuo reikalu garsintis. O jeigu tuose

archyvuose sėdima, tai ne asmeniškam patogumui ar nerūpestingam laiko leidimui" (1954.V.19). Ryšium su anuo metu (didele dalimi ir dabar) *vienašališkai* ugdoma dailiaja literatūra Ivinskis rašė: „Apgalvojau tavo mintį apie mokslo vyrų 'streiką', kurį tu norėtum organizuoti. Ši mintis man yra arti dūšios. Aš nuo seno jaučiu, jog mūsų darbas yra ten (USA. - A. Mc.), kaip ir čia, stipriai ignoruojamas. N., pavyzdžiui, - bent man liko toks išpūdis, - yra kažką padaręs, kai Kunigų Vienybė norėjo parašydinti Lietuvos Bažnyčios istoriją, kad tas darbas netektų Ivinskiui. N. laiškas man buvo toks aiškus, o paskui viskas nuščiuvo. Jokio dėmesio, jokio atgarsio, jokio susirūpinimo nėra nė vienas iš dignitorių iki šiol parodę. Greičiau tai darė kokis liberalas ar socialistas N., džiaugdamasis, kad yra pagaliau, kas Lietuvą studijuoja Vatikano archyvuose" (1955.IV.10). Ir toliau tame pačiame laiške: „Jau mes su N. pykome, kad labai vienašališkai proteguojama tik romanai, dailioji literatūra etc. Argi mūsų kultūra daug pažengs į priekį, jeigu stovės lentynose prikrauta daugybė lėkštų romanų?" (ten pat). Tik maždaug po 15 metų šis Ivinskio priekaištas buvo išgirstas ir tiek Lietuvių fondas, tiek atskiri asmens susirūpino mokslo reikalais, čia sudarydami sutartis jiems parašyti, čia skirdami premijas už parašytuosius. Betgi svarbiausias dalykas liko nepastebėtas. Ivinskis mini viename laiške kažkokio pažįstamo žodžius: „Archyvai nepabėgs" (1954.V.21). Taip, *archyvai* nepabėgs. Bet pabėgs žmonės iš tų archyvų. Pabėgs žmogus iš mokslinių tyrinėjimų. Gera užsakinėti rašyti istoriją ar istorijas (filosofijos, literatūros, priešistorinių laikų). Tačiau ar ilgai bus dar *kam* užsakyti? Ar ne per vėlai šie užsakymai ateina? Ivinskio pavyzdys yra didelis mums išpėjimas. Taip pat gera skirti premiją už mokslo veikalus. Bet ar bus už *ką* ją skirti? Ar nepavėlavome ir su premijomis? Ivinskio nusiskundimas nebuvo be pagrindo. Kurti mokslo veiklą nėra tas pat, kas ir kurti dailiosios literatūros dalyką. Kai paskata ateina senatvės dienomis, ji kelia tik gaudulio ir šypsenos. Jei kuri nors lietuvių institucija ar asmuo būtų sudaręs su Ivins-

kiu sutartį Lietuvos istorijai parašyti prieš 10 metų, vadina-
si, kai jis buvo dar Romoje, šiandien tikriausiai turėtume aną
tritomę istoriją. O dabar tebeturime tik jos griaučius, kurių
niekas nepajėgs paversti gyvu kūnu.

b. *Viršinės aplinkybės*, kurios Ivinskį supo jo darbo archy-
vuose metu, buvo tikrai nepavydėtinos. Čia glūdi priežas-
tis, kodėl jis anksčiau cituotuose laiškuose nuolatos pabrė-
žia, kad jo darbas jokių asmeninių patogumų jam neteikia.
Tai buvo savotiška askezė. „Man gyvenimas labai paprastas:
8-12.30 val. archyve, o paskui 45 min. per Šv. Petro aikštę
ir tramvajumi į Via Boncompagni 33. Po pietų už pusės va-
landos vėl atgal, ir taip visas šešias dienas... Italų kalbos be-
simokau tik tramvajuje, kuris dažnai perkimštas. Vakaraus
kartais nesinori nieko dirbti. Čia kažkoks kitoks klimatas, ir
darbingumas lietuvių krinta... Vakaraus liūdna ir vieniša”
(1949.XI.8). Ir po keleto dienų: „Reikia pačiam siūti kiekvie-
ną guzikėlį, reikia pačiam kojines plauti. Kartais iš archyvo
grįžtu tamsoje. Romoje su elektra skandalingai bloga. Daž-
niausiai nerandu šviesos namie, arba ji mirga ir dreba. Atsi-
gulu laukdamas geresnės šviesos... ir prisimenu Berlyną, kur
drauge vargome N. kepant bulves; prisimenu Viurzburgo
griuvėsius, gyvenimą kaime, Niurtingeną, pagaliau Gmiun-
dą... Viskas pasikeitė iš pagrindų. Čia nėra tos šilumos, glo-
bos, nėra draugų. Nėra su kuo pasiginčyti, pasibarti ir t. t.”
(1949.XI.12). Net ir archyve būta savotiškų sunkenybių. „Ar
nebūtų galima gauti siuntinėlių, kuriame būtų cigarečių? Jos
man archyve labai reikalingos” (1949.XI.12). Kodėl? Tai pa-
aiškina kitas laiškas: „Visas darbo dienas, kaip ir iki šiol, man
suėda archyvai. Viską turiu atlikti pats. Turiu nurašinėtoją,
bet tas, nors labai gerai dirba (senukas, praleidęs archyve 35-
rius metus), nurašinėja baisiai pamažu. Turi daug darbų ki-
tiems. Aš bandau jį papirkti pašto ženklais, kuriuos jis bai-
siai mėgsta” (1950.1.24). Tam pačiam tikslui tarnavo cigare-
tės. Be abejo, tai buvo pokarinio meto sunkenybės. Tačiau
jos iš esmės liko ir toliau tokios pat. Ir po kelerių metų Ze-
nonas skundžiasi: Romos žemė „nėra tokia miela ir jauki”;

savo kambarį Ivinskis vadina laužu ir stebisi: „Negi iš tikrųjų aš čia tiek laiko gyvenau?“ (1954.IX.22). Ir apskritai: „Dabar esu sudilęs prie kartotekų, mikrofilmų ir Lietuvių enciklopedijai straipsnių. Net per Kalėdų švenčių laikotarpį toji baudžiava laikė surakinusi. Ai, man, vargšeliui, ir dar ne vienu atžvilgiu“ (1956.XII.27). Kas buvo po keleto mėnesių, Ivinskiui atvykus Romon, tas ir pasiliko iš esmės visą laiką: „Viena diena taip pasidarė panaši į kitą kaip vandens lašai. Vis važiuoju tais pačiais keliais, vis matau tuos pačius veidus ir tas pačias sienas, knygas. Savo vienetvę stengiuos užmušti darbu. Tiesą pasakius, per daug nė nereikia stengtis, nes iki vakaro 8 val. praleidžiu archyvuose“ (1950.IV.29). Tik tais atvejais, kai Ivinskis imdavosi rašyti ką nors didesnio, sakysime, savo studiją apie vyskupą Merkelį Giedraitį, jo kasdiena pakisdavo, tačiau lengvesnė nebūdavo: „Aš irgi durnai įpratau iki pirmai ar pusiau antros dirbti, bet keliu tik 8 val., nes dabar vėliau einu, o kartais ir visai nebereikia eiti į archyvus. Miegu tačiau gerai. Man teigiamai veikia vynas“ (1953.XII.9). Iš tikro asketinė kasdiena nuo ryto ligi vakaro.

Šią askezę dar stiprino gana sunki ir netikra *medžiaginė* Ivinskio padėtis. Pasklidus minčiai, kad Ivinskis važiuosias Romon tirti Lietuvos istorijos, ne vienas tuo džiaugėsi ir žadėjo jam padėti. Tačiau tikrovėje šie pažadai sutirpo ligi mažmenos, tarsi mokslininkui tereiktų tik tiek, kad galėtų gyvybę palaikyti. Medžiaginė Ivinskio padėtis yra vaizdas, kiek mes domimės mokslu apskritai ir kokios aukos reikalaujame iš mokslininko. Tasai medžiaginis pagrindas, kuriuo remdamasis Ivinskis drįso keliauti Romon, buvo *stipendija*: „N. per N. man mokės ne daugiau kaip 50 dol. mėnesiui (ne savų pinigų, bet iš vieno fondo. - A. Mc.). Tad pinigų neturėsiu per daug. Viskas čia labai brangu“. Bet... kelios eilutės toliau: „N. man pranešė, kad mokama tik 40 dol. ir įrodinėjo, kad su tiek dolerių aš puikiai galėsiu išsiversti“ (1949.X.23). „Aš į visa tai nieko ypatingo neatsakiau. Romoje gyvenimas labai brangus, ir šitoji suma yra per maža, jeigu dar pridėtum nuolatinį reikalą važinėti kasdien po du kartu tramvajais“ (1949.XI.4). Nėra abejonės, kad Zenonas ne-

būtų važiuavęs Romon, jei nebūtų tikėjęs, kad ir kiti asmenys jį parems, kaip buvo žadėję. Tačiau pažadai liko pažadais arba virto visiškai kuo kitu: „Pranciškonai buvo pažadėję mokėti po 25 dol. į mėnesį. Tačiau tėvas N. rašo: 'Mūsų naujoji įstaiga Bruklayne ryte ryja pinigus, ir prisibijome, kad skoloje nepaskęstume' ir t. t. Toks prologas į tolimesnius dėstyimus, kad man tų 25 dol. negalės mokėti, o mokės tik už bendradarbiavimą 'Aiduose'. Tikisi, kad mane remsiąs N. Vieni žodžiu, gana įdomiai, ypač po jo visur išsigarsinimo, kad man reguliariai padės" (1951.IX.18). Tas pat buvo ir su kitais asmenimis: „Mano paties 'riekutė' labai plona ir vos matomai sviestuku teužtepta. Amerikonai kol kas teatsiuntė man prie progos vos du po 5 dol. Tiesa, gavau iš Lietuvos katalikų archyvo 100 dol., bet grynai jų archyvalių ir dokumentų fotografijų reikalams. Iš tos sumos žadu atsiskaityti iki grašio" (1950.III.3). Reikėjo tad Ivinskiui užsidirbti pačiam straipsniais: „Skubiai turiu užbaigti straipsnį į 'Draugą', irgi pažadėtą, už kurį ir 10 dol. jau gavau" (1951.XI.19).

Anoji N. teikiama stipendija buvo betgi trumpalaikė: „Noriu pasakyti, kad nuo spalio 1-mos man stipendija nebus daugiau pratęsta. O Romoje ir aš pats noriu pasilikti. Dar čia marios darbo", - rašė Ivinskis, praėjus pusantrų metų nuo jo atvykimo (1951.III.8). Laimei stipendija buvo vis dėlto dar pratęsta: „Rodos, tėvo N. prikalbėtas, N. sutiko man nuo VIII.l. mokėti po 40 dol. iki kitos vasaros. O pranciškonai už rašymus pridės kas mėnesį po 25, bet turėčiau į 'Darbininką' rašyti. O ten aš nenorėčiau blaškytis. Tad pasuktinioji pozicija nėra tvirta. 40 dol. gi per maža, bet vis tiek šioks toks pagrindas. Savo studijų mesti neketinu. Man rodosi, kad man reikia Romoje pasilikti" (1951.V.14). Tačiau 1953 m. stipendija galop baigėsi: „Velykoms baigiasi mano stipendija, bet dėl to nesijaudinu" (1953.IV.6); nesijaudino Ivinskis todėl, kad kaip tik tuo metu (1953 m. sausio 1 d.) įsisteigęs Baltų institutas davė Ivinskiui 300 vok. markių (anuo metu ca. 75 dol.) stipendiją tyrimo reikalams. Kadangi ši stipendija pamažu vis didėjo, išaugdama 1959 m. net ligi 840 vok. markių (ca 200 dol.), todėl Ivinskis ir galėjo tiek

ilgai pasilikti Romoje. O susitaręs su Lietuvių enciklopedijos leidėju vadovauti Lietuvos istorijos skyriui, gavo iš jo pastoviai po 50 dol. mėnesiui (plg. laiškas 1957.XII.20). Tuo būdu buvo sudarytos sąlygos Ivinskiui dar dešimtį metų (1953-1963) pasilikti Romoje. Tačiau, kalbėkime atvirai, šios sąlygos buvo sudarytos ne mūsų, o *svetimųjų*.

Kol betgi šios sąlygos susidarė, Zenonui yra buvę ir gana kritinių tarpsnių. Taip atsitiko, sakysime, 1954 metais. Baltų instituto stipendijos anuo metu dar nebuvo galima siųsti Italijon; ja Ivinskis galėjo naudotis tik atvykęs Vokietijon. O Romoje jam stipendija jau buvo senokai pasibaigusi: „Dabar iš nieko jau negaunu, o į N. kreiptis nenoriu“ (1954.V.22). Todėl kai „Voice of America“ Miunchene vėl pasiūlė Zenonui eiti jo įstaigon, nuo kurios jis buvo atsakęs 1952 m., jis šį kartą ryžosi kaip tik dėl medžiaginės savo padėties: „Manoėjimas į 'Voice' yra labai laikinis išvykimas uždarbiui, kaip vasaromis vykdavo uždarbiauti studentai, nepametę iš akių savo galutinio tikslo“ (1954.XII.14). Ir toliau jau konkrečiai nurodo savo padėtį: „Aš jaučiu, kad man laikinai reikia susirūpinti, nežiūrint mano tariamos 'geros sąskaitos', kurios tik likučiai beliko. Aš, pavyzdžiui, iš 'Aidų' *per visus metus negavau nė kapeikos* (Ivinskio pabraukta. - A. Mc.), nors tuo reikalu jau kelis kartus apeliavau, nors per penkis numerius bus buvę šiemet 6 mano straipsniai. Nusibodo žmones remti, šelpti; nusibodo net honorarus mokėti“ (ten pat). Iš kitos pusės, „atvirai pasakysiu: ir man nusibodo iš 'ubagavimų' ir kitų žmonių varginimų gyventi. Laikas 'sukilti' ir susiprasti“ (1954.XII.20). Štai kodėl Ivinskis ir norėjo eiti tarnauti - bent trumpą laiką, nes „kai vienas žmogus čia pamatė, kaip aš vakarienes valgau, tai gerokai kraipė galvą“ (1954.I.16). Tačiau iš šio sumanymo nieko neišėjo: „Voice of America“ kvietė Ivinskį 1954 m. atvykti tuoj pat, o šis savo darbų nutraukti nesutiko; jis žadėjo vykti Miunchenan tik pusmetį vėliau, o įstaiga taip ilgai laukti nenorėjo. Taip ir neteko Zenonui eiti uždarbiauti. Medžiaginės sunkenybės liko tad ir toliau. Ir po dvejų metų Zenonas rašė: „Mes turime iš skurdo ir pripuolamų, t. y. atsitiktinių Kalėdų švenčių priedų (čia

jis turi galvoje bičiulių dovanėles. - A. Mc.), pagaliau bandyti išsikapstyti" (1956.XII.27). Tik kylanti Baltų instituto stipendija ir bendradarbiavimas „Lietuvių enciklopedijoje" bei laikraščiuose padarė, kad „ir brangioje Romoje užtenka", nors po vedybų „visi 'rezervai ir kapitalai' išseko, tad gyvenama 'iš rankos į burną'" (1957.XII.20). Šitokia padėtis pasiliko tol, kol Ivinskis pradėjo dirbti Bonos universitete (1963), nors ir čia pradžioje jam buvo nelengva; brangus pragyvenimas ir ypač brangus butas, nedidelė pradinė alga kėlė ne kartą rūpesčio ir vertė Zenoną skolintis kasdienos reikalus.

c. *Medžiaga ir apmatai* įvairiausiems darbams Romoje nuolat augo. Kaip jau minėta, archyvų bei bibliotekų turtinimas Ivinskį žavėjo, ir jis mėgino čiulpti iš jų kuo daugiau. „Mano visas gyvenimas dabar sukasi apie archyvą ir biblioteką, - rašo jis, ką tik atvažiavęs į Romą. - Kasdien vis ką nors naujo užtinku. Prieš tris dienas radau apie žemaičius iš 1583 m. bjauriai įdomių dalykų... Vatikanė medžiagos tikrai, matyt, yra daug, bet nelengva ją pasukubomis surasti. Tad reikia kantrybės" (1949.XI.8). Jos Zenonas turėjo pakankamai, todėl medžiaga greitai augo į „krūvas nuorašų ir fotogramų" (1951.IX.18). Koks spartus šis augimas buvo, liudija pirmieji keturi jo darbo mėnesiai: „Per šiuos 4 mėn. prasipletė, atrodo, horizontai; prisirinkau daugiau medžiagos, negu buvau tikėjęsis... Surinktos medžiagos, ca 5000 filmų ir ca 400 folio nuorašų, neskaitant didelės kartotekos krūvos (šiuo vardu Zenonas vadina ištraukų lakštelius. - A. Mc.), atrodo, man ilgam užteks" (1950.III.3). Tų pačių metų pabaigoje: „Peržiūrėjau ne vieną fondą ir turiau daugiau kaip 1300 folio lapų, kuriuos nurašė (gražiai) kopistas; per 13000 Leicos filmų negatyvų ir ca 1000 padidintų fotografijų" (1950.XI.24).

Vėliau laiškuose skaičiai dingsta, nes ir pats Ivinskis jau nebegalėjo tiksliai suskaičiuoti, kiek jis turi mikrofilmų, nuorašų ištisais lapais ir ištraukų, padarytų sava ranka. Tačiau iš šių pradinių pavyzdžių galima nujauti, kokie medžiagos kalnai čia krovėsi, juoba kad Zenonas medžiagos rinkosi kiek-

viena proga, kur tik bebūdamas. Atvykęs Vokietijon, jis tuoj eidavo į kurią nors jam įdomesnę biblioteką: „Aš jau bibliotekoje (Miuncheno Staatsbibliothek. - A. Mc.) prisirinkau daug visokių ištraukų, perskaičiau daug neskaitytų žurnalų" (1951.VIII.8). Arba vėl: „Marburge per du kartu pasidirbdinau per 500 mikrofilmų" (1954.XI.10). Net ir tuos pačius archyvus Zenonas išieškodavo po du ar tris kartus: „Dabar vėl kamuojuos po jėzuitų archyvą net popietėmis, kaip ir 1950 m., iki 7 val. vakaro. Pasirodo, buvo iliuzija, kad aš ten geriausias dalykus jau turiu mikrofilmuose" (1953.VI.16). Jo posakis „vis dar vežu ir vežu plytas", pasakytas po vienerių Romoje buvimo metų (1950.XI.24), tinka visam Ivinskio darbui: *jis visą laiką vežė 'plytas'* - ne tik sau ir gal net mažiau sau, o kitiems ir net kitoms kartoms. Jis norėjo surinkti visa, kas tik surinkti galima. Kiek jis tų 'plytų' privežė, šiandien dar negalima pasakyti, nes reikia esamus mikrofilmus sukataloguoti, esamus nuorašus surūšiuoti, o surinktus lakštelius suskirstyti. Tai darbas, pareikalaušias metų, nes katalogizuojant reikia žinoti kiekvieno filmo puslapio, kiekvieno nuorašo lapo, kiekvieno lakštelio turinį, vadinasi, reikia visą šią medžiagą *perskaityti*. Pats Ivinskis irgi ne visą medžiagą buvo skaitęs, nes jis ne tik pats fotografavo, bet ir fotografuodino, ypač jėzuitų archyve Romoje, kur šiuo atžvilgiu buvo tinkamų įrankių ir žmonių. Esame dėkingi Ivinskiui už jo suvežtas 'plytas', sykiu tačiau ir baiminamės, kad jos nepasiliktų tiktai krūva, nes suręsti iš jų pastatą bus labai sunku.

Tai viena pusė anos dialektikos, kurią minėjome šio skyrelio pradžioje ir kurią norėčiau vadinti Ivinskio tragika, būtent: *džiaugsmas medžiagos gausa*. Tačiau Zenonas iš pat pradžios mėgino iš anų vežamų 'plytų' vis šį tą statyti. Jis nesi-tenkino tik rinkdamas medžiagą. Jo tikslas, kuriam jis vyko į Romą, buvo „Lietuvos istorija" - didžiulis veikalas, pagal pastarąją sutartį su Lietuvių fondu, trijų tomų maždaug po tūkstantį puslapių. Jis jį vadino savo 'Lebenswerk' - testamentu, kurį norėjo palikti lietuvių tautai. Bet kaip jis prie šio veikalo artinosi? Po ketverių metų darbo archyvuose Zenonas ir pats suprato, kad jis vargu ar eina tikruoju keliu: „Aš irgi rudenį

gaištu vis ne tais reikalais, kuriais čia grįžau (atsisakęs VLIK'o URT valdytojo pareigų. - A. Mc.). Į 'Draugą' parašiau du straipsnius iš Karaliaučiaus archyvo aktualijų. Parašiau 27 psl. apie Mindaugą. Be to, dar 'Aidams' nusiunčiau 10 psl. straipsnį apie lituanistiką Karaliaučiaus archyve. Norėčiau dar parašyti apie N. recenziją" (1953.XII.7). Tas pat maždaug po metų: „Visokie pašaliniai mokslo reprezentavimai, enciklopedijos (vokiškos, vokiški žurnalai etc.) vis pjauna, daug laiko iškanda, ir todėl su visais darbais dideliai velkuosi" (1954.XI.29). Ir truputį vėliau: „Mano gyvenimas plaukia įprasta vaga: archyvai, rašymai, studijavimai. Parašiau straipsnelį į kalėdinį 'Darbininką', parašiau 'Aidams' apie N. (recenziją, apie kurią buvo užsiminęs anksčiau. - A. Mc.). Dar parašysiu apie N., nes jis pats to labai pageidauja, nors ir nėra užsitarnavęs" (1954.XII.14). Ir šie straipsnių straipsneliai į laikraščius ir žurnalus, į enciklopedijas ir visokius 'Festschriftus' lydėjo Ivinskį iki pat karsto lentos. Iš suvežtų 'plytų' jis statė mažų namelių.

O didieji darbai? Jų Ivinskis buvo suplanavęs ir pradėjęs keletą. Tačiau išleisdino tik vieną, būtent „Šventas Kazimieras" (Niujorkas, 1955, 222 p.). Kodėl? Paklauskime jo paties. Kalbinamas 1954 m. vykti į Miuncheną „Voice of America" tarnybon *tuojau pat*, Ivinskis sutiko eiti tik po pusmečio, nes dabar „kaip katė su pūsle dar vaikausi su savo darbu (apie vysk. Merkelį Giedraitį. - A. Mc.), kurio juodraščių pilnas lagaminas. O galutinai galėčiau jį tik per kelis mėnesius užbaigti spaudai... Bet dabar vykti, tai būtų kaip tai vištai nebaigti perėti ir užšaldyti kiaušinius, iš kurių tik kliunkiai užperai, bet ne viščiukai išeina" (1954.XI.29). Man atrodo, kad šie žodžiai yra būdingi visiems Ivinskio sumanytiems darbams: jis bijojo, kad iš jo darbų neišeitų „tik kliunkiai užperai", o bijojo todėl, kad vis rasdavo naujos medžiagos, vis turėdavo iš naujo rašyti arba bent stipriai taisyti bei papildyti. Jo studija „Merkelis Giedraitis ir jo laikų Lietuva" yra gražiausias tokios baimės pavyzdys.

Šią studiją Ivinskis pradėjo rašyti jau 1953 m. Tačiau ji judėjo priekin gana pamažu: „Jeigu tų laiškų į USA būtų ma-

žiau, tai Giedraitis judėtų labiau priekin" (1953.11.24). Bet jis vis dėlto judėjo, ir nemaža jo skyrių buvo išspausdinta tai viename, tai kitame laikraštyje. Visus šiuos skyrius Zenonas rengėsi knygoje išplėsti. „Bet kada tai pasieks skaitytojus? Gal niekada" (1953.VI.22), - savotiškai pranašišškai jis skundėsi. Galop 1955 m. studija buvo baigta, nusiųsta „Aidų" redakcijai ir gavo šio žurnalo mokslo premiją. Net buvo *visai konkrečiai* tariamasi, kas bus jos leidėjas. „Nuo honoraro kaip tokio atsisakiau. Bet prašau man apmokėti mikrofيلمus, kopijas, perrašydinimus etc. Už daug ką turiu sąskaitas Romoje... Jeigu Akademija (Lietuvių katalikų, tik neseniai Romoje atsikūrusi. - A. Mc.), nieko neprisidės, tai aš nesutiksiu, kad mano knyga, kokių ne kasmet parašysiu, išeitų Akademijos vardu"; tokiu atveju turėjo leisti prel. Juras: „tik jis bus leidėjas, jam padėka ir dedikacija" (1955.XII.15). Šios knygos rankraštį Zenonas buvo įteikęs man Freiburge, kad pastilizuočiau jo sakinius ir padaryčiau metodinių pastabų. Tačiau mano pataisos nebuvo nei didelės, nei tuo labiau esminės.

Tuo tarpu Zenonas užtiko archyvuose *daugiau* medžiagos apie Merkelį Giedraitį bei jo laikus ir pradėjo knygą papildinėti. Prel. Juras spaudė, kad knyga išeitų: „Šiandien gavau prel. Juro sveikinimą su 25 dol. čekiu ir sakiniu: 'Gal jau veikia rankraštį apie Giedraitį paduosi į spaudą'. Ką man atsakyti jam tuo klausimu?" - teiravosi jis manęs (1956.XII.27). Ką Ivinskis prel. Jurai tada atsakė, nežinau. Tačiau po trijų savaitių jis man rašo: „Vargas mano 'Merkeliui'. Taisyti reikia gruntaunai, o ne paviršutiniškai. *Knyga išeina kartą amžiuje...* Bijau kartais, kad neišeitų vietoje geltono viščiuko tik užperas-kliunkis, nes aš jau ilgai periu, ir jau pats laikas būtų, kad viščiukas bėgiotų" (1957.1.21). Tačiau 'viščiukas' vis nebėgiojo. Tik vėliau, esant Ivinskiui jau Bonoje, patyriau, kad jis iš K. Jablonskio (jau miręs Lietuvoje), su kuriuo dažnai susirašinėjo, sužinojęs, esą Lietuvoje yra naujos medžiagos apie M. Giedraitį, prašęs Jablonskį jam šios medžiagos atsiųsti ir dabar jos laukias, todėl negalįs savo studijos tinkamai perdirbti. Ar Jablonskis Zenonui šios medžiagos atsiuntė, nepatyriau. Viena tik aišku, kad Ivinskis dirbo pagal principą: „Knygos

išeina kartą amžiuje". Tačiau šis principas yra toks dviašmenis, jog jis padaro, kad knygos kartais neišeina nė karto amžiuje. Taip atsitiko ir su Ivinskio studija. Norėdamas panaudoti vis iš naujo randamą medžiagą, jis atidėliojo šio darbo spausdinimą, nes negalėjo, jo nuomone, tinkamai paruošti. Užbaigtas rankraštis gulėjo 16 metų (1955-1971), neįstengdamas išriedėti geltonu viščiuku, o „užpero-kliunkio" Zenonas bijojo į žmones leisti. Čia pasitvirtino senos išminties taisyklė, kad „geriausias dalykas yra priešas gero dalyko". Ar mums ne geriau būtų buvę turėti Merkelio Giedraičio ir jo laikų Lietuvos vaizdą ir be anos naujos medžiagos, negu šio vaizdo iš viso neturėti, kaip kad yra šiandien?

Minėtas Ivinskio darbo principas pasitvirtino ir ryšium su jo planuota Lietuvos istorija vokiškai. Kai 1954 m. vienas bičiulis, paskatintas prof. M. Hellmanno (tuo metu asistento Freiburgo universitete, šiandien ord. prof. Miunsterio universitete. - A. Mc.), pasiūlė Ivinskiui parašyti kad ir nedidelę Lietuvos istoriją vokiškai, nes tokios visiškai nėra, Zenonas atsakė: „Lietuvos istoriją parašyti vokiškai net labai norėčiau" (1954.1.2). Ir po dviejų savaitių: „Noriu abiem (anam bičiuliui ir man. - A. Mc.) gruntaunai išaiškinti. Mintį vokiškai išleisti Lietuvos istoriją jau nuo Hamburgo dienų, kur gimė Baltų institutas, nešiotis pradėjau (tai buvo 1952 m., vokiečiams sušaukus posėdžio estų, latvių ir lietuvių mokslo atstovus. - A. Mc.). Prof. Johansen (Hamburgo universitete; jau miręs. - A. Mc.) prašyte prašė ir man vis toliau aiškėjo, kad tai yra mano pareiga". Šiuo reikalu Ivinskis susirašinėjo ir su Hellmannu: „Aš padėkojau mielam Hellmannui ir išdėčiau pirmą kartą, jog 'Giedraitį' galutinai sutvarkius, reiktų imtis Lietuvos istorijos vokiškai. Pakviečiau jį talkininku, pažymėdamas, jog mudviejų istorija būtų sudėtinė (du autoriai), o jis duotų galutinę vokišką formą. Jo stilius, be kitko, yra geras ir skirsis nuo kiekvieno ausländerio varganos kalbos... Bet visa tai nerodo, kad tuoj galvotrukčiais reikia kepti tokį blyną... Paprastų vadovėlių esu nusistatęs nerašyti. Tegu toje srityje darbuojasi tikri pedagogai, o vokiečiams, vyrai, reikia duoti gerą knygą" (1954.1.16). Praėjus 12 metų

po šių žodžių, išėjo prof. M. Hellmanno „Grundzüge der Geschichte Litauens und des litauischen Volkes“ (Darmstadt, 1966), mažytė, vos 179 p. knygelė, vienintelė vokiečių kalba ilgiems laikams. Tuo tarpu Ivinskio ryžtas vokiečiams „duoti gerą knygą“ liko įkūnytas tik jo paskaitų rankraščiuose. Nėra jokios abejonės, kad šie rankraščiai visa galva pralenkia Hellmanno knygūkę, pilną netikslumų, nes vokiečių išdidumas neleidžia duoti rankraštį perskaityti net čia pat sėdinčiam svetimšaliui. Bet kol lietuvis paruošia gerą knygą, vokiečiai išleidžia menką knygelę, kuria paskiau visi naudojasi - net ir lietuviai.

Šie pavyzdžiai - jų esama ir daugiau¹² - paaiškina ir didžiosios, Lietuvių fondo užsakytos „Lietuvos istorijos“ likimą. Sakau „didžiosios“, nes Ivinskis turėjo ir „mažąją“ „Lietuvos istoriją“. Pokario metais vokiečių mokslininkai stipriai susidomėjo Rytų Europos problemomis, steigdami naujų katedrų savuose universitetuose, institutų, draugijų, kurių tiks-

¹² Sakysime, Ivinskio bendradarbiavimas Herderio leidyklos leksikone „Der grosse Herder“. Iš vienos pusės, Zenonas šį bendradarbiavimą labai vertino: „Herderio enciklopedijai reikia būtinai rašyti“ (1954.II.19). „Matai, Herderio enciklopedija ne vienai dienai, ir tai ne laikraštis, kurį nusviedei“ (1953.II.6). Iš kitos pusės, jį šis rašymas slėgė: „Aš dabr dideliai vėl plakuos su raštais ir archyvais. Tad nelabai prie širdies ir tas durnas 'Herderiui' rašymas“ (ten pat). Svarbiausia betgi, kad Ivinskis reikalavo, jog lietuviams būtų duota gana daug vietos: „Tegu Herderis netaiko savo masto mums. Apie mažą katalikų tautą visada reikia, nežiūrint proporcijos pagal milijonus, daugiau informuoti, nes ji mažiau žinoma. Kitaip jie ('Herderio' redakcija. - A. Mc.) bus 'durnių banda'... Herderis yra katalikų enciklopedija, o lietuviai irgi beveik 100% katalikai. Tad turi mums rodyti palankumo. Ką jie taip giriasi, kad daug apie mus deda“ (1954.I.2). Herderis pradžioje iš tikro dėjo gana daug, nors ir trumpindamas, su kuo Ivinskis sutiko (plg. laišką 1953.II.6). Tačiau įsikišus latviams ir pareikalavus, kad ir jiems būtų duota tiek pat artikulių kiek ir lietuviams, Herderis šiųjų skaičių aprėžė, ir Zenonas savo bendradarbiavimą nutraukė, kaip jau ir anksčiau buvo grasiņęs: „Tu tai panelei H. paporink, kad aš neturiu laiko jai parašyti. Kovo 1-ajai per tave ji turės visus čia suminėtus artikulius (Dambrauską-Jakštą, Daukantą, Daukšą, Dovydaitį ir kt. - A. Mc.). Bet vargas, jeigu pradės juos siųsti krepšin. Trumpinti visados galima. Tai jų reikalas. Tačiau aš nutrauksiu bendradarbiavimą, jeigu tik pastebėsiu, jog rašoma tik 'archyvui'. Tai paaiškink mergaitei, kad paskui nebūtų nesusipratimų“ (1953.II.6). Noras teikti kuo daugiausia pasibaigė tuo, kad galop nebuvo teikiama nieko.

las buvo šias problemas tirti ir jų vaisius skelbti. Ivinskis visa tai žinojo ir ne sykį šių įstaigų veikloje dalyvavo: „Aš dabar seku visokius naujus leidinius iš mūsų istorijos. Vokiečiai mums viską parašys. Galime miegoti“ (1956.1.31), ironizavo Zenonas mokslinę mūsų veiklą savos istorijos platuose. Tačiau jis pats nemiegojo. Šio straipsnio autoriui jis 1955 m. rudenį pranešė: „Jau rašau savo istoriją“ (1955.IX.20). Tik išpareigojimas „Lietuvių enciklopedijai“ jį trukdęs: „Vakarais ruošiu keliasdešimt raidės I, J, Y artikulų N., kuris ir čia neduoda ramybės“ (ten pat). Atrodo, kad ši „Istorija“ žengė priekin gana sparčiai; jos juodraštis buvo baigtas ir perrašinėjamas, nes Ivinskis po ketverių metų apgailestauja, kad reikalas pirmininkauti Baltų institutui, mirus latvių pirminkui prof. E. Šturmui, šį perrašinėjimą sukliudys: „Susi-trukdys kiek perrašymas mano istorijos, kurios dailaus mašinėlės rašto jau turiu pora šimtų puslapių... Tekstas, juodraštis yra iki Pirmojo pasaulinio karo... Istorija išeina platoka su įvairiomis problemomis“ (1959.II.1). Kitaip tariant, bent pirmąjį tekstą „Lietuvos istorijos“ Ivinskis jau buvo privedęs iki 1914 metų. Šios istorijos pirmoji dalis buvo 1963 m. pasiūsta „Aidams“ ir gavo jų mokslinę premiją.

Bet ir ši istorija, kaip ir premijuotasis „Merkelis Giedraitis“, pasaulio šviesos neišvydo. Ir vėl klausiamo: kodėl? Ar pradėtas darbas Bonos universitete kliudė ją galutinai paruošti? Nėra abejonės. Tačiau bedėstydamas Ivinskis paskelbė nemaža studijų lietuvių ir vokiečių kalbomis žurnaluose¹³. Net paskutinę savo gyvenimo vasarą 1971 m. jis parašė ilgą

¹³ Kiekvienais savo dėstymo Bonos universitete metais Ivinskis paskelbdavo bent vieną didesnę studiją. Štai pora pavyzdžių: „Pirmasis Lietuvos karalius Mindaugas ir jo palikimas“ (1965), „Lietuvos Krikšto problema“ (1966), „Die Entwicklung der Reformation in Litauen bis zum Erscheinen der Jesuiten“ (1967), „Lietuvos ir Sovietų Sąjungos santykių dvidešimtmetis“ (1969), „Liublino unija ir jos šešėliai“ (1969), „Politinis Lietuvos gyvenimas: jo raida ir lūžiai“ (1968-1969), „Die baltische Frage im 17. Jahrhundert“ (1970), „Lietuvos Steigiamasis Seimas“ (1970), „Dr. Jonė Deveikė ir jos veikla Lietuvos istorijos srityje“ (1971). Profesoriavimas Ivinskiui nekludė rašyti straipsnių bei studijų atskirais Lietuvos istorijos klausimais. Užtat „Lietuvos istorija“ vis turėjo laukti savo 'eilės'.

straipsnį apie žydus Lietuvoje („Aidai“, 1971, Nr. 10 ir 1972, Nr. 1-2). Laiko stoka tad neišaiškina premijuotos „Lietuvos istorijos“ neišleidimo. Priežastis glūdi kur kitur: ši „mažoji“ istorija turėjo būti praryta „didžiosios“ istorijos, kuriai Ivinskis buvo prisivežęs, kaip jis pats sako, „plytų“ krūvas. Derybos su Lietuvių fondu ir galop pasirašyta sutartis sustiprino bendrą Ivinskio polinkį leisti knygą tik „kartą amžiuje“, vadinasi, atbaigtą, išvystytą ligi smulkmenų, pagrįstą šaltiniais be priekaištų. Premijuota „mažoji“ „Lietuvos istorija“ turėjo dabar virsti medžiaga užsakytai „didžiajai“ „Lietuvos istorijai“. Bet ir vėl: geriausias dalykas tapo priešų gero dalyko. Šios „didžiosios“ „Lietuvos istorijos“ liko tik apmatai. Net ir pirmojo tomo yra perrašyta tik 90 puslapių. Tačiau ir šiuo įvadu, ypač jo skyriumi apie geografinės aplinkos įtaką tautos istorijai (p. 24-31), Zenonas buvo nepatenkintas ir būtų jį dar sykį perdirbęs. Pirmas šios istorijos tomas apima Lietuvos išsivystymą „iki pradžios Maskvos karų su Lietuva 1492 m.“ - taip skamba antrinis šio tomo pavadinimas. Savo pratarmėje Ivinskis sako, kad tai „nemariajai Lietuvai statomas paminklas“ (p. 10). Deja, šis paminklas liko nepastatytas. Ar jis bus bent pradėtas paruošiant I tomą spaudai, autorius nesiima spręsti, nes, išskyrus įvado dalį (51 p.), jis paties rankraščio nėra matęs. Tačiau kaip plačiai Ivinskis šią istoriją yra užsimojęs, rodo ši smulkmena: tik vienų santrumpų sąrašas per 8 puslapius (11-19).

Tai antroji minėtos dialektikos pusė mokslinėje Ivinskio veikloje: *vargas medžiagos gausą apvaldyti*. Zenonas lengvai ir greitai rašė straipsnius. Todėl jis jų yra prirašęs begalę: joks kitas mūsų mokslininkas jam čia prilygti negali. Bet jam buvo labai sunku rašyti didesnių sisteminių veikalų. Todėl jis jų ir neužbaigė, nors buvo ne vieną pradėjęs. Ar juos užbaigs dabar kiti? Kas pažįsta mokslinio darbo metodą bei techniką, kas žino, kaip sunku yra panaudoti *kito* surinktą (bet neišleistą!) medžiagą, kas nujaučia Zenono sutelktos medžiagos gausybę, gali visiškai pagrįstai abejoti. Greičiausiai teks mums nuo ano „geriausio dalyko“, kurio Ivinskis siekė, bet nepasiekė, grįžti prie pirminio „gero dalyko“ ir visų pirma

išleisti jau seniai gulinčius rankraščius - anuos premijuotuosius: „Merkelis Giedraitis ir jo laikų Lietuva" ir „Lietuvos istorija I". Jeigu mūsų istorikai pajėgs daugiau ką nors paruošti, būsime jiems labai dėkingi, nes jie iš Zenono suvežtų plytų iš tikro mūrys aną jo suplanuotą paminklą „nemariajai Lietuvai".

4. Tikėjimas ir Bažnyčia

a. *Liaudinis religingumas* būtų, atrodo, pats tiksliausias posakis, išreiškias Ivinskio santykį su Dievu. Tai šio straipsnio autoriui paaiškėjo, kai sykį teko su Zenonu klausyti šv. Mišių toje pačioje Bonos bažnyčioje, kurioje keletą metų vėliau buvo atlaikytos jo egzekvijos. Pasibaigus pamaldoms, Zenonas dar truputį skaitė maldaknygę, paskui persižegnojo, maldaknygę *pabučiavo* ir tik tada, ją užvožęs, įsidėjo į kišenę. Man tai tuojau priminė mano vaikystės dienas, kai aš visa tai stebėjau savos parapijos bažnyčioje: mūsų žmonės visados bučiuodavo maldaknygę, prieš ją užvoždami. Zenonas šį paprotį išlaikė visą gyvenimą, juo paliudydamas, kad lietuviškosios liaudies religingumas buvo sudedamoji jo tikėjimo dalis.

Bet ir įvairios kitos mūsų žmonių religinės praktikos Zenono buvo mėgiamos. Jis nebuvo vienas iš tų vadinamųjų „šviesuolių", kurie, paragavę mokslo, nuo anų praktikų nusigrįžta, laikydami jas primityvaus religingumo apraiška. Zenonas, priešingai, jas ne tik pats brangino, bet ir gynė jų buvimą Bažnyčioje. Tai ypač gražiai išėjo aikštėn, kai dar prieš II Vatikano susirinkimą vienas iš mūsų pasauliečių panūdėdo pertvarkyti rožinį ir šiuo reikalu kreipėsi ne tik į mūsų hierarchiją, bet savo mintis išdėstė ir Ivinskiui, paragindamas jį daryti Romoje atitinkamų žygių. Tada Ivinskis jam atsakė: „Pačiam siūlyčiau, palikus rožinio reformos reikalus dominikonams ir kitiems veiksniams, rūpintis tuo, kas mums pirmiausia priklauso... Aš manau, kad rožinio reikalas yra pats minimum, ir leiskime jį ir toliau geros valios katalikams kal-

bėti. Argi tai Bažnyčios gyvenime jau būtų toks didelis įvykis, jeigu jis ir būtų reformuotas" (1954.II.19). Ir truputį anksčiau: „Jeigu pačiam nepatinka 'mechaniško' rožinio kalbėti, tai Tamstytės religinių nusiteikimų reikalas (aš, pavyzdžiui, tavo dėstomo pajautimo visai neturiu), tačiau kelti klausimą, kad visoje Bažnyčioje būtų jis reformuotas, skamba lyg iš humoro laikraščio... Rožančiaus galima nekalbėti, jeigu nepatin-ka, bet palikime jį reformuoti vienuoliams ir Ritų kongrega-cijai. Aš, pavyzdžiui, pasisakyčiau prieš (reformas. - A. Mc.). Dažnai žmogui yra situacijų, kad jokios knygos negali paskai-tyti, o kokią tai dienai skirtą dalį (rožinio. - A. Mc.) sukalbi" (1954.II.11).

Ir vis dėlto šis paprastas, nuoširdus Zenono tikėjimas ne-buvo aklas *tikėjimas tradicija*. Nors Ivinskis teologiniais klau-simais maža domėjosi ir dėl teologinių ginčų galvos nekvar-šino, tačiau jis kažkaip savaime jautė, kad krikščionybė yra ne pamaldžių idėjų, bet *didžių įvykių* skelbėja ir kad todėl įvy-kis yra ir turi būti *istorinis*, vadinasi, *tikrai įvykęs*, o ne kaip legenda ar prasmingas pasakojimas sklindas iš vienos kar-tos į kitą, iš vienos šalies į kitą. Tai išryškėjo pradėjus mūsų visuomenei domėtis Šiluvos Švč. Mergelės apsireiškimu. Ivinskis šio apsireiškimo istoriškumą neigė: „Jis yra „parem-tas tik XVIII a. pabaigos neaiškios kilmės tokia „špargalka", nežinia kieno lenkiškai surašyta reliacijėle, kai jokių kitų ži-nių per XVII ir XVIII a. nėra, nors vyskupai apie Šiluvą ne kartą rašė Romon... Aš kun. N. ne kartą teigiau, jog mūsų tikėjimas nesusilpnės nuo to, jeigu Marija ir nepasirodė aniems piemeniukams. Kam mulkinti žmones, jeigu nėra jo-kių įrodymų; kam skelbti *urbi et orbi* tai, apie ką patys vie-tos vyskupai, smulkiai aprašydami patį bažnyčios (Šiluvo-je. - A. Mc.) atgavimą, tyli" (1957.XII.20). Šio straipsnio au-torius yra buvęs liudytojas vieno labai aštraus ginčo tarp Ivinskio ir kito kun. N. ant Reino kranto Bonoje, kur buvo-me visi išėję pasivaikščioti. Šiam kunigui atrodė, kad tikėji-mui visiškai nesvarbu Šiluvos apsireiškimo istoriškumas; svarbu tik, kad jis keliąs žmonėse maldingumo Švč. Merg-elei. Tačiau Ivinskis piestu stojo prieš šitokį aiškinimą, nes

maldingumas, atremtas į netikrą dalyką, virstas apgaulingu. Skelbimas nebuvusių dalykų esąs žmonių mulkinimas, nes žmonėse maldingumas kyla kaip tik todėl, kad jie tikį į šio skelbimo *tikrovę*. O jei tokios tikrovės nėra buvę, tai tada ir pats skelbimas virstas melu. Ginčas baigėsi tylą ir savotišku kartėliu abiejų pusių širdyse: Ivinskis neįtikino kun. N., o kun. N. - Ivinskio. Jo metu betgi vis labiau aiškėjo, kiek reikšmės Ivinskis teikia krikščionybės įvykių istoriškumui *tikroviškumo* prasme ir kaip savaimingai jis pasižiauria prieš krikščionybės sumitinimą, vadinasi, jos pavertimą idėja, kurią gali įkūnyti ir legendos. Šiluvos apsireiškimą Ivinskis laikė legenda ir todėl reikalavo, kad kunigai jos neskelbtų. Ivinskio nusistatymas paragino, kaip žinome, kun St. Ylą arčiau susidomėti visa šia istorija: jo vaisius - knyga „Šiluva žemaičių istorijoje“ (Bostonas, 1970), kurios pirmoji dalis betgi Marijos apsireiškimo dar neliečia. Dabar, Ivinskiui mirus, ant kun. Ylos gula didi našta ano apsireiškimo istoriškumą arba įrodyti, arba paneigti, nes Ivinskis buvo pasiryžęs, išėjus II tomui, tarti savo, kaip jis sakydavo, „kietą žodį“. Šio tad „kieto žodžio“ šviesoje ir turėtų būti dabar anas apsireiškimas tyrinėjamas.

b. *Kritiškumas* tad jungiasi Ivinskyje su giliu jo religingu. Religinių apraiškų kritikos jis nebijojo ir pats jos nevengė, nes ši kritika jo religingumo nė kiek neįtaigojo. Jam buvo savaime aišku, kad žmogiškasis pradas Bažnyčioje yra suaugęs su laiku, su erdve, su papročiais, su tautos nuotaikomis ir todėl galįs būti net ir gana nevykęs. Tokių nevykusių pavyzdžių jis kaip istorikas žinojo labai daug. Todėl ir dabartinis Bažnyčios gyvenimas jam neatrodė esąs be klaidų bei ydų. Romoje būdamas ir akivaizdžiai bažnytinį gyvenimą regėdamas, jis yra padaręs nemažą pastabų, kurios vertos paminėti - šiam nepažįstamajam Ivinskiui suprasti. Sakysime, apie kunigus Italijoje: „Šiandien N. mane buvo nusivedęs į tokį katalikišką Juozapiečių kiną. Filmą buvo neblogas, amerikoniškas, spalvotas, graži pasakėlė. Žiūrėjome jį dvi valandas, nors būtų užtekę vienos, nes nuolat trūkinė-

jo, buvo pertraukos, gedo, nebuvo gerai sinchronizuotas balsas. Man iš karto sudarė įspūdį provincijos kinkelio kur nors Pakruojyje... Ir tai dedasi Romoje. Kinas buvo pilnas kunigų ir vienuolių, koks geras pusantro tūkstančio. Nesigailėjau nuėjęs, bet daugiau neisiu. Su Boncompagni (kur Zenonas tuo metu gyveno. - A. Mc.) kunigais lietuviais per vakarienę ką tik kalbėjome, kodėl pas katalikus vis nėra moderniško tempo ir technikos pajautimo. Beje, tas kinas - tai vienintelė vieta, kur Romos kunigai žiūri savo jupose filmą, nes šiaip su kunigo ar vienuolio rūbu draudžiama į kiną eiti, o civilistiškai persirengti negalima. Sako, italų klierikėliai esą labiau išauklėjami infantiliškos dvasios. Aš nekreipiau dėmesio, kaip staiga šalia manęs sėdėję du kunigai išėjo. N. man paaiškino, kad juodu pasipiktino pusnuogėmis mergaitėmis. O tai buvo jaunų mergaičių filme baletas, ir jis buvo labai švelnus ir geras, vaizduojas pasakų karališką dvarą. Užtat ir palūžta Italijoje vėliau daug kas. Čia esą daug atkritusių kunigų" (1949.XI.12).

Būdingiausias betgi yra Ivinskio nepasitenkinimas Vatikano ordinų skyrimu. Kai vienas mūsų veikėjas sykį tokią ordiną gavo, tai Ivinskis reikalavo net viešai prieš tai protestuoti: „Ar nereiktų 'Aiduose', neminint pavardžių, paliesti tokius reiškinius, išeinant iš apgailestavimo punkto ir ginant Vatikaną, parodant, t. y. skiriant mokymo ir bažnytinės administracijos funkcijas ir jų klaidas. Juk mūsų jaunimas bus papiktintas. Gal Ateitininkų federacija ar bent sendraugiai savo vardu turėtų Segretarijai di Stato pareikšti savo apgailestavimą. Šv. Sostas tokiais skyrimais pagerbia tautą ir valstybę, bet pasitaiko paskirti ordinus asmenims, kurie neturi vardo savo visuomenėje. Aš manau, kad sendraugiai turėtų tai padaryti apgailestavimo forma (čia ne vien mano vieno nuomonė), pažymint, kad šitoji promocija mūsų organizacijos narių tarpe sudaro labai neskanią įspūdį. Gal reiktų dar ir kolektyvinio rašto Montiniui (tuo metu Vatikano užsienio reikalų referentas; dabar popiežius Paulius VI. - A. Mc.), po kuriuo galėtume koks desėtkas pasirašyti. Ką tu manai? O gal tiesiog pavaryti akciją per kokią nors spaudą, demaskuo-

jant tą dabartinę ubagystę" (1951.V.14). Akcija nebuvo pradėta, ir raštas nebuvo parašytas. Tačiau Ivinskio pasipiktinimas rodo jo *sielos jautrumą* tokiems bažnytiniams reiškiniams; jautrumą, kuris nesilenkia mostui tik todėl, kad šis eina iš Vatikano rūmų.

Stebėdamas Vatikano politiką mūsų tautos bei valstybės atžvilgiu, Ivinskis susimąstydavo: „Kai žmogus pergalvoji, gaunasi įdomus skerspjūvis per istoriją. 200 metų lietuviams buvo skelbiami kryžiaus karai, ir iš Romos, Avinjono ir vėl iš Romos išėjo dešimtys bulių, gana charakteringų. Vytautui, lenkų paprašytas, Martynas V draudė vainikuotis. 1919 m. Zecchini mus visai ignoravo ir t.t., ir t.t." (1959.II.1). Į šių pavyzdžių eilę savaime įsirikiavo ir popiežiaus Jono XXIII noras uždaryti arba bent susiaurinti mūsų atstovybę prie Vatikano. Ivinskis tuoj pat šoko veikti, kad tai neįvyktų: „Kai tik šiek tiek buvo daugiau žinių, jog popiežius nebekvies mūsų ministerio į Kalėdų iškilmes, plačiai parašiau N., prašydamas užkelti Ameriką. Jie ten dabar daro susirinkimus, siunčia prašymus, Vatikaną užvertė telegramomis. Amerika jau verda tiesiog... Informuojame (Vatikaną. - A. Mc.), jog Girdvainis atstovauja ne egzilinę, o nepriklausomos Lietuvos vyriausybę (juokinga būtų, jei Vatikanas būtų to nežinojęs. - A. Mc.), jog Lietuvos suverenumas nėra panaikintas, o tik laikinai suspenduotas (bolševikų okupacijos). Aiškiname, jog mūsų pasiuntinybės likvidavimas sudarys įspūdį, kad Vatikanas paremia sovietų pastangas laimėti pripažinimą, nors nėra jokių tarptautiniu aktu Lietuvos okupacija pripažinta. Pagaliau minime, jog Lenkijos padėtis yra visai kita. Ji yra satelitas, turi UNO savo atstovą ir t.t., Lietuva gi okupuota" (1958.XII.31). Ši mūsų visuomenės atoveika buvo Vatikanui labai nemaloni: „Jau dabar Vatikanas jaudinasi, kad iš Amerikos plaukia telegramos. Prašo visuomenę ten paraminti". Tačiau Ivinskis teigia: „Jos apraminti nėra reikalo" (ten pat); „reikia atsiųsti, kiek galima daugiau telegramų" (ten pat).

Tačiau iš kitos pusės, Ivinskis buvo *priešingas* bet kokiam grasinimui ar spaudimui Vatikano atžvilgiu: „Aš esu priešingas, kad Vatikanas būtų gąsdinamas. Kitą kartą Lietuvo-

je buvo sakoma, kad popiežius neturi divizių. Užtat ir nuncių (Bartolom, nuncijus Lietuvoje 1928-1931. - A. Mc.) drąsiai išsiuntėme (kaip *persona ingrata*. - A. Mc.)... Negalime eiti prie sankcijų. Vatikanas turi savo rezonus, ir nemanykime, kad specialiai prieš lenkus ir mus nusistatęs... Nema-nyčiau, kad mūsų spaudoje reikia skelbti ir tokius siūlymus, kaip ordinų gražinimą ar raginimą likviduoti radijo valan-dėles Vatikane, Šv. Kazimiero kolegiją. Kai su mumis buvo neteisingai 1919 m. elgiamasi, tada buvo balsų ir 'Los von Rom', figūravo ir kiaušiniai (arkivyskupas Zecchini buvo Kauno stotyje apmėtytas kiaušiniais. - A. Mc.) etc. Bet visa tai šiandien rodo, jog perspektyvos neturėjome... Jeigu ir blo-gai baigtųsi (su mūsų atstovybe. - A. Mc.), tai tikime, vyrai, kad Vatikanas težiūri tautos religinių interesų. Yra labai gai-la, kad ten sėdintieji žmonės daro dideles klaidas. Bet nepa-darykime ir mes tokių klaidų, dėl kurių tektų paskui labai gailėtis" (1958.XII.31). Trumpai tariant Ivinskis aiškiai regė-jo politines Vatikano klaidas ir su jomis kovojo. Tačiau jo gin-klai buvo ne sankcijos, bet paaiškinimas, įtikinimas ir visuo-menės nerimo kėlimas. Iš tikro tai teisingas ir laimėjamų ža-das kelias.

c. *Mirties klausimas* - ir šitoje vietoje truputį suklustame - Ivinskio laiškuose neiškyla: nei teoriškai, nes jis nebuvo filo-sofas, nei praktiškai, nes *jis* buvo *sveikuolis* tikra šio žodžio prasme. Išskyrus apsinuodijimą anglių dujomis 1943 m. Kau-ne, Ivinskis savo gyvenime niekad nėra rimtai sirgęs. Todėl mirties klausimas jam buvo tolimos senatvės reikalas. Net mi-rus jo seseriai (Čikagoje) ir broliui (Australijoje), jis pats jokio pavojaus nejautė ir tikėjosi paseksiąs savo motina, kuri ir šian-dien tebėra vikri, nors ir peržengusi aštuntąją dešimtį. Todėl Zenonas ne sykį ir kalbėdavo, kad jis dėstysiąs universitete ligi 80-ųjų savo amžiaus metų (kaip laisvai samdomas tarnau-tojas jis tai būtų galėjęs). Gal čia ir glūdi priežastis, kodėl jis vadinamuoju senatvės apsirūpinimu beveik nesidomėjo: jis tarsi žinote žinojo gausiąs algą dar ištikus dešimtmečius, o paskui renta ateisianti savaime. Gal dėl šios priežasties ir ki-

tų formalybių tvarkymas jo buvo vis nustumiamas ateitin. Gal dėl to ir savų rankraščių užbaigti jis nesiskubino. Mirtis jam atrodė esanti kažkur toli. Jis ne kartą šio straipsnio autoriui deklamavo vieno eilėraščio posmą:

*Ir man, ko man skubėti?
Ant žibančios naktinės parugės
Pavargęs laikas atsisės
Ir palūkės.*

Deja, Zenono laikas neatsisėdo ir jo, neskubančio, nepalūkėjo. Jis nutrūko staiga, nustebindamas Ivinskį ir jį sukrėsdamas ligi gelmių.

Kuo Zenonas iš tikro sirgo, jis nežinojo ligi pat paskutinių dienų. Tuoj pat po operacijos (1970 m. kovo mėn.) gydytojai pasakė jo žmonai, kad Zenonas nebeišgelbstimas: vėžio metastazės jau yra pasiekusios kepenis. Tačiau šiai vargšei moteriai buvo uždrausta nė žodelio apie tai niekam nesakyti. Ir ji tylėjo kentėdama viena, neprasitardama nė artimiausiems, negalėdama nė Zenonui užsiminti, kad jis šį ar tą kiek patvarkytų. Tiek namų gydytojas, tiek ligoninė apsupo Ivinskį tarsi kokia skara, kad tik jis savos padėties nepatirtų. Ir jis tikėjo, gydytojų raminaamas. Tuoj po operacijos jis tęsė toliau paskaitas universitete, vasarą dalyvavo studijų savaitėje, skaitė ilgą paskaitą, leidosi išrenkamas Europos Lietuvių fronto bičiulių pirmininku, pradėjo paskaitas rudens semestrą. Nors mirtis jau buvo čia pat, bet Zenonas jos nejautė. Jis skųsdavosi, kad tik jėgų stinga, o šiaip viskas tvarkoje; visi organai veikia gerai; neturįs jokių skausmų, todėl manęs, kad viskas netrukus praeis. Tris savaites prieš mirtį, jis vis dar nenorėjo vykti ligoninėn, nes nerado reikalo. Nusileido tik todėl, kad neapsunkintų žmonos, nes jau beveik visiškai nebegalėjo nei atsikelti, nei gerai paeiti.

Keturias dienas prieš mirtį Zenonas paklausė jauną ligoninės gydytoją, ar jam dar esą vilties pasveikti. Šisai, matydamas, kad ant jo staliuko prie lovos stovi arkivyskupo Matulevičiaus paveikslukas, vadinasi, kad pacientas yra giliai religingas, pasakė *visą tiesą*, nors už tai buvo savo viršin-

ko paskui smarkiai išbartas. Kaip atveikė Zenonas į šį 'kieta žodį'? Anksčiau po operacijos jis ir pats - tai jis man prisipažino - pagalvodavo, kad gal gi ir reikės atsisveikinti su šiuo pasauliu. Tačiau tai buvo tik mintis, nes operacija buvo sėkminga, ir Zenonas taisėsi gana greitai. Tačiau dabar jis gulėjo visiškai bejėgis, o vilties išgyti jau nebebuvo. Išgirdęs tad gydytojo žodžius, Zenonas susipurtė, tačiau ne telkdamas jėgų gyventi, bet visa dar likusia energija kovodamas už mirtį. Jis atsisakė duodamų vaistų, atsisakė valgyti; kratė rankas ir kojas, kad gydytojai jam neišvestų adatos į veną infuzijoms; nuolatos kartojo norįs tučtuojau mirti, kad daugiau nebevargintų artimųjų. Tai buvo visiems nelaukta atoveika. *Ne už gyvenimą kovojo Zenonas, o už greitą mirtį.* Skubėjęs visą laiką savais darbais, jis dabar norėjo paskubėti ir sava mirtimi. Ši atoveika truko, kiek žinau, tik vieną dieną. Ryto metą Zenonas jau buvo susitaikęs su mintimi, kad dar kiek pagyvens, todėl vėl pradėjo valgyti ir imti vaistų. Tačiau jo troškimas greitai mirti įvyko: po trijų dienų jis jau buvo pas Viešpatį, į kurį jis taip nuoširdžiai tikėjo ir kurio Karalystei žemėje jis taip uoliai dirbo. Buvęs nepažįstamas savo gyvenimu, Zenonas mus nustebino ir savo mirtimi; nustebino ne todėl, kad mirė neužbaigęs savo planų (vargu, ar kuris mokslininkas bei menininkas juos užbaigia), bet todėl, kad *troško* mirti. Ilgai buvusi nuo jo slepiama, mirtis atsiskleidė jam anaip tol ne kaip pabaisa, nuo kurios jis bėgtų, bet, šv. Pranciškaus Asyžiečio žodžiais tariant, kaip sesuo: „Tad ateik, sesute mirtie!“ Šie Asyžiaus šventojo žodžiai tinka ir Zenono pasipurtymui prieš apgaulingus pažadus gyventi.

LAIŠKAS „AIDŲ“ REDAKTORIUI
JUOZUI GIRNIUI

50-ties metų amžiaus sukakties proga

Münster, Kerssenbrockstrasse 12
1965 m. rugsėjo 20 d.

Mielas ir brangus Bičiuli Juozai,

pusšimtis metų žmogui, kalendoriškai žiūrint, yra didelis dalykas: daugeliui, labai daugeliui mūsų jis reiškia du trečdalius nueito žemės kelio. Filosofui tačiau pusšimtis turi visai kitos prasmės. Lankydamas Fribūro universitete prof. M. de Munnyncko pratybas (1933-1934), girdėjau sykį šį patyrų dominikoną sakant, esą specialiųjų mokslų atstovai pradeda savitai kurti po 40-ties metų, o filosofai - tikrai po 50-ties metų. Vadinas, filosofui pusšimtis metų reiškia ne pabaigą ir net ne vidurį, o dar tik pradžių. Tai data, kada dvasia ne atgal dairosi, mėgindama suvesti savo darbų sąmatą, bet pakyla savitai kelionei priekin. Gal kaip tik todėl ne vienas mąstytojas ir kratosi šios sukakties minėjimų viešu būdu. Žinau, kad ir Tau tavasis pusšimtis yra nemalonus, kai jis keliamas spaudoje ar kalbose. Tačiau mes turime tiek mažą žmonių, kad kiekvienas ryškesnis reiškimasis mums kelia džiaugsmo ir nepamirštamai traukia į save mūsų dėmesį. Sukaktis minėdami, kaip tik ir norime pareikšti ir pabrėžti ši mūsų džiaugsmą.

Tavasis skardenimasis lietuviškojoje visuomenėje yra girdimas jau seniai. Jau daugiau kaip 20 metų Tu rodaisi mūsų kultūros gyvenime savomis mintimis. Jau 10 su viršum metų Tu įtaigoji mūsų tautiečius Amerikoje tiek savo knygomis, tiek darbu enciklopedijai, tiek galop vadovaudamas ateitininkams. Kaip tad galėtų „Aidai“, šis didelis kultūros

žurnalas, apeiti Tavo sukaktį - net ir tada, kai jis yra Tavo rankose! Todėl susitaręs su Tėvais Pranciškonais kaip leidėjais ir su savo bičiuliais Vokietijoje parašiau apie Tave - tavam žurnalui. Žinau ir jaučiu, kad purtysiesi. Tačiau nusi-leisk šį kartą ir straipsnį priimk! Išgyvenk jį pagal aną psal-mės eilutę: „*Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini Tuo da gloriam*”.

Straipsnį, Juozai, prašau betgi perskaityki prieš atiduoda-mas spaustuvei. Mat jį rašydamas neturėjau po ranka doku-mentinės medžiagos, todėl gali būti įsivėlę netikslumų Ta-vo gyvenimo datose bei įvykiuose. Taip pat mudu esame, Tau išvažiavus Amerikon, nesimatę ir neišsiskėję, kaip tai būdavo Lietuvoje arba stovyklose Vokietijoje. Amerikos gy-venimo irgi gerai nepažįstu. Todėl gal ne viena interpretaci-ja Tavo veiklos bei santykių neatitiks tikrovės. Prašau tad Ta-ve visa tai patikslinti. Vieno tačiau Tau išleisti ar taisyti ne-leidžiu: tai to mano gyriaus, kurį reiškiu Tavai mąstysenai ir Tavai kūrybai. Jis nėra, kaip matysi, jokia tuščia panegiri-ka. Apskritai visas mano straipsnis nėra publicistinis „gar-binimas“, o greičiau atvirai bičiuliškas apmąstymas tų gali-mybių, kurios atsiveria ir kurios turėtų išsiskleisti tolimes-niuose Tavo gyvenimo dešimtmečiuose.

Nesupyk tad, mielas Juozai, kad be Tavo žinios esi už-klumpamas ir net išprievartaujamas šiuo straipsniu! Taip no-rime mes visi, kuriems Tu dirbi ir aukojiesi.

Giliai bičiuliškai Tave gerbiąs

A. Maceina

1. Asmenybės vaizdas

Juozas Girnius yra tik keletą metų (7-13) jaunesnis už to-kius mūsų katalikų intelektualus kaip Brazaitis, Damušis, Die-lininkaitis, Grinius, Yla, Ivinskis, Keliuotis, Skrupskelis. O vis dėlto jo gimimas Pirmojo pasaulinio karo metu (1915 m. ge-gužės 23 d.) įjungė jį visai į kitą kartą, kuriai teko laimės bręsti nepriklausomoje Lietuvoje, nebesusiduriant su *slaviškuoju* pra-

du kalbos, literatūros, meno, valstybės ir net tautos pavidalu. Girniaus kartai teko augti kaip tik priešgynybėje slaviškai kultūrai, nes šios įtaka nepriklausomybės metu buvo sąmoningai tramdoma. Tai buvo toksai mūsų istorijos tarpsnis, kuris godžiai gėrė į save pokarinės *vakarietiškos* kultūros vertybes, nepaisydamas rytietiškųjų ir net jas neigdamas. Anoji kultūrų sintezė, taip nuoširdžiai mums persama St. Šalkauskio¹, Girniaus kartos žmonių nežavėjo. Jie negalėjo šios sintezės pajusti, nes jiems stigo vieno iš jos sudedamųjų pradų, būtent *rytietiškosios* kultūros, kurios nešėjai Lietuvoje buvo Šalkauskio karta, o iš dalies ir visi gimusieji keletą metų prieš Pirmąją pasaulinį karą, nes jie visi - bent savo vaikystėje - buvo su šia kultūra daugiau ar mažiau susidūrę.

Ši dvasinė Girniaus vieta gali daug ką paaiškinti jo santykiuose, iš vienos pusės, su senesniąja karta (katalikų - Dovydaitis, Brazaitis), iš kitos - su pačia jauniausiąja tremties karta (A. Liulevičius, K. Skrupskelis, A. Sužiedėlis, V. Vygantas): *nei su viena jis neturi tikrai vidinių ryšių*. Nuo vyresniosios kartos jį skiria anasai svetimumas kultūrinei sintezei, anasai modernus vakarietiškas turinys, kuris senosios mūsų kartos širdžiai pasiliko vis dėlto daugiau ar mažiau tolimas, nors savo protu ji ir buvo ši turinį pasisavinusi: beveik visi šios kartos atstovai yra studijavę ir Vakarų Europoje. Bet šitasai „ir“ yra visai kas kita negu Girniaus „tik“: *Girnius yra tik Vakarų augintinis*. Nuo jauniausios mūsų tremties kartos Girnių skiria jo aistringas lietuviškumas, atsineštas iš tėvynės, todėl šios kartos jausmams jau svetimokas, nors protu irgi dar gerai suvokiamas ir pripažįstamas. Juk intelektualas, augęs bei brenęs svetur, niekad nepajaus tėvynės taip, kaip iš jos atkilęs, todėl niekad širdimi neišgyvens visos tos tautiškumo aistros, kuria kvėpuoja Girniaus raštai, skirti tautinei problematikai.

Tikroji dvasinė Girniaus vieta yra ta lietuviškoji kultūrininkų karta, kuri Lietuvoje brendo Vakarų įtaigojama, kuri tačiau nespėjo savęs išskleisti pačiame krašte, o buvo privers-

¹ Plg. *Šalkauskis S. Lietuvių tauta ir jos ugdymas*, Kaunas, 1933; *Maceina A. Kultūrų sintezė ir lietuviškoji kultūra* // „Židinys“, 1939 m.

ta persikelti į Vakarus kaip į grynai *kūninio* išsilaikymo erdvę. Ši karta yra labai vakarietiška savo problemomis, bet labai lietuviška savo dvasia. Vakarietiškus pradus ji yra taip stipriai sulydžiusi su lietuviškais pradais, kad šių dviejų dalykų skyrimas jai psichologiškai neįmanomas. Todėl tremtis šiai kartai yra pats tragiškiausias dalykas: žymiai tragiškesnis negu senajai kartai, kuri dar atsimena savo jaunystės tremtį (bent kultūriniu atžvilgiu), ir negu dabartinei jaunajai kartai, kuriai svetima žemė (irgi bent kultūriniu atžvilgiu) nebėra tremtis, o jau *dvasinės* egzistencijos erdvė. Girnius yra kaip tik šios tragiškiausios kartos atstovas, jos ideologas, jos įsiasmeninės šauksmas. Jis nešioja savyje didelį skausmą, nuolatos prasiveržiantį tiek jo raštuose, tiek nuotaikoje.

Kiek Girnius nebesutapo su tik keletą metų už jį vyresniais katalikų intelektualais, tiek sutapo su tik keletą metų už jį jaunesniais įvairių pažiūrų vadinamaisiais žemininkais-lankininkais (Bradūnu, Kaupu, Nagiu, Nyka-Niliūnu). Todėl Girnius buvo pakviestas parašyti „Žemės“ antologijai įvadą (Žmogaus prasmės žemėje poezija, p. 5-65), o vėliau buvo tarp „Literatūros lankų“ žurnalo redaktorių. Savo idėjiniu atvirumu („liberalumu“) Girnius turėjo poveikio ir jaunajai kartai, brendusiai jau Jungtinėse Valstijose. Todėl J. Brazaitis ir rašė apie Girnių, kad „jis yra tarpininkas tarp dviejų skirtingų generacijų - išaugusios Nepriklausomoje Lietuvoje ir išaugusios čia, tremtyje“ („Lietuvių dienos“, 1965 m. birželio mėn., p. 5).

Idėjinis atvirumas paaiškina ir Girniaus linkimą į liberalinę mūsų visuomenės bei kultūros sparną. Jis pats yra vienoje vietoje pasakęs, kad „generacinė vienybė ne atsakymo, o klausimo vienybė“². Savo pasaulėžiūriniais *atsakymais* Girnius anaip tol nėra liberalas (pas mus įsisenėjusia indiferento ar net ateisto prasme). Tačiau liberalizmas yra toji plotmė, kurioje išnyra šių dienų klausimai. Tai plotmė, kurioje žmogaus laisvė - jo apsisprendimas ir jo būsena visuomenėje - darosi cen-

² *Girnius J.* Žmogaus prasmės žemėje poezija // „Žemė“, Los Angeles, 1951, p. 15.

tras, telkiąs aplinkui save visa kita. Kas šią laisvę pabrėžia bei gina, atsiduria toje pačioje plotmėje ir todėl yra „savas“, nors pats laisvės grindimas ir būtų visiškai skirtingas (plg. Girniaus str. „Liberalizmas ir krikščionybė“ V. Kavolio redaguotoje knygoje „Lietuviškasis liberalizmas“, 1959, p. 45-74). Čia tad ir glūdi tasai pagrindas, kodėl Girnių liberalizmas taip traukia. Savo metu konkretūs jo santykiai su lietuviškais liberalais buvo tokie glaudūs, kad kai kas iš katalikų net baiminosi, esą Girnius virsis tikru „liberalu“. Be pagrindo. Tačiau tas faktas, kad liberalinis sparnas laisvės klausimą nuolatos *kelia*, kaip tik ir sudaro tą bendrą klausimo vienybę, kuri Girnių su liberalizmu riša. Todėl jis liberalizmą nuolatos - kartais net aistringai - gina, kaip tai rodo jo ginčas su kun. Yla³. Ir man Girnius negali atleisti, kam savo metu liberalizmą esu pavadinęs komunizmo šaltiniu⁴. Tas katalikiškasis visuomenės sparnas, kuris laisvės klausimo paprastai nekelia arba jį net tramdo, Girniui yra nesimpatiškas.

Be abejo, šis Girniaus įrikiavimas į grynai lietuviškosios žemės kartą anaip tol neišsemia ir neišsako jo dvasios turtinumo. Tačiau jis gali daug ką paaiškinti šios dvasios linkmėje ir jos problematikoje, nes pats Girnius yra pripažinęs, kad tos pačios kartos žmonės, nors ir skirtęsi savais atsakymais, vis dėlto „stovi prieš tuos pačius klausimus“ ir todėl „lengviau susikalba vieni su kitais negu su tais, su kuriais dėl plotmių skirtingumo bendra kalba iš viso sunkiai randama“⁵.

Kaip tragiškiausios mūsų kartos asmeninė išraiška, Girnius yra tragiškas ir pats savyje. Augęs gana ramiu mūsų istorijos metu (mokslus ėjo 1924-1938 metais), jis staiga buvo užkluptas katastrofos, ištikusios ne tik kraštą bei tautą, bet ir jį patį. Kai sovietai 1940 m. okupavo Lietuvą, Girnius dar atliko karinę prievolę. Turėdamas visapusiškų duomenų pasi-

³ Plg. Yla St. Laisvės problema, Putnam, 1956; Lietuviškojo liberalizmo problemos // „Draugas“, 1944-1945 m.; Lietuviškasis nacionalizmas liberalizmo ženkle // „Aidai“, 1955-1957 m.

⁴ Plg. Maceina A. Liberalizmo kelias į bolševizmą // „Aidai“, 1948, Nr. 13.

⁵ Girnius J. Žmogaus prasmės žemėje poezija, p. 16.

ruošti aukštosios mokyklos dėstytojo pareigoms ir būdamas į šias pareigas jau iš anksto kreipiamas, Girnius negalėjo šio pasiruošimo Lietuvoje užbaigti. Net akademinį daktaro laipsnį jis išigijo tik Kanadoje (1951 m. Monrealio universitete), nors Laikinoji vyriausybė jau 1941 m. buvo jį paskyrusi į Filosofijos fakultetą dėstyti vyr. asistento titulu. Girnius yra filosofas visa savo sąranga, todėl normali jo darbo vieta ir turėtų būti universitetas. Žinoma, filosofuoti galima visur. Akademinė filosofija nėra nei vienintelė, nei geriausia. Priešingai, ne sykį ji yra sausa, sustingusi, be dvasios ir širdies. Tačiau Vakarų pasaulyje, neišskiriant nė Amerikos, gyvenimas yra taip susiklostęs, kad gyventi iš filosofijos galima tik dirbant aukštojoje mokykloje. Todėl tikram filosofui, koku yra Girnius, tikrai yra tragiška, kai jis priverstas valgyti duoną iš visai kitokio užsiėmimo („Lietuvių enciklopedijos“ ir „Aidų“ redagavimas). Tačiau įeiti į kurį nors užjūrio universitetą Girnius nesiveržė kaip tik todėl, kad pasiliktų lietuviškoje dirvoje, kad kurtų lietuviškajai visuomenei. Tai didžiulė auka, sykiu tačiau ir didžiulė tragika.

Tragiškai atrodo ir visuomeninė Girniaus veikla, tapus jam Ateitininkų federacijos vadu. Savo dvasia Girnius nėra visuomenininkas. Perimdamas Ateitininkų federacijos vado pareigas Nepaprastojoje konferencijoje, jis atvirai pasisakė nuo tų pareigų gynęsis klausimu „argi manęs nepažįstate?“, nes žinąs „esąs greičiau neramios dvasios, o ne vado prigimties žmogus“ („Ateitis“, 1965, p. 134). Jis savyje per jautrus, per gilus, per skeptiškas, kad galėtų nusibrėžti vieną aiškią liniją, ją skelbti savo vadovaujamai grupei ir jos atkakliai laikytis, kaip visuomeninėje veikloje yra būtina. Be to, pati jo filosofija, apie kurią kalbėsime toliau, neleidžia jam tokios linijos išvesti. O betgi būdamas Ateitininkų federacijos vadas ir norėdamas šiojo pareigas tinkamai eiti, Girnius yra verste verčiamas tokios linijos ieškoti, ieškoti šūkių, kuriais būtų galima uždegti širdis (ypač jaunimo!) ir praturtinti protus. Šių šūkių Girnius dabar ieško labai uoliai ir ne vieną jų jau yra metęs: „atvirybė laikui“ (ateitininkams), „laisvės, ne liberalizacijos“ (pavergtam kraštui), „meilė žmogui“

(kovai už tiesą). Tai gražūs ir prasmingi šūgiai. Tačiau visi jie reiškia didžiulę įtampą tiek pačiam Girniui, tiek visuomenei. Girnius kaip filosofas turi juk *tikėti* šių šūkių tiesa; jis juos meta ne propagandos dėlei, bet iš giliausio savo paties įsitikinimo. Bet kaip tik todėl, kad jis į juos tiki visa širdimi, jis reikalauja, kad ir visuomenė į juos tikėtų bei juos vykdytų. *Girnius kaip filosofas stato visuomenei nelygstamų reikalavimų.* Šiuo atžvilgiu jis yra labai panašus į Šalkauskį kaip Ateitininkų federacijos vadą. Ir Šalkauskis statė tokių nelygstamų reikalavimų, ir jis išgyveno įtampą tarp savęs ir vadovaujamųjų, ir jis nuolatos barė, ragino, galop nusivylė. Pavojus nusivilti tyko ir Girnių.

Girniaus stiprybė yra ne veikla plačioje visuomenėje, bet siaurame būrelyje, kur užsimezga sąlytis asmens su asmeniu. Ten jis išsitiesia visu ūgiu, ten jis apreiškia vidinę savo ugnį ir prabyla nauju žodžiu. Todėl ir Kauno universitete deimantiukai buvo ne Girniaus paskaitos, o jo *pratybos*. Paskaitose jis yra sunkokas kaip ir savo raštuose: originalus jo stilius ir savotiška jo sakinio sąranga nelengva įkasti, ypač klausant. Užtat pratybų metu, kai jam tekdavo laisvai kalbėti, jo žodis įžiebavo, nes kilo iš gilaus tikėjimo tuo, ką sakydavo. Pratybų metu Girnius tikrai filosofuodavo, vadinasi, klausdavo ir kiekvieną atsakymą vėl paversdavo klausimu. Tuo būdu dalyviai patirdavo gyvą minties gimimo vyksmą, kas akademiniam lavinimui kaip tik ir yra esminga. Tai dar vienas pagrindas gailėtis, kad Girnius ne universitete. Tai taip pat dar vienas pagrindas būgštauti, kad visuomeninėje veikloje, kur reikia turėti reikalų su minia, Girnius bus priverstas šią savo dvasios uždegančią atvirybę pridengti moralizuojančių paskaitų bei atsišaukimų skraiste. Visa širdimi linkėčiau Girniui šios pagundos vengti ir išvengti!

2. Mokytojai

Dr. A. Baltinis klysta sakydamas, esą Girnius „baigęs VD universiteto Teologijos-filosofijos fakultetą pas Stašį Šalkaus-

kį"⁶. Šalkauskio paskaitų Girnius, be abejo, klausė ir egzaminus pas jį laikė. Labai daug pasinaudojo ir Šalkauskio pratybomis (mokslinio darbo metodikos ir logikos) kaip intelektualinės disciplinos mokykla. Tačiau Šalkauskis kaip mąstytojas Girniaus mokytojas nebuvo nei *formaliai*, nes jis akademiniams jo darbams (diplominiam darbui, disertacijai) nevadovavo, nei *praktiškai*, nes esencialistinė Šalkauskio filosofija buvo svetima tikriems Girniaus polinkiams. Šalkauskis žavėjo Girnių tik, kaip ir mus visus anuo metu, savo višažmogiškumu, savo tiesumu ir, kaip Baltinis teisingai priduria, „absoliučios tiesos besąlyginiu teigimu“ (ten pat). Tačiau Girnius niekad nebuvo savo vidumi tiek pasinėręs į Šalkauskio mintis, kad nebeatskirtų, ar kartais tai nėra jo paties mintys, kaip tai filosofijoje paprastai esti⁷. Net pačiuose pirmuosiuose Girniaus moksliniuose darbuose Šalkauskio įtakos nejausti. Du dalykai surentė užtvarą tarp Girniaus ir Šalkauskio: 1) šio pastarojo sistemingumas ir net schemingumas ir 2) pastanga turėti atsakymą į visus klausimus.

Išėjęs iš VI. Solovjovo, Šalkauskis pasisavino iš jo ne tik platoniskąjį žvilgį į būtį, bet ir Solovjovo polinkį išreikšti tikrovę, pirmiausia žmogaus veikimą, nuostabiai logiškai, nepaliekant vietos irracionaliniam pradui. Tik savo gyvenimo pabaigoje Solovjovas nusigrįžo nuo šio polinkio, suvokęs, kad būtyje veikia ne tik nepaprastai harmoningai sudėstyti dieviškieji pirmavaizdžiai, bet sykiu ir nepaprastai griauianti bei trikdanti blogio jėga; kad būtis yra greičiau chaosas negu simfonija. Šalkauskis šios pagundos nenugalėjo ligi pat mirties. Jis sklaidė būtį pagal keturias Aristotelio *priežastis* (veikiančiąją, medžiaginę, pavyzdinę ir siekiamąją), perkverbdamas ją dviem *atžvilgiais* (objektyviniu ir subjektyviniu) ir suskirstydamas ją dar į tris *laiptus* (gamta, kultūra, religija). Iš to gaudavosi nuostabus audinys, tačiau ne sykį

⁶ Baltinis A. Kovotojas dėl tiesos ir kultūros. Dr. Juozo Girniaus 50 metų amžiaus sukaktį minint // „Draugas“, 1965 birželio 19, II dalis, p. 4.

⁷ Plg. Hirsch Jeanne. Die Illusion. Der Weg der Philosophie, Bern, 1956, p. 9.

tik išprievertavus tikrovę. Girniui visa ši schema buvo labai svetima. Tai nereiškia, kad Girnius būtų essaistas kaip ne vienas prancūzų ar anglų filosofas. Ne! Tačiau laike įvykstanti egzistencija, aplinkui kurią yra susitelkęs Girniaus mąstymas, savaime priešinasi bet kokiai sistemai, o ypač schemai. Sisteminti arba scheminti galima tik esmę, bet ne buvimą; tik būti, išgyvenamą statiškai, o ne kaip vyksmą istorijoje. Todėl Girniaus mąstyme sistemos jausti kuo mažiausia. Jame jausti, tiesa, *centras*, spinduliuojas ir net kartojasis atskirose idėjose; tačiau šis centras pasilieka tarsi siela, gaivinanti viską, bet nevirstanti architektoniniu statiniu, kas kaip tik buvo Šalkauskio mąstyme.

Tas pat reikia pasakyti ir apie antrą užtvartą - atsakymo turėjimą. Šalkauskis man yra syki prasitaręs, esą jis negalįs pakelti minties tuštumos, todėl turįs atsakymą į visa, kas jo mąstyme kyla, nors šis atsakymas gal patenkinas tik jį patį. Net tokios neišsprendžiamos problemos, kaip blogis pasaulyje, išganytųjų amžina laimė kartu su pasmerktųjų amžinu atmetimu, buvo Šalkauskio sau pačiam išsispęstos. Būdamas rytietiškojo tipo filosofas, Šalkauskis tik *metodiškai* skyrė filosofiją nuo teologijos: *turinio* atžvilgiu jis filosofavo apie visa - gal ne visados savo raštuose, bet visados savo dvasioje. Ilgi mano pokalbiai su juo dažniausiai kaip tik ir sukdavosi apie šiuos teologinius dalykus. Girniaus nuotaikai visa tai yra labai tolima. Egzistencija stovi prieš mąstymą kaip neišbaidomas klausimas, kuris niekad negali būti atsakytas, nes kiekvienas atsakymas vėl virsta klausimu. Šiuo atžvilgiu Girnius yra tikroji Šalkauskio priešginybė: Šalkauskis turėjo atsakymą į kiekvieną klausimą sau pačiam, nors ne visados jis šį atsakymą skelbė kitiems; Girnius neturi atsakymo į pagrindinius klausimus sau pačiam, nors dažnai jis atsakymus skelbia kitiems. Tai yra kiekvieno egzistencialisto (apie tai truputį paskiau) likimas.

Taip pat nėra Maceina nėra buvęs tasai, kurio „dvasioje brendo filosofškai J. Girnius“, kaip spėlioja Baltinis („Draugas“, ten pat, p. 3). Girnius atėjo į universitetą kaip tik tais metais (1932), kai Maceina išvyko užsienin: juodu nėra stu-

dijų kolegos. O kai Maceina grįžo dėstyti (1935), tai Girnius buvo savo studijas jau beveik baigęs. Žinoma, jis ateidavo dar į paskaitas, tarp kitų pasiklausyti ir jauno privatdocento Maceinos. Tačiau šiojo teologinis žvilgis į būtį, kultūros filosofijos problemų pabrėžimas, šalkauskiškas potraukis į sistemą ir net schemą laikė Girniaus dvasią atokiai nuo Maceinos idėjų, kurių jis anuo metu - originalių ar bent savitai pagrįstų - turėjo kuo mažiausia. Be to, jis dėstė pradžioje įvadininius dalykus (kultūros filosofijos įvadą, mokslinio darbo metodiką, dabarties pedagogines sroves), kurie Girniaus jau buvo seniai išklaudyti ir kurie net patys savimi negali turėti gilesnės įtakos.

Tikrasis ir vienintelis Girniaus mokytojas Kauno universitete buvo *Pranas Kuraitis*: tiek *formaliai*, nes jis vadovavo Girniaus studijoms nuo pradžios ligi galo, tiek *praktiškai*, nes Girnius brendo tiesioginiame sąlytyje su Kuraičio mintimi. Klystume, žinoma, manydami, esą Girnius pasisavinęs Kuraičio tomistinį žvilgį į būtį. Anaipol! Tasai sąlytis, kuris Girnių formavo, buvo ne minties tapatybė, bet kaip tik jos *priešgynybė*. Šalkauskio minčiai Girnius pasiliko savo viduje abejingas: nei jis jos neigė, nei savinosi; jis praėjo tylomis pro ją, jos beveik neužkliudytas. Tuo tarpu su Kuraičio scholastika jis rungėsi pačiose savo gelmėse. Pasirinkęs filosofiją bei jos istoriją savo specialybe, Girnius susidūrė su tomizmu visu plotu, nes Teologijos-filosofijos fakultete tik tomizmas buvo atstovaujamas, būtent plačiausiai ir ištikimiausiai kaip tik Kuraičio, dėsčiusio gnoseologiją, ontologiją, naujųjų amžių filosofijos istoriją, - vadinasi, pačius pagrindinius šios srities dalykus. Kas tad šiame fakultete studijavo filosofiją pagrindine šaka, turėjo susidurti su Kuraičiu labai stipriai.

Pranas Kuraitis kaip mąstytojas ugdėsi toje neoscholastikos srovėje (scholastika turi taip pat savo srovių!), kuri išėjo iš D. Mercier (vėliau tapusio kardinolu) 1894 m. Liuveno universitete įkurto Filosofijos instituto (Institut supérieur de Philosophie). Šią srovę išvystė tokie žinomi tomistai kaip L. Noellis (gnoseologas) ir M. de Fulffas (filosofijos, ypač vidurinių amžių, istorikas), o ypač J. Maréchal (metafizikas), kurio di-

džiulis veikalas „Le point de départ de la métaphysique” (Liuvėnas, 1923-1926) ir šiandien tebeturi stiprios įtakos Vakarų Europos tomistams, mėginantiems tiesti metafizikai naujų kėlių ir ieškoti naujų būdų Dievui pažinti⁸. Kuraitis yra šiame Liuvėno Filosofijos institute studijavęs ir ten doktorizavėsis (1911). Ypač L. Noelis turėjo jam įtakos savo „betarpišku realizmu”⁹, kuriam Kuraitis davė „fundamentalinio realizmo” vardą¹⁰. Tuo būdu Lietuvos Teologijos-filosofijos fakultete susitiko solovjoviškas platonizmas, kiek pagražintas fribūrinės scholastikos M. de Munnyncko interpretacijoje, pas kurį studijavo ir doktorizavosi Šalkauskis, baigęs juridines studijas Maskvoje, ir tomistinis aristotelizmas, atstovaujamas Kuraičio ir šiojo perkeltas iš Liuvėno į Kauną. Kadangi Šalkauskis atsidėjo daugiausia pedagogikai ir iš filosofijos dalykų dėstė tik antrinius (filosofijos įvadą, logiką, kultūros filosofiją), todėl filosofiją specialiai studijuoją buvo savaime Kuraičio globojami ir formuojami. Šiuo būdu ir Girnius virto Kuraičio mokiniu tiesiogine šio žodžio prasme.

Tačiau dvasinė mokinio sąranga buvo visiškai kitokia negu mokytojo. Kartą Girnius man yra sakęs, esą jis, išgirdęs pirmą sykį egzistencinės filosofijos idėjas, savaime pajutęs, kad tai esą jo idėjos ir jo filosofija. Girnius yra egzistencialistas savo dvasios gelmėmis. Tomizmą jis studijavo atsidėjęs ir gana ilgai, net tame pačiame Liuvėne (1936/37 m. m.), tačiau tomistas jie nepasidarė. Dr. A. Baltinio teigimas, jog „dr. J. Girnius liko ištikimas tomizmo principams”¹¹, yra grynai teorinė išvada iš Girniaus studijų eigos, bet ne iš jo dvasios. Ne kiekvienas, kuris tomizmą ilgus metus studijuoja, yra jau tuo pačiu tomistas. Iš daugelio nuoširdžių pokalbių man yra žinoma, kaip sunkiai Girnius savo viduje rungėsi norėdamas būti lojalus savo mokytojui ir sykiu išlaikyti sa-

⁸ Plg. Lőtž J. B. Seinsproblematik und Gottesbeweis // „Gott in Welt”, *Festschrift für Karl Rahner*, Freiburg i. Br., 1964, Bd. I, p. 136-157.

⁹ Plg. Noël L. *Le réalisme immédiat*, Louvain, 1938.

¹⁰ Plg. Kuraitis P. *Pagrindiniai gnoseologijos klausimai*, Kaunas, 1930.

¹¹ Baltinis A. *Kovotojas dėl tiesos ir kultūros*, p. 4.

vo mąstymo laisvę. Lojalus Kuraičiui Girnius norėjo būti todėl, kad Kuraitis darė jam didžios įtakos savo plačiaširdžiu žmogiškumu. Pats Girnius apie Kuraitį yra teisingai parašęs: „Visa gausi katalikų intelektualų generacija, išėjusi viešumon antrajame mūsų nepriklausomo gyvenimo dešimtmetyje, turi pagrindo Kuraitį laikyti tuo žmogumi, kuriam jie lieka labiausiai skolingi“¹². Skolingi ne tiek idėjinio turinio atžvilgiu, kaip Šalkauskio atveju, kiek žmogiškojo atvirumo paskatų, padaršinimo, paramos ir savotiškos dvasinės (dažnai net ir medžiaginės!) užuovėjos prasme. Statokas savo būdu ir šaltokas iš viršaus Kuraitis turėjo nuostabios dovanos patraukti jaunų studentų širdis asmeniniu sąlyčiu. Todėl jis formavo negausius savo klausytojus ne tiek auditorijoje, kiek savo darbo kambaryje tarp daugybės knygų, kurių visos jo klausytojams šiuo būdu buvo prieinamos: čia tad ir užsi-megzdavo ryšys tarp Kuraičio ir jo mokinių. Šio ryšio buvo patrauktas ir Girnius. Kuraičio atviras bei gilus žmogiškumas yra tai, kas Girnių įjungė į jo mokytojo orbitą.

Iš Kuraičio idėjų Girnius yra pasisavinęs tik tokias, kurios savaime sutapo su jo paties giliausiais įtikinimais: būtent: 1) *autoriteto neigimą filosofijoje* (Kuraitis, nors ir būdamas tomistas, atmetė autoriteto vaidmenį filosofijoje ir savus įsitikinimus grindė tik kritiško proto reikalavimais), 2) *būties persvarą prieš mąstymą* (Kuraitis pagrindine filosofijos disciplina laikė ne gnoseologiją, bet ontologiją ir dekartiškąjį *cogito* suprato kaip negalimą be *cogitum*), 3) *etinį filosofavimo pobūdį* (Kuraitis nuolatos pabrėždavo įpareigojantį mąstymo pobūdį išlaikyti savą laisvę ir tiesos meilę), 4) *krikščioniškosios filosofijos neigimą* (Kuraitis laikė „krikščioniškąją filosofiją“ prieštaravimu *in terminis*). Kas pažįsta egzistencinę filosofiją, lengvai įžvelgs, kad šie keturi Kuraičio nusistatymai nuostabiai sutampa su egzistencinės filosofijos reikalavimais. Todėl jie ir buvo Girniaus pasisavinti. *Formaline* prasme Girnius iš tikro liko ištikimas savo mokytojui.

¹² Lietuvių enciklopedija, t. XIII, p. 383.

Girniaus mokytojai *turinio* atžvilgiu yra M. Heideggeris ir K. Jaspersas. Pas Heideggerį (Freiburge) Girnius yra net ir studijavęs (1937 rudens semestrą). Nešiodamas specialiai pasiūdintą švarką, suvokdamas savo minties originalumą, laikydamas visus jo idėjų nesuprantančiais, Heideggeris anuo metu sąmoningai išsiskirdavo iš kasdienių žmonių, iš tojo „man“, kaip jis tai vadina savo filosofijoje (šiandien žmonių draugėje Heideggeris yra labai tylus ir net nusižeminęs!). Heideggerio seminare, kurį Girnius lankė, niekas nesugebėdavo į jo klausimus atsakyti - tik jo asistentas, kuris šiuos klausimus jau buvo atmintinai išmokęs. Nors ir Girnius nesuėjo į artimesnius santykius su M. Heideggeriu, bet iš dviejų metų užsienio universitetuose daugiausia jautėsi pasinaudojęs pas Heideggerį praleistu semestru (Liuveno filosofai nieko naujo jam nedavė, ir ten už juos didesnio išpūdžio jam paliko psichologo A. Michotte ir valstybės teoretiko J. Dabino klausytieji kursai; o Sorbonoje, kur buvo išvykęs po Freiburgo i. Br. 1938 m. pavasario semestru, taip pat daug naujo nepatyrė, bet užtat su dideliu domesiu išklausė Collège de France tuo metu skaitytus E. Le Roy, Bergsono įpėdinio, ir E. Gilsono kursus). Heideggeris Girniui buvo palikęs tokį išpūdį, kad šis jį vadindavo „sekuliarine galva“, t. y. galva, kuri gal tik sykį per šimtmetį pasirodo. Tačiau Girnius jau buvo parašęs apie Heideggerį platų diplominį darbą, išspausdintą lietuvių filosofijos žurnale „Logos“ (1936 m. Nr. 1 ir 2), ir nenorėjo šio darbo plėsti savo disertacijai. Užtat savo disertacijai ir pasirinko kitą egzistencinės filosofijos atstovą - K. Jaspersą, nors metafizinio atžvilgiu ir silpnesnį. Pas Jaspersą studijuoti Girnius nebegalėjo, nes 1937 m. Jaspersas jau buvo nacių režimo pašalintas iš universiteto. Bet Girnius iš Freiburgo buvo nuvykęs į Heidelbergą ir ten aplankė Jaspersą, nuoširdžiai su juo išsikalbėjo ir gavo biografinės medžiagos ketinamai disertacijai. Šio darbo vadovas tačiau buvo Kuraitis: Girnius iš pat pradžios ryžosi rašyti disertaciją lietuviškai ir ją įteikti bei ginti Kaune. Bet kaip tik čia ir prasiveržė ana vidinė priešgynybė tarp lojalumo savo mokytojui ir ištikimybės sau pačiam. Tarp Jasperso ir Kuraičio tvilo neužgrindžiama bedugnė. Tarp Jas-

perso ir Girniaus tūno gili giminystė. Kaip tad pateikti Jaspersą Kuraičiui Girniaus rankomis? Girnius nenorėjo sugelti Kuraičio tėviškos širdies ir rašyti disertaciją taip, jog nebūtų galima atskirti, ar tai Girniaus ar Jasperso mintys. Žinoma, esama Jasperso filosofijoje dalykų, kuriuos ir Girnius atmeta, kaip tai matyti iš jo disertacijos santraukos¹³. O vis dėlto Jasperso idėjos Girniui yra tiek savos, kad kritiškai jis galėjo liesti tik vienašališkumus, tik neišvystytus dalykus, nepastebėtas puses, bet ne pačią esmę. Betgi kritikuoti Jasperso filosofijoje tik antrinius dalykus reiškia prisipažinti prie jos pagrindų ir tuo būdu nuliūdinti Kuraitį. Todėl kritinė Girniaus disertacijos dalis virto jam vidine kančia, ir jis ilgai deldė, svyravo, nerasdamas pavidalo šiai daliai. Pagaliau vokiečių okupacijos metu pats pradėjęs dėstyti universitete ir tarp kitų dalykų iš bėdos gavęs skaityti psichologijos kursą, pasiryžo keisti disertacijos temą ir sėdosi šiam reikalui analizuoti filosofijos ir psichologijos santykius. Darbas jau buvo gerokai įpusėtas, kai teko jį nutraukti (ir, deja, palikti Lietuvoje) dėl antrojo bolševikų priartėjimo. Kai po viso šito, jau būdamas Amerikoje, Girnius vėl ryžosi doktoruoti, grįžo prie K. Jasperso egzistencinės metafizikos savo disertacijai. Taigi skaudus konfliktas tarp pareigos savam įsitikinimui ir meilės žmogui pažymėjo jau pirmus Girniaus kaip filosofo žingsnius. Būtų gera, kad šiandien Girnius, kuris taip aistringai dabar skelbia meilę žmogui¹⁴, atkreiptų ir kitų dėmesį į tai, kad ši meilė nėra taip lengvai suderinama su ištikimybe tiesai: juk ši sunkenybė ir net įtampa yra jo paties išgyventa.

3. *Mąstysena*

Girnius yra pats filosofiškiausias protas iš visų nepriklausomoje Lietuvoje brendusių mąstytojų (nelyginu su brendusiais jau tremtyje, nes jų nepažįstu). Kuraitis savo protavi-

¹³ Plg. Girnius J. *Laisvė ir būtis*. Kari Jasperso egzistencinė metafizika, Brooklyn, 1953.

¹⁴ Plg. *Girnius J. Žvelgiant į ateitį // „Aidai“, 1965, Nr. 1, p. 8-9.*

mu buvo nekūrybiškas. Tiesa, jis vienur kitur (pažinimo teorijoje, etikos jungime su ontologija) kiek paįvairino tomizmą, tačiau jokių naujų būties išvalgų neatskleidė. Šalkauskio protavimo silpnybė buvo, kaip minėta, jo schematizmas, vertęs jį tiesti savo minčių audinį daugiau į plotį. Maceinos protavimo silpnybė yra jo aiškumas, kuris nepakenčia loginės tamsos ir todėl yra priverstas dažnai sustoti pusiaukelėje, kadangi antroji kelio pusė yra jokia šviesa neperskverbiamą. Girnius visų šių silpnybių neturi. Jo protavimas yra kūrybiškas, kiekvieną sykį ieškąs vis naujų atžvilgių ir jų randąs - ar tai būtų laisvės problema, ar tautybės klausimas, ar ateizmo tragika. Tačiau šis kūrybiškumas vyksta Girniaus dvasioje ne pagal iš anksto turimą schemą (kaip pas Šalkauskį), bet pagal situacijos reikalavimus, kurie nuolatos kinta ir todėl į jokią sistemą nėra suvedami. Dideliai aiškus Girnius savo mintyje nėra, nes jis mąsto sąvokomis, o ne vaizdais (kaip Maceina), todėl sugeba rašyti ir apie tokius dalykus, kurie yra tamsūs savo esmėje ir vos sugaunami protu, bet niekad ne vaizduote. *Vaizduotės išskyrimas iš protavimo vykimo kaip tik ir yra Girniaus stiprybė.* Tai reta dovana, kuri liudija aiškiai filosofinę dvasios sąrangą. Tai metafizinė dovana, reta apskritai ir ypač reta mūsų padangėje.

Antra Girniaus protavimui būdinga savybė yra *aistra mąstyti (passio cogitandi)*. Girnius nefilosofuoja nei iš nuostabos (kaip Platonas, Aristotelis, Heideggeris, Wustas), nei iš abejonės (kaip Descartes'as, Kantas, Jaspersas). Jam yra svetimas Heideggerio klausymas (*das Lauschen*), ką būtis byloja, ir tuo būdu savotiškas pasyvumas pasaulio akivaizdoje¹⁵. Girniaus mąstymas turi aiškių aktyvumo žymių, būtent polinkio veržtis į pasaulį ir jį keisti - galbūt tuo tarpu tik vidinio apsisprendimo pavidalu, tačiau vidinis apsisprendimas juk yra

¹⁵ Įdomu šioje vietoje pastebėti, kad Adorno (Frankfurto a. M. universiteto filosofijos profesorius) teigia, esą Heideggerio įsijungimas į nacionalistinę ideologiją savo metu buvęs ne prisitaikymas, bet kaip tik šio minties pasyvumo išraiška: kas klusniai klauso, ką būtis byloja, tas išgirsta jos žodį ir per fiurerį (plg. *Adorno Th. W. Eingriffe*, Frankfurt a. M., 1963, p. 17).

pati pirmykštė veiklos forma. Iš kitos pusės, Girniui yra svetima ir Jasperso negalia pažinti būtį savyje ir tuo būdu pasitenkinimas filosofuojant ją tik nušviesti, o ne tikrai pažinti. Todėl Girnius ir kritikuoja Jaspersą, sutikdamas su juo, kad egzistencinė tiesa „slepia moralinio angažavimosi reikalavimą“, tačiau „tai neduoda mums teisės moralinį apeliavimą savyje slepiančias metafizines tiesas nuvertinti tik į reliatyvius ir istoriškai besikeičiančius simbolius“¹⁶. Vadinasi, nei nuolankus prisiėmimas to, ką būtis mums sako (Heideggeris), nei principinis ja nepasitikėjimas nusigrežiant į šifrus (Jaspersas) yra Girniaus mąstymo kelias, bet *etinis įsipareigojimas pažinime*. Šis įsipareigojimas tačiau reiškia, kad Girnius mąsto ne teorijai, bet gyvenimui; kad jis mąsto iš savotiškos aistros bei kančios; kad kaip tik todėl jo mintys turi savotiškos ugnies, kuri patraukia arba atstumia, bet niekad niekam nelieta abejinga. *Tiesa Girniui turi būti ne tik žinoma, bet ir gyvenama*¹⁷. Gyventi tiesą reiškia veikti. Valios pradas Girniaus mąstyme yra labai stiprus, ir pastaruoju metu jo straipsniuose vis stiprėja. Jis pradeda vis labiau reikštis *kaip reikalavimas* - ne tik sau pačiam, bet ir kitiems. Girnius negali rašyti šaltai. Tiesa, jo stilius nėra nei lengvas, nei puošnus. Tačiau jame jausti didžiulė kaitra bei jėga. Ji pagauna ir neša.

Tačiau kaip tik šioje savybėje glūdi ir pavojus, kad Girniaus aistra mąstyti (kaip ir kiekviena aistra) gali pasukti į lygstamų vertybių nelygstamą teigimą. Girnius yra teisingai Jaspersui prikišęs, kad šis suvedęs „filosofinę tiesą į moralinį tiesumą“¹⁸, nes „ištikimybė pati savaime neįrodo tiesos, net jeigu ji eina iki gyvybės aukos“ (ten pat, p. 26). Tai pastebėta labai prasmingai. Užtat man ir darosi truputį nejauku, kai pastaruoju metu Girnius taip labai pabrėžia ištikimybės pradžą, neišaiškinęs, ar ši ištikimybė iš tikro liečia nelygstamas vertybes. Juk ištikimybė pati savaime - tai Girniaus teiginys - tiesos neįrodo; vadinasi, *tiesos matas glūdi kur*

¹⁶ Girnius J. Laisvė ir būtis, p. 25.

¹⁷ Plg. Girnius J. Laisvė ir būtis, p. 149.

¹⁸ Girnius J. Ten pat, p. 34.

*kitur, o ne pačioje ištikimybėje. Ar tad nevertėtų visų pirma iš-
tirti, ar tai, kam liekama ištikimam, iš tikro yra tiesa bei ver-
tė? Kitaip tariant, linkėčiau sukaktuvininkui, kad jis kiek su-
tramdytų etinį momentą savo raštuose (ypač pastaruosiuo-
se!), o paryškintų metafizinę pusę visų tų dalykų, kuriems
ištikimybę jis taip aistringai skelbia. Pastarųjų metų posūkis
į etiką Girniui kaip tik ir darosi pavojingas dėl anos vidinės
aistros, nušviečiančios nelygstama ugnimi net ir labai lygs-
tamas vertybes. Aistrą ir kančią išgelbsti tik visuotinumas. Ma-
no kančia yra niekis, jeigu ji nėra atspindis visuotinės kan-
čios. O šito visuotinio žvilgio kaip tik ir pradėdame pasigesti
pastaruosiuose Girniaus raštuose. Todėl į jį patį norėčiau
kreipti jo klausimą Jaspersui: „Ar galima apsisprendimo ne-
lygstamybė be moralinių vertybių atskleidimo?“ Juk „visa
priklauso nuo to, už ką einama mirti“¹⁹.*

Šios savybės lemia ir Girniaus santykį su egzistencine da-
barties filosofija. Mūsų mąstančioje visuomenėje vyrauja įsi-
tikinimas, kad Girnius yra egzistencialistas. Tokio įsitikini-
mo laikaisi ir aš. Tačiau pats Girnius yra rašęs: „Nesu iš tų,
kurie egzistencinę filosofiją galėjo sutikti kaip šviesa ateities
keliui. Atvirkščiai, savo filosofinėmis pažiūromis esu sveti-
mas egzistencinei filosofijai“²⁰. Kas tad klysta: mes ar pats
Girnius? Atrodo, kad nei vienas, nei kitas. Egzistencinė filo-
sofija, kaip ji šiandien yra atstovaujama Heideggerio, Jasper-
so, Sartre'o, iš tikro negalėjo būti Girniaus sutikta *kaip šviesa*
ateičiai, kadangi joje pačioje tokios šviesos nėra. Klusnus nu-
silenkimas būčiai (net ir fiurerio pavidalu...!) Heideggerio
mąstyme, pasinėrimas daugiaprasmiuose šifruose Jasperso fi-
losofijoje, ligi savivalės einąs savęs susikūrimas laisvėje Sar-
tre'o idėjose yra greičiau išsižadėjimas bet kokios šviesos ir
bet kokios ateities. Gilus liūdesys ir net fatalizmas jausti eg-
zistencinėje filosofijoje. Šia prasme galima visiškai sutikti su
Girniumi, kad jam egzistencinė filosofija yra svetim.

¹⁹ Girnius J. Ten pat, p. 61 ir 63.

²⁰ Girnius J. Ten pat, p. 4.

O vis dėlto ji jam yra taip sava, kaip nė viena kita filosofija; sava tuo, kad egzistencinės filosofijos didžiausias rūpestis yra *žmogus ir jo likimas*. Ši filosofija kelia aikštėn laisvės pradą - net ligi susikūrimo savos esmės (Sartre); ji suliedina prasmės klausimą su būties klausimu: būti reiškia *prasmingai* būti; ji šaukia žmogų būti ištikimam sau pačiam, net jeigu ši ištikimybė ir pasiliktų tik lygstamybių plotmėje. Tai yra tas pat rūpestis, kuriuo alsuoja ir visi Girniaus raštai. Savo mąstymo *linkme* Girnius yra tikras egzistencialistas, nes jo mąstymas krypta ne į bendrą esmę, bet į individualinę egzistenciją, ne į pasaulį, bet į žmogų; ne į visa valdančius bei laikančius dėsnius, o į laisvą apsisprendimą bei ištikimybę šiam apsisprendimui. Galimas daiktas, kad konkretūs Girniaus atsakymai (jų ligi šiol jis yra davęs dar mažą) skiriasi nuo tos pat rūšies atsakymų, kokius duoda Heideggeris, Jaspersas, Sartre arba kad ir Marcelis. Tačiau formaline savo mąstymo sąranga Girnius eina tuo pačiu keliu. Čia vėl išeina aikštėn tai, ką Girnius pats yra teigęs ryšium su kartų vienybe: *generacinė vienybė yra ne atsakymo, bet klausimo vienybė*. O savo klausimuose Girnius yra su egzistencine filosofija visiškai vieningas. Kokius atsakymus Girnius pats duos, turėtų mums atskleisti kaip tik būsimieji jo gyvenimo dešimtmečiai. Tik tada galėsime tikrai įžvelgti, kiek Girniui egzistencinė filosofija yra svetima ir kiek sava.

4. Pagrindinės idėjos

Nors Girnius stovi dar tik savito kelio pradžioje, vis dėlto jau galima kalbėti apie pagrindines jo mąstymo idėjas, kurios jo raštuose išryškėjusios ir į kurias jis nuolatos kreipia dėmesio, būtent: a) laisvės idėja, b) tautybės klausimas ir c) ateizmo tragika.

a. *Laisvės idėja* yra patraukusi Girniaus mąstymą nuo pat pradžios, gal net Kuraičio įtakoje, nes šis, kaip minėta, nepripažino autoriteto filosofijoje, pasisakydamas tuo būdu už

mąstymo laisvę, atsakingą tik protingam pagrindimui, o ne kokiai nors visuomeninei institucijai, net jeigu ji vadintųsi ir Bažnyčia. Susidomėjimas Jaspersu ir didelė disertacija apie jo filosofiją tik dar labiau sustiprino Girniaus laisvės idėją, nes, jo žodžiais tariant, „nėra filosofijos, kuri būtų energingiau gynusi sąžinės nelygstamybę ir laisvę“, kaip Jasperso²¹. Todėl pirmas stambus Girniaus darbas, išėjęs tremtyje, kaip tik ir vadinasi „Laisvė ir būtis“ (Bruklinas, 1953). Tai jo disertacijos lietuviškoji santrauka. Kartu su šiuo veikalu ir vėliau ėjo daugelis kitų Girniaus straipsnių, kuriuose jis laisvės idėją sklaidė ir ją gynė tiek mąstyme, tiek kultūrinėje kūryboje, tiek politikoje. Laisvės klausimo kėlimas padarė Girnių, kaip anksčiau minėta, artimu ir liberaliniam mūsų sparnui, kartu jį nusukdamas nuo visų tų, kurie laisve menkai tesidomi arba net ryžtasi ją valstybinėmis priemonėmis tvarkyti. Iš čia kilo ir jo pasisakymas už vadinamąją „nepasaulėžiūrinę politiką“ kaip atsisakymą iš valstybės pusės reglamentuoti kultūrinę žmogaus veiklą.

Vis dėlto nei disertacijoje, nei kituose Girniaus raštuose *kol kas* nerandame metafizinio laisvės pagrindimo bei jos sklaidos: *nerandame laisvės ryšio su žmogaus esme*. Tiesa, Girnius, atrodo, nenorėtų sutikti su Jaspersu, esą laisvė yra ne žmogaus esmė, o jo egzistencija. „Nėra tik žodžių ginčas, - rašo Girnius, - ar laisvė laikoma esme ar 'egzistencija'. Kai laisvė laikoma žmogaus esme, savaime prileidžiama, jog visi žmonės yra laisvi... Gi egzistencinė laisvė principiškai yra galimybė, ne duotybė... Užuoť buvusi iš gimimo duota, laisvė yra pašaukimas, kurio vykdymas mane pakelia į egzistencijos rangą" (ten pat, p. 52). Tai Jasperso teiginiai. Tačiau lieka neaišku, ar Girnius šiuos teiginius palaiko, nes laisvės sampratos Jasperso filosofijoje Girnius savo disertacijoje nekritikuoja. Iš kitų Girniaus raštų (ypač ryšium su liberalizmu) atrodytų, kad jis laisvę lyg ir laikytų žmogaus esme, nes jis kovoja už visų žmonių bei visų įsitikinimų laisvę. Atrodytų tad, kad laisvė yra duotybė, kurią reikia visiems pri-

²¹ Girnius J. Ten pat, p. 150.

pažinti, įvykdyti ir gerbti. Užtat ir norėtusi, kad Girnius vieną sykį atsidėtų tikrai laisvės metafizikai ir atskleistų jos giliausią ryšį su žmogaus esme. Šiam uždaviniui jis yra labiau pasiruošęs negu kas kitas iš mūsų. Tai būtų vienas iš mano linkėjimų jo sukakties proga!

b. *Tautybės klausimas* taip pat patraukė Girniaus kaip mąstytojo dėmesį jau gana seniai. Dar būdamas tremtinių stovykloje Niurtingene jis susidomėjo lietuviškojo charakterio problema ir išleisdino turiningą šiuo reikalu studiją²². Iškeliaęs į Jungtines Valstijas ir susidūręs su dylančia mūsiškių mase, jis tautybės problemą pradėjo išgyventi kaip likimo klausimą. Tautybė virto Girniui ne gryo pažinimo dalyku, kaip anksčiau lietuviškasis charakteris, bet apsisprendimo ir ištikimybės pačiam sau rūpesčiu. Visa tai Girnius išdėstė antrame stambiame savo veikale „Tauta ir tautinė ištikimybė“ (Čikaga, 1961), išverstame ir į latvių kalbą. Tiek V. Vardys, tiek S. Barzdukas savo įvaduose į šią knygą pastebi, kad ji reiškia „susirūpinimą tautos gyvybės išlaikymu naujo tautos istorijos posūkio metu“ (V. Vardys, p. 9) arba „lietuviškosios mūsų sąžinės šauksmą“, perduotą mums „visu filosofo analizės išvalgumu ir lietuvio patrioto tikėjimu“ (S. Barzdukas, p. 14). Pasakyta labai taikliai. Jei nebijočiau būti suprastas kaip piktažodžiaujas, mėginčiau šį Girniaus veikalą lietuviams palyginti su Jeremijo laišku žydams, ištremtiems į Babilono nelaisvę: ir vienur, ir kitur tas pats šauksmas - *negarbinti svetimų dievų*, išliekant pačiais savimi. Šis Girniaus veikalas yra pasirodęs labai laiku ir palietęs visų mūsų jaučiamą žaizdą. Todėl jis ir buvo priimtas dideliu susidomėjimu kaip reta kita lietuviška knyga.

Tačiau šis veikalas yra būdingas ir Girniui kaip mąstytojui, nes jame ypač ryškiai išeina aikštėn jo mąstymo savybės: kančia kaip filosofavimo akstinas, aistra kaip dėstymo variklis, polinkis į etiką, sykiu tačiau ir anas minėtas pavojus lygstamas vertybes nušviesti nelygstama šviesa. Du trečdaliai šios

²² *Girnius J.* Lietuviškojo charakterio problema, 1947.

knygos yra moralinio pobūdžio - skird taudnei ištikimybei, suliejant ją su žmogiškąja ištikimybe. Tačiau kaip tik šioje vietoje ir kyla klausimas: *kas kam yra mastas - žmogiškoji ištikimybė tautinei ar tautinė ištikimybė žmogiškai?* Juk atrodo, kad galima likti ištikimam tautiškai, nebesant ištikimam žmogiškai. Tačiau kokios vertės turi ši tautinė ištikimybė be žmogiškosios ištikimybės? Kokion pusėn turi atsistoti mūsų apsisprendimas, įvykus konfliktui tarp tautinių ir žmogiškųjų vertybių? Tokio konflikto tremties būtyje esama gana dažno. Kaip atrodo asmens pirmenybės pradai šios tautinės ištikimybės šviesoje? Tai klausimai, kurie savaime kyla skaitant Girniaus veikalą ir apmąstant jo aistringą išpėjimą: „Sava tauta yra ta iš visų vienintelė, su kuria savo likimu sutampame taip neišskiriamai, kad jai ištikimybė yra sau patiems ištikimybė, o jos palikimas - savęs pačių išdavimas“²³.

Antras dalykas, kuris išnyra Girniaus pastatyto tautybės klausimo akivaizdoje, yra *tautinės kultūros santykis su visuotine žmonijos kultūra*. Juk išvedimas savos tautos į pasaulinius plotus reiškiasi ne informaciniu parodymu, ką esame sukūrę, o veikliu dalyvavimu anttautinių problemų sprendime, kaip tai savo metu buvo pabrėžęs Šalkauskis, sakydamas, kad „tik per siekimą anttautinių tikslų ir per tarnavimą visuotiniams žmonijos uždaviniams tauta pasiekia didžiausios galybės“²⁴. Kaip žmogaus asmuo pilnai subręsta ir įprasmina savo gyvenimą tik dirbdamas antasmeninėje plotmėje ir antasmeniniams tikslams, taip ir tauta (ar jos dalis) pateisina bei įprasmina tiek savo buvimą, tiek savo kultūrą, tik veikliai bei plačiai dalyvaudama anttautinių uždavinių sprendime bei vykdyme. Štai dalykas, pro kurį dažnai praeiname tylomis. Tylomis pro jį yra praėjęs ir Girnius savo knygoje. Ar ir su tauta neįvyksta tas pat, ką Kristus yra pasakęs apie asmenį: savo sielą praranda tas, kuris ją labiausiai yra susirūpinęs, ir laimi kaip tik tas, kas ją paneria į

²³ Girnius J. Tauta ir tautinė ištikimybė, p. 284-285.

²⁴ Šalkauskis S. Visuomeninis auklėjimas, Kaunas, 1927-1932, p. 159.

aukštesnius dalykus. Mano tad linkėjimas Girniui šios mie-
los sukakties proga ir būtų: *grįžti prie tautybės problemos sklai-
dos*, tačiau ši sykių nebe etiniu, bet *metafiziniu* požiūriu, bū-
tent susiejant ištikimybę tautai su žmogiškąja ištikimybe ir
taudnę kultūrą suprantant kaip tarnybą anttautiniams žmo-
nijos uždaviniams.

(*Redakcijos intarpas: „Tautos ir tautinės ištikimybės“ knygoje iš*
tikro nėra plačiau specialiai leistas į tautinės kultūros santykį su
visuotine žmonijos kultūra. Tačiau visiškai tylomis pro šį klausimą
ta knyga nepraejo. Priešingai, remiantis tuo pačiu Šalkauskiu,
buvo įspėta dėl „provincinės izoliacijos“, į kurią veda nacionaliz-
mas; buvo pabrėžta, kad „patriotizmas rūpinasi savosios tautos iš-
jungimu į žmoniją nepakeičiamu jos nariu ... visuotinės reikšmės
kultūrine kūryba“; šia prasme buvo net pabraukta, kad „tikra tar-
nyba tautai tuo pačiu yra tarnyba žmonijai“, žr. tos knygos p. 122.
Taip pat su tautinės ir žmogiškosios ištikimybės santykiu - jis bu-
vo netiesiog liečiamas, ryškinant patriotizmo dorinį charakterį: „tik-
ra meilė nereikalauja užsimerkti prieš tai, ko neverta mylėti nė sa-
vuosiuose“, p. 113. Todėl apeliavimas į tautinę ištikimybę nieku bū-
du nereiškė nacionalistinio žmogiškosios ištikimybės paneigimo,
nors ir nebuvo knygoje specialiai analizuoti tikri ar tariami tauti-
nės ir žmogiškosios ištikimybės konfliktai.)

c. *Ateizmo tragika* yra trečioji idėja, kuria Girnius domisi
irgi gana seniai. Šiam klausimui jis yra skyręs savo pasta-
rają patį brandžiausią veikalą „Žmogus be Dievo“ (Čikaga,
1964). Tai knyga, kurios metmenys parašyti jau Vokietijoje,
Švabijos Gmiundo stovykloje, kur Girnius su šeima turėjo
vieną vienintelį kambarėlį ir kur masė mūsiškių, aprūpinta
pane et circensibus, pasiliko ištikima sau tinginiaudama ir gir-
tuokliaudama. Girnius tuo tarpu rašė knygą apie žmogų be
Dievo. Iš ano meto jo stalčiuose guli dar vienas neišleistas
veikalas apie žmogų ir techniką. Taigi *žmogaus problema*, iš
vienos pusės, ryšium su Dievu, iš kitos - ryšium su žemės
apvaldymu technine kūryba kaip dk ir patraukė Girniaus dė-
mesį anomis stovyklinėmis dienomis. Maždaug po dešimties

metų (1957) „Žmogus be Dievo“ gavo „Aidų“ mokslinę premiją. Tačiau tik dar po septynerių metų šis veikalas išvydo pasaulio šviesą. O juk jo problematika yra tokia aktuali, kad Vatikanas yra įsteigęs net specialų sekretoriatą netikintiesiems (taigi - žmonėms be Dievo!), kuriam vadovauja Vienos kardinolas Fr. Königas. Bedievybės apraiška vis labiau domina ir teologus, kaip tai rodo pastarieji straipsniai²⁵. Tuo būdu Girniaus knyga iš tikro yra lietuviškasis įnašas į šios *anttautinės* problemos sprendimą; įnašas savo apimtimi, gilumu ir originalumu atsistojęs visų kitų man žinomų šios rūšies veikalų priekyje. Nei J. Lacroix („Le sens de l'athéisme moderne"; Tournai, 1959), nei I. Leppas („Psychoanalyse de l'athéisme moderne"; Paris, 1959), nei H. Pfeilis („Der atheistische Humanismus der Gegenwart"; Aschaffenburg, 1959), nei H. Rohde („Mensch ohne Gott"; Freiburg i. Br., 1961) Girniaus knygai prilygti negali. Gal tik H. de Lubaco „Ateistinio humanizmo dramą“ („Le drame de l'Humanisme athée"; Paris, 1945) galima gretinti su Girniaus veikalu (Girnius yra Lubaco veikalą naudojęs). Taigi galime tik didžiutis, sulaukę tokio rango knygos. Garbė ir „Į laisvę fondui“, kad jis savo uždavinį suprato ne siaurai tautiškai, o kaip pastangą dalyvauti anttautinių problemų sprendime ir todėl išvedė šią anttautinės reikšmės knygą į visuomenę.

Kuo ateizmo problema yra būdinga Girniui *kaip filosofui*? Tuo, kad ji vėl mums atskleidžia jo mąstymo polinkį į etiką ir į antropologiją žmogaus filosofijos prasme. Įvedamajame skyriuje Girnius pastebi, kad „yra du pagrindiniai keliai, kuriais žmogus be Dievo gali būti neraminamas. Pirmas kelias - pozityvus Dievo buvimo įrodymas, antrasis kelias - vidinė ateizmo analizė“²⁶. Girnius savo veikalą skiria antrajam keliui. Tačiau šiedu keliai nėra nei lygiaprasmiai, nei lygiaverčiai. Pirmasis kelias yra *metafizinis*: tai kelias per būtį. Antrasis kelias yra *antropologinis* (etinis ir psi-

²⁵ Plg. Metz J. B. Der Unglaube als theologisches Problem // „Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie“, Heft 6, 1965, p. 484.

²⁶ Girnius J. Žmogus be Dievo, p. 21.

chologinis): tai kelias per sąmonę. Ašen teigčiau, kad *tik pirmasis kelias gali Dievą atskleisti*. Žmogus gali Dievą rasti tik būtyje, niekad ne savo sąmonėje, net jeigu ši sąmonė ir būtų labai nelaiminga bei neprasminga. Mano galvoje yra susiklostęs šitoks silogizmas. Jeigu Dievas yra, jis turi turėti ryšio su būtimi (*seinsbezogen*). Jeigu jis turi ryšio su būtimi, jis gali būti proto sklaida būtyje ir rastas. Jeigu būties sklaida *principialiai* Dievo neranda, tai reiškia, kad jo iš viso nėra, nes tai reiškia, kad Dievas neturi jokio ryšio su būtimi, o toks be ryšio su būtimi Dievas yra nesąmonė. Nesąmonė gi neegzistuoja.

Girnius jaučia šio silogizmo galiojimą, todėl jis pirmojo kelio anaip tol neneigia: „Nieku būdu nemanome mesti šešėlio į visus Dievo buvimo įrodymus. Savo protu tikrai galime pažinti Dievą“ (ten pat, p. 25). Bet šiame veikale jis ribojasi antroju keliu, būtent žmogumi be Dievo kaip Dievo liudijimu. Tai pagrindinė Girniaus knygos mintis (plg. p. 30); labai graži ir gili mintis. Tačiau ji yra *tikra* tik tuo atveju, jeigu Dievas yra. Jeigu Dievas yra, tada iš tikro „nėra nieko, kas Dievo neliudytų“ (ten pat). Bet - ar Dievas yra? Štai klausimas, kurio jokia ateistinio buvimo analizė neatsako. „Ateistinio gyvenimo tuštuma“, kurią Girnius savo knygoje tokiu nuostabiu išvalgumu sklaido, darosi baisi tik tada, kai minėtas klausimas yra teigiamai atsakytas. Tačiau kaip priėti prie tokio teigiamo atsakymo? Juk ne todėl Dievas yra ar turi būti, kad gyvenimas be jo darosi neprasmingas, tuščias ir net tragiškas! Priešingai, *gyvenimas be Dievo yra tik tada tuščias, jeigu Dievas yra*. Jeigu Dievo nėra, tada ateistinis gyvenimas yra vienintelis tikras gyvenimas, o gyvenimas su Dievu tokiu atveju yra pasibaisėtina apgaulė, nes jis Dievo nebuvimo atveju yra tik klaidus įsikalbėjimas. Šiurpus yra gyvenimas be Dievo, jeigu jis yra; bet dar šiurpesnis yra gyvenimas su Dievu, jeigu jo nėra. Kiekvienu atveju atsidaužiame į patį pirmąjį Dievo egzistencijos klausimą, kuriam atsakymo galime ieškoti ne sąmonėje, bet tiktai objektyvinėje būtyje.

Štai kodėl Girniaus knygą laikau tik viena tos problemos puse, kuri šaukiasi kitos - *metafizinės* - pusės, nes kitaip ir

pirmoji pusė netenka reikšmės. Ją perskaičius, man atėjo į galvą ta Dostojevskio „Brolių Karamazovų“ vieta, kur Ivanas ilgai ginčijasi su savo sąmonės velniu apie religines problemas, o paskui visą šį ginčą suima į vieną esminį klausimą: „Yra Dievas, ar ne?“ Velnias, kuris prieš keletą minučių labai plačiai dėstė savo beveik įvykdytą ryžtą sušukti po kryžiumi „Hosanna“, atsako: „Balandėli, nežinau!“ *Bedievybės problemą* Girnius yra išnagrinėjęs kaip retas kuris kitas Vakarų mąstytojas. Jis atskleidė jos gelmes ir jose tūnanti šiuurpą. Tačiau ši visa analizė įgys vertės bei prasmės tik tada, kai jis pastatys ir išnagrinės ir *Dievo problemą*. Štai kodėl mano paskutinis ir pats karščiausias linkėjimas Girniui jo suaktyvios proga ir būtų: *kelti bei spręsti Dievo problemą metafiziškai*, kad antropologinė bedievybės sklaida nesibaigtų anuo gūdžiu Dostojevskio „balandėli, nežinau!“

*

Štai tos atviros galimybės, kurios savaime iškyla prieš akis, pasižvalgius Girniaus gyvenime ir filosofinėje jo kūryboje. Girnius stovi šių galimybių pradžioje; jis žengia į savo mąstymo aukštį; jis pradeda savitą kelią bei savitus sprendimus. Iš jo laukiame tad tikrai didžių minčių ir originalių atsakymų į visiems rūpimus ir skaudamus sunkios mūsų egzistencijos klausimus.

Ad multos annos!

BIČIULIUI VAINIKO VIETOJE

Arba Dievas yra, arba žmonija
yra vienas didžiulis beprotnamis

Dr. A. Baltinis,
Disertacija

Prieš mane guli du laiškai: vienas, rašytas prieš 24 metus (1951.XII.17), kitas - prieš 4 mėnesius (1975.VI.9). Pirmasis yra pats seniausias, išlikęs įvairių kilnojimusi metu; antrasis - pats naujausias, gautas pastarojo vardadienio proga. Abu laiškai mano ilgamečio bičiulio, bendraminčio ir bendraamžio kun. dr. Andriaus Baltinio, taip netikėtai išėjusio „į tylumą, palaimintą ir didžią“ (Putinas). Ir vargu ar rastume geresnę prieigą greitomis žvilgtelėti į šio brangaus žmogaus vidų, kaip aniedu, beveik šimtmečio ketvirtimi atskirti laiškai, tarsi du poliai, iš kurių tačiau byloja ta pati kūrybiškai nusi-teikusi, pilna planų bei užmojų asmenybė. Esmėje kun. A. Baltinis buvo *minties žmogus*, atviras idėjai, pasiryžęs ją apmąs-tyti bei skelbti. Šisai polinkis, nors ir nevirtęs kasdiene profe-sija, buvo jam būdingas iš pat pradžios, o jis pats liko jam ištikimas ligi galo. Aniedu laiškai kaip tik ir yra tokios ištiki-mybės liudytojai: pirmasis pateikia kun. Baltinio filosofinį *Credo*, antrasis - paskutiniųjų jo darbų apyskaitą.

1

Parašęs disertaciją tema „Realus Dievo buvimas Maxo Schelerio religijos filosofijoje“ ir gavęs už ją filosofijos dak-taro laipsnį Viurcburgo (Vokietijoje) universitete (1948), kun. Baltinis planavo atsidėti filosofijai visa savo būtybe ir todėl, dar būdamas Vokietijos stovyklose, apmetė nemaža apybrai-žų būsimiems savo darbams. Išvykęs betgi Amerikon, jis tuoj

pat atsidaužė į sustabarėjusios sielovados būdus, kurie grėsė užgniaužti patį pradinį jo ryžtą. Tačiau Baltinis pasiūiašė: „Nuvykau pas vyskupą ir atsisakiau nuo Harlano, nes ten susidarė tokios sąlygos, kad toliau nebepajėgiau būti; atsisakiau todėl, kad klebonas mane suskundė vyskupui, kad aš užsiimu pašaliniais darbais, nors aš savo tiesiogines pareigas atlikdavau be priekaišto. To jau neišlaikiau" (Pirmasis laiškas). Kur tad eiti? „Pasiėmiau mėnesį atostogų, atvykau į Čikagą, apsistojau pas seną pažįstamą. Planuoju čia stoti į Jėzuitų universitetą studijuoti anglų kalbos, o po to susirasti kokią vienuolyną, kur galėčiau būti laisvesnis. Jei tai nepavyks, turėsiu grįžti atgal į kitą kaimą ir eiti baudžiavą" (ten pat). Pavyko tik iš dalies. Vienuolyno nesusirado, kaip tai buvo pavykę ne vienam iš vyresniųjų mūsų dvasiškių. Bet nė į kaimą grįžti neberekėjo. Liko Čikagoje, ir čia išsivystė visa kun. Baltinio mintis, skatinama tiek Bažnyčios gyvenimo apskritai, tiek lietuviškųjų diskusijų.

Anuo metu buvo ką tik pasirodžiusi popiežiaus Pijaus XII enciklika „*Humani generis*" (1950), padvelkusi didžia atžanga ir todėl sukėlusi nemaža kartėlio širdyse visų, kurie linkėjo, kad Bažnyčia ne tik pasivytų, bet ir pralengtų pasaulio mintį. Prie šių „pažangininkų" priklausė ir kun. Baltinis. Todėl jis džiaugėsi, kad jo mėgstamoji fenomenologinė filosofija, sukurta bei išvystyta E. Husserlio ir M. Schelerio, nebuvo enciklikos užblokuota, kaip tai buvo padaryta su idealizmu, dialektiniu bei istoriniu materializmu ir galop egzistencializmu (plg. Nr. 32): „Mano laimei šis metodas (fenomenologinis. - A. Mc.) ir enciklikoje 'Humani generis' nėra pasmerktas" (ten pat). Nes iš šio metodo Baltinis tikėjosi daugiausia. Anot jo, „Dievas pats ar per gamtą, ar per žmogų kalba *žmogui*, o žmogus stengiasi šią kalbą išgirsti. Geriausiai šiai kalbai išgirsti tinka fenomenologinis metodas" (ten pat).

Lietuviškoje padangėje tuo metu ėjo ginčų tiek filosofijos srityje ryšium su šio straipsnio autoriaus knyga „*Jobo drama*" (1950), tiek literatūros kritikos srityje ryšium su L. Miškino abejonėmis patriotinės poezijos estetinė verte. Abiejuose ginčuose kun. Baltinis dalyvavo - ne tik raštu, bet ir gyvu žodžiu:

„Dėl 'Jobo dramatos' recenzijos ant manęs buvo supykę visi marjonai; turėjau ilgą ginčą su Bagdanavičium ir Rimšeliu; jie nepatenkinti, kam aš vertinau teigiamai, nes ši knyga esanti pilna prieštaravimų ir nesąmonių. Aš jų neradau, nes norėjau suprasti, ką autorius nori pasakyti" (ten pat). O patriotinės poezijos atžvilgiu Baltinis priekaištauja Miškinui, esą šis pasisakas „prieš idėjinę poeziją apskritai, skelbdamas dėsni 'menas menui'" (ten pat). Kunigo Baltinio pažiūra, „patriotizmas ir kitos visos idėjos, rašytojo išgyventos ir tinkama forma išreikštos, yra esminė poezijos dalis, o jei patriotiniai eilėraščiai yra, taviškai kalbant, „Quatsch" (šio straipsnio autorius buvo Miškino pusėje. - A. Mc.), tai čia kaltas ne patriotizmas, o poetas, kuris nepajėgia menine forma jo išreikšti. Todėl Miškino kaltinimas, mestas patriotizmui ir kitoms poezijai 'svetimoms idėjoms', man atrodo juokingas" (ten pat). Pridurmais galima šiandienos skaitytojui paaiškinti, kad nei Miškinas, nei šio straipsnio autorius anuo metu nekaltino *patriotizmo kaip tokio*; tik pastebėjo, kad jis mūsų poezijoje lieka 'žalias', neįstengdamas pakilti į meninę plotmę. Tačiau Baltinio atoveika į priekaištus mūsų poezijai kaip tik ir rodo jo dėmesį šiai sričiai, kuri liko artima ligi pat jo gyvenimo pabaigos; ne vieną eilėraščių jis pats yra išvertęs iš latvių kalbos.

2

Šie ginčai kaip tik ir paskatino kunigą Baltinį pirmajame laiške trumpais, tačiau nuolat pabrėžtais teiginiais formuluoti savą filosofinį ir literatūrinį *Credo*, kuris virto gairėmis tolimiesiems jo raštams; jiems suprasti anie teiginiai turi sprendžiamosios reikšmės.

a. „Objekto pirmenybė prieš subjektą ir intuicijos pirmenybė prieš racionalinį diskursyvinį galvąjimą yra pagrindiniai principai, pagal kuriuos aš galvoju" (Pirmasis laiškas). Nuosekliai tad, anot Baltinio, „daiktai kalba į žmogų, o ne žmogus į daiktus" (ten pat). Užtat „šio pagrindinio principo šviesoje reikia spręsti ir mūsų ginčai" (ten pat); „mūsų" - tai reiškia:

tarp jo ir šio straipsnio autoriaus, nes mudu daug kur nesutarėme nuo pradžios ligi galo; nesutarėme nei filosofijos, nei literatūros srityje. Sutarėme dėl objekto pirmenybės, nesutarėme dėl intuicijos pirmenybės. Man rodė, kad intuicija turi pasiteisinti logikai. Baltiniui gi, mąstančiam fenomenologiškai, atrodė, kad „įžvelgti, pamatyti galima tik tai, kas yra“ (ten pat). O tai, kas yra, pasiteisina pačiu savo buvimu. Intuicijos pirmenybė savaime vedė Baltinį prie kito dėsnių, kilusio iš negalimybės neiginį „suderinti su fenomenologiniu metodu“ (ten pat), būtent:

b. *„Nebūtis pagal šį metodą yra nesąmonė, tam tikra proto haliucinacija“* (ten pat). Tai dar svaresnis teiginys negu pirmasis, nes jo išvados liečia ne tik egzistencializmą, kuriam nebūtis stovi mąstymo vidurkyje, neatskiriamai nuo būties, bet ir krikščionybę. Todėl Baltinis, jungdamasis vėliau (1942) į ginčą ryšium su P. Teilhard'u de Chardin'u, ir buvo linkęs kūrimo iš nebūties nepripažinti. Šiuo klausimu buvoždėjęs plačiau išdėstyti savas pažiūras, „nes Dievo kūrimas yra labai svarbus, gal pagrindinis dalykas, iš kurio galima išvesti mūsų santykius su Juo“ (laiškas 1974 m. Kalėdoms). Tačiau apsiimtoji monografija apie vyskupą V. Borisevičių (apie ją kiek vėliau) vertė Baltinį kūrimo iš nebūties idėją atidėti vėlesniam metui. Vis dėlto ši idėja nedavė jam ramybės, kaip tai jis pakartodamas savo laiškuose mini. Nebūties atžvilgiu Baltinis buvo atsідūręs prieš dvijulę (dilemą): arba laikytis fenomenologijos, pasak kurios nebūtis esanti „proto haliucinacija“, arba krikščionybės, pasak kurios nebūtis yra tai, iš ko kyla visa kūrinių dieviškuoju žodžiu. Ir pristigo jam laiko šiai dvijulei pergalėti...

c. *„Tikrovė nėra suimama į sąvokas; tikrovė yra visada daugiau negu sąvokos. Todėl visi žodžiai yra tik tikrovės simboliai, vedantieji į šios gilesnės tikrovės patyrimą. Šia prasme ir dogmos yra simboliai, rodantieji į gilesnę religinę tikrovę“* (Pirmasis laiškas). Bet čia pat Baltinis priduria, kad „tai nieko bendro neturi su moderniniu dogmos supratimu“ (ten pat).

Tačiau iš kitos pusės, jis pripažįsta, kad, „galvojant scholastinėmis sąvokomis, mano išsireiškimai apie religiją yra pavojingi, kaip kad dr. Rimšeliui pavojinga Dievo nevadinti egzistencija" (ten pat). Kaip tik dėl šio sąvokų skirtumo tarp scholastikos ir fenomenologijos Baltinis ir nedrįso skelbti ko nors didesnio iš religijos filosofijos srities, nors man ne sykį ir rašė, esą jo stalinės yra pilnos rankraščių; tik kas duosiąs jiems bažnytinę aprobatą... Jei Baltiniui būtų dar likę laiko anuos rankraščius apdoroti, jis tikriausiai būtų suvokęs, kad dogma anaip tol nėra neklaidingas *sakinys*, kaip tai šiandien skelbia Tiubingeno teologas Hansas Kuengsas, bet kad *dogma yra įvykio skelbimas*, galimas nusakyti daugybe įvairių sakinių, ir kad todėl vargu ar galima dogmą vadinti „simboliu“, kaip simboliu nevadiname jokios kalbos, atpasakojančios *įvykį*.

d. „Aš tvirtinu, kad vertybių ir būties skyrimas moderniojoje filosofijoje yra visuotinai priimtas" (ten pat). Tai buvo atoliepis į mano nurodymą, kad katalikai filosofai šio skyrimo nepripažįsta - pagal dėsni *ens et bonum convertuntur*: būtybė ir gėrybė yra tas pats dalykas. Į tai Baltinis atsako: „Tokio skyrimo nepripažįsta tik neoscholastikai, tačiau ne jie vieni yra katalikai filosofai; neoscholastikai čia sudaro tik nereikšmingą išimtį" (ten pat). Užtat Baltinis ir priešinasi M. Heideggerio pažiūrai, esą Dievo laikymas vertybe yra didžiausias Jo pažeminimas; tai tiesiog Jo žudymas: Nietzsche's „Dievo mirtis" įvykusi, pasak Heideggerio, kaip tik Dievo paskelbimu „aukščiausiąja vertybe", kadangi tuo būdu Dievas buvęs palenktas žmogaus kainojimui - *kad* vertas (vertybė) ir *kiek* vertas (aukščiausioji). Kunigas Baltinis ryžtingai atmeta šį samprotavimą: „Ne Dievo padarymas vertybe, kaip mano Heideggeris, sugriovė Jo sąvoką ir Jį paneigė, bet žmogaus padarymas būties centru yra Dievo paneigimas ir Jo sąvokos sugriovimas" (ten pat). Visa tai yra tiesa, ir čia Baltinio įžvalga yra giliaprasmė. Gal tektų tik pridurti, kad vertybių filosofija, kurią Baltinis aistringai gynė ligi pat savo gyvenimo galo, ir buvo ne kas kita, kaip žmogaus - būties centro išraiška; centro, kuriam reikšminga ne tai, kad Dievas *yra*,

bet tai, kad Dievas *galioja* kaip vertė. Ir šiuo klausimu ruošmės su Baltiniu galytėtis. Ir šiuo klausimu, deja, pristigo jam laiko. Tačiau dabar jis jau žino, ar Viešpats yra patenkintas, žmogaus laikomas aukščiausiaja vertybe, skiriant Jo vertę nuo Jo būties, būtent: ar Dievas todėl yra, kad *vertas* būti; ar todėl vertas, kad *yra*. Mums gi, nežinantiems, belieka ir toliau narplioti šį painų klausimą.

e. „*Literatūra nėra daiktas, o vertybė - asmens objektyvacija ir kaip tokia gali būti dora ar nedora kaip ir asmuo*“ (ten pat). Todėl Baltinis jautėsi turįs teisės ir net pareigos vertinti meno, pirmiausia literatūros, kūrinius doriniu mastu: „Gali literatūros kritikai vertinti kūrinius meno atžvilgiu; tai jų reikalas, bet aš pats juos vertinu religiniu ir doriniu atžvilgiu; jei randu netvarkoje, smerkiu, ir tai mano pareiga“ (ten pat). Savo straipsniuose apie literatūrą Baltinis šio dėsniu laikėsi labai nuosekliai: „Krikščionybės nuvertinimą laikau nusikaltimu; krikščionybės neaukosiu 'dievaičiui menui'; šiuo atžvilgiu būsiu 'provinciališkas' ir niekad neprilygsiu aukštesiems meno žinovams“ (ten pat). Jis sutinka tylomis praeiti pro graikų tragedijų fatalizmą ar R. Tagorės panteizmą, nes šie dalykai „nėra mums pavojingi“, todėl „galima dėl jų tylėti“ (ten pat). Bet jei kūrinys paliečia krikščionybę, ypač jos dorovę, tai čia tylėti reikėtų, Baltinio pažiūra, jau nusikalsti. Ir jis netylėjo. Savo straipsnyje „Literatūros nusikalstamumas“ Baltinis išvystė šį savo nusistatymą ir pažadino, nors ir nevardinį, A. Jasmanto atoliepį „Asketų sukilimas arba meno kivirčas su dorove“, kadaise paskelbtą „Literatūros lančiuose“ (1955, Nr. 6).

Visi šie teiginiai yra pateikti minėtame pirmajame laiške (1951), kuriuo kunigas Baltinis - visai nejučiomis - nusmaigstė savo mąstymo gaires. Vėliau šliejosi prie jų dar viena kita idėja, sakysime: lietuviškosios pasaulėžiūros mintis, religijos ir kultūros santykiai, krikščionybė ir modernusis mokslas, tačiau visa tai buvo jau tik daugiau ar mažiau anų pagrindinių teiginių išvystymas bei pritaikymas. Kaip pradžioje buvo, taip ir visą savo gyvenimą Baltinis liko intuiici-

jos gynėjas, vertybių filosofas, tikrovės kaip prasmens aiškin-
tojas ir meno apsprendėjas dorovės mastu - žodžiu, ištiki-
mas Schelerio mokiny, „nors šiojo gyvenime ir įvyko negir-
dėto masto tragedija“, kaip tai pastebi ir pats Baltinis (Pir-
masis laiškas); tragedija ta prasme, kad Scheleris, dėl savo
moterystės nepakęsdamas „būti nuolatos suteptas“ (prisipa-
žinimas savo bičiuliui D. von Hildebrandui), apvertė aukš-
tyn kojomis visą savo metafiziką, klaidingai tikėdamasis, kad
žmogų apvalo ne atgaila, o metafizika... Šią Schelerio klai-
dą Baltinis gerai suprato, todėl jo metafizikos laikėsi tik ligi
jo lūžio. Ir po keliolikos metų Baltinis rašė: „Dievo proble-
ma man vis dar rūpi, ir man atrodo, kad religiniame akte Jį
galima patirti ir kad tas aktas yra ontologiškas, bet ne psi-
chologiškas ar moralinis. Disertacijoje keltą mintį dabar ga-
lėčiau visai iš naujo pagrįsti?“ (1969.XII.18). Tai pagrindinė
Schelerio mintis, kurios galiojimą Baltinis pripažino ne tik sa-
vo disertacijoje, bet, kaip regime, ir po 20 įtempto mąstymo
metų, nė nenujausdamas betgi, kad Schelerio teiginys, esą
Dievo *buvimas* atsiskleidžia religiniame akte, yra tiek pat ver-
tas, kiek ir teiginys, kad mylimojo *buvimas* atsiskleidžia mei-
lės akte... Tačiau kiekvieno mąstytojo likimas yra sukiotis ko-
kiame nors logiškai ydingame ratile: *in circule vitioso*.

3

Antrasis laiškas - paskutinytis mano rankose - pateikia
Baltinio pastarojo darbo apyskaitą, būtent monografiją apie
vyskupą V. Borisevičių. Ji esanti jau baigta: „Aš jau vasario
4 d. (1975) nusiunčiau rankraštį į Romą dr. A. Liuimai ir pra-
šiau skubėti išleisti. Reikėjo labai skubėti rašyti monografiją,
nes kun. A. Vilkaitis, kuriam tą monografiją rašiau ir kuris
ją leidžia (vysk. Borisevičius buvo kun. A. Vilkaičio dėdė. -
A. Mc.), jau turi 81 metus ir gali nespėti jos sulaukti“
(1975.VI.9). Ar šis skubėjimas nebuvo kažkoks vidinis bal-
sas ir pačiam kunigui A. Baltiniui? Nes šios monografijos pa-
sirodymo nespėjo sulaukti ne tik jos leidėjas, bet ir jos auto-
rius. *Sit nomen Domini benedictum*, kalbant Senojo Testamen-
to Jobo žodžiais.

Pati monografija buvo atitraukusi kunigą Baltinį nuo kitų jo pamėgtų klausimų sklaidos taip, kad jo bičiuliai, pirmiausia laikraščių redaktoriai, net pasiūlydavo iš jo: „Sveikindami Kalėdų, pridėjo linkėjimą 'nepamiršti rašyti'“ (ten pat). Tai Baltinį truputį net sujaudino: „Kokia tragika, kai aš daugiau rašiau, visi man linki nepamiršti rašyti...“ (ten pat). Tačiau jis tikėjosi, kad „dabar jau šį tą parašysiu naujai „Ateičiai“ ir „Aidams“ ir susitaikysiu su redaktorais“ (ten pat). Deja, dabar nebe *jis* rašys, o *apie jį* rašys: ir „Ateitis“, ir „Aidai“...

Prieš dvejus metus A. Baltinis yra man atskleidęs vieną jo draugų sumanymą: „Mano draugai nori surinkti ir išleisti mano raštus; jų būtų apie 800 puslapių. Būtų ten ir religinių temų“ (1973.XII.14). Iš tikro reikia tik sveikinti šį sumanymą bei ryžtą: tai būtų pats gražiausias paminklas visų mūsų mielam geraširdžiui ir didžiadvasiui kunigui Andriui. Tik reiktų į šį Baltinio raštų rinkinį įtraukti ir jo disertaciją, kadangi ji yra būdinga visam tolimesniam jo minties keliui. Man yra savo metu tekę būti arti prie šios disertacijos rengimo, ir gerai žinau, kiek širdies - ne tik minties - Baltinis yra į ją įdėjęs. Dėl karo aplinkybių anuo metu nebuvo reikalaujama disertacijų išspausdinti. Todėl ji yra likusi rankraštyje. Taip pat reiktų pasikasti po kun. Baltinio rankraštinį palikimą ir pažiūrėti, ar nėra spaudai paruoštų ar beveik paruoštų studijų, apie kurias jis man laiškuose ne sykį kalbėjo net pateikdamas jų temas, pavyzdžiui: „Filosofinė mintis lietuvių liaudies kūryboje“ (1969), „Žmonijos likimas ir religija“ (1971), „Krikščionybė ir modernusis mokslas“ (1972), „Mūsų jaunimo ugdymasis“ (1974).

Anie geraširdžiai draugai, sumanę išleisti kun. Baltinio raštus dar jam gyvam esant, turėtų dabar *tuojau* subružti ir sumanymą įvykdyti. Turėtume tuomet paminklą, kurio neėda nei rūdys, nei oro atmainos: *aere perennius!* O tuo tarpu šio dvasinio paminklo laukiant, belieka mums tik didžia pagarba bei meile nusilenkti prieš naują, tremtyje supiltą kapą, dėkojant kun. Andriui, kad jis neramia savo mintimi paryškino sunkios mūsų būklės klausimus ir praturtino jų sprendimą: jo plunksna nerūdijo, ir jo akademinis titulas nebuvo tik medalis šventiniam švarkui papuošti.