

APIE KITUS
ŠVENTUOSIUS

ŠV. AUGUSTINO DVASIOS EVOLIUCIJA

1. Šv. Augustino laikų gyvenimas

Milano ediktas (313 m.) buvo *pirmas viešasis krikščionybės laimėjimas*. Tris šimtus metų persekiojamoji religija dabar išeina iš katakombų urvų į erdvų pasaulį ir tampa oficiali Romos imperijos tikyba, tos imperijos, kurios sienos traukėsi nuo ūkanotų Britanijos krantų ligi karštosios Numidijos, kurios sūnus buvo ir šv. Augustinas. Dioklecianas pasakė: „Krikščionybė yra išnaikinta“, o šis didis šventasis matė visišką josios laimėjimą ir buvo liudytojas stabmeldybės žlugimo. Antikinės senovės kultūra jau merdėjo. Konstantino viešpatavimo metu josios įtaka jau buvo besibaigianti. Juljanas dar stengėsi ją atgaivinti, bet ankstyva mirtis niekais pavertė jo pastangas. Jovianas Valentinas I buvo tos nuomonės, kad stabmeldybė turi pamažu numirti. Ir tik Gracianas pirmutinis pradėjo su ja kovą. Stabmeldiškajam kultui jis atėmė valstybės globą, stabmeldiškiems kunigams atšaukė duotas jo pirmtakų privilegijas, deivės Viktorijos (pergalės deivės) statulą, kurią dar Augustas buvo pastatęs Romos senato posėdžių salėje, liepė išmesti laukan. Teodosijas I antikinę religiją visiškai pribaižė. 391-392 metais jis uždraudė aukoti kruvinas aukas, užgynė įeiti į stabmeldiškas šventyklas; visoks viešasis kultas pasidarė stabmeldžiams nebegalimas. Tai buvo *pirmas viešasis stabmeldybės pralaimėjimas*.

Ištuštėjo dabar puikiosios senovės šventyklos, Romos Kapitolijus buvo jau seniai sugriuvęs, stabmeldžiai būrių būriais ėjo krikštytis ir nusilenkti tam Nežinomam Dievui, kuriam dar Pauliaus laikais buvo Atėnuose pastatę altorių.

Stabmeldiškoji filosofija irgi rengėsi savo pačios laidotuvėms. Patys įvairių srovių pavadinimai - eklekticizmas, neopitagorizmas, neoplatonizmas, rytietišškai graikiškoji filosofija - jau rodo, kad nebuvo įstengiama sukurti ko nors naujo, kad žmonių dvasia, įsivėlusį į neišsprendžiamų klausimų tinklą, nerado kelio ir nebežinojo, kur dėtis.

Antikinis menas, ligi tobulybės viršūnių privedęs formą, pasijuto neturįs po savim pamato. Gėstančio helenizmo laikotarpyje nesukurta nė vieno žymesnio veikalo, nebuvo nė vieno genialaus menininko. Į paveldėtas formas neįstengta įdėti didingo turinio, ir tuo būdu meno gyvenimas buvo pasmerktas mirti.

Taip tad išvidinis išsekimas visiškai pakirto gėstančios antikos jėgas.

Tuo tarpu iš tamsių Reino ir Dunojaus miškų kilo naujos tautos. Rytai jau buvo seniai užmigę mirties miegu. Jie atliko savo uždavinį, perdavė kultūrą Viduržemio jūrų pakrantėms ir nuėjo ilsėtis. Garbingoji Helada buvo išsisėmusi ir pavargusi, Roma žuvo savo supuvime ir socialinėse suirutėse. Reikėjo tad, kad ateitų naujos tautos, kupinos gyvybės, kupinos jėgos kurti naujam gyvenimui ant naujų pamatų, nes senosios šiam darbui netiko. Ir tos tautos atėjo. Didysis kilnojimasis pažadino jąsias iš gilių girios glūdybių, pažadino tas tautas, kurios vėliau užvaldė Europą, perplaukė Atlantą, įsikūrė Indijoje; ėmėsi spręsti painiausių būties klausimų, daugelį išsprendė ir padėjo pamatą visai būsimajai Europos kultūrai. Tai buvo *germanai*.

Germanų įėjimas į istorijos areną buvo didžiausios šv. Augustino laikų gyvenimo įvykis. Jie visiškai parbloškė stabmeldiškąjį-antikinį pasaulį, parodė žibančių marmurų ir legionų niekingumą, nes *inexhausta iuventus* (taip Tacitas charakterizuoja germanus) buvo galingesnė už imperijų platybę ir didybę. Šiųjų barbarų apsuptame Hipono miestelyje prieš 1500 metų mirė ir šv. Augustinas.

Krikščionybė šiuo metu irgi išgyveno daug skaudžių smūgių. Ne visi stabmeldžiai krikštijosi iš įsitikinimo. Daugelis tik oficiališkai buvo krikščionys, bet gyveno stabmel-

diškai, o dar daugiau laikėsi stabmeldiškujų prietarų. Nesu-
prastas gerai Kristaus mokslas, netikusiai derinamas su grai-
kų filosofija, pagimdė daugybę erezijų, su kuriomis taip
smarkiai kovojo vėliau šv. Augustinas, jog buvo net vadina-
mas „eretikų kūju“. Svarbiausios to meto erezijos buvo *gnos-
ticizmas* ir *manichėjizmas*.

Gnosticizmas kilo dėl nemokėjimo atsakyti, iš kur pasau-
lyje bloga. Blogio problema jau nuo senų senovės domino
žmoniją, ir visi žymesnieji filosofai laužė sau galvas, norėda-
mi surasti jojo priežastį. Gnostikai darė tą pat, tik jie rėmėsi
ne katalikų mokslu, bet pagonišką filosofija - ir suklydo. Jie
prileido du pradu: gerą ir blogą. *Dievas* yra gerasis princ-
ipas, o *medžiaga* - blogasis, Dievas, žinoma, negalėjęs pats be-
tarpiskai tvirti blogojo prado - medžiagos; todėl jie prileido
tarpinių būtybių, vadinamų *eonais*, kurių paskutinis ir sutvė-
ręs medžiagą. Kadangi medžiaga yra blogas daiktas iš esmės,
tad Kristus negalėjęs turėti kūno, vadinasi, jis gyveno, tik ta-
riamu žmogaus pavidalu prisidengęs.

Tokiu pat dualizmu yra pagrįstas ir manichėjizmas. Pagal
jį yra du principu: *gerasis* - šviesos dievas, ir *blogasis* - tam-
sos dievas. Juodu nuolat vienas su antru kovoja. Kad apsigin-
tų, šviesos dievas išleido iš savęs *prožmogį*, kuriam padėti dar
pasiuntė *gyvenimo dvasią*, ir tuo būdu tamsos dievas buvo nu-
galėtas, nors jis vis dar kelia maištą ir stengiasi, kur tik galė-
damas pakenkti šviesos dievui. Nuo to prožmogio atitrūku-
sios šviesos dalys dabar įsikūnija žmonėse, nors bendrai žmo-
nės savo buvimą ima iš tamsybių kunigaikščio. Jis pagimdė
Adomą ir Ievą, kad tuo būdu palaikytų pagautą nuo prožmo-
gio šviesos dalelę. Taigi moterystė ir gimdymas einanti iš blo-
gojo principo. Sekta susidėjo iš trijų rūšių tikinčiųjų: žemiau-
siai buvo užginta valgyti mėsos, gerti vyno (*signaculum oris*),
antroji klasė negalėjo dirbti (*signaculum manuum*), pagaliau
aukščiausioji klasė turėjo susilaikyti nuo moterystės ir gim-
dymo (*signaculum sinus*), ši fantastiška erezija buvo prisivi-
lijusi kurį laiką ir šv. Augustiną.

Reikėjo tad ginti grynąjį katalikų mokslą nuo erezikų už-
puldinėjimų, reikėjo graikų filosofiją ir bendrai visą kultūrą

derinti su krikščionyste. Taurės buvo iškaltos iš puikiausio aukso tik, deja, tuščios. „Vyno nebėra“, - skundėsi antikinis pasaulis. Bet Kristus atnešė toms taurėms turinį, reikėjo tik pripilti ir duoti ištroškusiai žmonijai. Šį darbą atliko *Bažnyčios Tėvai*. Jie buvo išauklėti klasiškoje atmosferoje, mokėsi daugumas pas stambeldžius ir patys ilgai buvo stambeldžiai; jie pasisavino visą ano meto mokslą, kultūros laimėjimus, ir pritaikė juos krikščionybės dėsniams. „Bažnyčios Tėvai antikos Testamentą, kuris kilo Graikijoje, sujungė su Izraelio Testamentu ir su krikščionyste į vieną neišskiriamą vienybę“ (Adolfas Harnackas). Izraelis davė įstatymą, stambeldžiai davė filosofiją. Bet ir įstatymas, ir filosofija buvo tik tiesos nuotrupos, juodu abu žinojo, ko siekia - tiesos Pilnybės, būtent, - bet nežinojo, kokių keliu eiti. Ir štai Bažnyčios Tėvai parodė tą kelią, parodė Kristų: „Aš esu kelias!“ Masiškoji kultūra jiems buvo prirengiamoji mokykla pradėti sisteminti krikščionybės dėsnius, buvo neišsemiamas arsenalas puikiausių ginklų pagrįsti ir ginti krikščioniškojo mokslo tiesoms. Bažnyčios Tėvų raštuose slepiasi neapsakomas kultūrinis lobis. Jų veikalai padėjo pamatus visai vidurinių amžių kultūrai. O jeigu jų mokslo vaisiai negreit pribrendo, tai čia kaltas tas didis tautų kilnojimasis, tas visuotinis socialinio gyvenimo pakrikimas, neleidęs žmonėms susitelkti ir persvarstyti šitų vyrų darbus. Žymiausias visų Bažnyčios Tėvų, didžiausias visų amžių teologas ir filosofas yra šv. *Augustinas*.

2. Šv. *Augustino* asmuo

Harnackas šv. Augustiną palygino su Faustu. Taip! Šis didis šventasis tikrai buvo faustiškos prigimties. Fausto, išreikškusio aštuonioliktojo šimtmečio žmonijos ilgesį, vyriausias troškimas surasti tiesą labai primena šv. Augustino sielos šauksmą: „O tiesa, tiesa! Kaip labai trokšta tavęs mano siela!“ Bet vis dėlto tarp juodviejų yra neužgrendžiamas tarpas: šv. *Augustino kova yra už Dievą, Fausto kova yra prieš Dievą*. Faustas tiesos ieško magijoje, galop susideda su Mefistofeliu, pa-

sineria į gyvenimo sūkurius ir žūsta. Šv. Augustinas pradeda nuo gyvenimo linksmybių, pereina religines ir filosofines klaidas ir prieina prie Dievo. Faustas žengė visiškai atbulai, kaip ir visas jo atstovaujamas to meto - ir dabartinis - pasaulis.

Geniali šv. Augustino dvasia nerimo, nerasdama absoliutiškos tiesos. Stabmeldiškasis lavinimas nedavė jam stiprių pagrindų. Patvirkęs anų laikų gyvenimas, karštas tikrai afrikietiškas jo kraujas stumte jį stūmė ieškoti realių smagumų. „Ir kas galėjo mane labiau pradžiuginti, kaip mylėti ir būti mylimam“, - rašo jis pats (*Conf. II, 2*). Pozityvios religijos stoka (tuo metu šv. Augustinas dar nebuvo pakrikštytas) nedavė akstinu varžyti savo aistras, ir jis ėjo per visus nuodėmingų džiaugsmų laipsnius. Aštuoniolikos metų pasiėmė pas save mergaitę, su kuria gyveno, nors į moterystę ir nemanė eiti. Bet ir tarp šitų kūniškų linksmybių, į kurias jis ypač įsileido atvykęs į Kartaginą, jojo siela alko, alko tikro džiaugsmo ir tikros tiesos. „Mano viduje buvo badas“, - rašė jis vėliau (*Conf. III, 1*). „Ir argi toks mano gyvenimas buvo gyvenimas, mano Dieve?“ (*Conf. III, 2*). Žemės džiaugsmiais pasitenkina tik nykštukai. Milžinai ieško amžinos linksmybės. Ieškojo josios ir šv. Augustinas. Bet kur rasti? kuriuo keliu eiti?

Šitokios išvidinės krizės metu jis pakrypsta į manichėjizmą. Manichėjai, šv. Augustino liudijimu, nuolat kalbėję apie Jėzų Kristų, Šventąją Dvasią, apie tiesą (žr. *Conf. III, 6*), fantastiška savo pasaulėžiūra suviliojo jojo dvasią, taip ieškančią tiesos ir taip nusivylusią kūno smagybėmis. Nesuvokdamas, iš kur pasaulyje blogis, nesuprasdamas Dievo prigimties ir įsivaizduodamas jį medžiaginį (žr. *Conf. III, 7*), lengvai patikėjo tiems, kurie skelbė kitokį mokslą negu retorių mokyklos Tagastėje ar Kartaginoje. O kas nežino, kad geniali dvasia nėra konservatorė? Tuo labiau, kad gėstančios stabmeldybės metu viskas buvo suvesta tik į gražias išorines formas.

Bet kad manichėjizmo svaičiojimai neturi pagrindo, kad visas jų mokslas yra ne proto, tik vaizduotės padaras, - tą ma-to kiekvienas, rimčiau galvojęs žmogus. Tą pamatė ir šv. Augustinas. Milano vyskupo šv. Ambraziejaus pamokslai, gilus tiesų meditavimas parodė jam manichėjizmo klaidas, ir jis nu-

tarė jį visiškai pamesti. Bet kur eiti? Kur ieškoti tiesos, kurios taip labai troško jojo širdis?

Ieškojęs gyvenimo prasmės kūno smagumuose, ieškojęs manichėjų moksle ir niekur josios neradęs, šv. Augustinas pradėjo abejoti, ar iš viso galima pažinti tiesą. Jo patyrimas buvo dabar daug platesnis, proto žvilgis daug gilesnis, bet prie tiesos neprisiartinta nė trupučio. Po tiek klaidžiojimų - nė trupučio! Ir štai jis gyvena skepticizmo laikotarpį. Bet šitokia filosofija, būdama grynai negatyvinio pobūdžio, nekelianti ir negalinti kelti jokių problemų, aišku, nepatenkino šv. Augustino proto, kuris ieškojo ne neigimo, bet teigimo, amžino, nesikeičiančio teigimo, viską nušviečiančio, viską apimančio. Juk apie viską sakyti „ne“ - tai vis tiek, ką ir nieko nesakyti. Tuo tarpu žmogus, kiekvienas žmogus - tuo labiau genialus - visada linksta realybėje pripažinti ir pažinimo tikrumą, ir tiesos objektyvumą, nors teorijoje būtų ir didžiausias skeptikas. Čia yra didžiausia skepticizmo silpnybė, kurią jautė ir patys jojo šalininkai. Jautė ją ir šv. Augustinas ir todėl skepticizmą pats laikė tik pereinamuoju etapu. Tuo tarpu prisidėjo prie Katalikų bažnyčios katechumenų, kol galop paaiškės, kur turi kreipti savo žingsnius.

Augustinas - katechumenas. Jis dabar pradeda tikėti, kad turbūt katalikybėje yra toji tiesa, kurios taip aistringai ieškojo ir kurios niekur nerado. Taip jis *tiki*, bet jis dar *nežino*. Jis dar neturi pagrindo, jo sielos dirva neparuošta Amžinosios Tiesos sėklai, kad priimtų mokslą to, kuris „stabmeldžiams yra paisybė“ (šv. Paulius). Ir šitą dirvą jam parengė neoplatonizmas.

Šv. Katarinos bažnyčioje Pizoje yra paveikslas vaizduojąs šv. Tomo Akviniečio triumfą. Iš vienos jojo pusės stovi Aristotelis, iš kitos - Platonas ir kvėpia savo išmintį Angeliškajam Daktarui. Šituo paveikslu norėta pasakyti tą pat, ką *Minucijus Felixas* pasakė žodžiais: „Krikščionys dabar yra filosofai, o senovės filosofai buvo krikščionys“. Jie žinojo, kur reikia eiti, tik nežinojo, kuriuo keliu. Jie daugeliu atžvilgių prisiartinio prie krikščionybės labai arti, jog, pavyzdžiui, Eusebijas Platoną net pavadino Atikos Moze. Pats šv. Augustinas nustebo skaitydamas jo dialogus: jie taip krikščioniškai skambėjo. Krikščiony-

bė ir buvo tiesos išbaigimas, išpildymas Sokrato, Aristotelio ir Platono nujautimų. Todėl suprantama, kad neoplatonikų raštai šv. Augustinui buvo geriausia prirengiamoji mokykla įžengti į krikščionybę. Nematerialinis jųjų Dievo supratimas, artimas krikščioniškajam Žodžiui jųjų Logas visiškai išdildė Augustino sieloje manichėjizmo likučius. Jis dabar pradėjo skaityti ir Šventąjį Raštą, ypač šv. Pauliaus Laiškus, kurie pirmiau, pamėgusiam klasišką formą, buvo labai nesklaidūs ir negilūs. Tiesa, praktinis jo gyvenimas vis dar nesikeitė. Išėjus pirmajai konkubinai, iš kurios susilaukė sūnų Adeodatą, jis pasiėmė kitą. Bet tai buvo paskutiniai nuodėmės laimėjimai. Augustinas jau buvo arti amžinosios Tiesos vartų, pro kuriuos netrukus įėjo, ir ši Tiesa apgaubė visą jo sielą.

Bet kokią didžiulę kovą reikėjo pereiti šiam šventajam, kol galop pasijuto pergalejęs. Pasaulio džiaugsmi, tuštybių tuštybės, senos draugystės laikė įsikibusios į jojo sielą ir šnabždėte šnabždėjo: „Argi pamesi mus! Nuo to laiko mes nebūsime su tavim amžinai! Nuo to laiko šis ir anas darbas tau bus užgintas amžinai" (*Conf. VIII, 11*). Ir didžiulė audra siautė jojo sieloje. Karštos ašaros dažnai vilgė susirūpinusį Augustino veidą. Kartą ši kova pasiekė aukščiausią laipsnį. Jis gulėjo po fygos medžiu ir graudžiai verkė. „Paleidau ašaroms vadžias, ir išsiveržė iš mano akių upeliai, maloni auka Tau, Dieve!.. Ar ilgai dar sakysiu: rytoj ir rytoj? Kodėl ne tuoj? Kodėl ne dabar turi būti galas mano nedorybėms?" (*Conf. VIII, 12*) Staiga iš netolimo namo pasigirdo balsas: „*Tolle, lege; tolle, lege* - Imk ir skaityk! Imk ir skaityk!" Tai buvo žaibas Augustino sielai. Jame jis matė Dievo paliepiamą, todėl greit paėmė šv. Pauliaus Laiškus ir atsivertęs skaitė pirmą pasitaikiusi skyrių: „Kaip dieną elkimės padoriai, saugodamiesi apsiriijimo ir girtavimo, palaidumo, neskaistumo, nesantaikos ir pavyduliavimo. Ap-sivilkite Viešpačiu Jėzumi Kristumi ir nelepinkite savo kūno, netenkinkite jo geidulių" (*Rom 13,13-14*). Šitų žodžių užteko. Naktį iš 24 į 25 balandžio 387 m. Augustinas su savo sūnumi Adeodatu ir draugu Alypijumi buvo Milano vyskupo šv. Ambraziejaus pakrikštytas. Jis vėl verkė „tarp malonaus bažnyčios himnų ir giesmių skambėjimo" (*Conf. IX, 6*), bet tai jau

nebuvo kartaus nusivylimo ir klajonių ašaros, tik didaus džiaugsmo ir tyro entuziazmo. „Ir įėjo tiesa į mano širdį, ir užsidedė maldingumo jausmai, ir bėgo ašaros, bet man buvo gera su jomis" (*ten pat*).

Tai buvo galutinis jo laimėjimas. Surado absoliutiškąją Tiesą, surado gyvenimo prasmę ir tikslą, beliko daryti atgailą už savo jaunystės klaidas. Šiuo laiku Augustinas jau buvo 33 metų amžiaus. Nuo dabar prasideda jo šventumo laikotarpis.

Po motinos mirties jis grįžo iš Italijos atgal į Afriką ir čia pradėjo savo naująjį gyvenimą. Pašvėstas kunigu, vėliau vyskupu visa savo siela rūpinosi tikinčiųjų reikalais. Jojo pamokslininkavimas buvo tiesiog nuostabus. Dažnai sakydavo pamokslus po du kartu per dieną. Jis buvo didžiausias to meto Vakarų bažnyčios kalbėtojas. Privatiškame gyvenime be galo paprastas, kuklus, jis susilaikydavo nuo gardesnių valgių; prie stalo būdavo skaitoma kokia šventa knyga arba vedamas disputas mokslo klausimais. Jojo namuose negalėjo gyventi nė viena moteris, net nė artimiausia giminė. Ypač buvo dosnus pavargėliams. „Aš esu elgeta elgetoms ir mielai noriu juo būti, kad tuo būdu priklausyčiau Dievo vaikams".

Ambraziejus, Jeronimas¹ ir Augustinas buvo trys skaidriausios to meto Katalikų bažnyčios žvaigždės. Juos galima trumpai taip charakterizuoti: Ambraziejus - *charakteris*, Jeronimas - *talentas*, Augustinas - *genijus*. Savo minties gilumu, savo individualybės turtingumu jis žymiai pralenkia visus savo meto ir ilgų amžių po jo žmones. Jis stovi viso šito periodo viduryje, jungdamas stabmeldiškąjį pasaulį su krikščionybe ir tiesdamas vieną ranką Platonui, o antrąją - šv. Tomui Akviniečiui. Jis yra Vakarų filosofijos ir teologijos kūrėjas. Minties srovė, kuri eina per Platoną ir Plotiną, šv. Augustine rado suderinimą su krikščionybe, ir dabar ji pradeda klaben-

¹ Šv. Ambraziejus (340-395) buvo Milano vyskupas, žymus savo ganytojavimu ir savo raštais.

Šv. Jeronimas (334 ar 340-420), didis šventojo Rašto žinovas, išvertęs jį iš hebrajų į lotynų kalbą. Jojo vertimas, vadinamoji *Vulgata*, ir šiandien yra Katalikų bažnyčios vartojamas.

ti į mūsų laikų kultūros rūmų vartus. Po 1500 m. žmonija atsidūrė vėl tose pačiose dvasinės atmosferos sąlygose, kokiose buvo ir Augustino laikais. Tada geso stabmeldiškoji kultūra, dabar gęsta renesanso kultūra, sukurta irgi žmogaus stabmeldžio, žmogaus, kuris norėjo nuversti Dievą nuo Visatos Karaliaus sosto ir pats ten atsisėsti. Naujųjų laikų istorija yra šv. Augustino gyvenimo istorija. Bet jeigu mūsų laikai *pradėjo* su šv. Augustinu eiti, tegul su juo ir *pabaigia*. Ke liamas balsas, kad be šv. Augustino mes neišspręsimė dabar kilusių problemų, nesugebėsime gerai pagrįsti auštančio naujo amžiaus. Tai yra tiesa ir ši tiesa šv. Augustiną dar labiau priartina prie mūsų laikų. Šių metų jubiliejus gal nudengs tą nežinojimo kaukę, kuri ši didį šventąjį ir mąstytoją buvo paslėpusi nuo moderniškojo pasaulio, nes vis dėlto reikia sutikti, kad mūsų žmonėms yra labiau žinomas šv. Augustino tik vardas, negu raštai ir bendrai mokslas. Kai dr. Johnas S. Žybura išsiuntinėjo Anglijos, Amerikos ir Kanados profesoriams anketą dėl neoscholastikos, tai šie atsakė, kad dabartinis nedraugiškumas tomizmui nėra joks nedraugiškumas, bet tik abejingumas, kyląs dėl *nežinojimo*... Moderniškosios filosofijos šalininkai *apie* šv. Tomą *šiek tiek* skaitę. Tai tik „*apie*“ ir „*šiek tiek*“\ Jei taip yra su šv. Tomu, tad ką bekalbėti apie šv. Augustiną, kuris laiko atžvilgiu yra taip tolimas. Bet jo dvasia mūsų laikams yra daug artimesnė negu šv. Tomo. Todėl nenuostabu, kad taip filosofija, taip teologija dabar vis labiau pradeda krypti į šv. Augustiną. Ir kažin ar šis jubiliejus nebus augustinizmo laimėjimas šių mokslų pasaulyje?

Šis ugningas filosofas, jungęs savyje intuicijos gilumą su refleksijos platumu, šis didis šventasis, buvęs ir didis nusi-dėjėlis; šis žmogus, vienijęs afrikietišką temperamentą su helenišku rimtumu, orientališką patosą su stabmeldišku sodrumu, graikų idealizmą su rymiečių patvarumu ir minties griežtumu; ši amžinai kovojanti, amžinai nerami, lyg įaudrinta jūra, asmenybė užsitarnauja visokeriopos mūsų pagarbos ne tik kaip genialus mokslininkas ar didis šventasis, bet ir kaip mūsų laikų Mokytojas, rodąs kiekvienai kultūros krypčiai jos tikrąjį kelią - *civitas Dei!*

ŽMOGIŠKOSIOS NETIKRYBĖS ŠVENTASIS

Pranciškaus Asyžiečio užmojis ir jo prasmė

1. Klausimo pobūdis

Sąmoningai vadiname šv. Pranciškaus Asyžiečio darbą *užmoju*, ne veikla. Nes iš tikro jis veikalo nė nepaliko: jis paliko mums tik savo paties pastangų kryptį ir save patį kaip įkūnytą šios krypties regimybę, visu grožiu spindinčią jo asmenybėje, tačiau nesusiklosčiusią bendruomene ir todėl nevirtusią šiosios būsenos istorijoje. Tai, kas tęsiasi po Pranciškaus mirties jau septynetą amžių su viršum pranciškonų vienuolijos atšakomis, yra istorinio vyksmo padaras - ne ta prasme, kad šis vyksmas išugdo bei išskleidžia kiekvieną pradžmenį ligi pilnutinio pavidalo, bet ta, kad čia jis išskleidė bei išugdė ano pradmens *priešingybę*. Bažnyčios istorikai kreipia mūsų dėmesį į tai, kad, mirštant šv. Dominykui (1221), dominikonų ordinas jau buvo *institucija*; mirštant gi šv. Pranciškui (1226), pranciškonų ordinas vis dar tebebuvo tik *sąjūdis*¹. Tačiau ar dėl to, kad Pranciškus „nebuvo organizatorius“, o, kaip sako Dante, „užtekėjo žemei tarsi saulė“? kad „jis buvo mistikas, poetas, dainos ir maldos žmogus, o ne kanonistas, teologas, pamokslininkas-ginčtininkas (*Kontroversprediger*)“ (*ten pat*)? Vykdamas į Artimuosius Rytus misijų (1219), Pranciškus paskyrė savo vietininkais (*vicarii*) Matą iš Narnio ir Gri-galių iš Neapolio, kurie, pasinaudodami šventojo nebuvimu, tuojau įvedė naują regulą ir atidarydino Bolonijoje studijų na-

¹ *Jedin Hubert, Handbuch der Kirchengeschichte (sudėtinis veikalas), Die Mittelalterliche Kirche (įvairūs autoriai): Wolter Hans, SJ, Die Bettelorden, Freiburg i. Br., 1968, t. HI/2, p. 226.*

mus (plg. *ten pat*). „Argi Pranciškus anksčiau nepermatė jų nusistatymo?“, klausia Bažnyčios istorikai (plg. *H. Wolter, SJ, ten pat*). Taip pat laikoma mįsle, kodėl, Pranciškui atsisakius viršininko pareigų, ordino vadovais buvo išrinkti visų pirma Alias iš Cortonos, o po jo Jonas Parentis (1227), kurie ordiną pasuko kitu keliu, negu jį buvo norėjęs vesti pats jo steigėjas (plg. *Wolter H., p. 226-227*), tuo įgalindami ne tik paties ordino suskilimą, bet net jo dalies atsigrižimą prieš Bažnyčią: „Prąėjus beveik lygiai šimtui metų po įsteigimo, dalis pranciškonių ordino virto pirmaeile tvirtove sukilėliams prieš šventąjį Sostą. Jie teisingai kovojo prieš supasaulėjusią ir nekrikščionišką dvasią, vis labiau besiplečiančią tiek Romos kurijoje, tiek jų pačių ordine. Bet jų kova ne kartą buvo išjuoka idealo, už kurį jie tarėsi kovoja“². Tą patį teigia ir kitas žinomas Bažnyčios istorikas: „Šie vyrai neturėjo jėgos ginti savo idealo, kaip tai buvo daręs šv. Pranciškus: tyliai, kantriai, klusniai; jie griebsi maišto kaip religiniai aklatikiai“³.

Ką visa tai reiškia: tik paprastą nuokrypą nuo paties Pranciškaus ar proveržį mūsojo būvio dialektikos, kuri pačia sąvoka yra dvipusė, todėl istorijos anaiptol nėra visados išvystoma pageidaujama linkme, net jei pats pageidautojas būtų ir serafiškas šventasis? Pranciškus yra savo broliams labai įtaigiai pabrėžęs: „Nekalbėkime apie joki kitą kelią ir apie joki kitą gyvenimo būdą, kaip tik apie tą, kurį man Viešpats yra parodęs savo gailestingumu“⁴. Tačiau - kodėl nekalbėti? Ir kas yra tasai ypatingas kelias, kad Pranciškus jo taip atkakliai laikėsi ir jį taip įsakmiai kitiems piršo? Po septynių su puse amžių atsakyti į tai yra kiek lengviau negu pradžioje, kadangi ši pradžia buvo per daug pridengta *dorine skraiste* <...> doras ir net šventas žmogus negalėtų būti eidamas ir kitu keliu - šv. Augustino, šv. Benedikto, šv. Bernardo, kaip į tai labai pagrįstai nurodė ir patys Pranciškaus

² *Wolter Hans, t. III/2: Iserloh Erwin, Die Spiritualbewegung und der Armutsstreit, p. 459.*

³ *Lortz Joseph, Die unvergessliche Heilige, Düsseldorf, 1954, p. 24.*

⁴ *Cit. iš: Maccina A. Saules giesmė, Brooklyn, 1954, p. 299.*

broliai 1222 metų Sekminių sueigos metu prašydami Ostijos kardinolą, kad jis prikaltėtų Pranciškų „paklausyti motytų brolių patarimo“⁵. Tačiau Pranciškus to nė girdėti nenorėjo. Ar jis buvo užsispyrėlis? „Viešpats pašaukė mane eiti paprastumo ir nusižeminimo keliu“, - atsakė jis kardinolui, perdavusiam brolių pageidavimus (plg. *ten pat*). Bet ar kiti vienuolynai nebuvo pašaukti eiti tokiu pat keliu? Kaip tad suvokė Pranciškus paprastumą ir nusižeminimą, jeigu jis tarėsi *jais* skiriasi nuo kitų ligšiolinių vienuolynų? Praėjus ketveriems metams po Pranciškaus mirties, popiežius Grigalius IX, pranciškonų prašomas, paskelbė, esą Pranciškaus testamentas neturįs įstatymo galios⁶. Tačiau juk kiekvienas testamentas reiškia tik valią, o ne galią. Kokią tad gi *valią* reiškia Pranciškaus testamentas, jei reikia kreiptis net į popiežių prašant paaiškinti, ar ši valia ordiną įpareigoja? Ir koks yra šios valios *turinys*, jei patyrė, kad ji *nėra* įstatymas, vieni džiūgauja, kiti gi traukiasi kurdami naują sąjūdį (pranciškonai spiritalai)?

Šio straipsnio uždavinys užtat ir yra žvilgtelėti į šv. Pranciškaus valią bei jos turinį, interpretuojant juos žmogiškojo būvio šviesoje. Juk tai, ko Asyžietis norėjo, buvo, kaip žinoma, ne kas kita, kaip vykdyti Evangeliją. Tačiau ką reiškia: *vykdyti Evangeliją*? Evangelija gali būti ir supраста, ir vykdoma tik ryšium su žmogaus būkle pasaulyje. Tai ši būklė yra dirva, į kurią esti sėjama Evangelijos sėkla, čia žmonių sumindoma, čia paukščių sulesama, čia erškėčių užgožiama, čia saulės sudžiovinama, čia galop išišaknijanti ir auganti (plg. *Lk 8, 5-8*). Tai vaizdai, nusaką Evangelijos santykį su ta ar kita žmogiškąja būkle. Kas tad imasi vykdyti Evangeliją, turi visų pirma suvokti, kokią žmogaus būklę pasaulyje jis deda į šio vykdymo pagrindus. Evangelijos vykdymas nėra tik grynai religinis uždavinys; jis yra kartu ir metafizinis uždavinys, vadinasi, išvalga į tam tikrą padėtį, kurioje žmogus

⁵ Plg. Saulės giesmė, p. 299.

⁶ Plg. popiežiaus Grigaliaus IX bulę „*Quo elongati*“ 1230 m., cit. iš: *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. II/2, p. 308-309.

buvoja: tai rūpestis kaip tik *šią* padėtį padaryti dirva Evangelijos sėklai. Jeigu tad Pranciškus, kaip pats pabrėžia, turėjo savitą kelią bei savitą būdą Evangelijai vykdyti, tai savaime jis turėjo turėti ir savitą žmogaus būklės pasaulyje sampratą. Norint suvokti Pranciškaus užmojį, reikia visų pirma ir atskleisti šią sampratą.

Dar daugiau: Pranciškaus įsteigto ordino suskilimas, kovos tarp savęs ir su bažnytine vyresnybe, nuolatinis regulos kaitaliojimas, Pranciškaus žodžių peraiškinimas sau priimtina prasme buvo apraiškos ne religinės Evangelijos vykdymo pusės, bet kaip tik *metafizinės* pusės. Nes metafizinis Evangelijos vykdymo pagrindas apsprendžia ir religines priemones, reikalingas šiam vykdymui. Asmens tobulinimui yra visai vis tiek, ar vienuolis turės tik apsiaustą su virve ir kelnes, kaip norėjo Pranciškus, ar dar ir knygų bei kitų kasdienos reikmenų, kurių Pranciškus nepakentė; ar vienuolija bus turtinga ūkiais ir namais, kaip buvo ir yra įprasta, ar gyvens tik šia diena, kaip Pranciškaus buvo užsimota. Tačiau tai yra anaip tol ne vis tiek metafizinei žmogaus būklės sampratai, kuri šiais dalykais išėina aikštėn. Knygomis apsistatęs ir dviejuose kambarėliuose gyvenęs benediktinas *objektyviai* nusako visiškai kitokią žmogaus būklę, negu kalnų oloje įsitaisęs ar į dykumas pasitraukęs atsiskyrėlis. Tai nėra tik laipsnio skirtumas; tai esmės skirtumas. Ir štai Pranciškaus sekėjai to nesuprato. Jie nesuprato, kokia gi žmogiškoji būklė yra padėta į *pranciškinio* Evangelijos vykdymo pagrindą; nesuprato nei tie, kurie mėgino Pranciškaus valią keisti, nei tie, kurie tarėsi lieką jai ištikimi. Abeji rungėsi tarp savęs už įvairias religines praktikas, kurios visos yra lygiai geros ir vienaprasmės; tačiau jie nepasiklausė, kokia *idėja* šias praktikas grindžia bei jomis apsireiškia. Užtat Pranciškaus valios keitėjai nustojo pranciškinio savitumo, o Pranciškaus valios vykdytojais virto svaičiotojais. Šia prasme ir sakėme, kad istorinis vyksmas išvystė Pranciškaus užmojį kaip pradmenį į šiojo priešingybę, nes pats Pranciškus stengėsi kurti kažką labai savitą, nebūdamas anaip tol svajotojas. Todėl Pranciš-

kaus užmojo drama yra paties žmogiškojo būvio drama, vykusi ir tebevykstanti Bažnyčios istorijos scenoje. - Kokie yra šios dramos „veiksmi“?

2. Žmogiškojo būvio dialektika

Vokiečių filosofas katalikas Peteris Wustas (1884-1940), sklaidydamas dviejų Evangelijos sūnų - ištikimojo ir palaidūno - palyginimą, klausia: „Kuris gi brolis pasirinko tikrąjį kelią?“⁷ Iš sykio atrodo, kad atsakymas esąs savaime aiškus: be abejo, vyresnysis, pasilikęs tėvo namuose ir ištikimai bei klusniai jam tarnavęs. Giliau betgi pamastę, pradedame abejoti, ar iš tikro vyresniojo sūnaus būseną yra *tikroji* žmogaus būseną. Juk argi grįžęs sūnus palaidūnas nėra savo vidumi turtingesnis, negu visą laiką namie buvojęs ištikimasis? Ar gi vyresniojo brolio rūstis dėl tėvo džiaugsmo nelidija jo dvasios skurdo? Vyresnysis sūnus pasiliko namų užuovėjoje ir sukasdienėjo; sakykime atvirai: *suburžuazėjo*. Jis pasidarė atstumiantis, koktus ir net priklaus. Jis ir pats tai jaučia, užtat murma; jis pavydi jaunesniajam broliui anaip tol ne ožiuko ar veršiuko, o anų pavojingų bei netikrų tolybių, iš kurių šisai dabar grįžo į namų tikrybę; jis gerai žino, kad tokio džiaugsmo, kokį išgyveno tėvas, sulaukęs dingusio sūnaus, jis niekad nebūtų galėjęs pažadinti. Tiesa, tėvas į jo priekaištą, esą jis buvęs lyg ir pastumtas šalin, pagrįstai atsako: „Tu visuomet su manimi, ir visa, kas mano, yra ir tavo“ (*Lk 15, 31*). Tai reiškia: pjaukis ožiuką ar veršiuką, kada tik nori, ir puotauk, kiek nori. Ir vis dėlto abu - ir tėvas, ir vyresnysis sūnus - jaučia, kad šitokia „puota“ namų saugumoje bus ne džiaugsmo puota, o tik, naujoviškai kalbant, kasdienė „party“ kaip buržuazinės gyvenmenos išraiška. *Namų saugumas suplokština žmogų*. Namų būvis yra vienamatis: tai begalinė lyguma, neturinti nei kalnų, nei prarajų, todėl neme-

⁷ *Wust Peter, Ungewissheit und Wagnis // Gesammelte Werke, Münster, 1965, t. IV, p. 29.*

tafizinė pačia savo esme. Ji neakstina žmogaus *klausti*, vadinasi, filosofuoti: vyresnysis brolis nesusimąsto jaunesniajam grįžus, o tik rūstauja, jausdamasis nuskriaustas, nežinodamas betgi, nei kieno, nei kodėl. *Nes pats namų tikrumas yra žmogui skriauda*. Ir ši metafizinė skriauda kaip tik prabyla vyresniojo brolio lūpomis, tačiau tiek kasdieniškai, jog tikroji jos prasmė dingsta nudėvėtų žodžių virtinėje. Ne! Vyresniojo sūnaus kelias buvoti namie negali būti tikrasis žmogaus kelias.

Ar tai reiškia, kad tikrasis kelias yra sūnaus palaidūno? Jis „susiėmęs savo dalį, iškeliauo į tolimą šalį“ (*Lk 15, 13*), vadinasi, namų tikrybę iškeitė į pasaulio netikrybę. Tai drąsus žingsnis, ir mes jaučiame esą jo traukiami, kaip kad jo patrauktas jautėsi ir vyresnysis brolis, susidūręs akis akin su grįžusiu jaunesniuoju. Tačiau pasaulio netikrybėje galima taip lygiai smukti, kaip ir namų tikrybėje, nes *netikrybei gresia visiškai tikrovinis pavojus virsti palaidumu*. Paveldėtoji dalis tada esti išseikvojama „su kekšėmis“ (*Lk 15, 30*) ir žmogus tampa kiauliaganiu, dairydamasis „bent ankščių jovalo“ (*Lk 15, 16*), kadangi *badauja* būdamas nusviestas į neprotingo gyvulio eiles. Žmogiškumo pažeminimas yra neišvengiama palaidumo pasekmė. Tada kyla paliktų namų ilgesys. Pasaulio netikrybėn išvykęs žmogus suvokia smunkančią savo padėtį, keliasi ir grįžta pas paliktą tėvą, jausdamasis esąs nebevertas vadintis sūnumi, todėl šiajam taria: „Priimk mane bent samdiniu!“ (*Lk 15, 19*) Be abejo, ši nuosmukio sąmonė padaro sūnų palaidūną filosofuojantį: jis apmąsto savą būklę, suvokia savą nuopuolį, kartu betgi ir ryžtą keltis. Ir jis iš tikro keliasi, nugalėdamas žlugdantįjį palaidumą: „buvo miręs ir vėl atgijo“ (*Lk 15, 32*). Tačiau tuo jis anaipol nepašalina kaltės bei nevertybės. Didžiulis tėvo džiaugsmas sūnui grįžus yra prasminga šios kaltės bei nevertybės išraiška: džiaugiamės ne tuo, kas visados prie mūsų buvoja, bet tuo, kas buvo pražuvę ir vėl atsirado. Žūtis yra praėjusi psichologiškai, todėl džiūgaujame; bet žūtis yra visados dabartinė metafiziškai, todėl drebame, kad prisikėlusysis galėjo ir likti miręs. Jaunesniojo brolio kelias palikti tėvo namus irgi negali būti tikrasis žmogaus kelias.

Šiame Kristaus palyginime P. Wustas regi žmogiškojo būvio dialektikos prasmę arba, kaip jis pats sako, „prasmės vienybę“ (p. 31), būtent: buvoti įtampoje tarp tikrybės ir netikrybės, tarp sotaus saugumo „namie“ ir alkstančio nesaugumo „svetur“; patirti tikrybės nevertumą netikrybės akivaizdoje ir netikrybės pavojų tikrybės užuovėjoje. *Reikia paklikti „namus“, kad „svetimoje šalyje“ patirtum jų palaimą.* Tai klaiki dialektika, tačiau neišvengiama. Kas ją suardo, iš anksto apsispręsdamas už vieną jos narį, tas žygiuoja klystkeliu. Tikrasis kelias yra tik tikrybės-netikrybės vienybė. Užtat namo grįžusis sūnus palaidūnas ir yra mūsų išgyvenamas kaip patrauklesnis, palyginus jį su nuolatos „už pečiaus“ sėdinčiu vyresniuoju sūnumi; patrauklesnis todėl, kad jame jaučiame aną prasmės vienybę, įvykdytą, deją, nuosmukio, pažeminimo ir kančios kainą. Bet ar ne tai turėjo galvoje ir pats Išganytojas, kalbėdamas savo mokiniams pakeliui į Emauso miestelį: „Argi Mesijas neturėjo viso to iškentėti ir įžengti į savo garbę?“ (Lk 24, 26).

Antra vertus, čia pat P. Wustas kreipia mūsų dėmesį į *ne-numaldomą žmogiškosios tikrybės troškulį*: „Saugumo siekimas tiek prasikiša visų gyvenimo patyrimų priekin, jog tik nedaugelis supranta slaptą tėvo nepasitenkinimą namie pasilikusiu vyresniuoju sūnumi“ (p. 42). Saugumui bei tikrybei yra aukojama beveik viskas: sąžinė ir garbė, laisvė ir teisė, asmens ir tautos. Tuo tarpu netikrybė, pasak Wusto, yra išgyvenama „kaip kažkas, kas yra priešinga žmogaus prigimčiai; nuo netikrybės staigmenų žmogus stengiasi gintis visomis jam prieinamomis priemonėmis“ (p. 32); netikrybė jam atrodo esanti „ne kas kita, kaip trukdomasis jo gyvenimo, o gal net ir viso pasaulio sąrangos sandas, su kuriuo žmogus turįs stoti kovon be atlydos“ (p. 35). Užtat tie, kurie apsisprendžia už netikrybę, yra laikomi „įtartinais subjektais“, „neramiais klajokliais“, „ramybės drumstėjais“ (*ten pat*), nuotykininkais, sutinkamais „visose gyvenimo srityse“ (p. 42). Be abejo, Wustas žino, kad esama ir „didžių kilnių, dorinių asmenybių, kurios ar dėl laimingo paveldėjimo, ar dėl gilaus gyvenimo patyrimo sugeba pažinti ar bent nujaušti žmogiš-

kosios netikrybės prasmę" (p. 42). Tačiau tai yra „nepaprastos asmenybės" (*ten pat*), ir šis jų *nepaprastumas* tik patvirtina, kad „apskritai bet koks gyvenimo iracionalumas yra išgyvenamas kaip tikroji mūsų būvio grėsmė" (*ten pat*). Tikrybės bei saugumo troškulys žmoguje yra nenumaldomas, o jo siekimas - visuotinis.

Iš tikrųjų betgi tiek savo prigimties sąranga, tiek savo būkle pasaulyje žmogus, pasak Wusto, yra „*animal insecurem* - nesaugus gyvūnas" (p. 45). Nesaugumas yra jaustas į pačią jo būtybę kaip sąranginis jos pradmuo: jau gimdamas žmogus žengia į pavojų pilną gyvenimą ir lieka reikalingas kito pagalbos ligi pat galo. Nei medžiaginis aprūpinimas, nei dvasinis pažinimas bei sprendimas, nei galop religinis išganymas jam niekad nėra laiduoti: „objektyviai žiūrint, žmogus yra nesaugi būtybė" (p. 46). *Netikrybė yra jo būseną pasaulyje*, išeinanti aikštėn baime, rūpesčiu, abejone, svyravimu. Žmogus niekad nėra tikras, kad jis išsilaikys kūnu, teisingai pažins protu, reikiamai apsispręs valia. Laisvės pradmuo, persunkiąs žmogaus sąrangą ligi pat jo organų atvirybės, yra šio objektyvaus nesaugumo bei netikrumo šaltinis. Šia prasme Wustas teisingai vadina žmogų „iš pagrindų bename būtybe" (p. 54), nes jeigu „namai" reiškia saugumą bei tikrybę, tai *objektyviai* žmogus „namų" neturi: jis visados yra pakeliui ir niekad ne namie, nes būti „namie" reiškia būti tikram. O kur ir kada gi žmogus yra ar gali būti tikras?

Čia tad ir atsiskleidžia žmogiškojo būvio dialektika: nebūti „namie" ir ieškoti „namų"; būti netikram sava sąranga ir troškėti tikrybės savu nusistatymu; būti apspręstam netikrybei ir kovoti už tikrybę; būti neapdraustam niekad ir niekur ir kurti „apdraudą" visur ir viskam; jausti patį žmogiškąjį būvį esant nuotyki ir bėgti nuo kiekvieno nuotyquio. Iš tiesų tikrybė-netikrybė yra pats ryškiausias žmogiškojo būvio apsprendimas arba „egzistencialija", išeinanti aikštėn kiekvienoje žmogaus būklėje pasaulyje ir įtempdama šią būklę ligi aukščiausio laipsnio. Nuosekliai tad ir Evangelijos vykdymas neišvengiamai atsiduria šios dialektikos įtaškoje. Kas imasi vykdyti Evangeliją, turi atsakyti - sąmonin-

gai ar nesąmoningai - į klausimą, kaip jis pats yra nusista-
tęs žmogiškosios tikrybės-netikrybės atžvilgiu. Tai pagrindi-
nė sąlyga religinės jo veiklos pobūdžiui ir šios veiklos sėk-
mei istorijoje.

3. *Vienuolynas dialektikos atžvilgiu*

Būdamas vienas iš daugelio būdų Evangelijai vykdyti, vienuolynas savaime žadina klausimą: koks yra jo santykis su tikrybės-netikrybės dialektika? Tik į tai atsakę, galėsime suprasti šv. Pranciškaus užmojų - jo savitumą ir istorinį jo išsivystymą į savo priešingybę.

Yra gana būdinga, kad žodis „vienuolis“ (*mónachos*) nu-
sako kaip tik tai, kas juo reiškiamas objektas iš tikro nėra:
„vienuolis“ turėtų būti žmogus, buvęs vienišai. Tuo tarpu
iš tikrųjų *vienuolis niekad nėra vienišas*. Jis yra įsijungęs į ben-
druomenę visu plotu: malda, darbu, poilsiu; naktį nerakina-
mos ar neužsklendžiamos jo vienutės durys yra šio įsijungi-
mo prasmuo. Vienuolis niekad nėra atsiskyres nuo kitų. Ere-
mitizmas yra pakenčiamas vienuolyne tik retais atvejais ir
tik labai retuose ordinuose - Rytų bažnyčioje dažniau negu
Vakarų bažnyčioje. Ir vis dėlto vienuolynas yra išaugęs iš at-
skirybės: pradžioje vienuolis iš tikro yra buvęs *vienas (mónos)*:
tai žmogus, nutraukęs santykius su pasauliu ir išėjęs į dy-
kumą, kad buvotų vienišas Viešpaties akivaizdoje. Pradinis
vienuolis gyveno atskirumoje (*anáchoresis*). Žodis ir juo reišk-
kiama sąvoka čia buvo tapatūs. Be abejo, Egipto ir Sirijos dy-
kumų vienuoliai susieidavo kartais bendroms maldoms ir
bendriems pasitarimams; jie net ir gyvendavo netoli vienas
nuo kito: eremitų kolonijos yra buvusios Palestinoje, Sirijoje,
Egipte ir, jei tikėsime istorikais, jau ketvirtajame šimtme-
tyje turėjusios tūkstančius vienuolių⁸. Ir vis dėlto tai buvo tik

⁸ Plg. *Décarreaux Jean, Les moines et la civilisation en Occident, Paris, 1962, p. 66-81; Festugière A. l., OP, Les moines d'Orient, Paris, 1960-1964, t. I, p. 41-57.*

atskiruolių susitikimai, bet ne bendruomeninis gyvenimas. Nes šios kolonijos neturėjo jokios regulos, jokių nuostatų, jokių viršininkų; kiekvienas gyveno pagal savo būdą, ne sykių net bėgdamas nuo žmonių, kaip tai liudija netyčiomis užtikti dykumose atsiskyrėliai, sava išvaizda buvę pasidarę panašūs labiau į žvėris negu į žmones.⁹

Nėra abejonės, kad šio pradinio vienuolio santykis su tikrybės-netikrybės dialektika aiškiai sviro *netikrybės* pusėn. Nes palikti kultūrinę bendruomenę ir pasitraukti gamtinę dykumon reiškia padaryti pavojų sava būsenai: pavojus atsiskyrėlio gyvenime yra ne atskiras įvykis, bet pastovi būklė. Jis ištinka jį ne retkarčiais, kaip kultūroje gyvenantį, bet jis jį tyko visą laiką. Kiekvienas pradinis vienuolis buvo „sūnus palaidūnas“, žiūrint į jį kultūrinės bendruomenės akimis, nes buvo palikęs saugius kultūros „namus“ ir išėjęs į apskritai žmogui „svetimą šalį“ gamtinės aplinkos pavidalu. O jokia gamtinė aplinka, tebūtų ji ir vešliausia, žmogui saugumo nelaiduoja, ypač *dykuma*, kuri kaip tik ir yra buvusi pirmųjų vienuolių gyvenvietė. Joje žmogus smunka net ir dvasiškai, nes greitai išekvoja išsineštą kultūrinį lobį: mokslinės pažintys, meninis skonis, gražus elgesys vienuoje susidėvi labai greitai. Gi vienišas tikėjimo paslapčių apmąstymas anaip tol neatstoja kultūrinio lavinimosi, kadangi vyksta be kritikos ar pataisų, todėl ne sykių nueina pavojinga ir net nesveika linkme. Juk argi nebūdinga, kad Rytų bažnyčia, sukūrusi krikščionybei vienuolinį gyvenimo būdą, pagimdė sykių ir visas svarbiausias erezijas. Pradinis vienuolis iš tikro gyveno netikrybėje ir netikrybe visais žmogiškojo būvio atžvilgiais.

Ir vis dėlto ši netikrybė buvo pasirinkta *tikrybės* dėlei. „Kodėl vienuoliai visa paliko ir pasitraukė vienumon?“ - klausia Uta Ranke-Heinemann (konvertite) savo knygoje „Ankstyvieji vienuoliai“ (1964)¹⁰. Ji teisingai paneigia pažiūrą, esą vienuolių atsiradimas buvęs atoveika prieš Bažnyčios supasaulėjimą, ypač prasidėjus imperatoriaus Konstantino jai suteiktų lais-

⁹ Plg. Festugière A. J. *Les moines d'Orient*, p. 42-43.

¹⁰ Ranke-Heinemann Uta, *Das frühe Mönchtum*, Essen, 1964, p. 18.

vių tarpšniui (313). Taip pat neatlaiko kritikos nė pažiūra, esą padoresnieji krikščionys ėję į dykumas, nepakęsdami smukusios helenistinės kultūros. Tačiau mūsų neįtikina nė pačios U. Ranke's-Heinemann atstovaujama Theodoreto (IV a.) pažiūra, kad „Dievo meilė buvo tai, kas kildino vienuolinę būseną“ ir kad todėl vienuolynų istorija yra „Dievo meilės istorija“ (*ten pat*); neįtikina visų pirma todėl, kad Dievą mylėti ir galima, ir reikia kiekvienoje būklėje, taigi ir gyvenant bendruomenėje bei dirbant kultūrinį darbą; antra, neįtikina todėl, kad *Dievą galima mylėti tik mylint žmogų*: „Kas nemylti savo brolio, kurį mato, negali mylėti Dievo, kurio nemato“ (1 Jn 4, 20); žmogų mylėti privalu ne „žodžiu ar liežuviu, bet darbu ir tiesa“ (1 Jn 3,18). Pasitraukus gi į dykumą, žmogaus meilė kaip tik nustoja darbo ir tiesos pobūdžio, virsdama *žodine*, vadinasi, nebetikra, kaip kad yra bendruomenėje. Užtat *bėgti nuo žmogaus meilės reiškia bėgti kartu ir nuo Dievo meilės*. Galimas daiktas, kad subjektyviai pirminiai vienuoliai ir buvo tikėję, esą jie traukiasi į dykumas Dievo meilės vedami. Objektiviai betgi šis jų traukimas buvo ir liko Dievo meilės klystkelis. Nes dykumoje Dievas nepasidaro regimesnis. O neregimo Dievo meilė, kaip tai įsakmiai pabrėžia apaštalas Jonas, eina tik per regimo žmogaus meilę.

Atrodo, kad tikrasis akstinas vienuoliams kilti yra buvęs išganymo tikrybės troškulys, būtent: *vienuoliai bėgo iš kultūros į gamtą todėl, kad tarėsi vienumoje rasią saugesnį kelią būti išganytiems*. P. Wustas išvalgiai pastebi, kad „pavojingą svyravimą tarp tikrybės ir netikrybės žmogus įtampiausiai patiria kaip tik aukščiausioje gyvenimo vertės plotmėje“, būtent išganymo plotmėje¹, užtat ir ieškosi saugiausio kelio. O šis kelias savaime pasisiūlo vienuolinės būsenos lytimi dykumoje. Tai gražiai pavaizduoja dviejų atsiskyrėlių susitikimas, aprašytas A. J. Festugière knygoje „Rytų vienuoliai“ (1961). Vienas atsiskyrėlis gyvenęs dykumoje visiškai nuogas, kitas dėvėjęs pakulinį maišą. Kartą šis pastarasis panorėjęs pasikalbėti su nuoguoju, tačiau tasai bėgęs vis tolyn ir tolyn. „Sustok!“ - šaukęs maišu apsilvilkusis. - „Aš vejuos tave dėl Dievo meilės!“ - „O aš bėgu nuo tavęs dėl Dievo

meilės", - atsakęs nuogalius. Ir tik tada, kai besivejantysis išsivilkęs savo maišą ir nusviedęs jį šalin, bėgantis susto-
jęs, palaukęs ir prisiartinusiajam taręs - „Kadangi tu nume-
tei nuo savęs pasaulio dumblą (*la fange*; originale: *tèn hýlen toū kósmou*. - A. Mc.), tai aš palauksiu tavęs". Prisiartinusis
prabilęs: „Tėve, tarki man tik vieną žodį: kaip galėčiau būti
išganytas?" Bėgusysis atsakęs: „Venk žmonių ir tylėk; tai ir
būsi išganytas"¹². Greičiausiai šis susitikimas yra legenda. Ta-
čiau ji aiškiai liudija, kad *rūpestis išganymu yra buvęs pagrindinis
atsiskyrelių rūpestis ir kad vengimas žmonių yra buvęs lai-
komas saugiausiu keliu išganyman*. Be abejonės, atsiskyreliai ži-
nojo, kad ir dykuma yra pilna pagundų: „Demonų esama
visur", rašo Festugière (p. 26). Tačiau vienuoliai tikėjosi, kad
kova su demonais dykumose galinti būti tikriau laimėta, ne-
gu žmonių bendruomenėje: atsispirti demonui moters pavi-
dalu esą lengviau, negu moteriai demono pavidalu (plg. šv.
Antano gundymus). Trumpai tariant, prigimtoji netikrybė
maisto, apvalkalo, pastogės, sveikatos, senatvės atvejais at-
rodė pradiniais vienuoliams esanti verta prisiimti ir pakel-
ti didesnio antgamtinio saugumo dėlei.

Bet štai Pachomijaus pastangomis Tabenisėje (apie 320 m.),
Aukštutiniam Egipte prie Nilo, buvo įsteigtas pirmasis vie-
nuolynas *bendruomeninio gyvenimo (koinobia)* pavidalu - mūro
siena apvesti pastatai: maldykla, valgykla, miegamasis, virtu-
vė, dirbtuvė ir t.t., greitai tapęs pavyzdžiu visam tolimesniam
vienuolinės būsenos išsivystymui, taip kad bendruomenininkai
(koinobitai, arba cenobitai) pamažu pakeitė atsiskyrelius
(eremitus). Pachomijus sudarė pirmąją šių bendruomenininkų
regulą koptų kalba; į lotynų kalbą ją išvertė šv. Jeronimas,
o Vakarų vienuolynams pritaikė šv. Benediktas. „Net ligi šv.
Ignaco Loyolos konstitucijų galima, - pasak U. Ranke's-Hei-
nemann, - atsekti šios regulos įtaką"¹³. Pagrindinis skirtumas
tarp vienuolio-atsiskyrelio ir vienuolio-bendruomenininko bu-

¹¹ *Wust Peter, Ungewissheit und Wagnis*, p. 41.

¹² Plg. *Festugière A. J. Les moines d'Orient*, p. 43.

¹³ *Ranke-Heinemann Uta, Das frühe Mönchtum*, p. 14.

vo *klusnumas* savam viršininkui. Tiesa, ne vienas atsiskyrėlis irgi turėjo savą dvasinį vadovą, kuriam pakluso. Tačiau atsiskyrėlio klusnumas buvo daugiau, naujoviškai kalbant, *charizmatinis*; tuo tarpu bendruomenininko klusnumas pasidarė jau *įstatyminis*: jis virto bendruomeninio gyvenimo dėsniu. Tuo pačiu pakito ir vienuolinės būsenos santykis su tikrybės-netikrybės dialektika. Nes didėjantis glaudimasis bendruomenėn reiškė ir didėjantį tolimą nuo gamtos, grįžtant atgal į kultūrą, o tuo pačiu ir prisiimtos netikrybės mažėjimą. Atsiskyrėlio neaugumas pamažu ėmė virsti bendruomenininko saugumu. Antgamtinio tikrumo troškulys pradėjo susilieti su prigimtojo tikrumo troškuliu. Vienuolinė būsena persvėrė žmogiškojo būvio dialektikoje *tikrybės* pusėn.

4. *Vienuolynas kaip saugykla*

Nėra reikalo rašyti vienuolynų istorijos, kad suprastume vienuolyną kaip saugyklą. Jau minėjome, kad netikrybė slypi žmogaus neaprūpinime, kurio jis negauna iš gamtinės aplinkos, kaip kad jį gauna gyvulys: žmogus esti aprūpinamas tik kito žmogaus parama bei pagalba, vadinasi, tik buvodamas bendruomenėje. Todėl kiek jis nuo bendruomenės tolstą, tiek prisiima netikrybę; kiek jis bendruomenėn glaudžiasi, tiek laimi tikrybę. Vienuolių bėgimas nuo žmonių į dykumas buvo bėgimas netikrybėn, kaip ir sūnaus palaidūno. Vienuolių grįžimas bendruomenėn, nors ir sudaryton tik iš „savųjų“, buvo grįžimas „namų“ užuovėjon, kurioje buvoja vyresnysis Evangelijos sūnus. Mūrinė Pachomijaus siena, supanti vienuolių gyvenvietę su jos pastatais bei padargais, buvo kartu ir jų *skirtis* nuo pasaulio, ir jų saugumo *laidas* „namie“. Koinobitai bendruomenininkai jau nebebuvo išduoti dykumų aikštims, kaip eremitai-atsiskyrėliai. Ir ši vienuolyno „mūrų“ apsauga nuo netikrybės liko visą istorijos metą ligi pat mūsų dienų. Vakarų bažnyčios vienuolynas *kaip tipas* esmėje buvo užbaigtas Pachomijaus steiginiu. O šis tipas jau aiškiai gyvena tikrybės pusėje.

Vienuolyną žmogiškojo būvio saugykla tikrybės-netikrybės dialektikoje padaro *vienuolio įžadai*: neturto, klusnumo, skaistybės. Šie įžadai, vykdomi vienuolyne kaip bendruomenėje, išvaduoja asmenį iš nesaugumo, kurio pilna už vienuolyno sienų; išvaduoja, be abejo, ne absoliučiai, nes nieko absoliutaus žemėje nėra; jie betgi sumažina netikrybės grėsmę ligi retos galimybės laipsnio.

Neturto įžadą padaręs ir vykdydamas jį bendruomeniniu būdu, vienuolis visa atiduoda vienuolynui (turėjimo teisė), gaudamas iš šiojo už tai aprūpinimą (naudojimo teisė) ligi gyvos galvos: maistą, apdarą, pastogę, mokslą, medicininę pagalbą, slaugymą ligoje ir senatvėje. Tai, kas pasaulyje yra skaudi patirtis milijonams ir grėsmė kiekvienam - netekti darbo, negauti buto, neturėti kuo užsimokėti gydytojui, nutraukti mokslą dėl lėšų stokos, būti apleistam ligoje, o ypač senatvėje, - visa tai vienuolyne yra tik galimybė, bet ne tikrovė. Be abejo, vienuolyno teikiamas aprūpinimas yra *kuklus*, tačiau pakankamas žmogiškai kilnybei išlaikyti. Vienuolis pasninkauja, bet nebadauja. Jis dėvi paprastai, bet ne elgetišškai. Jis miega kietai, bet ne po tiltu. Todėl P. Simonas, kalbėdamas apie žmogiškąjį sandą Bažnyčioje, ir sako, kad „būtų, be abejo, maža žmonių, pasiruošusių savą dalią sukeisti su vienuolio dalia; viena betgi yra tikra: kas šiandien padaro neturto įžadą, laimi paprastai saugumą, kad jam jokių didelių medžiaginių rūpesčių pakelti nebereikės"¹⁴. Mūsų klausimui neturi reikšmės, kokiais keliais vienuolynas sutelkia reikalingą kiekį gėrybių vienuoliui aprūpinti: istorijos eigoje šie keliai yra stipriai kitę¹⁵. Mums čia tik svarbu pabrėžti, kad *vienuolynas vienuolį aprūpina*. Istorijos eigoje vargu ar kada nors yra Bažnyčiai tekę grumtis su vienuolynų *skurdu*, tačiau ne sykį jai yra tekę kovoti prieš vienuolynuose susikrovusį medžiaginių gėrybių *perteklių* (plg. šv. Bernardo laiškus).

¹⁴ *Simon Paul, Das Menschliche in der Kirche Christi, Freiburg i. Brsg., 1936, p. 167.*

¹⁵ Keletą šių būdų aprašo *Jean Décarreaux, Les moines et la civilisation...*, p. 341-650; ten esama ir bibliografijos šiuo reikalu: „*Temporel monastique*“, p. 392.

Klusnumo įžadas sukuria vienuoliui dvasinį saugumą tuo, kad nuima nuo jo valios sprendimo-apsisprendimo netikrybę, o tuo pačiu ir atsakingumą - ypač prieš Dievą. Laisvai spręsti bei apsispręsti yra pati sunkiausia žmogui našta, kuri jam yra uždėta paties jo būvio. Todėl jis, jau ir buvodamas pasaulyje, ieško to, kuriam galėtų šią naštą perleisti ir tuo užsitikrinti sprendimo saugumą. Iš to kyla, kaip tai visu įtaigumu yra atskleidęs F. Dostojevskis, inkvizitorinė karalystė, kurioje viskas yra normuojama iš viršaus - poilsis, darbas, maistas, vedybos, vaikai ir net nuodėmė - ir kurios normas prisiėmę žmonės džiūgauja, kad nereikia jiems patiems spręsti ir atsakyti: visa sprendžia ir todėl už visa atsako inkvizitorius. Vienuolynas skiriasi nuo inkvizitoriaus karalystės esmiškai, tačiau ne priešginiškai: inkvizitorius sprendžia bei įsakinėja *savo vardu*, nes jis yra ateistas; vienuolyno viršininkas sprendžia bei įsakinėja *Dievo vardu*, nes jis yra tikintysis. Tai esminis skirtumas. Tačiau abiem atvejais žmogus atiduoda savo laisvę *kitam*: inkvizitoriaus karalystėje *žmogui*, vienuolyne *Dievui per žmogų*. Abiem atvejais žmogus klauso žmogaus; tik vienuolis tariasi žmogiškojo viršininko žodžiuose girdįs Dievo balsą. Paklusti gi Dievui, bylojančiam viršininko lūpomis, yra tiek saugu, jog grėsmė klysti psichologiškai dingsta, išlaisvindama klusnų bei gerą vienuolį nuo atsakingumo už darbą - čia *neprasmingą* (laistyti žemėn įsmeigtą sausą lazdą), čia *nevykusį* (rašyti bizantinio meno istoriją, nesant nei menininkui, nei bizantininkui), čia net *pavojingą* (slaugyti susirgusius vienuolius, neturint nė menkiausio medicininio pasiruošimo bei patyrimo). Už visa tai atsako jau viršininkas, šį darbą skyręs. Galimas daiktas, kad vienuolis - bent savo viduje - ne sykį maištauja prieš savo viršininko valią. Tačiau tuo jis tik parodo, kad jis dar nėra *geras* vienuolis, vadinasi, kad jis vis dar nepajėgia viršininke regėti Dievo vietininko. O kai jis tai paregi, jo klusnumas virsta pirmaeile dvasine saugykla, nes tai paklusimas pačiam Viešpačiui.

Skaistybės įžadas saugo vienuolį nuo moralinės netikrybės, kurios akivaizdoje atsiduria kiekvienas vyras-žmona ar tē-

vas-motina. Nes vedybos visados yra žingsnis į psichologiškai moralinį pavojų - pasak gražaus E. Mörike's ketureilio:

*„Was im Netze? Versuch mal!
Aber ich bin bange.
Greif ich einen süssen Aal
Oder eine Schlange? -*

Kas tinkle? Pamėgink (įkišti ranką)! / Bet aš taip bijau! / Ką nutversiu: skanų ungučių / ar (kandžią) gyvatę?" Kas išsiskleis po vedybų: jaukus meilės židinytis ar prievartinė buveinė? Kas bus vyras ir žmona vienas kitam: paguoda ar širdgėla? Kas bus vaikai: džiaugsmas ar susigrauzimas ligi mirties? Ar tėvo-motinos nelaimė, liga, mirtis nepavers šeimos vargšų bei našlaičių prieglauda? Nerimta būtų šeiminėje netikrybėje regėti tik subjektyvią kaltę. Šeima yra lengvai pažeidžiama žmogiškojo būvio netikrybės todėl, kad ji yra daugianarė ir kad šie jos nariai yra morališkai tiesiog suaugę vienas su kitu ligi visiško sutapimo, taip kad smūgis vienam čia reiškia ir smūgį visiems, net ir visiškai nekalėtiems. Skaistybės įžadu vienuolis kaip tik lieka saugus nuo visos šios netikrybės įvairių įvairiausiomis jos lytimis. Neturėdamas šeimos, vienuolis neša mūsų būvio grėsmę šiuo atveju visiškai *vienas*, su nieku ja nesidalindamas, sykiu betgi nė pats kitų negandais neapsisunkindamas; jo nelaimė ar liga nieko nepastūmi į vargą, o svetimo sūnaus ar dukters nuopuoliai nesugildo jo širdies ligi gelmių. Šeiminė netikrybė, tokia plati bei gili savo apimtimi ir savo įtaka, lieka šalia vienuolio būsenos.

Trys tad vienuolio įžadai yra, kaip matome, sykiu ir trys keliai, vedą jį į saugius „tėvo namus“, kur visi „apsčiai turi duonos“ (*Lk 15, 17*), suprantant „duoną“ kaip žmogiškosios tikrybės prasmenį apskritai. Nėra abejonės, kad visi šie keliai reikalauja iš vienuolio didžios asmeninės aukos. Tačiau kiekviena „apdrauda“ kaštuoja brangiai - ir pasaulyje. Kiekviena „draudimo“ bendrovė klesti „apsidraudžiančiųjų“ įnašais. Nepaisant šios subjektyvios aukos, vienuolynas nuo pat

Pachomijaus laikų yra pasidaręs saugykla ir todėl tikrybės-netikrybės dialektikoje stovi aiškiai *tikrybės* pusėje.

5. Šv. Pranciškaus perversmas

Bet štai ateina žmogus, kuris sakosi norįs vykdyti Evangeliją *netikrybės būklėje*: tai Asyžiaus pirklio Petro Bernardone's sūnus *Pranciškus*. Tačiau argi pradiniai vienuoliai nebuvo to jau darę? Kas tad naujo prabyla Pranciškaus užmoju? Žiūrint į pačią žmogiškąją netikrybę, Pranciškus iš tikro netaria nieko, ko Bažnyčios gyvenime nebūtų buvę žinota ir vykdyta. Jo užmojo naujybė ir net perversminis jo pobūdis yra tai, kad Pranciškus, norėdamas prisiimti netikrybę, nebėga į dykumas, kaip tai darė senoviniai vienuoliai. Jis nenori būti atsiskyrelis. Atvirkščiai, jis telkia bendruomenę, rašo jai nuostatus, kuria jai atitinkamą gyvenimo būdą, - bet taip, kad visa būtų atremta į netikrybę ir kad ši netikrybė būtų regima ir iš viršaus. Pranciškus nori ne savo brolių bendruomenę perkelti į dykumą kaip netikrybės erdvę, aptverdamas ją mūro siena Pachomijaus pavyzdžiu. Ne! *Pranciškus nori dykumą atkelti į brolių bendruomenę* ir šiąją taip sutvarkyti, jog dykumos netikrybė virstų vienuoline būsena. Kaip netikrai bei nesaugiai gyveno Egipto ar Sirijos atsiskyreliai, būdami vieniši, taip netikrai bei nesaugiai turį dabar gyventi Pranciškaus broliai, būdami bendruomenėje. Pirmiau galiojo taisyklė: kas stoja vienuolynan, nusikrato netikrybe ligi gyvenimo galo. Dabar turį būti priešingai: kas stoja *Pranciškaus* vienuolynan, prisiima netikrybę ligi gyvenimo galo. Pranciškus norėjo, kad rytojaus diena jo įsteigtoje bendruomenėje būtų ne vakardienos tęsinys, bet visiškai *nauja diena*; vadinasi, diena, kuri prasideda iš naujo, nesinešdama nieko, kas būtų iš vakardienos ir kas todėl padarytų ją daugiau ar mažiau saugią nuo mūsų būvio staigmenų. *Neiti į dykumą, bet gyventi dykuma* - štai Pranciškaus užmojo prasmė ir tuo pačiu jo naujybė, tapusi iššūkiu visam ligtoliniam vienuolyno kaip saugyklos gyvenimui.

P. Wustas, kaip jau sakėme, yra pastebėjęs, kad tikrybės-netikrybės dialektikoje žmogus atkakliai siekia tikrybės ir kad kaip tik todėl „teigiamoji netikrybės prasmė yra gana sunkiai suvokiama; daugeliui ji paaiškėja tik po skaudžių patyrimų“ (*ten pat, p. 41*). Pranciškus tai jautė - gal visiškai nesąmoningai - ir užtat buvo nuostabiai nenuolaidus kurdamas netikrybei regimų lyčių ir neleisdamas, kol buvo gyvas, nuo šių lyčių nutolti nė žingsnelio¹⁶. *Jo ordinas turėjo būti netikrybės ikūnijimas bendruomeniniu pavidalu*. Paviršium žiūrint, Pranciškaus nenuolaidumas atrodo tarsi užsispyrimas ar net keistumas bei išmonė, rodanti žemiškosios sąrangos nepažinimą. Iš tikro betgi šis nenuolaidumas yra nepaprastai gili įžvalga į vyresniojo Evangelijos sūnaus tragiką: kai tik pranciškonų ordinas pradės būti „namie pas tėvą“, jis tučtuojau atkris tikrybėn ir virs saugykla, kaip ir visi kiti vienuolynai. Nes netikrybė nepakenčia išimčių. Pralaužus ją vienoje vietoje, ji tuojau griūva savo visuma. Pranciškaus užmojo likimas istorijos eigoje patvirtina tai visu plotu: jo broliai grįžo prie tikrybės, ir jų bendruomenė iš tikro virto įprastine vienuoline saugykla. Dykumos netikrybė pasirodė esanti bendruomenėje per sunki, kad atsispirtų žmogiškajam tikrybės troškuliui.

Kokiu betgi būdu Pranciškus buvo mėginęs netikrybę bendruomenėje padaryti regimą? Ne kuriuo kitu, kaip tik paneigdamas tai, kas laiduoja tikrybę tiek vienuolyne, tiek pasaulyje. O tai yra: *turtas ir mokslas*. Turtas tikrybės-netikrybės dialektikoje yra būdingas tuo, kad jis *perka* saugumą, pirkdamas *žmogų* kaip priemonę šiam saugumui. Turtuolis, net ir į sunkią padėtį patekęs (pavyzdžiui, nelaimėje, ligoje, senatvėje), visados susiranda asmenų, norinčių pasipelnyti ir todėl sutinkančių turtuoliui tarnauti bei jį aprūpinti ar globoti. Ir vienuolynas virsta vienuolio saugykla ne kuo kitu, kaip tam tikru *turto kiekiu*, kurio neturėdamas jis būtų išduotas visokių netikrybės vėjų pagairėms. - Mokslas tikrybės-

¹⁶ šio nenuolaidumo pavyzdžių galima rasti: *Maceina A. Saulės giesmė, p. 96-97, 136-139, 170-172, 293-299.*

netikybės dialektikoje laimi saugumą tuo, kad atidengia pasaulio sąrangą, palenkdamas *gamta* žmogaus tarnybai. Jau Baconas su Descartes'u žinojo, kad „mokslas yra pajėga - *scientia est potentia*“. Tai tinka visų pirma gamtos mokslams. Tačiau tai tinka ir dvasios mokslams, nes ir šių mokslų nešėjai apsirūpina lengviau bei tikriau, kadangi visados randa visuomenėje žmonių, trokštančių mokslo ir todėl priimančių mokytoją kaip tokį, kurį reikia išlaikyti bei globoti. Užtat ir vienuolynai nuo pat pradžios atsidėjo mokslui: jų nuopelnai Vakarų kultūrai čia yra tiesiog neišmatuojami. Visais viduriniaisiais amžiais vienuolynai yra buvę ne tik medžiaginių gėrybių, bet ir kultūrinio lobio sandėliai. Ir kaip tik tuo jie yra pasidarę atskiro vienuolio saugykla. Jeigu tad Pranciškus norėjo, kad vienuolynas virstų netikybės erdve, jis turėjo išguiti iš jo anuos abu tikybės laiduotojus: turta ir mokslą. Ir jis tai mėgino visu aštrumu.

Tikybės-netikybės dialektika padaro neturto įžadą taip pat dialektinį: vienuolis yra beturtis, vienuolynas - turtingas. Nes žmogus, stodamas vienuolynan, pažada Viešpačiui nieko neturėti *sava*, bet viską kaupti *vienuolynui*. Neturto įžadas yra esmiškai individualinis, ne bendruomeninis. Ir štai šiuo aplinkiniu keliu, būtent: keliu per vienuolinę bendruomenę, atskiras vienuolis ir laimi saugumą medžiaginėje srityje. Jis neturi nieko kaip *Petras*, bet jis viskuo yra aprūpintas kaip *brolis* ar *tėvas* Petras. Jis nieko neima sau, bet jis viską ima savam ordinui. Asmeninė netikrybė pavirsta bendruomenine tikrybe, o šioji grįžtamuoju būdu pašalina asmeninę netikrybę. Į tikybės-netikybės dialektiką patekęs neturto įžadas galų gale išsivysto į savo paties priešingybę. Šį tad „užburtą ratą“ Pranciškus kaip tik ir norėjo pralaužti. Jis norėjo neturto įžadą išvaduoti iš dialektinio jo išsivystymo ir padaryti jį ne vyksmu savos priešingybės linkui, bet „amžina“ *būseną*, kaip ir pats įžadas yra amžinas. O tai Pranciškus galėjo pasiekti tik paneigdamas turto kaupimąsi vienuolinėje bendruomenėje: jo broliai turėjo būti beturčiai ne tik kaip asmenys, bet ir kaip *bendruomenė*; ne tik vienuolis, bet ir vienuolynas privalėjo neturėti nieko, o gyventi tuo, kas bus gau-

nama šią dieną; neturėti namų, padargų, gaminių; neimti pinigų nei kaip aukos, nei kaip uždarbio; nepasilaikyti nieko ateinančiai dienai, o šios dienos likučius išdalinti vargšams dar prieš saulėlydį. Tai nebuvo manichėjinis nusistatymas laikyti medžiagines gėrybes blogomis savyje. Pranciškus net savo reguloje įrašė, kad jo broliai neprivalo teisti tų, kurie sočiai valgo, skaniai geria ir gražiai dėvi. Jis tik norėjo būti nuoseklus: pasirinkęs netikrybės būklę dirva Evangelijos sėklai, Pranciškus norėjo šiuo keliu eiti ligi galo, todėl neleido, kad netikrybė būtų dialektiškai apeita bendruomeninės tikrybės. Jei žmogus rytdienos likimą sudeda į Apvaizdos rąkas, tai jis turi tai daryti visu plotu - ir asmeniškai, ir bendruomeniškai. Kitaip tikėjimas Apvaizda virsta išjuoka. Pranciškus užtat ir stengėsi, kad Kristaus patarimas nesirūpinti, „Ką valgysime? - arba: „Ką gersime? - arba: „Kuo apsigalvosime?“ (Mt 6, 31), apimtų ne tik asmeninį, bet ir bendruomeninį matmenį: jo kuriama vienuolinė bendruomenė turėjo būti taip lygiai nesaugi, kaip kad nesaugus buvo atsiskyrėlis dykumoje. Pranciškaus užmojis reikalavo, kad būtų varguolis ne tik vienuolis, bet ir vienuolynas, ir kad todėl vienuolis nežiūrėtų į vienuolyną kaip į saugyklą, o kaip į grėsmingą netikrybę, kurios erdvėje galima taip lygiai skursti, kaip ir dykumoje.

Mokslas, ligi tol ugdomas beveik visuose vienuolynuose, neturi ypatingo ryšio nė su vienu vienuoliniu įžadu. Tačiau pasiektas jis skaldo vienuolinę bendruomenę į „klases" - mokytieji ir nemokytieji, - o siekiamas jis reikalauja medžiaginės atramos: namų, priemonių, aprūpinimo. Kas tad apsisprendžia ugdyti mokslą vienuolyne, savaime apsisprendžia už vienuolyną kaip saugyklą, sunaikindamas tuo jį kaip netikrybės erdvę. *Ryšys tarp mokslo ir tikrybės yra neišvengiamas; neišvengiamas ne tik medžiaginiu, bet ir dvasiniu atžvilgiu. Nes tikrybės troškulys, pasak P. Wusto, „yra nepermaldujamas bei atkaklus taip pat ir žmogiškosios dvasios srityje: ir žinojime siekiama absoliutaus tikrumo, pradedant matematika, einant per dvasios mokslus ligi pat metafizikos viršūnių" (ten pat, p. 36); visur žmogaus prigimtis „nori ilsėtis*

tiesoje" (p. 40). Mokyumas tad ir pasisiūlo kaip šios ramybės būseną, ypač tokiu atveju, kai mokytojas seka kuriuo nors didžiu mokytoju - Tomu Akviniečiu, Dunsu Škotu - ir kai todėl mąstymo netikrybė yra sudedama į *kito* rankas, pačiam einant saugiu keliu. Pranciškus savaimingai jautė ryšį tarp mokslo ir tikrybės ir todėl, pasirinkęs netikrybę, jis savaime turėjo atsisakyti mokslo savoje bendruomenėje, kaip joje atsisakė ir turto. Pranciškus nebuvo priešas *mokslo savyje*; jis buvo tik priešas mokytumui kaip tikrybės būsenos pažinimo srityje. Savo testamente jis prašė brolius gerbti visus teologus. Jis taip pat neatsisakė priimti į savo ordiną ir mokytojų asmenų: Tomas Celanas, Antanas iš Paduvos, Petras Stacia, Petras Cattani ir kt., nors šiuosius ir labiau tyrė, negu nemokytuosius kandidatus. Tačiau viena yra gerbti mokytuosius, kita yra mokytojams stoti į ordiną ir vėl kas kita *ugdyti mokslą pačiame ordine*. Pranciškaus bendruomenė turėjo būti pagarbi visiems ir atvira visiems. Bet ji pati nepriėmė ugdyti mokytojų ir teikti ypatingos reikšmės mokytiesiems savo broliams. Mokslo ugdymas, jį perteikiant ar jį kuriant, neturėjo virsti Pranciškaus ordino veikmeniu, kaip tai buvo pasirinkęs jo amžininkas šv. Dominykas. Kol žmogus gyvena pasaulyje, galėjo lavintis, kiek norėjo: durys į Pranciškaus vienuolyną jam nebuvo užtrenktos. Tačiau peržengęs šio vienuolyno slenkstį, mokytojas turėjo žinoti, kad jo mokyumas čia neturės jokio ypatingo vaidmens ir jokios ypatingos, tai yra išskirtinės, reikšmės. Pranciškus nenorėjo, kad mokytesnieji broliai jo ordine jaustųsi esą „ramūs tiesoje“ ir tuo būdu saugesni žinojime, negu nemokytieji. Ir šiuo atžvilgiu dieviškoji Apvaizda turėjo būti lygi visiems. Pranciškaus bendruomenė turėjo būti ne tik beturčių, bet ir bemokslų sambūris.

Šių tad dviejų sandų - turto ir mokslo - išskyrimas ir buvo tikrasis perversmas Pranciškaus santykiuose su vienuoline būseną. Tai buvo iššūkis trejopu atžvilgiu: 1. Žmogiškajam tikrybės troškuliui apskritai, pasirenkant „sūnaus palaidūno“ kelią nežinomybėn, tačiau neeikvojant dalios, pasimtos „iš

namų", o jos iš viso neimant; 2. įprastinei vienuolyno kaip saugyklos sampratai, išplečiant neturtą į visą bendruomenę ir tuo būdu paverčiant ją netikrybės erdve; 3. dvyliktojo ir tryliktojo šimtmečio dvasiai, pasukusiai nuo platonizmo į aristotelizmą, vadinasi, nuo idėjos apmąstymo į daikto tyrimą moksliniu būdu, kuriant šiam reikalui atitinkamų įstaigų tiek pasaulyje (universitetai), tiek vienuolynuose (studijų namai). Istorinės perspektyvos šviesoje Pranciškaus užmojis buvo iš tikro nepaprastai drąsus - *perversminis* tikra šio žodžio prasme. Tačiau tos pačios istorinės perspektyvos šviesoje taip pat regėti, kokia neaiški buvo šio užmojo prasmė - gal net ir pačiam šv. Pranciškui, kuris savo plano laikėsi labai atkakliai, neįstengdamas betgi jo taip savo broliams išaiškinti, jog šie nesuabejotų jo svarba ir todėl nemėgintų jo „taisyti", kaip tai jie buvo pradėję, Pranciškui dar esant gyvam, ir ką jie užbaigė po šventojo mirties, sužlugdydami ano užmojo naujybę ir galop net pačią jo esmę.

6. *Žlugusios vilties lūkestis*

Kas tad turėjo būti tikrasis Pranciškaus ordino brolis? Ne kas kitas, kaip *beturtis ir bemokslis žmogus*, vadinasi, labiausiai ištiktas netikrybės, niekur ir niekad nesaugus, nes neturįs, kuo galėtų gintis nuo jį tykančios grėsmės. Tokio žmogaus būseną buvo žinoma nuo neatmenamų laikų, o tokių žmonių skaičius buvo - legionas. Mes juos vadiname *varguomene*; K. Marxas juos pavadino *proletariatu*. Ir tai nėra išmonė, o istorinė tikrovė. Svarbiausia betgi, kad šie žmonės buvo *tikintieji*; jie buvo Bažnyčioje; šiandien tartume: *jie buvo Bažnyčia*. Ir vis dėlto jie gyveno netikrybe visu savo būvio plotu, nes buvo neturtingi ir nemokyti. Ar tad ši jų būseną neturėjo rasti kokio nors atgarsio bažnytinėje sąrangoje? Ar ji negalėjo būti kokiu nors būdu išreikšta bažnytiškai, kad būtų parodyta, jog ir Bažnyčia gyvena ne tik tikrybės, bet ir netikrybės būseną, kad tikrybės-netikrybės dialektika atsiispindi ir jos sudėtyje?

Šitaip klausimą keliant, atrodo, kad šv. Pranciškus buvo tiesiog Apvaizdos pašauktas teikti varguomenei, arba proletariatui, išraiškos bažnytinėje sąrangoje. Savo nenuolaidumu turtui ir mokslui jis nuolatos pabrėždavo, kad jį Viešpats pašaukęs eiti paprastumo ir nusizeminimo keliu. Bet argi tai nebuvo kelias į varguomenę? Nes kurgi rastume didesnių prastuolių bei pažemintųjų, jei ne varguomenės eilėse? Per Pranciškaus užmojį ši varguomenė ir prabilo: *Pranciškaus ordinas turėjo būti varguomenės atstovas, kalbąs Bažnyčioje visų beturčių ir bemokslų vardu*. Varguomenė turėjo jame regėti atspindį savos būsenos, įvykdytos bažnytinėje santvarkoje: bent vienas vienuolynas turėjo gyventi taip, kaip gyvena varguomenė; bent vienas turėjo prisiiinti varguomenės netikrybę visu šiosios svoriu. Ir ar tik ne šis užmojis padarė, kad pirmieji Pranciškaus broliai buvo žmonių taip mielai priimami, nes žmonės regėjo juose save pačius. Pranciškaus laikų varguomenė žinojo, kad medžiagiškai broliai jai vargu ar gali kiek padėti, kadangi ir jie patys buvo varguoliai. Tačiau kaip tik tuo, kad Pranciškaus broliai prisiiėmė žemės vargą ir jį tikroviškai nešė, jie sukūrė bendrą plotmę su varguomene ir tuo būdu tapo šiosios dalininkais. Čia ne tai buvo perversmiška, kad Pranciškus liepė išdalinti vargšams, kas buvo atlikę nuo šios dienos apsirūpinimo, - tai buvo tik trupiniai, - bet tai, kad *rytdienos netikrybė tapo plotme, kurioje buvojo tiek Pranciškaus brolis, tiek šalia vienuolino gyvenąs varguolis*. Netikrybė kaip varguomenės būseną Pranciškaus užmoju buvo pradėjusi virsti bažnytine būseną. Tai buvo didžiulis Bažnyčios papildas, nes ligi Pranciškaus Bažnyčioje nebuvo nieko, kas netikrybę reikštų ir ja kasdieniškai gyventų. Tarp Bažnyčios ir varguomenės buvo atsivėręs plyšys, nes visa bažnytinė sąranga - dvasininkai, vienuoliai, pasauliečiai didžiūnai - buvo persisvėrusi tikrybės pusėn: visi ieškojo saugumo ir visi buvo jį daugiau ar mažiau radę. Vieni tik varguoliai buvo grasomi žmogiškojo būvio netikrybės, kuria niekas iš bažnytinių sluoksnių su jais nesidalijo. Šie sluoksniai buvo mielai pasirošę varguoliams išmaldos *duoti*; bet jie nebuvo pasirošę jos *imti* ir ja *gyventi*. Pranciškus bu-

vo pirmutinis, kuris ryžosi sukurti bažnytinę bendruomenę, kaip varguolių bendruomenės atspindį Bažnyčioje. Čia slypi tasai prielankumas, kurio jis laimėjo ano meto žmonėse; čia slypi jo užmojo naujybė bei didybė; čia slypi istorinis šio užmojo vaidmuo, kartu betgi ir jo žlugimo priežastis.

Kova už ir prieš Pranciškaus užmoją gyventi visokeriopa netikrybe prasidėjo netrukus po šventojo mirties. Mūsų klausimui šios kovos eiga bei jos tarpiniai neturi didesnės reikšmės: ji buvo vedama taip, kaip vyko ir visos kitos ano meto kovos - persekiojimais, trėmimais, kalėjimu, nuteisimu mirti ir sudeginimu ant laužo. Tai ypač patyrė pastaraisiais tryliktojo amžiaus dešimtmečiais vadinamieji pranciškonai spiritualai, anie svaičiotojai, sukilę ne tik prieš turta, bet ir prieš bet kokią institucinę Bažnyčios sąrangą ir iešką teologinio patiesinimo savam sukilimui¹⁷. Kiekvienu netgi atveju Pranciškaus ordinas suskilo į keletą šakų šakelių, kurių nė viena nebeatstovavo tam, ko buvo siekęs pats šventasis. Nuosaikioji linkmė, kurią jau nuo pat pradžios palaikė Antanas iš Paduvos, Bonaventūras, Jonas Pekamas ir kiti, galop laimėjo ir Pranciškaus ordiną padarė tokį pat, kaip ir visi kiti vienuolynai: turintį bendruomeninės nuosavybės, ugdantį mokslą, atsidedantį misijoms, vykdantį sielovadą. Smulkios vidaus gyvenimo skirtybės tarp pranciškonų ir kitų vienuolių nėra tokios, kad jos nusakytų *skirtingą* istorinį pranciškonų ordino uždavinį, kaip jis slypėjo Pranciškaus užmojyje: netikrybės būklė kaip dirva Evangelijos sėklai istorijos eigoje buvo arba svaičiotojų išniekinta, arba nuosaikiųjų pastūmėta šalin. Pranciškonų ordino narys galų gale nebebuvo nei beturtis, nei bemokslis, kaip to buvo norėjęs Pranciškus.

Tuo pačiu žlugo ir ryšys tarp Pranciškaus užmojo ir varguomenės. Atsisakius Pranciškaus broliams gyventi netikrybe, varguomenė ir toliau pasiliko viena savo nesaugume, neturinti Bažnyčioje savos išraiškos ir savos „atstovybės“. Istoriškai žiūrint, tai buvo didžiulis Bažnyčios pralaimėjimas.

¹⁷ Plačiau apie tai plg. *Jedin H. Handbuch der Kirchengeschichte*, t. III/2, p. 227, 307-313, 453-460.

Dr. Jonas Grinius (Miunchenas) ne sykį yra šio straipsnio autoriui reiškęs mintį, kad jei šv. Pranciškui būtų pasisekę įkūnyti savą užmojų, nebūtų atsiradęs marksizmas. Labai galimas daiktas. O jeigu marksizmas kaip teorija ir būtų atsiradęs, tai jis nebūtų buvęs taip entuziastingai priimtas, kaip tai įvyko XIX-XX amžių sąvartoje, nes Bažnyčia būtų turėjusi varguomenei atstovaujantį sandą Pranciškaus sekėjų pavidalu. Tuo tarpu marksizmui kylant bei plintant, Bažnyčia tuščiomis rankomis stovėjo prieš varguomenę, nežinodama kaip į ją kreiptis, užtat pasitenkindama tik *žodiniiais* paragimais, - tiek varguoliams, tiek turtuoliams. Popiežiaus Pijaus XI skundas, kad Bažnyčia netekusi darbininkijos, buvo Pranciškaus užmojo nesėkmės galutinė istorinė išvada. Nes *netikrybės negalima nugalėti paraginiu ar pamokymu; netikrybė reikia nešti kartu*. O Bažnyčia, Pranciškaus užmoju žlugus, neturėjo nieko, į ką varguomenė galėtų žiūrėti kaip į savą. Štai kodėl ji ir nuėjo paskui Marxą bei Lenina, skelbusius, esą varguomenė neturinti ko netekti, išskyrus savo retežius.

Kunigų darbininkų sąjūdis po Pirmojo pasaulinio karo nebegalėjo atstoti Pranciškaus užmojo, kadangi jis buvo tik *netikrybės kaukė*. Tiesa, kunigai darbininkai gyveno ir dirbo taip, kaip ir visi varguoliai. Ir vis dėlto jų būseną buvo tik varguolio būsenos tariamybė. Kunigai darbininkai, atleisti iš darbo, nieko neįstūmė į skurdą, į nusiminimą, į nelaimę; jie ir patys nebuvo ištikti būklės be išėities: jie paprasčiausiai kreipėsi į vyskupą, kad šisai skirtų juos kitam uždaviniui - tai ir viskas. Todėl ir šis, savyje apgaulingas, planas greitai susilpo, nepalikdamas bent kiek ryškesnių pėdsakų varguomenės sluoksniuose.

Pranciškaus vilčių žlugimas padaro abejotina ir lūkestį, kad Bažnyčia atgautų varguomenę: čia glūdi praleistos ar nesusprastos istorinės progos tragika. Tokia proga buvo Pranciškaus ryžtis vykdyti Evangeliją netikrybės būklėje. Tačiau ši proga buvo praleista, netikrybės būklė liko nesuorganizuota, taip kad šiandien mes net nė nežinome, kaip tokia būklė bendruomeniniu pavidalu galėtų atrodyti. O kol to nežinome, tol nė negalime pasiekti varguomenės Evangelijos žodžiu. Nes

kas kalba varguomenei iš saugyklos, tas kalba ne iš jos būklės gelmių. *Prieiga prie varguomenės gali būti tik ta pati netikrybė, kuria varguomenė gyvena.* Tačiau tokios netikrybės neturime: visi bažnytiniai sluoksniai gyvena saugiai, kiek žemėje galima saugiai gyventi; visi jie tikrybės-netikrybės dialektikoje stovi *tikrybės* pusėje. Tuo tarpu varguomenė šioje dialektikoje užima kaip tik *netikrybės* vietą. Kur tad galėtų būti rasta bendra plotmė tarp Bažnyčios ir varguomenės? Išsivystęs į savą priešingybę Pranciškaus užmojis ištinka mus dabar kaip bausmė, apie kurią šventasis kalbėjo, bardamas savo brolius, kad jie trokštą mokytis: „Aš jau laikiu Jo (Viešpaties. - Mc.) pasiuntinių, kurie jus nubaus“¹⁸. Jeigu jis būtų matęs, kad jo ordinas virsta ne tik pastanga „ilsėtis tiesoje“ (P. Wustas) mokslo atžvilgiu, bet ir „ilsėtis namie“ turto atžvilgiu, užuot buvęs šia prasme nuolatinis keleivis - *ire albergando*, vadinasi, niekad netikras ir nesaugus, tai šv. Pranciškus būtų tikriausiai aną bausmės pranašystę dvigubai sustiprinęs. Tačiau ir be šios pranašystės mes bausmę aiškiai jaučiame, jausdami sykiu ir pavoju, jei varguomenė nebus Bažnyčiai laimėta.

N. Debrelis, aprašęs Ivry miestelio (Paryžiaus apylinkėse) marksistinių pobūdį, pastebi, kad „marksistai varguolio būklę pavertė priekinį žygiuojančio pasaulio varikliu“¹⁹. Prieš 750 metų tokiu varikliu paversti varguolio būklę mėgino šv. Pranciškus. Skirtumas tas, kad varguolio būklė Pranciškaus rankose būtų atskleidusi Viešpaties Apvaizdą visur ir visados, tuo tarpu varguolio būklė marksizmo rankose pridengia Apvaizdą tarsi juoda skara - pasak vaizdingų to paties Debrelio žodžių: „Marksistai gyvena tokią gilią naktį, jog užtemdo Dievo garbę“ (p. 14-15). Štai istorijos dialektika, jos tragika ir jos teismas. Jos šviesoje šv. Pranciškus iškyla kaip pradininkas, sykiu betgi ir kaip išpėjėjas, kartojęs mūsų istorijai paties Kristaus žodžius: „tu nepažinai savo aplankymo meto“ (Lk 19, 44). Iš tikro ar šie 750 metų pažino Asyžiečio užmojo prasmę?

¹⁸ Plg. Saulės giesmė, p. 299.

¹⁹ *Debrél N. Ville marxiste - terre de mission, Paris, 1958, p. 74.*

šv. Pranciškaus Asyžiečio „Sesers saulės arba Sutvėrimų giesmė“

*Aukščiausias visagali, geras Viešpatie,
Tavo yr giesmės, garbė ir didybė
Ir kiekvienas palaiminimas.
Viskas iš Tavoęs prasideda,
Ir žmonės nēr verti Tavoęs minėti.*

*Tegarbina Tave, o Viešpatie, visi tavieji sutvėrimai,
Ypač puikioji sesė saulė,
Kuriam dienas ir mus tu apšvieti;
Jinai graži ir, spindėdama didžiu spindėjimu,
Mums atneša, Aukščiausias, Tavo vaizdą.*

*Tegarbina Tave, o Viešpatie, brolis mėnuo ir žvaigždynai;
Danguj Tu jiems teiki puošnumą, grožį ir šviesumą.*

*Tegarbina Tave, o Viešpatie, brolis vėjas,
Erdvės, debesys, giedra ir oro atmainos,
Per kurias Tu savo kūriniam teiki gyvastingumą.*

*Tegarbina Tave, o Viešpatie, broliai vandens,
Kurie labai naudingi, ramūs ir gaivina, ir skaitūs.*

*Tegarbina Tave, o Viešpatie, sesė ugnis,
Ja tu švieti nakties tamsybę,
Jinai graži, džiaugsminga, ir stipri, galinga.*

*Tegarbina Tave, o Viešpatie, sesė žemė motina,
Kuri mus valdo ir maitina,
Ir augina visoki vasių, ir žiedus spalvinguosius, ir žolę.*

*Tegarbina Tave, o Viešpatie, kurs, Tavosios meilės padedamas,
atleidžia
Ir ištvėria sunkius mėginimus ir kančią.
Palaiminti, kurie išlaiko taiką,
Jie bus Tavo, o Aukščiausias, vainikuoti.*

*Tegarbina Tave, o Viešpatie, sesuo mirtis mūs kūniškoji,
Nuo kurios nē viens gyvenantis žmogus negal pabėgti.
Vargas tiems, kurie numirs nusidėjimuose mirtinguose.*

*Palaiminti, kurie nebeiškrypsta iš švenčiausių Tavo norų
kelio,
Ir jiems mirtis antroji blogo negalės atnešti.*

*Pagarbinkit iš šlovinkite Viešpatį, ir būkite Jam dėkingi,
Ir tarnaukite Jam su didžiu nusizėminimu.*

Vertė Stasys Santvaras

ŠV. PRANCIŠKAUS MISIJA MODERNIAJAME PASAULYJE

Vienos knygos proga

1. Naujas hagiografijos supratimas

Niekas nėra taip labai pabrėžęs didžiųjų žmonių reikšmės istorijoje kaip Th. Carlyle. Visuomeninis gyvenimas jam yra pagrįstas didvyrių kultu. „Visuotinė istorija, kaip aš ją suprantu, sako jis, istorija to, ką žmogus vykde šiame pasaulyje, iš esmės yra istorija didžiųjų žmonių, kurie veikė čia žemėje. Jie, šitie didieji, buvo žmonių vadais: keitėjais, šeiminkais, ir plačia prasme kūrėjais viso to, ką bendroji žmonių masė galėjo daryti arba siekti. Visi daiktai, kuriuos matome atbaigtus pasaulyje, yra išviršinis materialinis rezultatas ir praktinis įsikūnijimas minčių, kurios gyveno didžiojoje žmonėse, pasiūstuose į šį pasaulį. Viso pasaulio istorijos siela, galima visai teisingai teigti, yra šitų žmonių istorija“¹. Kultūros žlugimas, pasak Carlyle, pareina nuo didžiųjų žmonių nebuvimo. Istorijoje pasitaiko periodų, kurie yra tarsi tušti, kurie negimdo genijų ir kurie todėl visados yra įžanga į didesnę ar mažesnę kultūros nuosmukį. Priešingai, Carlyle tvirtina, kad „visais pasaulio istorijos amžiais didieji žmonės buvo būtini savo epochos gelbėtojai“². Pasaulio istorija esanti ne kas kita, kaip didžiųjų žmonių biografija“³.

Paskutinis Carlyle teigimas yra per siauras. Istorijos negalima suatomind ir paversti tik atskirų asmenų veiksmų su-

¹ Les Héros, le culte des Héros et l'héroïque dans l'histoire, Paris, 1888, p. 3.

² Ten pat, p. 23.

³ Ten pat.

ma, tegul šitie asmens būtų ir genijai. Istorija yra nuolatinis ir nepertraukiamas viso gyvenimo vyksmas, kuriame dalyvauja kiekvienas asmuo. Kiekvienas mūsų darbas, vis deklaruojamas, ar jis bus išviršinis žygis, ar tik slapta mintis, psichinės ir tarpasmeninės difuzijos keliu išplinta visame gyvenime ir visam jam daro įtakos. Šituo atžvilgiu kiekvienas asmuo yra istorijos veikėjas ir kūrėjas. Vis dėlto šita įtaka nėra lygi. Asmenų reikšmė istoriniam vyksmui nėra vienoda. Tasai architektas, kuris pastatė graikų šventyklą, istorijai yra daug reikšmingesnis negu Herostratas, kuris ją sudegino. Istorija nėra tik vienu žmonių padaras, kaip kultūra. Bet istorija vyksta žemėje ir žmonėms. Todėl žmonių dalyvavimas josios vyksme yra labiausiai charakteringas ir labiausiai jaučiamas. Žmogus yra istorijos centras ir tikslas. Čia mes gauname didelės svarbos išvadą: *juo kuris asmuo yra žmogiškesnis, juo labiau jis yra priartėjęs prie idealinio žmogaus tipo, juo didesnės reikšmės turi jo darbai ir juo giliau jis dalyvauja istorijos vyksme.*

Šalia karaliaus, poeto ir mokslininko (*homme de lettres*) Carlyle mini dar *pranašą* ir kunigą. Mes šituos du didžiųjų žmonių tipus pavadintume vienu *šventojo* vardu. O. Spanninas net tvirtina, kad „yra tik dvejetas žmonių, kurie kuria istoriją: Išminčius, kuris yra sykiu ir šventasis, ir didvyris arba veiksmo žmogus. Visi kiti turi pasilikti užpakalyje, vis tiek ar jie būtų mokslininkai, ar menininkai“⁴. Iš tikro, jeigu mes gerai įsižiūrėsime į visų gyvenimo sričių pažangą ir reformas, mes pamatysime, kad didžiausios reikšmės joms turėjo arba šventieji, arba veiksmo žmonės. Mokslininkai, pirmiausia filosofai, daro istorijai įtakos ne tiek savo asmeniu kaip tokiu, kiek savo idėjomis. Jie veikia ne kaip asmenybės, bet kaip tam tikros idėjos atstovai. Tuo tarpu šventieji istorijai yra reikšmingi ne tuo, ką jie pasakė, bet tuo, *kas* jie buvo. Jie kuria istoriją ne tiek savo darbais arba savo idėjomis, kiek pačiu savo asmeniu, pačia savo perkeista būtimi. Todėl nenuostabu, kad jų įtaka paprastai esti didžiausia, daug didesnė už visų kitų didžiųjų žmonių įtaką, šventasis yra ne-

⁴ *Geschichtsphilosophie, Jena, 1935, p. 186.*

apgaulingas istorijos kūrėjas. Tuo tarpu daugelis mokslininkų, menininkų ar visuomenininkų yra ne kartą iškeliami tik mados ir žlunga, kai šita mada praeina. Mados šventųjų nėra ir negali būti. šventojo istorinis veikimas kyla iš jo asmenybės vertingumo ir į šią vertingumą yra atremtas.

Vis dėlto ne visų šventųjų istorinė reikšmė yra vienoda, šventasis gali būti suprastas dvejopu būdu: *kaip dorinė* ir *kaip istorinė asmenybė*. Kaip dorinė asmenybė, jis gyvena nuolatos ir nuolatos turi reikšmės, bet tik atskiriems asmenims. Savo asmens pavyzdžiu jis patraukia juo susidomėjusius žmones ir turi jiems moralinės įtakos. Kaip istorinė asmenybė, šventasis gyvena tam tikrą ilgesnį ar trumpesnį tarpsnį ir daro įtakos ne savo pavyzdžiu, bet savo dvasia, kuri labai dažnai kristalizuojasi tam tikrų institucijų pavidalu. Tai ir yra istorinė šventojo misija. Yra šventųjų, apie kuriuos kalbėdami, mes šią misiją tik ir teturime galvoje. Kas norėtų mokytis iš individualinio šv. Benedikto gyvenimo, tas vargiai galėtų ką nors konkretaus jame surasti. Ilgi amžiai užtrynė individualinius šio šventojo bruožus, ir dorinis jo pavyzdys nebeteko tos reikšmės, kurios turėjo IV amžiuje. Bet šitas tolimas šventasis yra gyvas savo įkurtame ordine. Jo dvasia gyvena benediktinų vienuolijoje, kuri iš visos šios rūšies įstaių išsiskiria savotiška savo santvarka ir istorine savo misija. Taip yra ir su kitais šventaisiais: su šv. Dominyku, su šv. Ignacu Loyola, su šv. Pranciškum Asyžiečiu ir kt. Istorinis šventojo supratimas ir įvertinimas nėra nė kiek menkesnės svarbos, kaip individualinis jo gyvenimo ištyrimas.

Todėl ir hagiografijos šiuo atžvilgiu laukia nauji uždaviniai. *Naujoji hagiografija turi iškelti šventųjų, kaip istorinių asmenybių, misiją ir nurodyti, kas iš jų dvasios yra pasilikę mūsų laikams*. Dabartinė hagiografija yra daugiau moralinio ir asketinio turinio. Tai nėra blogas dalykas. Ji iškelia šventojo, kaip dorinės asmenybės, reikšmę ir nurodo jo pavyzdį doriniam gyvenimui. Bet tai yra dar tik pusė darbo. Jeigu su dorine šventojo asmenybe nesibaigia jo vaidmuo šiame pasaulyje, tuo pačiu su šios asmenybės nurodymu negali baigtis nė hagiografijos uždaviniai. Modernioji hagiografija kaip tik

ir turi atkreipti dėmesį į antrą šventojo asmenybės pusę ir ją panagrinėti. Šitos rūšies hagiografija visados bus jau ne moralinio bei asketinio turinio, bet *filosofinio*. Mums rodos, ji būtų tam tikra istorijos filosofijos dalis, būtent ta, kuri nagrinėja didžiųjų žmonių reikšmę istorijoje, kiek istorija yra Dievo ir žmogaus santykiavimo padaras. Šventieji gyvena ir veikia religijos srityje ir todėl hagiografija tirdama istorinę jų misiją tuo pačiu tirtų ir religinę istorijos lytį.

Ligi šiol mes šios rūšies veikalų beveik neturėjome. Čia buvo kaltas ne kas kita, kaip religijos istorikų per didelis atsišaukimas nuo istorinio gyvenimo vieningumo ir religijos traktavimas kaip nepriklausomos srities. Tuo tarpu tikrumoje gyvenimo vyksmas, irgi istorija, yra savo esmėje vienas ir vieningas. Jis apsidriškia įvairiomis lytimis ir įvairiais pavidalais. Bet jis niekad nėra susiskaldęs ir pakrikęs. Kaip gamtos negalima atitraukti nuo kultūros, taip kultūros negalima atitraukti nuo religijos ir atvirkščiai. *Prigimtis, kultūra ir religija yra ne kas kita, kaip vieno ir vieningo gyvenimo pavidalai arba lytys*. Dėl to ir istorinės šventųjų misijos praleidimas jų gyvenimo aprašymuose visados buvo jaučiamas kaip žymi spraga, o pats šventųjų vaizdas visados buvo nepilnas ir net netikras. Jeigu tokių veiksmo žmonių kaip Aleksandro Didžiojo, Cezario ar Napoleono gyvenimas būtų nesuprantamas be istorinės jų reikšmės pabrėžimo, tai dar labiau šventųjų, nes kiekvienas šventasis turi savą pašaukimą ir savą misiją, dažnai paaiškėjančią tik po jo mirties, bet visados labai ryškiai ir labai jaučiamą. Todėl istoriškai filosofinės hagiografijos problema šiandien yra viena iš aktualiausių.

2. Agostino Gemelli apie šv. Pranciškų

Vienas iš tokių naujosios hagiografijos bandymų yra Agostino Gemelli'o veikalas „Le message de Saint François d'Assise au monde moderne" (Paris, 1935). Italų kalba šitas veikalas yra pavadintas „Il Francescanesimo". Tuo pačiu vardu yra pasirodęs ir vengriškas jo vertimas. Bet anglai praėjusiais

metais jį išsiversdami pavadino „The Franciscan Message to the World“. Šitas pavadinimas buvo paimtas ir prancūziškajam vertimui, kuriuo šito straipsnio autorius ir naudojosi. Knygai įžangą yra parašęs žinomas šv. Pranciškaus gyvenimo aprašytojas J. Joergensenas. Joergenseno veikalas yra išverstas ir lietuviškai. Kaip pažymi ir pats įžangos rašytojas, šita knyga nereikalauja rekomendacijų, nes josios autorius, pasak Joergenseno, jau nuo keliolikos metų priklauso prie to tarptautinio elito, kuris sudaro didžiausią Katalikų bažnyčios garbę XX amžiuje. Agostino Gemelli yra perėjęs tą patį kelią, kaip ir daugelis kitų žymių mūsų laikų Bažnyčios vyrų, kaip J. Maritainas, kaip Joergensenas, kaip Bourget ir kt. Tai buvo kelias nuo pozityvizmo ir net materializmo į krikščionybę. Pats Gemelli (g. 1878 m.) iš karto studijavo mediciną, gavo daktaro laipsnį ir buvo įsitikinęs, kad eksperimentai laboratorijose ir klinikose atskleisią gyvenimo paslaptis. Jo religija pradžioje buvo Häckelio tvirtinimai, o jo pažiūras į gyvenimą sudarė, kaip jis pats pasisako, „grubiai materialistiškai suprastas marksistiškas socializmas“. Bet gilesnės studijos ir susidūrimas su Rickerto ir Bergsono filosofija Gemelli'ui parodė, kad gamtos mokslai be dvasios mokslų yra tik griaučiai, kuriuose veltui ieškoma gyvybės. Tai paskatino Gemelli imtis filosofinių studijų. Perėjęs įvairias sistemas ir visose jose neradęs savo dvasiai patenkinimo, jis sustojo ties viduramžiška scholastika. Pradžioje gramozdiška scholastikos forma jį buvo atstūmusi. Bet vėliau jis patyrė, kad po visais tais sausais silogizmais slepiasi nepaprasto gilumo gyvenimo koncepcija, kuri pajėgia atsakyti į visus moderninių žmogų varginančius klausimus. Per scholastiką Gemelli grįžo į Bažnyčią, tapo kunigu ir pranciškonu.

Gemelli veikalas apie šv. Pranciškų nėra pripuoląs darbas jo gyvenimo kelyje. Kaip jis įžangoje pasisako, „šita knyga nėra istorijos veikalas eruditams, nei meditacijų knyga filosofams, nei poezija literatūros mėgėjams, nei net pamaldumo knyga maldingiems asmenims... Aš ją rašiau visų pirma tam, kad patenkinčiau pranciškoniškos savo sielos reikalą“ (p. XV). Būdamas ne tik garsus mokslininkas - filosofas, bet sykiu ir

Asyžiaus Poverello brolis, Gemelli negalėjo tylomis praeiti pro savo ordiną, nepažvelgęs į jį moderniojo žmogaus akimis ir nepaklausęs, ką mūsų laikams gali duoti šita dvasinė sąjunga. Šalia grynai asmeninio motyvo rašyti knygą apie tai, ką myli, Gemelli buvo vedamas ir šitos istorijos filosofijos minties. „Aš ieškojau, sako jis, kame yra charakteris ir prasmė krikščionybės interpretacijos, kurią jai duoda Vernos Serafiškasis... Aš ypač norėjau suprasti, kaip dar šiandien pranciškonizmas gali tarti šviesos, jėgos ir išganyimo žodį šiam pasauliui, kuris, atrodo, yra pasidaręs jam taip svetimas" (p. XV). Visa tad knyga turi dvi pagrindines idėjas. Gemelli'ui visų pirma rūpi surasd pranciškoniškas krikščionybės supratimas. Tai nėra tuščia ir nevaisinga problema. Šalia bendros krikščioniškosios doktrinos ir viduje bendros krikščioniškosios pasaulėžiūros galima rasti visais laikais ir visuose kraštuose tam tikrų atspalvių, tam tikrų interpretacijų, kurios pabrėžia ir labiau išvysto tai vieną, tai kitą krikščionybės sritį. Krikščionybėje gali rasti vietos kiekviena pozityvi pažiūra ir kiekviena dvasinė asmens struktūra. Todėl galima visai teisingai kalbėti apie pranciškonišką krikščionybės interpretaciją, apie jėzuitišką, apie benediktinišką ir t.t. Gemelli, būdamas pranciškonas, savaime savo veikalui pasirinko pranciškonišką interpretaciją. Antra pagrindinė veikalo problema yra pranciškonizmo misija moderniajame pasaulyje. Gemelli visai teisėtai klausia, koks yra dabar pranciškonizmo *raison d'être*? Ar šita religinė institucija, įsteigta prieš septynetą šimtų metų, dar gali duoti ką nors pasauliui pozityvaus, ar ji gyvena tik kaip seniena, kaip muziejinis palaikas.

Reikia pastebėti, kad tarp šitų abiejų pagrindinių Gemelli'o veikalo idėjų yra organiškas ryšys. Pranciškonizmo istorinę misiją ir tuo pačiu jo aktualumą mūsų laikams Gemelli kaip tik ir randa toje savotiškoje krikščionybės interpretacijoje. Atrodo truputį paradoksiška, kad modernusis pasaulis ir moderniojo žmogaus dvasios struktūra savaime ilgisi pranciškoniško gyvenimo supratimo ir jame randa savo sielos patenkinimą. Gemelli'o žingsnis į pranciškonų ordiną šitos minties šviesoje darosi ne tik asmeninis jo žygis, bet sykiu

ir simbolis visam moderniojo žmogaus keliui. Modernusis žmogus turi tam tikru būdu supraciškoni, vadinasi, turi pasisavinti ir sutapti su ta gyvenimo, pasaulio ir krikščionybės interpretacija, kurią jai duoda šv. Pranciškaus dvasia, gyvenanti jojo ordine. Šiuo atžvilgiu Gemelli'o veikalas yra ne tik įdomus teologiniu savo turiniu, bet sykiu ir labai aktualus psichologiniu atžvilgiu. Šitas dvi pagrindines idėjas ir jų ryšį vienos su antra mes kaip tik ir stengsimės šitame straipsnyje išskirti. Pats veikalas turi trejetą pagrindinių dalių. Pirmoje autorius charakterizuoja patį šv. Pranciškų ir jojo laikus. Antroje yra dėstoma šv. Pranciškaus dvasios istorija amžių eigoje. Trečioje dalyje nagrinėjami šv. Pranciškaus santykiai su moderniuoju pasauliu. Pirmoji ir paskutinė dalis yra pačios įdomiausios. Pirmoji yra paruošimas ir išaiškinimas principų, kurie tiriama istorijoje ir kurie paskui pritaikomi mūsų laikams.

3. *Teokosminė šv. Pranciškaus dvasia*

Šv. Pranciškų dažnai yra vadinamas *Serafiškuoju*. Pavadinimas nėra tik alegorija ar metafora. Jeigu Apreiškimas vaizduoja mums serafinus kaip ypatingai susijusius su Dievo meile, tai visa, kas šitą meilę ypatingai apreiškia, gali būti teisingai vadinama serafišku. Vis dėlto pačios meilės kaip tokios buvimas dar nėra charakteringa atskirų šventųjų žymė. Meilė iš esmės yra susijusi su šventumu. *Šventumas ir yra ne kas kita, kaip herojiška Dievo, o per Dievą ir artimo meilė*. Meilės buvimas yra ne šventųjų, bet *šventumo* žymė. Tai, kas charakterizuoja atskirus šventuosius ir kas juos skiria vienus nuo kitų, yra ne meilės buvimas ar nebuvimas, bet *būdas mylėti*. Jeigu tad šv. Pranciškų yra vadinamas Serafiškuoju dėl savo meilės, tai jame kaip tik ir iškyla tasai savotiškas ir nepakartojamas pranciškoniškas mylėjimo būdas. Gemelli tvirtina, kad šv. Pranciškų „turi galimumą mylėti aukštesnį ne tik už paprastus žmones, net ir už šventuosius“ (p. 12). Ir šitas gabumas apsieiškia tuo, kad šv. Pranciškaus meilė įgyja

„konkretingą atsižadėjimo formą ir virsta veklumu bei neturtu" (*ten pat*). Nuo to laiko, kai Spoleto grotoje Didysis Karalius pažadino šv. Pranciškaus dvasioje supratimą, jog jis yra didžiausias pasaulio Valdovas, šv. Pranciškus nė valandėlės neabejojo, kad jis turi tik jam vienam tarnauti. Šv. Pranciškaus apsisprendime ir savo tarnybos supratime žymu kilnios riteriškosios dvasios bruožų. Riterių luomas buvo *par excellence* veiklumo luomas, o šv. Pranciškus norėjo būti kilniausiu ir garbingiausiu šito luomo sūnumi. Veiklumo pradą gyvenimo pačioje jo dvasios gelmėje ir jį stūmė į konkrečius žygius. Jis todėl, pažinęs savo Valdovo didybę, tuojau klausia: „Ką aš turiu daryti?" O kadangi Evangelija atsako: „Kas mane myli, laikosi mano įstatymų", šv. Pranciškui tuojau darosi aiškus jo veikimo planas ir plotas. „Jam nėra reikalo kreiptis į tokį ar tokį sielos vadą, jis negalvoja stoti į vienuolyną, bet kiekvieną kartą, kai jam atsiranda abejonių, jis atsiverčia Evangeliją, ir koks būtų joje rastas atsakymas, jis jo laikosi raudiškai, tarsi jis būtų parašytas tik jam vienam" (p. 13). Šv. Pranciškaus Dievo meilė visų pirma buvo riteriška meilė, meilė veiklumo, pasitikėjimo ir pagarbos.

Šitoje savotiškoje meilės formoje mes randame ir šv. Pranciškaus maldos charakterio išaiškinimą. Kad kiekvienas šventasis yra maldos vyras, nereikia nė aiškinti. Malda religiniame gyvenime visados yra pats pagrindinis žmogaus santykių su Dievu elementas. Bet kiekvienas šventasis meldžiasi savotiškai. Jeigu mes maldą suskirstytume į garbinimo, permaldavimo, prašymo ir atgailos maldą, tai šv. Pranciškaus malda visų pirma būtų garbinimo malda. Gemelli pastebi, kad artistiška šv. Pranciškaus fantazija visados jo maldas perkeisdavo į giesmes ir himnus. „Asmeninė šv. Pranciškaus malda visų pirma yra garbinimas ir dėkojimas" (p. 17). Dažniausiai, jis nieko neprašydamas, „gieda, kaip vyturys saulėje, kartodamas tik vieną aukštą natą: Dievas yra meilė, Dievas yra išmintis, Dievas yra laimė". Pasinėręs dieviškoje begalybėje, jis kviečia dėkoti visą Bažnyčią, triumfuojančią ir kovojančią, pradėdamas serafinais ir baigdamas mažais vaikais"... Kaip žinoma, šv. Pranciškus yra sudaręs „Officium

Passionis D. N. Jezu Christi". Bet jis nereikalavo ją kalbėti bažnyčioje choru, kaip tai darė šv. Benedikto ordino broliai. Šv. Pranciškus gerbė ceremonijas, bet jis prie jų neprisirio. „Jis myli malda, bet jis nepririša jos prie vienos aprėžtos vietos, nors ši vieta būtų ir bažnyčia" (*ten pat.*). Kai ateina horų kalbėjimo valanda, tai vis tiek kur šita valanda jį užkluptų, grotoje ar miške, gatvėje ar pievoje, saulėje ar lietuje, jis kalba maldas, nieko nepaisydamas ir nieko nesivaržydamas. Šituo atžvilgiu jis buvo labiau panašus į anachoretus negu į benediktinus. Bet nuo anachoretų jis skyrėsi tuo, kad, pasak Gemelli'o, jis nesižegnodavo, nesimušdavo į krūtinę ir neužsikimšdavo ausų, kai išgirdavo žiogą arba lakštingalą giedant sykiu su juo. „Iš jų jis sudarydavo savo chorą, nes jis jautėsi laimingas galįs įprasminti ir sujungti pasaulio balsus ir iš jų sukurti Dievybei himną" (*ten pat.*).

Čia mes kaip tik ir paliečiame teokosminę šv. Pranciškaus dvasią. Šv. Pranciškus nebuvo atsiskyres nei nuo Dievo, kaip humanistai, nei nuo pasaulio, kaip anachoretai ir asketinio tipo atstovai. Gal niekas neturėjo savo gyvenime tiek askezės praktikų, kaip šv. Pranciškus. Ir sykiu gal niekas taip labai nemylėjo gamtinės tvarkos, kaip tas pats šv. Pranciškus. Šv. Pranciškaus nusistatymą pasaulio atžvilgiu ir savotišką šito pasaulio išgyvenimą galima charakterizuoti liturginio himno žodžiais: *Pleni sunt coeli et terra gloria tua*. Visas pasaulis, visa žemė ir dangus, visa gamta, visas žmogaus gyvenimas šv. Pranciškui buvo ne kas kita, kaip vienas nuostabus Dievo veikalas, šv. Pranciškus intuityviai suprato, kad Dievas gyvena ne tik už pasaulio, bet ir pasaulyje. Tai, ką E. Przywara formulavo kaip *Deus in nobis* ir *Deus supra nos*, ir ką jis laiko kreatūros metafizika, tai buvo jau žinoma šv. Pranciškaus santykiuose su Dievu ir su pasauliu. Pasaulio sutvėrimai šv. Pranciškui nebuvo nei pavojus, nei žaislas, nei dievaičiai, bet Gyvojo Dievo liudytojai ir „lauptai į Jį". Štai kodėl beveik nė vieno kito šventojo gyvenime nerandame tokių ypatingų santykių su gamta kaip Šv. Pranciškaus, šv. Pranciškus mylėjo gamtą, kaip amžinojo Dievo išraišką, bet mylėjo antgamtinio būdu. Jis buvo nukryžiuotas su Kristu-

mi, bet neniekindamas pasaulio. Atvirksčiai, juo šv. Pranciškus labiau tobulėjo Dievo meilėje, juo labiau jis mylėjo gamtą. Himnas saulei jo yra parašytas paskutiniame jo gyvenimo tarpsnyje. Šv. Pranciškaus santykiuose su gamta atsinaujino prarasto rojaus santykiai. Šveicarų rašytojas H. Federeris yra pasakęs, kad gyvuliai pažįsta, ar žmogaus siela yra nekalta. Tai visų pirma mes patiriame gyvulių santykiuose su vaikais, o toliau šventųjų santykiuose su gamta. Žmogaus asmens pakilimas ligi herojiško doros laipsnio palenkia vienam principui ne tik pačios jo prigimties galias, bet sykiu grąžina jam jungiamąją vietą visame kosmo gyvenime. Ankštas žmogaus susirišimas su Dievu ir nusilenkimas Dievo tvarkai suriša jį ir su gamta ir jam palenkia viso pasaulio kūriniją. Šventumo atveju yra atstatomi išardyti nuodėmės santykiai tarp žmogaus ir jį supančio to pasaulio, kuris po puolimo yra tapęs žmogaus priešu. Žmogus pasaulį apvaldo dvejopu būdu: *technika* ir *šventumu*. Technika yra žmogaus triumfas, bet triumfas dar neatpirkto ir dar nuodėmingo žmogaus. Technika yra žmogaus *jėgos* triumfas. Tuo tarpu šventumas yra pasaulio apvaldymas per *meilę*. Technikoje žmogus viešpatauja, kaip žiaurus valdovas, kuris priverčia gamtą atskleisti savo paslaptis ir savo jėgas paversti žmogaus tarnyba, šventume žmogus apsireiškia kaip tobuliausias Dievo kūrinys, kuris antgamtinės malonės atgaivinta savo dvasia apsupa visą kosmą, jį suriša su savimi, atstato vienybę tarp atskirų kosmo pradų ir sykiu tarp žmogaus ir gamtos. Žmogų-techniką kosmas išgyvena (jeigu taip galima pasakyti) kaip stipresnį savo priešą, kuris savo išmintimi pergali gamtą, bet kuriam gamta visados prieštarauja ir kuriam kerišija už josios paslapčių atskleidimą. Žmogų-šventąjį kosmas išgyvena kaip jo paties vienytoją, todėl kaip draugą, šventajam gamta pati atskleidžia savo paslaptis, be prievartos ir jėgos, šventume nėra tos tragiškos įtampos tarp žmogaus ir gamtos, kuri taip ryškiai yra jaučiama technikoje ir kuri pasidarė pagrindinė šio technikos amžiaus problema. Jeigu šv. Pranciškus sugyveno, kaip Federeris pastebi, ir su vilkais, tai čia buvo ne dresūros, vadinasi, technikos, laimėjimas, bet

šventumo. Šv. Pranciškaus santykiai su gamta yra labai įdomūs ir sykiu dar labai mažai ištirta problema. Kultūros ir religijos filosofijos šviesoje ji įgyja nepaprasto svarbumo ir net aktualumo.

Šitame teokosminiame šv. Pranciškaus dvasios bruože kaip tik glūdi tasai principas, kuris visą pranciškonizmą priartina mūsų laikams ir, pasakytume, padaro jį modernišką. Mūsų amžius, kuris labiau negu kuris kitas yra išgyvenęs Dievo nuo pasaulio ir nuo žmogaus atskyrimo tragediją, yra pasiilgęs tokios gyvenimo interpretacijos, kuri jam vėl nurodytų Dievo-žmogaus-pasaulio vienybės ir taikos gaires. Praėjusio amžiaus natūralizmas buvo manęs šitą pasaulėžiūrinių išsiilgimą pakeisti technika. Prievarta ir jėga turėjo žmogų padaryti kosmo valdovu ir jam gražinti prarastą jungiamojo prado vaidmenį. Bet šiandien kiekvienam matančiam ir mąstančiam yra aišku, kad šitas natūralizmo siūlymas ne tik nesujungė žmogaus su gamta, bet juos dar perskyrė ir žmogų pavergė pasaulio gaivalams. Techniškasis amžius pasidarė žmogaus vergijos amžius. Gamta čia pabėgo nuo žmogaus ir žmogus atsitraukė nuo gamtos, šv. Pranciškus savo teokosmine dvasia siūlo visai kitokį šios problemos išsprendimą. Moderniškasis žmogus gali tapti gamtos valdovu ne per jėgą, bet per meilę, kuri įprasmintų visą, taip gudriai išvystytą techniką ir sykiu padarytų gamtą žmogaus draugu. Pranciškonizmas nėra tolstojiškas „apsiprasčiokinimas“. Pranciškonizmas yra gamtos meilės ir gamtos draugiškumo filosofija. Paregėti Dievą kosme, mylint Dievą, mylėti sykiu ir kosmą kaip Dievo didybės ir garbės apsišaukimą - štai šv. Pranciškaus dvasios pirmutinis bruožas ir sykiu mūsų amžiaus pasiilgimas, šituo atžvilgiu mūsų laikai gali daug ko pasimokyti iš šv. Pranciškaus pasaulėžiūros, kuri, būdama iš esmės krikščioniška, vis dėlto šituo atžvilgiu skiriasi nuo kitų šventųjų ir nuo jų institucijų dvasios. Mūsų laiko dvasios suprančiškoninimas yra vienintelis išsigelbėjimas iš to visuotinio sumašinėjimo ir sykiu vienintelis būdas gražinti žmogui taip labai jo ieškomą ir taip labai jo išsiilgtą viešpatavimą visame kosmo gyvenime.

4. *Christocentrinis religingumas*

Kiekvienas šventasis savotiškai išgyvena Dievą ir todėl savotiškų bruožų išpaudžia ir savo sukurtooms institucijoms, šv. Ignacas Loyola buvo Dievo kareivis. Visas tad jo ordinas yra Kristaus kareivių ordinas, kuris skelbia kovą viskam, kas tik priešinasi Dievo dvasiai. Jėzuitai yra savotiški religiniai militaristai, kurie stengiasi pasaulį Dievui laimėti *per kovą*. Šv. Pranciškus buvo ne Dievo kareivis, bet Dievo trubadūras. Kristus šv. Pranciškui nėra tasai humanizmo Valdovas, kuriam pasaulį reikia pavergti, bet Jis yra vidurinių amžių Pateptasis Karalius, kuriam jo valdiniai tarnauja ne tiek priversti jėga, kiek patraukti *meile* ir Valdovo kilnumu. Kiekvieno krikščionio, tuo labiau kiekvieno šventojo gyvenimo centras visados yra Kristus. Christocentrinis pobūdis yra esminis krikščionybės bruožas. Bet šitame bendrame bruože visados esama tam tikrų skirtumų, kurios vieną instituciją padaro labiau christocentrinę, kitą ne taip. Jeigu mes pranciškonų ordiną laikome ypatingai christocentrinu, tai tik dėl to, kad jis savo religingume yra išlaikęs tą savotišką šv. Pranciškaus santykiavimą su Kristumi, tą savotišką trubadūrizmą, tą nekaltai vaikišką pasitikėjimą Kristaus globa ir Jo apvaizda.

Metafizinį pranciškonų christocentrinio religingumo pagrindą yra suformulavęs ir išaiškinęs Dunsas Škotas. Gemelli pastebi, kad nebuvo nė vieno viduriniais amžiais filosofo, kuris būtų buvęs taip nesuprastas, kaip Dunsas Škotas. Jis buvo laikomas atskilėliu. Tuo tarpu jis buvo tik senų Aristotelio ir šv. Augustino tradicijų išvystytojas ir gynėjas. Jis buvo laikomas pranciškonu, praradusiu meilę. Tuo tarpu visa jo filosofija yra pagrįsta meile, ne valios primatu. Jis buvo laikomas net XIII a. Kantu. Tuo tarpu tikrumoje jis grynas scholastikas. Dunsas Škotas yra didžiausias pranciškonų filosofas, vienintelis ligi gelmių supratęs šv. Pranciškaus krikščionybės interpretaciją ir jai padėjęs metafizinius pagrindus. Jeigu šiandien katalikų teologijoje ir filosofijoje yra viršų paėmusi šv. Tomo mokykla, tai dk dėl to, kad pranciš-

konų ordinas nuo kurio laiko yra perleidęs mokslo darbą dominikonams ir jėzuitams, o tuo pačiu ir šv. Tomo mokyklai.

Dvi savotiškos koncepcijos charakterizuoja Dunso Škoto teologiją: *įsikūnijimo pagrindimas ir Marijos Nekaltojo Prasidėjimo gynimas*. Kai žinome, dabartinėje teologijoje vyrauja mintis, jog Įsikūnijimas yra surištas su žmogaus nupuolimu. Įsikūnijimas mūsų sąmonėje glūdi kaip begalinės Dievo meilės aktas, kuriuo jis pakėlė puolusį žmogų iš jo menkystės ir atpirko jį iš nuodėmės vergijos. Dabartinėje vyraujančioje teologijoje Įsikūnijimas yra visados siejamas su Atpirkimu. Tuo tarpu Dunsas škotas Įsikūnijimo tikslą ir motyvą mato kitur. Dievas, pasak Škoto, yra meilė; ne tik meilės priežastis ir galas, bet pati meilė kaip tokia. Pirmiausia Dievas myli pats *save*. Antra, jis myli save *kituose*, kurie laisvai dalyvauja Jo meilėje sau pačiam, kas sudaro kūrinių laimę. Trečia, sako Škotas, Dievas nori būti mylimas tokios būtybės, kuri būtų Jam iš viršaus (*extrinse*) ir kuri galėtų Jį mylėti aukščiausiam laipsnyje. Ketvirta, Dievas pramato hipostatišką susijungimą su šita žmogiška prigimtimi, kuri turi Jį mylėti savarankiškai. Kitaip sakant, Dievas pramato Žmogų, kuris galės Jį mylėti taip, kaip Jis myli pats save, Žmogų, kuris bus sykiu ir Dievas. Štai pirmasis Įsikūnijimo motyvas. Adomo puolimas anaipol nepakeitė Dievo plano. Adomo nuodėmė tik padarė, kad Kristus tapo Karaliumi pasaulio skurde ir kančioje, kad Jis tapo pasaulio Atpirkėju. Bet šitas puolimas ir visas pasaulio skurdas anaipol nebuvo Įsikūnijimo motyvas ir priežastis. Dunsas škotas net mano, kad teologų nuomonė, jog pirmutinis Įsikūnijimo motyvas buvęs Atpirkimas, įžeidžianti Dievo Sūnaus didybę. Pirmutinis ir pats esminis Įsikūnijimo motyvas buvęs Dievo meilė ir Dievo troškimas komunikuoti šitą meilę savo sutvėrimams.

Iš kitos pusės, Įsikūnijimo pasėka škotui taip pat yra ne Atpirkimas ir ne žmogaus išgelbėjimas iš nuodėmės. *Įsikūnijimo aktu Dievas yra atbaigęs savo tvėrimo aktą*. Škotui visa būtis yra tarsi sėklos, kurios glūdi ankštyse, sudarančiose tam tikrą gradaciją ir tam tikrą subordinaciją. Vegetatyvinė prigimtis susijungia ir esti palenkiamą sensitivityvei prigim-

čiai gyvyje. Sensityvinė prigimtis esti sujungiamo su intelektualine prigimtimi žmoguje. Žmogus savo būtybėje suima visus kosmo pradus ir darosi mikrokosmos ne tik dėl savo tvarkos, bet ir dėl savo apimties. Kristuje šitas mikrokosmos pasiekia savo išsivystymo galą. Kristuje žmogus su visais savo prigimties pradais esti sujungiamas su dieviškąja prigimtimi. Įsikūnijimas tuo būdu darosi paskutinis Dievo kūrybos aktas, o Kristus tampa galutiniu visų sutvėrimų tikslu, kurio siekia visa kūrinija, pradedant nuo menkiausio augmens ir baigiant žmogumi. Šv. Pranciškus savo himne saulei reabilitavo pasaulio sutvėrimus ir juose visuose nurodė gyvenantį linkimą Dievop. Dunsas škotas šitai reabilitacijai padėjo filosofinį pamatą, škoto teologijoje imanentinis Dievo paveikslas kūrinuose galop apsirėškia regimu įsikūnijusio Logo pavidalu. Dėl to Gemelli teisingai pastebi, kad nė vieną kartą *Verbum* neturėjo tokio triumfo, kaip Škoto laikais, išskyrus gal būtų tik Dante's vizijas (p. 58).

Antra koncepcija, kuri yra charakteringa ir pačiam Škotui, ir visam pranciškonizmui, yra Nekaltas Marijos Prasadėjimas. Ligi Škoto Nekalto Marijos Prasadėjimo koncepcija sutikusi vieną sunkią kliūtį, kurios teologai niekaip negalėjo įveikti. Kad atpirkimo yra reikalingi visi žmonės, neišskyrus nė Marijos, visiems buvo aišku. Bet jeigu Marija buvo laisva nuo gimtosios nuodėmės, kaip tuomet ji buvo reikalinga atpirkimo? Atpirkimo visuotinumai atrodė negalys būti suderintas su Nekaltu Marijos Prasadėjimu. Racionalistiškesni scholastikai todėl šią koncepciją ir atmetė. Tarp Nekalto Marijos Prasadėjimo priešininkų buvo ir šv. Tomas. Tuo tarpu škotas genialiai šitą problemą išsprendė. *Doctor subtilis* suskirstė atpirkimą į *redemptio liberativa* ir *redemptio praeservativa*. Pirmosios rūšies atpirkimas *išlaisvinąs* žmogų nuo nuodėmės. Antrosios rūšies atpirkimas *saugojąs* žmogų nuo nuodėmės. Marija buvusi reikalinga *redemptionis praeservativae*, bet nebuvo reikalinga *redemptionis liberativae*. Tuo būdu buvo pergaleta teologams neįveikiama kliūtis ir dogmatinis teologinės išvados formulavimas pasidarė galimas, škoto koncepcija po šešių

šimtų metų buvo triumfiškai pripažinta Marijos Nekalto Prasidėjimo dogmos paskelbimu. Kiekvienais metais gruodžio 8 d. švenčiama šventė yra sykiu ir Škoto laimėjimo šventė. Jeigu šv. Pranciškus, Gemelli'o žodžiais, buvo Marijos riteris, jeigu šv. Bonaventūras buvo Marijos poetas, tai Dunsas Škotas buvo Marijos filosofas ir teologas. Tai *Doktor Marianus*. Jo koncepcijų dėka christocentrinis šv. Pranciškaus religingumas ir christocentrinė jo gyvenimo interpretacija pasidarė ne tik mistinis intuityvus išgyvenimas, bet sykiu ir tam tikra teologija, vadinasi, tam tikra pasaulėžiūra - *pranciškoniška* pasaulėžiūra.

Christocentrizmu yra paremta ir pranciškoniška *askezė*. Jeigu pasekdami A. Rademacheriu, suskirstytume religinio nusiteikimo žmones į dvi rūšis - į misdnio-asketinio ir aktingojo tipo atstovus - tai pranciškonus reiks skirti prie mistinio-asketinio tipo. Vis dėlto šitoji jų askezė yra visai kitokia negu tų, kuriems pasaulis atrodo esąs pilnas blogio, kurio žmogus negali pergalėti ir nuo kurio jis todėl gali tik pabėgti. Šv. Pranciškui, kaip jau minėjome, visi pasaulio sutvėrimai buvo ne blogio ir chaoso, bet Dievo didybės ir Dievo garbės išraiška. Menkuose ir aprėžtuose daiktuose matyti begalybę ir mylėti šituos daiktus kaip begalybės atspindį, pasak Gemelli'o, yra tikrai pranciškoniškas pasaulio suvokimo būdas. Todėl pranciškoniška askezė negali būti niūri ir tamsi, nes joje nėra antagonizmo tarp Dievo ir žmogaus, tarp Dievo ir pasaulio. Pasaulio išsižadėjimas ir visų žemiškų daiktų pamiršimas pranciškoniškoje askezėje turi visai kitokią prasmę negu kur kitur. Pranciškonizmas yra visų pirma pozityvus gyvenimo būdas, vadinasi, visų pirma siekęs ne išsižadėti ir pamesti, bet įsigyti, įsigyti meilės ir džiaugsmo. Pranciškonizmas nori apgyvendinti žmogų tik Dievuje ir tik Dievui skirti visą savo būtybę. Jis visai negalvoja apie tai, ko jis netenka. Jis galvoja tik apie tai, ką jis gauna. Negatyvus šios askezės bruožas - atsižadėjimas ir palikimas - ateina tik kaip pasėka, ateina savaime, natūraliai ir logiškai. Pranciškonizmas, iš viršaus žiūrint, atrodo negatyviausia as-

kezė. Tuo tarpu tikrumoje ji yra labiausiai pozityvi ir labiausiai teigiama. Niekas nėra savo gyvenime realizavęs tiek džiaugsmo kiek pranciškonas. Pranciškoniškas džiaugsmas yra žinomas ir nekatalikų sferose. Žmonės, kurie, rodos, paneigia visą pasaulio gyvenimą, kurie palieka visa, kas kiekvienam kultūringam žmogui atrodo neišvengiama būtinybė, šitie žmonės ne tik nėra nusiminę ir mizantropai, bet jie turi savo dvasioje daug daugiau skaidrumo ir šviesos, negu bet kuris kitas, tegul ir religingas žmogus. Tai kaip tik ir kyla iš to savotiško santykiavimo su pasauliu. Jeigu Kristus pranciškonizmui yra viso kosmo centras ir Karalius, jeigu visi daiktai pranciškonizmui atrodo persunkti dieviškąja šviesa ir didybe, jeigu jie visi yra skirti padidinti Kristaus Karaliaus triumfą, tai, aišku, pranciškonas, kuris gerai supranta savo askezės prasmę, negali būti jokia prasme mizantropas ir net anachoretas. *Pranciškoniška askezė yra Dievo meilės ir Dievo garbinimo askezė, todėl sykiu ir džiaugsmo askezė.*

Svarbiausias pranciškoniško džiaugsmo šaltinis yra savotiškas *gamtos išgyvenimas*. Teokosminė šv. Pranciškaus dvasia gyvena visoje pranciškoniškoje askezėje ir ją visą persunkia šituo teokosmizmu. Gamtos grožis pranciškonui yra Dievo grožio išraiška ir todėl gryno bei skaidraus džiaugsmo šaltinis. Jau pats šv. Pranciškus sunkios savo ligos metu guosdavosi ir gėrėdavosi gėlėmis, medžiais, žvaigždėmis, vandeniui, ugnimi, o nemigos naktimis jis trokšdavo išgirsti gitaros garsus. Tas pats šv. Pranciškus giedodavo nuolatos garbės himnus, ir šita nuolatinė jo giesmė pasibaigė tik agonijos valandą. Užuoat skundęsis ir dejavęs dėl savo paties kančių, pranciškonas pasineria visatos harmonijoje, bet ne kaip panteistas, tik kaip Dievo regėtojas kiekvienoje gėlėje ir kiekviename paukštyje. Gamtos grožis pranciškonui nėra tik estetinio pasigėrėjimo ar estetinių studijų dalykas. Pranciškonas grožisi gamta kaip aukštesnio, absoliutinio grožio atspindžiu ir taip ją išgyvena. Tai, pasak Gemelli'o, grynų ir nužemintų širdžių džiaugsmas, širdžių, kurios jaučiasi esančios mažos ir menkos visatos didybėje ir kurios šitoje sa-

vo menkystėje regi savo didybę, nes jaučia ir save, kaip Dieviškosios meilės ir garbės išraišką. Visas šitas sunkus ir skausmingas žemės gyvenimas nedrumsčia pranciškonui džiaugsmo, nes jis išgyvena jį kaip ateinančio gyvenimo vigiliją. Vigilija ir pasninkas turi ne tik savą prasmę, bet ir savą džiaugsmą, kaip įvadas į ateinančią šventę. Žemės gyvenimas pranciškonui yra amžinosios Sabbathos išvakarės, kuriose yra daug darbo ir daug nuvargimo, bet kurios yra sykiu savotiškai malonios ir džiaugsmingos.

Pranciškonizmas, kaip džiaugsmo askezė, savaime krypta į tokius dalykus, kurie yra tarsi apčiuopiami ir prieinami žmogiškai fantazijai, nes fantazija pranciškonizme turi labai didelį ir labai reikšmingą vaidmenį. Pranciškoniškas religingumas ypatingai mėgsta Kristaus *žmogybę*. Šv. Pranciškaus stigmatai yra simbolis visam pranciškoniškam religingumui. Stigmatai nėra koks atlyginimas ar šventojo garbės ženklas. Šv. Pranciškui jie buvo didelių skausmų šaltinis. Jis savotiškai jų gėdijosi ir juos slėpė. Stigmatai turi gilią ontologinę prasmę kaip susijungimo su Kristumi pasėka. Kai žmogus išgyvena Kristų ne tik kaip Dievą, bet sykiu ypatingai ir kaip Žmogų, jis išryškina Kristaus vaizdą savyje ne tik dvasiniu, bet ir kūniniu atžvilgiu. Kristaus kančios žymės, kurios liko ir jo perkeistame kūne, pereina į šventojo kūną ir jį padaro panašų į Kristų ne tik moraline, bet ir fizine prasme. Stigmatizuoti šventieji net savo veide turi kažką bendro su tais brožais, kuriuos mes savo sąmonėje visados jungiame su Kristaus veidu. Stigmai yra ypatinga mistinė malonė. Bet ji esti duodama tik tiems, kurie ypatingai išgyvena Kristaus žmogiškumą. Net ir šituo atveju *gratia supponit naturam*. Dėl to ir pranciškoniškame religingume šitas Kristaus žmogybės išgyvenimas yra labai žymus. Pranciškoniška askezė daug dėmesio kreipia į Kristaus žemiško gyvenimo supratimą, į jo kryžiaus kelius, į jo vardo garbinimą, Jo kraujo, Jo žaizdų adoravimą ir t. t. Tiesa, visos šitos religinės praktikos nėra pranciškonizmui esminės ir centrinės. Bet jos yra jam labai charakteringos. Jomis, kaip sako Gemelli, „pranciškonizmas

suminkština teocentrizmą, įsijungdamas į uolų Kristaus žmogybės kultą" (p. 366). Šituo savo pobūdžiu pranciškonizmas tik dar labiau parodo savo ryšį su visu tuo, kas yra ne tik dvasios, bet ir kūno, ne tik Dievo, bet ir žmogaus.

Gali kai kam atrodyti keista, jeigu mes pasakysime, kad kaip tik šituo savo christocentrizmu pranciškonizmas darosi artimas mūsų amžiui. Mes jau esame palikę tuos laikus, kada net ir katalikiškasis religingumas buvo suskilęs, pakrikęs, nes buvo laikomas ne tik individualiu, bet ir privatišku. Šiandien mes vėl einame į bendruomeninio religingumo tarpsnį, kada vienas asmuo jaučiasi esąs gyvas Kristaus Kūno narys, turįs ankštų ryšių su kitais asmenimis, kurie taip pat dalyvauja šitame mistiniame organizme. Liturginis sąjūdis, teologinės studijos apie Bažnyčią kaip apie Kristaus Kūną, galop Kristaus Karaliaus šventės įvedimas - vis tai yra ryškūs ženklai, rodą atgimstančią bendrąją religinę sąmonę. Nereikia nė sakyti, kad vienas šitas naujas atgimimas, šitas religinės dvasios visuotinėjimas turi savo centru Kristaus asmenį. Kristus krikščionio sąmonei darosi ne tik pasaulio Atpirkėjas, bet ir tikrasis jo Valdovas, jo Karalius ir Viešpats. Dabar vis labiau yra nujaučiama ir pripažįstama tai, ką yra pasakęs Raymondas Lullus: „Pasaulis yra sutvertas būti krikščionišku, ne kam kitam". Kristus, kuris šv. Pranciškaus, šv. Bonaventūro ir palaimintojo Dunso Škoto veikime, mistikoje ir teologijoje buvo viso kosmo centras ir Valdovas, vėl pamažu pradeda užimti tokią pat vietą, kurią jam buvo parengusi antropocentrinė humanistiška pasaulėžiūra. Tai yra christocentrizmo grįžimo laikai. Ir štai dabar kaip tik ateina pranciškonizmo valanda. Kristaus Karaliaus šventės amžiuje Didžiojo Valdo šauklys, kaip pats save vadino šv. Pranciškus, pradeda apreikšti visą savo galią ir istorinę savo misiją. Christocentrinė krikščionybės interpretacija, išlikusi pranciškonizme, labiau žavi modernų žmogų negu kuri kita. Revoliucijų, perverimų, neramumų ir sąmyšių amžiuje žmogus yra pasiilgęs centro, pasiilgęs jėgos, kuri neleistų jam nuklysti į periferiją. Pranciškonizmas kaip tik ir rodo tokį centrą. Matydamas vi-

same kosme Dievo paveikslą, jis sugeba palenkti Kristui Karaliui ne tik pamaldžias sielas, bet ir tas, kurios yra savotiškai maištingos, savotiškai atskilusios ir labai individualios. Pranciškoniškame religingume ir jos didina Logo triumfą, nes ir jose atsispindi Dievo meilė ir didybė. Moderniajam katalikiškajam pasauliui dabar visų pirma reikia džiaugsmo askezės, nes jis yra užmiršęs regėti Dievą kiekviename pasaulio daikte. Pranciškonizmas tokią džiaugsmo askezę kaip tik ir turi. šv. Pranciškus gali pamokyti mūsų laikų katalikus ir jų vadus linksmintis, grožėtis gamta, santykiuoti su pasauliu, nenustojant santykių su Dievu, gali pamokyti konkrečios meilės, kuri siekia net herojiško pasiaukojimo. Kai mes šv. Pranciškaus metodu išmoksime išgyventi pasaulį kaip Dievo atšvaitą, tuomet išnyks ir tas nelogiškumas, kuris dabar yra tiesiog tragiškas daugelio katalikų gyvenime.

Iš kitos pusės, daug reikšmės turi ir Kristaus žmogybės garbinimas. A. Rademacheris yra pasakęs, kad šv. Jėzaus Širdies kultas yra specifiškai moderniškas. Dabartinio amžiaus žmogus kaip tik yra pasiilgęs žmogiškojo Kristaus gyvenimo. Galima kovoti su humanizmu. Bet jo įtaka, kurioje pasaulis gyveno ištisus penkis šimtus metų, jau nebeišnyks. Žmogus yra suvokęs save kaip žmogų, ir šitas suvokimas, šita žmogiškoji sąmonė pasiliks visados. Ji turės žymios įtakos ir religiniam gyvenimui. Kristaus žmogybės garbinimo plitime šitoji įtaka kaip tik apsireiškia. „Reikia tikėti, sako A. Rademacheris, kad Jėzaus širdies garbinimas, jeigu ateityje bus daugiau kreipiama dėmesio į Viešpaties gailestingumą, malonumą ir sielos grožį, suteiks katalikų pamaldoms daugiau paraginimo prie sielos kultūros išstobulinimo. Prakilnios ir šventos sielos, įsigilindamos į mūsų Išganytojo žemiškąjį gyvenimą, pajus savyje didesnio noro jį sekti" (*Vidujinis šventųjų gyvenimas*, Kaunas, 1924, p. 113). Pranciškonizmas, ypatingai kultyvuodamas Kristaus žmogybės garbinimą, ir šiuo atžvilgiu darosi labai artimas mūsų laikams, kaip konkretumo atstovas žmogaus santykiuose su Dievu.

5. *Pabaiga*

Štai kokiais bruožais pavaizduota pranciškoniškoji krikščionybės interpretacija ir josios aktualumas mūsų laikams. Pats Gemelli, baigdamas savo veikalą, pranciškonizmą taip charakterizuoja: „Pranciškonizmas yra pilnai įgyvendinta Evangelija. Tai meilė, kilusi iš konkretumo ir aukos. Kiek ji yra konkreti, ji virsta veikimu. Kiek ji yra auka, ji virsta neturtu" (p. 423). Bet Gemelli čia pat prideda, kad kiekvienas bandymas suimti į sąvokas pranciškoniškąją dvasią ją tik išsekintų ir padarytų skurdžią. Pranciškonizmas yra gyva istorinė jėga, kuri turi savą gyvybinį išsivystymo ritmą, savą logiką ir net dialektiką. Pranciškonizmas gali kisti amžių eigoje, bet pati jo esmė yra visados ta pati. Tai konkrečios meilės ir aukos dvasia. Kartais šitoji dvasia atrodo atitrūkusi nuo gyvenimo ir neturinti nieko jam pasakyti. Bet kartais, kai gyvenimas pasiilgsta konkretumo, šitoji dvasia tampa moderniška, nes joje glūdi gyvenimą atnaujinanti jėga. Jeigu mūsų amžius, kaip joks kitas, yra pasiilgęs konkretumo, iš kitos pusės, jeigu pranciškonizmas kaip tik yra tokia konkretumo pasaulėžiūra, tai čia aiškėja jojo išvidinis santykis su mūsų amžiumi ir sykiu gyva šv. Pranciškaus misija moderniajame pasaulyje". „Atverk akis, sako šv. Bonaventūras, palenk savo dvasios ausis, atverk lūpas ir pakelk savo širdį, kad visuose sutvėrimuose galėtum matyti, jausti, garbinti, mylėti Viešpatį ir kad visi sutvėrimai nesusitelktų prieš tave. Pasaulis sukyla prieš neišmintinguosius, tuo tarpu išmintingiesiems jis tampa garbinimo padėjėju". Šv. Bonaventūro kvietimas ir perspėjimas pataiko į pačią mūsų amžiaus širdį. Jeigu modernusis pasaulis nenori, kad visi sutvėrimai sukiltų prieš žmogų, jis turi juose visuose matyti savo Dievą ir su jais visais apreikšti Jo garbę ir didybę. Jis turi tapti pranciškoniškas.

SIMBOLINĖ ŠV. KAZIMIERO PRASMĖ

2. Šv. Kazimieras kaip simbolis

Kuo yra būdingas šv. Kazimieras? - Kaip asmuo, svarstomas pats savyje, beveik nieku. Jokio ypatingo žygio jis neatliko: neįkūrė jokio vienuolyno, nekeliavo į pagonių šalis misionieriautų, nebuvo persekiojamas ar kankinamas, nepaskelbė jokios išminties savo raštais. Net ilgą laiką jam priskirta Marijos giesmė „Omni die“ pasirodė esanti ne jo kūrinys¹. Asmeninės jo dorybės irgi yra nebūdingos, nes bendros visiems šventiesiems: maldingumas, skaistumas, kuklumas, nusižeminimas, Dievo ir artimo meilė². Jokio metodo savame kelyje į Viešpatį šv. Kazimieras neišrado, jokios viliojančios askezės nevykdė, nieko savo doriniu didvyriškumu nestebino. Net Vengrijos karūnos negavo ne tiek savo apsisprendimu, kiek nepavykusiū karo žygiu. Tiesa, pavaduodamas savo tėvą Lenkijoje, šv. Kazimieras parodė didelių valstybininko gabumų: taupė „išdo pinigų“, išpirko „užstatytas valdines žemes“, gerino „Lenkijos santykius su Roma“, visiems „stengėsi būti teisingas“, žiūrėjo karališkojo dvaro dorinių papročių³. Bet tai

¹ Kas yra šios giesmės autorius, nėra visiškai aišku. Prof. Z. Ivinskis, remdamasis „Lexikon für Theologie und Kirche“ (VII, 719), laiko juo Bernardą iš Morlay (plg. jo knygą *Šventas Kazimieras*. - New York, 1955, p. 106,111-112). Dominikonas Pie Régamey priskiria šią giesmę šv. Anselmui (1033-1109): mat vienoje šv. Anselmo maldoje į Mariją yra proza išreikštas pirmas minėtos giesmės posmas. „Viena yra tačiau tikra, sako Régamey, kad ši giesmė yra kilusi dvyliktajame šimtetyje“ (plg. *Les plus beaux textes sur la Vierge Marie*, Paris, 1946, p. 119, 153).

² Plg. *Immskis* Z. Šventas Kazimieras, p. 64.

³ Ten pat, p. 45.

nėra jo *kaip šventojo* žygiai. Tai būtinos kiekvienam išmintingam karalaičiui savybės, kylančios iš prigimtosios srities ir joje pasiliekančios. Nei privatinėje tad, nei viešojoje plotmėje nerandame nieko, kuo šv. Kazimieras išsiskirtų iš kitų šventųjų ir patrauktų mūsų dėmesį bei mūsų širdį. Mielas, išmintingas, skaistus jaunikaitis. Tačiau tokių turime šventųjų eilėse daugybę! Savo *tikrove* šv. Kazimieras iš tikro nėra būdingas. Jis mus traukia savęsp ne tuo, kuo jis *buvo*, bet tuo, ką jis mums *sako ir reiškia*. - Kaip tai suprasti?

A. Rademacheris, specialiai tyrinėjęs vidinį šventųjų gyvenimą, įspėja mus nemėginti traukti šventųjų iš erdvės bei laiko rėmų. „Šventumas yra malonė, bet ne viena tiktai malonė“⁴. Šventumas yra jungtinis vaisius malonės ir prigimties. Kaip įvairi yra malonė, taip įvairi yra ir prigimtis, ir šis abipusis įvairumas sukuria nuostabiai įvairių šventų asmenybių. Kiekvienas šventasis yra kitoks, nes kiekviename yra kitaip susiklostęs santykis tarp malonės ir prigimties, šventojo prigimčiai priklauso ne tik individualinė jo psichologija, ne tik jo šeiminis ir tautinis paveldėjimas, ne tik auklėjimas bei lavinimas, bet *ir laikas*, kuriame jis gyvena bei veikia. Kiekvienas šventasis daro įtakos savam laikui, sykiu tačiau jis ir pats gauna, kaip Rademacheris sako, „laiko žymę“ (p. 113). Pasaulinės istorijos atstovai linksta šią žymę aiškinti amžiaus sąlygų padaru, tačiau teologas regi joje dieviškosios Apvaizdos ženklą, kuris šventąjį padaro Viešpaties įrankiu laiko klausimams spręsti. Istorijos teologijos šviesoje „laiko žymė“ šventojo būtyje virsta kelrodžiu - ne tiek jam pačiam, kiek tautai, kuri jį garbina. Žmonės savaimingai pajaučia šios žymės prasmę ir aplinkui ją sutelkia savo atodūsius.

šv. Kazimieras kaip tik ir yra vienas iš tokių „laiko žymės“ šventųjų, gal net pats ryškiausias tarp visų kitų. Jo žemiškojo gyvenimo metu kilusi laiko problematika kaip tik susirišo su jo asmeniu, o vėliau virto aiškiu pagrindu jo kultui. Šv. Kazimieras patraukė tautos dėmesį ne savo individualinėmis dorybėmis (tokio tipo ir tokio rango šventųjų yra

⁴ Rademacher A. *Das Seelenleben der Heiligen*, Paderborn, 1520, p. 98.

Bažnyčioje labai daug?), bet kaip tik tuo, kad atsistojo šios problematikos priekyje ir virto dvasiniu jos vadovu. Lietuvių tauta pažūrėjo į jį kaip į istorinio jos uždavinio sprendimo simbolį. Čia kaip tik ir glūdi šio asmeniškai taip nebūdingo šventojo visuotinė reikšmė - ne tik mums, bet ir visai krikščioniškai Vakarų Europai.

Savo knygoje „Šventasis Kazimieras“ prof. Z. Ivinskis prasmingai pastebi, kad „gyvas būdamas, šv. Kazimieras veržėsi kovoti pietuose su krikščionybės priešais turkais“ (p. 49). Tačiau tai buvusi daugiau jaunuoliška jo svajonė, negu tikras pašaukimas, ir ne *šitaip* „jis turėjo atlikti svarbią savo tautai misiją“ (*ten pat*). Šv. Kazimiero pašaukimas ir „jo kultas siejasi su dviejų kultūrų ir dviejų konfesijų kova rytuose ant pačios katalikybės ribos“ (*ten pat*). Tai Vakarų krikščionybės kova su rusiškosios ortodoksijos užmačiomis, kurios kaip tik brendo šv. Kazimiero gyvenimo metais, šią kovą patyrė šventasis dar gyvas, jai atsidedo savo darbais ir jos simboliu virto po mirties.

Gimęs ir auğęs Lenkijoje, šioje visiškai katalikiškoje ir vakarietiškai nusiteikusoje šalyje, šv. Kazimieras buvo Vakarų krikščionybės apspręstas iš pat mažens. Tačiau šis apsprendimas buvo savaimingas. Jis nebuvo dar sąmoningas ryžtas pašaukimo prasme. Krokuvoje šv. Kazimieras dar neįtūtė tos įtampos, kuri jau buvo ir vis labiau augo tarp Rytų ir Vakarų, nes Krokuva buvo vieningas - katalikiškas ir vakarietiškas - centras. Ši įtampa atsiskleidė šventajam tik Lietuvoje. Pakartotinai gyvendamas Vilniuje (1475 ir 1479), šv. Kazimieras patyrė, kad Lietuva, o pirmiausia jos sostinė, iš tikro yra „dviejų pasaulių slenkstis“, kaip tai gražiai išreiškė po puspenkto šimto metų mūsų istorijososas St. Šalkauskis⁵. Tai slenkstis, prie kurio susidūrė ne tik barokas su bizantišku stiliumi, ne tik slavų kalba su lietuviškąja, bet ir katalikybė su pravoslavija; susidūrė ne taikingam sugyvenimui, bet varžyboms už žygiavimą priekin: pasaulėžiūra, kuri laimėsianti Vilnių su Lietuva, tikėjosi galėsianti žygiuoti to-

⁵ Plg. *Sur les confins de deux mondes*, Genève, 1919.

liau - viena į Vakarus, kita į Rytus. Šv. Kazimieras tuojau suprato, kad Vilnius yra rungtynių centras: čia stačiatikių įtaka buvo gana gili⁶, ir vakarietiškoji krikščionybė čia nebuvo taip jau savaime suprantamas dalykas kaip Krokuvoje. Jau tik akių žvilgis į Vilnių rodė šio miesto dvilypumą: bizantiški ortodoksinių bažnyčių bokštai maišėsi tarp katalikiškųjų bažnyčių bokštų; pravoslavų popai žingsniavo gatvėse su bernardinų vienuoliais; gudų kalba buvo nuolatos girdima; ortodoksų reikalavimai buvo kasdien jaučiami. Vilnius sakyte sakė jaunam karalaičiui, kad čia vyksta lemtingos rungtyinės ir kad jų akivaizdoje jis negali būti tik žiūrovas: jis turi jų atžvilgiu apsispręsti jau tik dėl to, kad jis yra ne privatinis asmuo, bet karalaitis, savo tėvo pavaduotojas valstybės, tautos ir (anuo metu) pasaulėžiūros reikaluose. Ir šv. Kazimieras apsisprendė. Iš Krokuvos atsinešta savaiminga vakarietiška krikščionybė Vilniuje virto jo ryžtu, padariusi jo asmenį simboliu visam vėlesniam lietuvių tautos santykiui su ortodoksine Rusija.

Prof. Z. Ivinskis griaua savo knygoje legendą, esą „jauanas karalaitis išprašęs tėvo įsakymą, draudusį visoje Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštijoje statyti naujas ir taisyti senas cerkves" (p. 42). Cerkvių statymo varžymas esąs šv. Kazimierui klaidingai priskiriamas (p. 44). Jis „prašęs tėvą vien to, kad naujos cerkvės nebūtų leista statyti, kur jos nebuvo reikalingos" (p. 42). O jos nebuvo reikalingos ten, kur vienuoliai bernardinai jau buvo įsisteigę savas misijas ir išvystę savą veiklą. Šv. Kazimieras rėmė bernardinų misijas Rytų Lietuvoje, ir jos turėjo ten nemažo pasisekimo, tuo labiau kad po Florencijos unijos (1439) noras praktiškai susijungti su Romos bažnyčia Lietuvos valdomuose slavų plotuose buvo gana gyvas, nors ir mažai sėkmingas⁷. Tai buvo pirmas šv. Kazimiero žingsnis sulaikyti pravoslavų įtakos skleidimąsi Lietuvoje. Būdinga tačiau, kad anoji legenda apie cerkvių

⁶ Prof. *Ivinskis* Z. Šventas Kazimieras, p. 42.

⁷ Plg. *Ammann* A. M. *Ostslawische Kirchengeschichte*, Wien, 1950, p. 137-147.

statymo draudimą kaip tik susitelkė apie šventojo asmenį. Tai irgi buvo nurodymas, kad lietuviai šv. Kazimiere iš tikro juto užtvarą prieš ortodoksinius kėslus ir todėl visas savo antirusiškas ir antipravoslavines nuotakas ėmė sieti su šventojo asmenybe bei darbais.

Antras šv. Kazimiero būdingas žingsnis šia linkme buvo pasipriešinimas popiežiui jo santykiuose su Maskva. „Popiežiaus kanceliarijoje jau buvo rengiamasi pripažind Maskvos kunigaikščiui Jonui caro titulą“⁸. Popiežius Sikstas IV pritarė Jono III vedyboms su paskutiniojo Paleologo dukterimi Irena, nes tikėjosi, kad iš šios sąjungos bus naudos ir Bažnyčiai⁹. Todėl Jono III pastangos gauti caro titulą atrodė popiežiui palaikytinos. Tačiau „šventasis Kazimieras, kuris visada buvo uolus popiežiaus gynėjas šiuo atveju stoji prieš Romos sumanymus“¹⁰. Jauno karalaičio pasipriešinimas iš sykiro atrodo keistas, tuo labiau kad tai buvo *šventojo* pasipriešinimas aukščiausiam Bažnyčios autoritetui - tegul ir žemiškuosiuose reikaluose. Žinant tačiau ano meto popiežiaus pastangas palenkinti savam autoritetui ir žemiškuosius dalykus, reikia pripažinti, kad šv. Kazimiero pasipriešinimas buvo drąsus žingsnis. Bet jis buvo išmintingas ir didžios reikšmės. Roma regėjo tik Maskvos paviršių, o neįjutė jos dvasios. Ji manė, kad kardinolo Bessariono augintinė Irena ir caro titulas jos vyrui Jonui III palenks Maskvą Romos pusėn. Tuo tarpu šv. Kazimieras žvelgė žymiai giliau. Jis jautė, kad visi šie Romos meilikavimai Maskvai nieko Bažnyčiai nepadės, nes Maskva jau seniai, jau nuo kunigaikščio Vasilijaus laikų, yra aiškiai apsisprendusi *prieš Romą* ir šio apsisprendimo sąmonę padariusi naująja religine savo ideologija. Apie tai kalbėsime kiek toliau. Šios naujosios ideologijos užmačios buvo šv. Kazimierui gerai suprantamos. Jos tad ir pastūmėjo jauną šventąjį pasipriešinti popiežiaus politikai. Taigi tiek vidaus (cerkvių statymo

⁸ *Ivinskis Z. Šventas Kazimieras, p. 46.*

⁹ *Plg. Ammann A. M. Ostslawische Kirchengeschichte, p. 163.*

¹⁰ *Ivinskis Z. Šventas Kazimieras, p. 46.*

aprežimas), tiek užsienio politikoje šv. Kazimieras iš tikro pasirodė kaip Maskvos planų ardytojas. Be abejo, trumpas šventojo gyvenimas neleido jam šios užtveriamosios veiklos išvystyti. Tačiau tai ką jis buvo pradėjęs, susiklostė lietuvių tautos sąmonėje kaip nurodymas ir paskatinimas tęsti toliau kovą su Maskvos žygiavimu Vakarų linkui.

Šv. Kazimieras kaip kovos su Maskva simbolis bei vadovas iškilo visu ryškumu tik po mirties. Praėjus 36-iems metams po šventojo mirties, į Vilnių atvyko popiežiaus legatas vyskupas Z. Ferreri (1520) ir rado šv. Kazimiero garbinimą Lietuvoje jau stipriai pasklidusį, bet - „antimaskoliškoje nuotaikoje“¹¹. Nėra abejonės, kad lietuvių mūšis su rusais prie Dauguvos (1518) buvo pagrindas šioms antimaskoliškoms nuotaikoms. Karalius Žygimantas Senasis, atskubėjęs ginti Polocko tik su negausiais lietuvių būriais, turėjo stoti kovon su didele Maskvos kariuomene. Tada jis meldėsi į šv. Kazimierą, pažadėjo dar uoliau rūpintis jo kanonizacija ir prašė jo pagalbos. Ir iš tikro prie Dauguvos upės stovintiems lietuviams pasirodė ant balto žirgo ir baltu apsiaustu jaunikaitis, pirmas įjogęs į upę ir tuo padrašinęs lietuvius, kurie rusus sumušė ir Polocką apgynė. Tai yra turbūt labiausiai ištirtas šv. Kazimiero stebuklas¹²; sykiu tai yra ir pradžia ano istorinio pašaukimo, kurį šv. Kazimieras vėliau vykdys ligi pat mūsų dienų. Ant ras šios rūšies pasirodymas įvyko 1654 m. besibraunant Lietuvon Šeremetjevo kariuomenei¹³, šis stebuklas nebuvo giliau tyrinėtas. Bet jeigu jis ir nebūtų autentiškas, tai lietuvių nuolatinis kreipimasis į šv. Kazimierą jų kovose su Maskva kiekvienu atveju yra labai būdingas. Jis yra ženklas, kad šalia asmeninio pobūdžio stebuklų, kaip išgijimas ar pagalba individualinėse sunkenybėse, šv. Kazimieras išgarsi lietuvių tautoje kaip jos nuolatinis bendradarbis bei padėjėjas rungtynėse su Maskva. Visa, ką lietuvis savo širdyje sunkaus turėjo prieš ru-

¹¹ Ten pat, p. 44.

¹² Ten pat, p. 122.

¹³ Ten pat, p. 123.

sus, jis sutelkė prie šv. Kazimiero karsto. „Karštas žmonių tikėjimas vis labiau siejo Kazimiero kultą su antipravoslaviniu ir antimaskoliniu nusistatymu“¹⁴.

Nenuostabu, kad Maskva jautė šį šv. Kazimiero pobūdį ir pradėjo kovą su jo kultu. Toje vietoje, kur ant Dauguvos netoli Polocko buvo pasirodęs šventasis, buvo 1645 m. pastatyta jo garbei koplyčia. Po aštuonerių metų Aleksejaus kariuomenė ją sunaikino. Dar daugiau: Maskvos archijerėjus šv. Kazimierą Polocke ekskomunikavo¹⁵. Tai turbūt yra vienintelis atsitikimas, kad viena krikščioniškoji Bažnyčia ekskomunikuotų *mirusį* kitos Bažnyčios šventąjį. Tačiau ši ekskomunika buvo nukreipta ne prieš šv. Kazimiero asmenį, bet prieš jo garbinimą, iš kurio lietuviai sėmėsi jėgos kovai su rusų užmačiomis. Ši ekskomunika buvo taip pat ženklas, kiek Ortodoksų bažnyčia padeda rusams imperialistiniuose jų žygiuose. Ši ekskomunika buvo galop įrodymas, kad į Vakarų žygiuojanti Maskva neša ne tik politinę vergiją, bet ir dvasinį sunaikinimą, nuo kurio net krikščioniškieji Vakarų šventieji nėra išskiriami. Kartu su rusų kariuomene brovėsi Lietuvon ne tik rusiškoji visuomeninė sistema, bet ir skirtinga kultūrinė bei religinė dvasia. Kadangi šv. Kazimieras *kaip simbolis* pastojo šiam brovimuisi kelią, Maskvos archijerėjus mėgino sava ekskomunika šią kliūtį pašalinti.

Priešiškas rusų nusistatymas šv. Kazimiero atžvilgiu neišnyko nė vėliau. „Lietuvą rusams galutinai užėmus po trečiojo padalijimo (1795), puošni šv. Kazimiero bažnyčia Vilniuje buvo paversta cerkve“¹⁶. Kodėl kaip tik šv. Kazimiero bažnyčia? Vilniuje katalikiškųjų bažnyčių juk buvo nemaža. Kodėl ortodoksų dvasininkai kaip tik pasirinko tąją, kuri buvo pašvęsta šv. Kazimiero garbei? Atsakymas aiškus: *Šv. Kazimiero bažnyčios supravoslavinimas buvo ne kas kita, kaip tęsinys jo asmens ekskomunikos*. Ortodoksų dvasininkams šv. Kazimiero kultas buvo krislas akyje, ir jie naikino jį visais

¹⁴ Ten pat.

¹⁵ Ten pat, p. 11.

¹⁶ Ten pat, p. 17-18.

galimais būdais. Sykiu su Šv. Kazimiero bažnyčios supravoslavinimu atėjo ir Šv. Kazimiero šventės kliudymas. „Kai katalikai kitas šventes galėjo dar nekliudomai švesti, Kazimiero šventė kovo 4 d. buvo varžoma. Jei tą dieną katalikai mokiniai nepasirodydavo pamokose, jie būdavo baudžiami“¹⁷. Devynioliktojo amžiaus viduryje rusai uždraudė giedoti giesmę į šv. Kazimierą: „Kazimieras šventas iš dangaus atėjo“¹⁸. Net pats šventojo kūnas neturėjo ramybės. Jau 1654 m. vyskupas Jurgis Tiškevičius susirūpinęs klausė popiežių, kur paslėpti šventojo palaikus, kad jų neišniekintų atėję rusai. Tada šv. Kazimiero relikvijos buvo išgabentos iš Vilniaus ir paslėptos. Antrą kartą jas reikėjo slėpti nuo rusų aštuonioliktojo amžiaus viduryje. Trečią kartą jau bolševikai įsakė jas paimti iš Vilniaus katedros ir perkelti į Šv. Petro ir Povilo bažnyčią Antakalnyje.

Taigi jau daugiau kaip keturi šimtai metų, kai šv. Kazimieras yra rusų persekiojamas - ne dėl asmeninių savo žygių (šie yra visiškai nekalto pobūdžio), ne dėl savo politikos kaip karalaitis (šios jis nespėjo išvystyti), bet *kaip tik dėl simbolinės savo prasmės bei reikšmės lietuvių tautai*, kurios erdvėje bei laike eina kova už Rytų ir Vakarų persvarą kultūrinėse bei religinėse rungtynėse. Ir tik šių rungtynių šviesoje galima suprasti, iš vienos pusės, vis didėjančią lietuvių prisirišimą prie šv. Kazimiero, iš kitos - taip pat vis didėjančią rusų nepakentimą šio malonaus bei skausnaus jaunikaičio. Šv. Kazimiero kultas, atremtas į istorinę lietuvių tautos sąmonę, rodo, kad Lietuva yra pačios Apvaizdos pašaukta būti užtvara prieš Maskvos slinkimą į Vakarus. Visos tautinės lietuvių jėgos yra mobilizuojamos šiam slinkimui atremti. Visi uždaviniai susitelkia į šį vieną didžiulį istorinį uždavinį. O vadovas šiose lemtingose rungtynėse kaip tik išskyla šv. Kazimiero asmenyje. Tai yra giliausia šv. Kazimiero kulto prasmė.

Bet ši prasmė yra dar tik formalinė. Šv. Kazimiero kulto istorija rodo aiškų antirusišką ir antipravoslavišką pobūdį,

¹⁷ Ten pat.

¹⁸ Ten pat.

kurią vargu rastume bet kurio kito šventojo garbinime. Tuo šv. Kazimieras darosi originalus bei prasmingas. Tačiau mums reikia įžvelgti ir šio andrusiško bei andpravoslaviško pobūdžio turinį. Mums reikia suvokti ir tai, kodėl šv. Kazimieras, dar gyvas būdamas, stojo kovon su Maskvos įtaka, o miręs virto šios kovos simboliu visai lietuvių tautai jos istorijos eigoje. Kas yra toji Maskva, kurios priešgynybė šv. Kazimieras buvo ir tebėra?

2. Kazimierinės kovos turinys

Visai nenuostabu, kad šv. Kazimiero gyvenimo metais stiprėjanti Maskva darėsi vis didesnis *politinis* Lietuvos ir Lenkijos priešas. Nusikračiusi totorių jungo ir suvienijusi geroką skaičių slaviškųjų žemių, Maskvos kunigaikštija turėjo pagrindo jausds virstanti nauju centru Rytuose, galingu centru, kuriam buvo nepakeliui su jungtine lietuviškai lenkiškąja valstybe. Todėl kova už politinę pirmenybę Rytuose darėsi visiškai savaiminga ir suprantama. Reikia manyti, kad ir popiežius šį Maskvos augimą matė, todėl mėgino jį taip lenkti, kad jis bent nekenktų Romos interesams. Čia ir glūdi pagrindas, kodėl Vatikano kurija svarstė, ar nepripažinti Jono III Rusijos imperatoriumi. Tačiau tai, ką Roma anuo metu vargu ar matė, bet ką šv. Kazimieras aiškiai jautė, buvo *mesijinis Maskvos pobūdis*. Maskva stiprėjo anuo metu daugiau negu tik kaip politinė jėga. Ji slinko į Vakarų ne tik kaip vis labiau besijungianti valstybė, bet ir kaip naujos „Rytų šviesos“ (*ex oriente lux!*) nešėja. Mesijinis Rusijos pašaukimas gelbėti Europą ir net visą pasaulį kaip tik pradėjo bręsti šv. Kazimiero šimtmečiuje. Šv. Kazimiero gyvenimo metais kūrėsi Maskva kaip *trečioji Roma*.

Posakis „Maskva - trečioji Roma“ yra jaunesnis, negu šv. Kazimieras: jį randame vienuolio Filotėjo laiškuose, rašytuose pačioje šešioliktojo šimtmečio pradžioje kunigaikščiui Vasilijui, Jono III sūnui. Šiuose laiškuose jau prasiveržia aiški me-

sijinė Rusijos sąmonė, suformuluota į ištisą istoriosofiją. Visi žinome, kad Apreiškimas Jonui vaizduoja Bažnyčią kaip Moterį, kuri, slibino persekiojama, bėga nuo jo į dykumas, o pati žemė jai padeda, sugerdama upę, paleistą slibino, kad prarytų Moterį-Bažnyčią (plg. *Apr 12, 13-16*). Ši tad Bažnyčios bėgimą nuo slibino vienuolis Filotėjas aiškina kaip Bažnyčios bėgimą iš Romos. Roma, iškeldama popiežių į Bažnyčios galvos rangą, pažeminusi Kristų. Saulėtoji Moteris tad palikusi Romą ir pabėgusi į Konstantinopolį kaip į antrąją Romą. Tačiau ir ši galop išdavusi Kristų, pasirašydama susijungimo dekretą Florencijos susirinkime (1439). Todėl Konstantinopolis buvęs Dievo nubaustas ir atiduotas stambeldžiams (1453). Tada Moteris-Bažnyčia pabėgusi į trečiąją Romą - į Maskvą. Taigi dvi Romos kritusios, bet trečioji stovinti, o ketvirtosios iš viso nebebūsią. Trečioji Roma - Maskva šviečianti kaip „vienintelė apaštališkoji Bažnyčia“, kurią saugojas maldingas caras, augas išmintimi bei malone pas Dievą¹⁹. Šie žodžiai buvo Filotėjo rašyti jau po šv. Kazimiero mirties, tačiau jie yra anaip tol ne pradžia. Jie yra greičiau sąmoninga išraiška to, kas prasidėjo žymiai anksčiau, bet kas subrendo kaip tik šv. Kazimiero gyvenimo metais.

Septyniolika metų prieš šv. Kazimiero atėjimą į šį pasaulį įvyko Florencijoje Bažnyčios susirinkimas, kurio uždavinys buvo atstatyti pairusią Rytų-Vakarų vienybę. Šalia daugybės Rytų bažnyčios atstovų šiame susirinkime dalyvavo ir Rusijos atstovas, Maskvos ir Kijevo metropolitas Izidorius, kuris 1439 metų liepos 6 dieną pasirašė su visais kitais susijungimo aktą „visų rytinių slavų vardu“²⁰. Tuo būdu Rusija buvo sujungta su Roma. Vl. Solovjovas laikėsi nuomonės, kad šis susijungimo aktas tebegalioja, nes niekas iš kompetentingų Rusijos bažnyčios atstovų niekad nėra jo atšaukęs. Tiesa, pasaulinė Rusijos valdžia neleidusi šio akto praktiškai įvykdyti. Bet kadangi pasaulinių valdovų įsikišimas yra

¹⁹ Plg. *Schaeder H. Moskau das dritte Rom, Hamburg, 1929, p. 55.*

²⁰ *Anmann A. M. Ostslawische Kirchengeschichte, p. 141.*

neteisėtas ir todėl niekinis, tuo būdu Rusijos bažnyčia, formaliai imant, buvo ir tebėra sąjungoje su Roma²¹. Taip manė Solovjovas. Deja, pačių ortodoksų pažiūra į šį susijungimo aktą buvo ir tebėra visiškai kitokia. Bažnyčių susijungimo akte, pasirašytame metropolito Izidoriaus, jie regėjo ir teberegi *Kristaus išdavimą*, nuo kurio Rusiją išgelbėjęs ne kas kitas, kaip tik pasaulinis jos valdovas Maskvos didysis kunigaikštis Vasilijus, laimėdamas tuo būdu sau ir savo įpėdinams krikščionybės gynėjo bei globėjo vaidmenį, šioje sampratoje kaip tik ir glūdi visa rusiškoji istoriosofija ir rusiškosios valstybės santykis su Bažnyčia. Panagrinėkime šią istoriosofiją kiek arčiau.

Pasirašęs susijungimo aktą, metropolitas Izidorius buvo popiežiaus Eugenijaus IV pakeltas į kardinolus, paskirtas legatu *a latere* Lietuvai, Livlandijai ir Rusijai, aprūpintas popiežiaus laiškais kunigaikščiui Vasilijui ir išsiųstas į Maskvą, kad ten praneštų bei įvykdytų Bažnyčių susijungimą. Maskvą Izidorius pasiekė 1441 metais. Įžengimas į miestą buvo labai iškilmingas: kaip popiežiaus legatas, Izidorius ėjo procesijoje, kurios priekyje buvo nešamas *lotyniškasis* kryžius. Praslinkus trims dienoms, Izidorius laikė Kremliuje iškilmingas pamaldas, maldoje už dvasininkiją pirmoje vietoje paminėjo popiežiaus vardą, o po pamaldų perskaitydino susijungimo aktą. Bet jau skaitymo metu kunigaikštis Vasilijus protestavo, o išeinant Izidoriui iš bažnyčios, jis buvo suimtas ir uždarytas vienuolyne. Vėliau jis pabėgo iš šio kalėjimo, ieškojo paramos pas Tvėrės kunigaikštį Borisą ir pas šv. Kazimiero tėvą, tačiau šiojo buvo blogai priimtas²² ir iš Naugarduko 1442 metais išsiųstas į Italiją. Tuo tarpu Vasilijus paskyrė naują Kijevo ir visos Rusijos metropolitą (Riazanės vyskupą Joną), pasipriešindamas tuo būdu tiek imperatoriaus, tiek Konstantinopolio patriarcho valiai. Bažnyčių

²¹ Solowjew Wl. *Répouse à la correspondance de Cracovle // Werke*, t. III, p. 133.

²² Plg. Ammann A. M. *Ostslawische Kirchengeschichte*, p. 144.

susijungimas neįvyko, nes to nenorėjo Maskva - ne kaip dvasinis, bet kaip politinis centras.

Šiuo metu yra labai įdomu patirti, kaip aną istorinį faktą aiškina *dabarties ortodoksai* - ne sovietiniai, bet gyveną laisvuose Vakaruose. Atrodo, kad gal geriausiai dabartinį ortodoksų nusistatymą šiuo atžvilgiu yra išreiškęs A. V. Kartaševas, bažnytinės istorijos profesorius Paryžiaus ortodoksų dvasinėje akademijoje. Štai kaip jis aiškina Vasilijaus žygį sukliudyti Rusijos susijungimą su Roma; aiškina ne istoriškai, bet teologiškai. Metropolitui Izidoriui perskaičius susijungimo aktą, sako Kartaševas, „rusų vyskupus prislėgė mirtina trijų dienų tyła. Pirmasis atsipeikėjo didysis kunigaikštis Vasilijus Vasiljevičius, kuris paskelbė Izidorių eretiku, ir - rusiškoji dvasia tarsi prisikėlė iš trijų dienų karsto. Įvyko kažkas nepaprasto, nepamiršamo, lyg tai būtų buvęs apreiškimas iš aukšto"²³. Kad suprastume, kodėl Kartaševas Vasilijaus žygiui skiria tokios didžios reikšmės, prisiminkime, jog Florencijoje pasirašytą Bažnyčių susijungimą vadina „tikėjimo pakeitimu“, kurį padarė „visas pravoslavijos žiedas - imperatorius, patriarchas ir visas archijerėjų susirinkimas (*sobor*)“. Tai, pasak Kartaševo, „ligi gelmių sukrėtė rusiškąją sielą“. Su metropolito Izidoriaus grįžimu Maskvon atsekė ir „liūdnas antikristinio pakeitimo šešėlis“. Todėl Vasilijaus pasipriešinimas Kartaševo yra laikomas visos rusiškosios krikščionybės išgelbėjimu nuo antikristo užmačių. Savo žygiu kunigaikštis Vasilijus pasirodė esąs „organas ir garsiakalbis visuotinės (*sobornovo*) bažnytinės sąmonės" (p. 34). Bažnyčia kaip visų tikinčiųjų bendruomenė ir todėl nešėja prabilo Vasilijaus lūpomis. Tai buvęs „mistinis pašventimo aktas" (p. 36), Vasilijų pakėlus į „tikrus visos pasaulinės pravoslavijos carus" (p. 34). Šimtą metų anksčiau, negu įvyko „ceremoninis patepimas" (p. 36) (formaliai pirmasis Rusijos caras Jonas buvo vainikuotas ir šv. aliejais pateptas tik 1547 metais). Tuo būdu „Maskvos valstybė, - sako Kartaševas, - staiga tapo Kristaus Karalys-

²³ Kartašev A. V. *Vozozdanie sv. Rusi*, Paris, 1956, p. 34.

tės istorijoje paskutine nešėja, sarge ir indu" (p. 36). Taigi maždaug septyniasdešimt metų anksčiau, negu vienuolis Filotėjas pavadino Maskvą trečiaja Roma, ji Vasilijaus žygiu jau buvo virtusi trečiaja Roma, t. y. bažnytinės tiesos priėmimo nuo išdavimo. Saulėtajai Moteriai-Bažnyčiai, persekiojimams slybino, Maskvos vartus atkėlė ne kas kitas kaip pasaulinis jos valdovas.

Šitoje vietoje mums kaip tik ir aiškėja tasai gilus, tačiau keistas ryšys tarp rusiškosios valstybės ir pravoslavijos ir toji rusiškųjų valdovų galia, kurią jie visados savinasi ryšium su religija. Juk jeigu Florencijos susirinkime visi išdavė Kristų, pradėdant imperatoriumi ir baigiant dvasininkija, ir jeigu Rusiją nuo šio išdavimo išgelbėjo ne metropolitas, ne vyskupas susirinkimas, bet *Maskvos kunigaikštis*, argi tai nebuvo paties dangaus nurodymas, jog caras virsta religijos ir Bažnyčios kertiniu akmeniu? Tris dienas tylėdami, Rusijos vyskupai svyravo ir nežinojo, kam jie turi paklusti: savai bažnytinei galvai - metropolitui Izidoriui, pasirašiusiam visų jų vardu susijungimo aktą, ar savai pasaulinei galvai - didžiajam kunigaikščiui Vasilijui, protestuojančiam prieš susijungimą. Ir jie apsisprendė už pasaulinę galvą. Jie nusilenkė ne Maskvos metropolitui, bet Maskvos kunigaikščiui, tuo būdu patatydami Rusijos valdovą Rusijos bažnyčios priekyje. Ir tai nebuvo tik formalinis nusilenkimas. Tiek anų laikų vienuolių rašomos kronikos, tiek šių laikų ortodoksų teologai aiškina, kaip matėme, šį nusilenkimą, kaip nusilenkimą apreiškimui iš aukšto, kaip dieviškajam nurodymui, kur yra Kristui ištikimos krikščionijos tikroji atspara, būtent: *Maskvos caras ir Maskvos valstybė*. Jeigu tad mes dažnai sakome, esą carizmas paglemžęs ortodoksiją, tai yra tik mūsų sąvokų perkėlimas į rusiškąją erdvę. Vakaruose, kur Bažnyčia nuo pat savo pradžios kovojo ir tebekovoja už savą nepriklausomybę nuo valstybės, sunku yra suprasti, kaip Ortodoksų bažnyčia galėjo nusilenkti valstybei ir kaip ji galėjo caro funkcijose įžiūrėti Bažnyčios galvos funkcijas ir be protesto šiai galvai nusilenkti. Tačiau ji tai padarė visai logiškai. Kad Bažnyčia istorijos kovose ir maišatyse išliktų pragaro vartų ne-

nugalėta, kaip jai tai pažadėjo pats jos steigėjas Jėzus Kristus (*Mt 16, 18*), ji turi turėti centrą, kuris būtų specialiai šventosios Dvasios saugomas ir kuris kalbėtų pačios dieviškosios Tiesos vardu, būdamas tikras, kad jo skelbimas yra neklaidingas. Tokiu centru negali būti nei atskirai kiekvienas tikintysis, kaip to norėtų protestantizmas, nei visa krikščionija kaip bendruomenė, kaip to norėtų pravoslavija. Bažnyčios neklaidingumo perkėlimas į asmeninę krikščionio sielą paverčia krikščionybę įvairiausių nuomonių rinkiniu, kuriame nėra nei tiesos, nes viena nuomonė neigia kitą, ką protestantizme ir regime: protestantizmas šiandien yra vieningas tik negatyviniu savo pradų, savo protestu prieš Romą, bet ne pozityviniu savo turiniu. Bažnyčios neklaidingumo išplėtimas į visą krikščioniškąją bendruomenę tiesos taip pat nelaiduoja, nes ši bendruomenė, kaip liudija istorija, labai dažnai suskyla ir vienos kalbos neberanda: ortodoksų autokefalinės bažnyčios šiandien taip pat siejasi tik formaliai, nežinodamos, kas jas jungia iš vidaus. Vienintelis Bažnyčios neklystamumo ir tuo būdu nežlungamumo laidas yra *vienas asmuo*, kuris turi primato pilnybę tiek mokymo, tiek valdymo, tiek pašventimo atžvilgiu ir kuris atstovauja Kristui žemėje. Tai yra, kaip katalikybė moko, *popiežius*. Popiežius yra tasai centras, kuris saugo Bažnyčią nuo klaidos ir kuris autentiškai skelbia krikščioniškąsias tiesas bei dorovės normas.

Ortodoksų bažnyčia tokį neklaidingą *asmeninį centrą* yra atmetusi. Ji pripažįsta tik krikščioniškąją bendruomenę tiesos nešėja bei skelbėja. Todėl ji priima tik tąsias tiesas, kurios buvo paskelbtos pirmųjų septynių Visuotinių Bažnyčios susirinkimų. Tačiau septintasis Visuotinis susirinkimas yra įvykęs Nikėjoje 787 metais, taigi jau daugiau negu prieš vienuolika šimtmečių. O per visą šį laiką kas buvo taja uola, saugančia Bažnyčią nuo pragaro vartų? Krikščioniškoji bendruomenė? Bet ji suskilo. Konstantinopolis atitrūko nuo Romos, Maskva atitrūko nuo Konstantinopolio. Solovjovo liudijimu, patys žymiausi ortodoksų teologai yra buvę nuomonės, kad „Visuotinis susirinkimas Rytų bažnyčioje nėra

galimas, kol ji pasilieka atskilusi nuo Vakarų"²⁴. Vadinasi, suskilusi bendruomenė nustoja egzistavusi kaip tiesos nešėja. Bet istorija eina priekin, neša vis naujų situacijų ir reikalauja vis naujo sprendimo bei apsisprendimo. Kas tad šį sprendimą bei apsisprendimą turi vykdyti? Kas turėjo, rusų pažiūra, nuspręsti, ar reikia Rusijai Florencijos susirinkime jungtis su Roma ar ne? Metropolitais Izidorius nebuvo tokio apsisprendimo nešėjas, nes jis nebuvo kertinė Bažnyčios uola: jis buvo tik *primuš inter pares*. Čia tad Ortodoksų bažnyčios akys ir nukrypo į pasaulinį valdovą. *Caras* turėjo būti tasai centras, iš kurio teka krikščioniškoji tiesa bei galia. *Caras turėjo virsti popiežiaus pakaitalu*. Valstybė turėjo virsti Kristaus Karalystės indu. Asmeninio neklaidingo centro krikščionybėje atmedmas savaime nuvedė Ortodoksų bažnyčią į valstybinės pirmenybės pripažinimą prieš bažnytinę pirmenybę. Pravoslavijos nusilenkimas carui buvo išplauka iš pastangų rasti uolą, į kurią sudužtų visos antikristinės užmačios. Ir šitokia uola buvo rasta caro funkcijose.

Vasilijaus pasipriešinimas susijungimui su Roma ir metropolitais Izidoriaus paskelbimas eretiku buvo pirmasis šio popiežiškojo pakaitalo aktas. Bet jis buvo anaip tol ne paskutinis. Kritus Konstantinopoliui 1453 metais ir jo patriarchui virtus sultono pavaldiniu, rusai išsiaiškino tai kaip Dievo bausmę už susijungimą su Roma. Maskvos vaidmuo krikščionybėje tada dar labiau sustiprėjo. Didysis Maskvos kunigaikštis iš tikro pasijuto esąs „naujas imperatorius naujojo Konstantinopolio - Maskvos" (*Kartašev, p. 37*). Jono III vedybos (1472) su paskutiniojo Paleologo, Konstantinopolio imperatoriaus, dukterimi Irena-Sofija ir bizantiškųjų ženklų ėmimas į rusiškąjį valdovišką herbą buvo viršinis ženklas, kad Maskva perima Konstantinopolio pareigas ir kad Kristus savo tiesą iš antrosios Romos perkelia į trečiąją Romą - Maskvą. Nuo to laiko „trečiosios Romos tema virto oficialia valstybine Rusijos ideologija" (*Kartašev, p. 37*). Kartaševs teisin-

²⁴ Solowjew Wl. Werke, t. III, p. 203.

gai sako, kad tai, kas vėliau įvyko, buvo tik pritaikymas ir atskleidimas tos pačios idėjos (*ten pat*).

O kas gi įvyko vėliau? Ne kas kita, kaip praktinis popiežiškojo pakaitalo - caro iškilimas viršum visos Ortodoksų bažnyčios. Jeigu Maskvoje sėdėjo caras kaip Konstantinopolio imperatoriaus rolės tęsėjas, tai šalia jo turėjo sėdėti ir patriarchas, o ne tik paprastas metropolitas. Todėl caras Fiodoras 1589 metais padarė Maskvos metropolitą Jobą visos Rusijos patriarchu. Dabar Maskva tikrai jau prilygo buvusiam Konstantinopoliiui ne tik savo pretenzijomis, bet ir savo rangais. Ši padėtis tačiau truko tik 130 metų. Caras Petras Didysis panaikino 1721 metais Maskvos patriarchatą ir jo vietoje įsteigė „šventąjį sinodą“ - savotišką bažnyčios reikalų ministeriją, kurios priekyje stovėjo vyriausiasis prokuroras - *pasaulietis*. Ortodoksų bažnyčia nevedė jokios kovos su šia naujenybe, nes esmėje tai buvo visiškai suprantamas dalykas: jei caras yra kertinis Kristaus Karalystės akmuo, tai jis tvarko regimąją Bažnyčios organizaciją taip, kaip jis nori: kai nori, įsteigia patriarchatą, kai nori, pakeičia jį sinodu. Šis „šventasis sinodas“ išsilaikė ligi pat sovietinės revoliucijos. Bet jis visą laiką pabrėždavo, kad yra *caro institucija* ir kad pasaulinė valdžia yra jo kompetencijos šaltinis bei jo autoriteto pagrindas. Vienintelis, kuris šio „šventojo sinodo“ nepripažino, buvo ne rusų vyskupai, bet - Jeruzalės patriarchas. Devynioliktojo šimtmečio pabaigoje (1885) caro Aleksandro III vyriausybė oficialiame dokumente pareiškė, kad Rytų bažnyčia atsisakiusi savo galios ir ją sudėjusi į caro rankas. Nė vienas Rytų bažnyčios atstovas Rusijoje prieš šį pareiškimą neprotestavo. Vienintelis, kuris šį dokumentą kritikavo, buvo pasaulietis - Vl. Solovjovas²⁵. Nuvertus carą 1917 metais, ortodoksų vyskupai vėl išsirinko patriarchą, kurio jie buvo neturėję beveik 200 metų, būtent Vilniaus metropolitą Tichoną. Tačiau šis patriarchato atgaivinimas anaipol nereiškė Ortodoksų bažnyčios pasiryžimo išsivaduoti iš valstybinės globos. Jau 1923 metais Tichonas pripažino sovietų vyriausybę ir pa-

²⁵ *Ten pat*, p. 119.

smerkė antisovietinį nusistatymą. Tichonui mirus 1925 metais, patriarcho sostas vėl pasiliko neužimtas, nes sovietų vyriausybė naujo patriarcho neleido rinkti. Ortodoksų bažnyčią valdė Maskvos metropolitas Sergijus, kuris 1927 metais įvedė viešą liturginę maldą už sovietinę valdžią. Tarsi atsakymas į šią maldą prasidėjo tais pačiais metais didžiausias Bažnyčios persekiojimas, trukęs ligi pat Antrojo pasaulinio karo. Karo metu įvyko nuostabus posūkis: *Ortodoksų bažnyčia prisiminė šimtametę savo tarnybą valstybei ir virto aktyvia pagalbininke sovietinei vyriausybei*, šiandien užsienio politiką sovietai vykdo ne tik per savo diplomatus, ne tik per komunistų partijas įvairiuose kraštuose, bet ir per Ortodoksų bažnyčią, kurios atstovai uoliai kartoja sovietines idėjas tiek krašto viduje, tiek užsieniuose. Vis tiek ar tai būtų bakterinis karas Korėjoje, ar taikos propaganda, ar atominių ginklų pasmerkimas, Ortodoksų bažnyčia visur taria savo žodį, ir šis žodis nuostabiai sutampa su sovietinės vyriausybės žodžiu. Už šią savo tarnybą sovietams Ortodoksų bažnyčia gavo teisę: 1) rinkti patriarchą (po Tichono buvo išrinktas Sergijus 1943 m. ir dabartinis Aleksijus 1945 m.); 2) švęsti naujų diecezinių vyskupų; 3) atidaryti dvi teologijos akademijas (Petrapily ir Maskvoje ir dešimtį kunigų seminarijų; 4) laisvai laikyti pamaldas; 5) remontuoti bebaigiančias irti bažnyčias; 6) leisti vieną vienintelį religinį laikraštį - „Maskvos patriarchato žurnalą“ (pradėjo eiti 1943 m.). Rusų emigrantai ortodoksai, gyveną Vakaruose, vadina dabartinę Bažnyčią Sovietų Sąjungoje *karikatūra*, nes ji ne tik pasyviai nusilenkusi antikristinei valdžiai, bet ir nuoširdžiai šiai valdžiai tarnaujanti, tuo būdu patekusi į „nuodėmės pelkes“ ir esanti reikalinga „naujo krikštoto“²⁶. Tačiau šis ortodoksijos nusilenkimas sovietams ir įsikinkymas į naują tarnybą yra ne kas kita, kaip logiška užbaiga to ilgo kelio, kuris prasidėjo rusų vyskupų nusilenkimu Maskvos kunigaikščiui Vasilijui, pasipriešinusiam Florencijos uni-jai; kuris ėjo per nusilenkimą carui Fiodorui, įsteigusiam

²⁶ *Kartašev A. V. Vosozdanie sv. Rusi*, p. 7,8, 11.

Maskvos patriarchatą, carui Petru Didžiajam, panaikinusiam patriarchatą, carui Aleksandrui III, paskelbusiam Rytų bažnyčios atsisakymą savos galios. Popiežiaus pakaitalo ieškojimas pasauliniuose valdovuose atvedė Ortodoksų bažnyčią prie bolševikinio Kremliaus vartų.

3. Kazimierinės kovos pagrindas

Grįžkime dabar prie pradžioje iškelto klausimo: kas yra toji Maskva, kurios priešgynybė šv. Kazimieras buvo ir pasiliko? - Po šios trumpos istoriosofinės apžvalgos, atrodo, galima į minėtą klausimą atsakyti. Maskva, su kuria šv. Kazimieras pradėjo kovą, yra ne kas kita, kaip *valstybė įsisiurbusi į save Bažnyčią*. Savo romane „Broliai Karamazovai“ Dostojevskis mėgina pajuokti katalikus, leisdamas Ivanui Karamazovui dėstyti teoriją, esą Bažnyčios idealas yra virsti valstybe ir tai tokia valstybe, kuri apimtų visą pasaulį. Bažnyčia turinti būti ne viena valstybės kertelė, ne tikinčiųjų bendruomenė valstybėje, bet *valstybinė visuma*: kiekviena valstybė turinti pranykti Bažnyčioje ir vykdyti tikrai Bažnyčios uždavinius. Šią Ivano Karamazovo mintį ten pat patikslina kitas romano veikėjas, rusiškasis vienuolis tėvas Pajisijus, pastebėdamas, jog Bažnyčios virtimas valstybe esąs „Romos idealas“ (p. 112). Tuo tarpu „pagal rusiškąją pažiūrą bei lūkestį ne Bažnyčia turi persikeisti į valstybę, bet valstybė turi pasiruošti virsti Bažnyčia ir tai tikrai Bažnyčia, nieku daugiau“ (p. 105). Bažnyčios pastanga virsti valstybe, ką, pasak Dostojevskio, regime Romoje, yra trečiasis velnio gundymas (p. 112). Tačiau valstybės virtimas Bažnyčia esąs „ortodoksijos pašaukimas žemėje“. „Iš Rytų bus ši žemė nušviesta“ - sako tėvas Pajisijus; tik tuo, kad rusiškoji valstybė „persikels į Bažnyčią, pakils ligi Bažnyčios rango ir virs Bažnyčia visoje žemėje“ (p. 112). Ir atsidusęs tėvas Pajisijus priduria: „Tebūnie taip, tebūnie taip, amen“ (p. 105Y).

²⁷ Die Brüder Karamasow, München, 1923, p. 103-112.

šitais žodžiais Dostojevskis iš tikro gražiai formulavo Maskvos pobūdį: *Maskva yra valstybė, vis labiau virstanti Bažnyčia*. Savo neapykantoje katalikams Dostojevskis nepastebėjo, kad *Roma ir Maskva išsivysto istorijos eigoje visiškai priešingomis linkmėmis*. Be abejo, Katalikų bažnyčia, turėdama savą valstybę, rodė ženklų, palaikiusių Dostojevskio tezę, esą Romos idealas yra virsti pasauline valstybe. Tačiau dieviškoji Apvaizda išgelbėjo Romą nuo šio pavojaus: šiandien Romos bažnyčia yra tik Bažnyčia - ir niekas daugiau. Jeigu joje ir yra dar likusių valstybinių elementų, tai jie yra tik senovės prisiminimai, kiekvieną kartą vis labiau nyksta, nes katalikiškoje sąmonėje vis labiau aiškėja jų svetimumas krikščioniškajai dvasiai. Tuo tarpu Maskvos išsivystymas į Bažnyčią tebeauga. Maskvos valstybė vis labiau glemžia ne tik viršines bažnytines teises, bet ir vidines tikinčiojo laisves. Sąžinės, minties ir tikėjimo laisvių Maskvos valstybėje niekad nėra buvę. Caras per savo atstovus buvo aukščiausias šių laisvių apsprendėjas bei teisėjas, šiandien sovietinė Maskva yra išvysčiusi bažnytinių savo pobūdį ligi aukščiausio laipsnio. *Sovietinė valstybė yra iš tikro virtusi bažnyčia*, kuri apima visą žmogaus gyvenimą ligi pat intymiausių jo gelmių, reikalaujama iš savo piliečio ne tik vykdyti jos įstatymus, bet ir ją mylėti visa savo širdimi. Ortodoksijos pašaukimas, apie kurį kalba Dostojevskis tėvo Pajisijaus lūpomis ir kurį jis stato kaip priešgynybę „Romos ultramontanizmui“ (p. 112), šiandien yra Maskvos įvykdytas: Maskvos valstybė yra iš tikro pakilusi ligi bažnyčios rango. Bbelieka jai dabar tik pasklisti po visą žemę. Tačiau lengva suprasti, kad nei Dostojevskis, nei ortodoksų vienuoliai, pradedant šešioliktojo šimtmečio Filotėju ir baigiant devynioliktojo šimtmečio tėvu Pajisijumi, nesidžiaugtų šitokiu ortodoksijos pašaukimo įvykdymu, kokį šiandien regime sovietų valstybėje. O vis dėlto tai tik yra logiška užbaiga to, kas yra prasidėję šv. Kazimiero šimtmetyje. Kas pasaulinio valdovo asmenyje bei funkcijose ieško popiežiaus pakaitalo, tas baigia valstybiniu totalizmu tiek viršiniame gyvenime, tiek asmens sąžinėje bei

įsitikinimuose. Rusijos kelias per pastaruosius penkis šimtus metų tai aiškiai parodo.

Štai tad prieš šitą Maskvos kelią ir stojo kovon šv. Kazimieras, nes šis kelias kaip tik ir prasidėjo jo amžiuje. Kai šv. Kazimieras išvydo šio pasaulio šviesą, Konstantinopolis jau buvo kritęs, ir Maskva jau buvo pasijutusi esanti trečioji Roma. Valstybės virtimas Bažnyčia jau buvo prasidėjęs. Pravoslaviškoji kultūra skverbiasi į Vakarus jau nebe kaip pasaulėžiūra, bet kaip valstybinių veiksnių nešama gyvenimo forma. Vilniuje ji susidūrė su vakarietiškąja gyvenimo forma, kuri prasidedančio humanizmo įtakoje jau buvo atsikreipusi į nelygstamą asmens vertingumą ir todėl negalėjo pakęsti ortodoksinio valstybės subažnytinimo. Šv. Kazimieras kaip tik stovėjo ant šių dviejų gyvenimo formų slenkščio. Jo kaip šventojo priešinimasis Maskvai reiškė žymiai daugiau, negu tik politinį karalaičio priešinimąsi augančiai Maskvos valstybei, nes Maskva jo gyvenimo metais augo ne tik kaip grynai pasaulinė galia, bet ir kaip trečioji Roma, vadinasi, kaip religinės galios pavergėja valstybės naudai. Ir šis šv. Kazimiero priešinimasis buvo perteiktas tarsi testamentas visai lietuvių tautai. Lietuva, priimdama krikštą iš Katalikų bažnyčios, savaime įsijungė į vakarietiškąją gyvenimo formą ir tuo būdu negalėjo sutikti, kad jos religinis gyvenimas būtų valstybės nešamas bei globojamas. *Lietuvos valstybė niekadės neturėjo virsti Bažnyčia*. Bet kaip tik todėl Lietuva tapo savaiminga Maskvos priešginybe ir savaiminga užtvara jos sklidimui į Vakarus. Čia tad ir glūdi giliausias pagrindas tų šimtmetinių rungtynių, kurios ėjo ir tebeeina lietuviškoje erdvėje tarp Maskvos ir Lietuvos. Ne visados kiti šį pagrindą įžiūri, manydami, kad tokiai mažai tautai, kaip lietuviai, neverta taip atkakliai priešintis milžinui Maskvai. Ne visados net ir mes patys suvokiame, kodėl mūsų kovos su Maskva yra tokios reikšmingos, manydami, esą mes čia giname tik savo pačių tautinę egzistenciją. Iš tikro gi *Lietuvos spyrimasis Maskvai yra Vakarų spyrimasis Rytams*. Tai asmens laisvės spyrimasis bendruomeninei ver-

gijai. Lietuvos erdvėje ėjo ir tebeeina kova už žmogaus vertę bei pagarbą, kurią Vakarai iškovojo tokiomis didelėmis aukomis ir kurią Rytai trypia be jokio pasigailėjimo. Tai turėtų suprasti ir kiti, ir mes patys. Mūsų kova yra daugiau negu tik kova tarp dviejų politinių jėgų: mažos ir didelės. Mūsų kova yra kova tarp dviejų gyvenimo formų, kurių vieną apsprendžia vis didesnis Bažnyčios laisvinimasis iš bet kokių valstybinių elementų, o kitą - vis didesnis valstybės virtimas ideologiniu totalizmu. *Mūsų kova yra iš esmės kova Romos su Maskva!* Štai kodėl ši kova liečia ne tik mus pačius, bet, kaip pradžioje sakyta, ir visą krikščioniškąją Europą.

Šios kovos simbolinis vadovas kaip tik ir yra šv. Kazimieras. Jo pasirodymas Lietuvos kariams prie Dauguvos buvo ženklas, kad lietuvių tauta, nors ir maža, nėra pasiryžusi pasiduoti didžiulei Maskvai kaip tik todėl, kad ji atstovauja visiškai priešingai idėjai, negu pravoslavija. Šia prasme šv. Kazimiero kultas turi nepaprastai gilią prasmę. *Mes garbiname šv. Kazimierą kaip pradininką bei bendrininką kovos su valstybės virtimu Bažnyčia.* Šiandien, po 500 metų, ši kova yra pasiekusi aukščiausią laipsnį, nes ir Maskvos valstybė yra virtusi aukščiausio rango bažnyčia. Todėl ir šv. Kazimiero kultas šiandien yra pasiekęs taip pat savo viršūnę. Tasai kuklus jaunikaitis dabar yra iš tikro ant balto žirgo sėdįs riteris, vedąs lietuvių tautą kovon už Dievo Žodį. Garbinti šv. Kazimierą šiandien reiškia ne tik atsikreipti į tokias jo dorybes, kaip maldingumas ar skaistumas, bet ir prisiminti pasaulio kovą prieš Kristų, nes valstybėje pasaulis pasiekia aukščiausios galios ir tuo būdu esti įgalinamas šią kovą vesti pačiu žiauriausiu būdu. *Didžiausias blogis visados įsikūnija valstybės pavidalu, bet niekad didžiausias gėris neprisiima valstybinių formų.* Čia tad ir glūdi Kristaus kovos su pasauliu sunkumas ir net tragiškumas. Lietuvių tauta, netekusi savos valstybės, atsidūrė anos bažnyčia virtusios valstybės vergijoje. Bet kaip tik todėl, kad dabar lietuvis veda kovą dvasinėmis priemonėmis, jis gali labiau tikėtis šv. Kazimiero pagalbos negu seniau.

šv. Kazimiero šventei skirtoji šv. Mišių Evangelija kalba apie tarnus, pasiruošusius sutikti savo valdovą, vis tiek kada jis namo pareitų - tegu ir labai vėlyvą naktį. Tai yra iš tikro istoriosofinė Evangelija. Visa istorija po Kristaus yra ne kas kita kaip Jo laukimas, kada Jis pasibels į savo atpirktojo pasaulio duris. Tai yra taip pat laukimas, kada Jis pasibels ir į atskiros tautos duris. Ir „Laimingi tarnai, kuriuos sugrįžęs šeimininkas ras budinčius“ (Lk 22, 37). *Nepavargti kovoje už Kristų yra pats svarbiausias uždavinys.* Šv. Kazimiero sukaktis rodo, kad ir po 500 metų kovos mes dar nesame pavargę. šv. Kazimiero garbinimas neleis mums nė toliau pavargti.

ŠV. PIJAUS X PASIUNTINYBĖ

Gali šventasis žemiškajame savo gyvenime būti ir labai pasinėręs vienuolyno tyloje, kaip Kūdikėlio Jėzaus Teresė; gali jis būti atsiskyres nuo bendruomenės, kaip Nikalojus iš Flūes, kanonizacijos aktas išima jį iš privatinio buvimo plotmės ir pastato priešais tikinčiojo pasaulio akis kaip malonės išgrynintą asmenybę, kuria ne tik mes stebimės bei sekame, bet kuri *ir pati* ką nors mums sako. *Kiekvienas šventasis turi savo pasiuntinybę.* Kiekvienas šventasis yra pašauktas atlikti tam tikrą uždavinį ne tik žemiškajame savo kelyje, bet ir dangaus garbėje. Dar daugiau: šis uždavinys ne sykį visu ryškumu suspindi tiktai po šventojo mirties. Tai matyti beveik visų vadinamųjų „nežymių“ šventųjų gyvenime. Buvę pamišti žemėje, jie staiga (o kartais tik po keleto šimtmečių) sušvinta danguje.

Be abejo, mums nėra lengva atspėti, kam kuris šventasis yra pasiūstas ar siunčiamas, nes ne visados ši jų pasiuntinybė yra visuotinė ir amžina. Esama šventųjų kurie veikia tik tam tikroje žemės erdvėje: šv. Kilianas yra labai brangus frankams, tačiau jis lieka be įtakos lietuviams. Esama taip pat šventųjų, kurių uždavinys yra pasibaigęs tam tikrame laike: šv. Pachomijus atliko nepaprastą vaidmenį ketvirtajame šimtmetyje, duodamas pradžią vienuoliniam gyvenimui; šiandien jo veiklos neregėti. Šventieji yra tarsi žvaigždės: vieni jų šviečia tik tam tikroje aplinkoje, kiti dar tik kyla, tretį jau yra „užgesę“, ketvirtį žėri visoje padangėje. Tai yra dieviškosios malonės veikimo paslaptis. „Kiekvienam suteikiama Dvasios

apraška bendram labui" (2 Kor 12, 7); tačiau ši nauda gali būti labai įvairi. Viena tik aišku, jog nėra šventojo tik sau vianam. Kiekvienas šventasis yra miestas, „pastatytas ant kalno" ir todėl negalės būti paslėptas (plg. Mt 5, 14). Savo švieša jis pasauliui šį tą rodo ir šį tą reiškia.

Tai ypač reikia pasakyti apie šv. Pijų X. Gyvenęs didžio sukretimo metais ir sėdėjęs popiežių soste, šis šventasis yra dar mažiau privatinis negu kuris nors kitas. Visas jo gyvenimas nuo pat kunigystės šventimų buvo skirtas žmonėms. Apie save šv. Pijus kuo mažiausia galvojo ir save kuo mažiausia vertino. Tačiau dieviškoji Apvaizda jį vedė aukštyn ir aukštyn: nuo paprasto vaikelio per kunigo šventimus, per vyskupo sostą, per patriarcho titulą, per popiežiaus pareigas į altoriaus garbę. Jau tiktai šis nuolatinis ir gana greitas kilimas be jokių asmeninių pastangų (priešingai, šio kilimo vengiant ir nuo jo bėgant!) rodo, kad su šv. Pijumi siejasi kažkokia gili pasiuntinybė; kad Viešpats nori per jį kažką pasauliui pasakyti ir parodyti; kad šis šventasis iš tikro yra *mūsų amžiaus šventasis*. Stabtelkime tad valandėlę ties šia nauja šventumo žvaigžde!

1. Popiežius šventasis

Pijus X yra ne paprastas šventasis, bet *popiežius šventasis*. Ar tai nuostabu? Ar popiežiaus nevadiname „šventuoju tėvu"? Ar vietą, kurią vienintelę Bažnyčioje Šventoji Dvasia saugo nuo klaidos, neturėtų Ji saugoti ir nuo nuodėmės, kad ją užėmęs žmogus jau savaime būtų apdovanojamas malonėmis? Taip atrodo. Tačiau žvilgis į istoriją atskleidžia mums skaudžią popiežiaus sosto dramą. Penketą pirmųjų krikščioniškosios istorijos šimtmečių popiežiai beveik be išimties buvo *šventieji*. Bet jau nuo šeštojo šimtmečio prasideda lėtas, tačiau nuolatinis popiežiaus sosto pasaulėjimas. Ligi devintojo šimtmečio vidurio popiežių šventųjų dar yra 40%. Paskui šventieji iš popiežių eilės beveik visiškai išnyksta. Nuo devintojo amžiaus vidurio, vadinasi, per ištisus 700 metų ran-

dame dk 5 popiežius šventuosius; nuo šešioliktojo šimtmečio vidurio ligi dvidešimtojo pradžios - tik vieną vienintelį: šv. Pijų V (popiežiaus 1566-1572). Bet štai, XX amžiaus pradžioje Bažnyčios priekyje vėl stovi *šventasis: Pijus X*. Popiežiaus pareigų objektyvinis šventumas jame vėl sutampa su subjektyviu asmenybės šventumu. Tai didis įvykis krikščioniškojoje istorijoje, ir džiaugsmas, išsiveržęs Šv. Petro aikštėje Pijaus X kanonizacijos dieną, buvo daugiau negu tik paprastas pietietiškos širdies suliepsnojimas.

Ką reiškia, jei popiežiaus sostan sėda šventasis? Prisiminkime, kas yra popiežiaus sostas. *Popiežius yra Kristaus vietininkas žemėje*¹. Jam yra duota mokomosios, valdomosios ir pašvenčiamosios galios pilnybė. Tai Uola, ant kurios Kristus pastatė savo Bažnyčią ir kurios „pragaro vartai nenugalės“ (*Mt 16, 18*), nes ją ypatingu būdu saugo pats Išganytojas, pasilikdamas su ja per savo atsiųstą Dvasią-Ramintoją „iki pasaulio pabaigos“ (*Mt 28, 20*). Popiežiaus neklaidingumas, kalbant jam *ex cathedra* tikėjimo bei dorovės klausimais, yra regimas šio pasilikimo ženklas.

Tačiau iš kitos pusės, popiežiaus sostas yra nepaprastai atviras Dievo priešininko puolimui. Tai yra anoji kalno viršūnė, ant kurios susitiko Kristus su gundytoju (plg. *Mt 4, 9*). Tiesa, Išganytojas pavarė gundytoją, bet evangelistas Lukas pastebi, kad „velnias atsitraukė nuo jo iki laiko“ (*Lk 4, 13*). Kitaip tariant, *gundytojas buvo pasiryžęs grįžti atgal*. Be abejo, negalėjo grįžti prie prisikėlusiojo ir Tėvo dešinėje sėdinčiojo Kristaus. Įžengimas į dangų išvadavo net ir žmogiškąją Kristaus prigimtį nuo bet kokių velnio puolimų. Užtat velnias grįžo prie Kristaus, besiskleidžiančio žemės erdvėje ir laike: jis grįžo prie mistinio Jo Kūno, prie Bažnyčios kaip bendruomenės, prie regimosios jos Galvos. Kaip anuomet dykumoje Kristus, taip šiandien istorijoje popiežius yra kiekvieną kar-

¹ Ne sykį yra sakoma, kad popiežius yra šv. Petro *ipėdinis*. Tačiau šis posakis yra teisingas tik *istorine* prasme. Religiškai popiežius atstovauja Bažnyčioje ne šv. Petriui, bet pačiam Kristui, nes savo galią jis gauna ne iš šv. Petro, bet iš paties Kristaus.

tą iš naujo gundomas tais pačiais dalykais: *duona, dieviškąja galia ir žemiškąja valdžia*. Kiek popiežius yra Kristaus vietininkas žemėje ir regimoji Bažnyčios Galva, tiek jis nebuvo ir nebus sugundytas, nes tai yra laiduota paties Išganytojo ne dk šv. Petru, bet ir visiems Žvejo žiedą nešiojandems vyrams. Vis dėlto kiek popiežius yra žmogiškoji asmenybė, tiek jis gali gundytojui paklusti ir ne sykį yra pakluses, šventųjų išnykimas popiežiaus soste kaip tik ir yra tokio paklusimo apraiška. Bažnyčios istorija teikia mums daugybę pavyzdžių, kurie rodo, kaip ne kartą popiežiai nusilenkė duonos gundymui; nusilenkė vilionei naudoti dieviškąją savo galią priešams sutrypti; nusilenkė pagundai prisiimti žemiškąją valdžią ir su ja surištą didybę. Žinoma, krikščioniui liūdna yra regėti, kad ištisus amžius popiežiaus sostas pasilieka šventas tik savo pareigų dėlei. Mums norėtųsi, kad kiekvienas popiežius elgtųsi gundytojo atžvilgiu, kaip elgėsi Kristus, nesileisdamas su dykumų dvasia į jokias sutartis ar diskusijas (plg. Mt 4, 4-10). Tačiau atsimenant, kad šiuo atžvilgiu ne sykį svyravo ir paties šv. Petro tiek pažiūros, tiek elgesys, popiežių svyravimas ir linkčiojimas istorijoje darosi suprantamas. Jis virsta net savotiška Bažnyčios apologija, nes rodo, kad Kristaus įsteigtoji dievažmogiškoji Bendruomenė išsilaiko pasaulio audrose ne žmogiškąja išmintimi ar prigimtąja dorove, bet pačia Šventąja Dvasia, nepaisant žmogiškųjų suklupimų bei nuodėmių.

O vis dėlto mes suklustame išgirdę, kad popiežiaus soste sėdėjo *šventasis*; kad popiežius buvo šventas ne tik savo titulu bei tarnyba, bet ir *asmeniniu* savo gyvenimu; kad jis pergalejo gundytoją ne tik užimamai vietai, bet ir *sau pačiam*. Tai kelia mums džiaugsmo, nes šventos tarnybos atsiskyrimo nuo šventos asmenybės niekur taip skaudžiai neišgyvename kaip popiežiaus soste. Niekur, žinoma, šitoks atsiskyrimas nėra laimingas - net nė paprasčiausio dvasininko gyvenime; ir jeigu kiekviena šventa tarnyba eitų Bažnyčioje ranka rankon su šventa asmenybe, nereiktų mums šiandien kalbėti apie atbundančią „naująją stambeldybę“. *Šventos tarnybos atsiskyrimas nuo šventos asmenybės yra pagrindinė Evan-*

gelijos nesėkmingumo pasaulyje priežastis. Tai paryškina mums pačių apaštalų negalią, kai jie syki pamėgino remtis tikrai jiems suteikta dieviškąja galia, pamiršę reikalą prijungti savo pačių dorines pastangas.

Siųsdamas savo apaštalus į žmones, Jėzus tarp kitų malonių davė jiems galios *išvaryti demonus* (plg. Mt 10, 8). Iš tikro savo kelionėse jie „išvarė daug demonų“ (Mk 6, 13) ir grįžę džiaugėsi, kad „mums paklūsta net demonai dėl tavo vardo“ (Lk 10, 17). Bet štai vienos rūšies velnių apaštalai negalėjo išvaryti (plg. Mt 17, 15-16). Kai Jėzus šią rūšį išvarė, apaštalai lyg ir susigėdę „slapčia priėjo prie Jėzaus“ ir klausė Jį: „Kodėl mes negalėjome jos išvaryti?“ (Mk 9, 28). Tada Jėzus atsakė jiems: „Ta veislė neišvaroma nieku kitu, tik malda ir pasninku“ (plg. Mk 9, 29). Gavę egzorcizmo galios, apaštalai ją mėgino taikyti visur ir visados. Tačiau pasirodė, kad jos vienos neužtenka. Egzorcizmo galia yra grynai *objektyvi*: ji nepriklauso nuo ją turinčiojo asmenybės. Tuo tarpu malda ir pasninkas yra *subjektyvinės* religinės pastangos. Jos yra visiškoje žmogaus žinioje. Ano velnio užsispyrėlio atveju pasirodė asmeninio-subjektyvinio šventumo reikalas: maldos ir pasninko reikalas. Objektvinių egzorcizmo galios šis velnias nebijojo ir mėnesienos liga sergančio vaiko nepaliko (Mt 17, 14).

Tai yra nurodymas visam Bažnyčios keliui istorijoje. Bažnyčia juk yra įsteigta tam, kad sklistų pasaulyje ir atkariautų jį iš žalčio valdžios, kurion jis pateko pirmųjų tėvų nuodėme. Šiam reikalui Bažnyčiai yra duota nepaprastų dieviškųjų galių: mokyti neklaidingai tikėjimo ir dorovės, valdyti surišant ir atrišant, teikti malonės per sakramentus. Ir štai kartais Bažnyčios atstovai pradeda pasitikėti tikrai *šiomis* galiomis ir jas vienas tetaikyti savo veikloje: jie pradeda veikti tikrai *objektyviai*: *ex opere operato*, kaip sakoma teologijoje. Bet kaip tik tuomet ir išnyra ana neklusni velnių veislė, objektyvios galios nebijanti ir iš pasaulio nesitraukianti. Bažnyčios atstovai sumyšta, nesusivokdami, kas čia atsitiko ir kodėl jų žodis, jų smerkimas, jų laiminimas neveikia. Tada prabyla Kristus, nurodydamas į jų klaidą: „Šita veislė neišvaroma

nieku kitu, kaip tik malda ir pasninku", vadinas, savos asmenybės dorybėmis, savo asmeninio gyvenimo šventumu. Kristaus apaštalas nėra tik grynas įrankis Šventosios Dvasios rankose, todėl jo darbai objektyvinės galios nepakanka. Apaštalas yra žmogiškoji asmenybė, laisvai apsisprendusi už Kristų, todėl turinti šį darbą papildyti ir savo asmeninio dorinimosi pastangomis. *Kristaus atpirkimo skleidimas istorijoje visados yra dieviškasis žygis*, kurio pasisekimui reikia ne tik egzorcizmo galios, bet maldos bei pasninko.

Štai kodėl mes džiaugiamės, jei objektyvinė Kristaus suteikta galia susijungia popiežiaus soste su asmeniniu žmogiškuoju šventumu, nes šitoks susijungimas visados reiškia pilnutinį Bažnyčios ir jos misijos pasaulyje supratimą. Kas pabrėžia tik tarnybos šventumą, sumenkina *žmogaus* vaidmenį išganymo istorijoje. Kas kelia aikštėn tik asmenybės šventumą, neregi Bažnyčioje veikiančios Šventosios Dvasios. Būdamas dievažmogiškasis kūriny, Bažnyčia savo misijai reikalauja tiek dieviškosios galios, tiek žmogiškojo šventumo. Kiekvienas popiežius šventasis yra šio dievažmogiškumo išraiška ir įvykdymas, kiekvienas todėl patraukia į mus savo dėmesį, nes jo veikloje paklūsta *kiekvienu* pasaulio velnių veislė: tiek toji, kuri išvaroma egzorcizmo galia (*opus operatum*), tiek toji, kuri išvaroma pasninku ir malda (*opus operantis*).

Pijaus X kaip popiežiaus šventojo pasiuntinybė mūsų laikais ir yra atkreipti visų apaštalaujančiųjų dėmesį į asmenybės šventumo vaidmenį Evangelijos skleidime. Kas stebi pastarųjų penkių šimtmečių istoriją, nesunkiai gali paregėti, kad jos metu Bažnyčia buvo stipriai atsirėmusi ir pasitikėjusi objektyvine jai suteikta dieviškąja galia. Nebuvimas nė vieno šventojo popiežiaus per pastaruosius tris šimtus metų yra šio pasitikėjimo ženklas. Nėra abejonės, kad Bažnyčia dieviškąją savo galia padarė didelių dalykų, apsaugodama Kristaus mokslą nuo iškreipimų ir nešdama jį į tolimus pasaulio užkampius. Tačiau kai jos pašonėje ir net jos prieangiuose išaugo savotiška mąstymo bei elgesio veislė įvairių moderninių sąjūdžių (racionalizmo, modernizmo, evoliucionizmo, komunizmo, nacionalizmo, egzistencializmo ir t. t.) pavidalu

ir kai Bažnyčia pamėgino šitą veislę išvartyti tomis pačiomis egzorcizmo priemonėmis, kurias ji buvo naudojusi viduramžiais, ji paregėjo sumišusi, kad ši velnių veislė objektyvinės bažnytinės galios nebebijo ir iš pasaulio nesitraukia. Ekskomunikos, interdiktai, indeksai, suspensos, autoriteto priminimas, galių centralizacija nieko nepadėjo: pasaulis ėjo savo keliu, ir Bažnyčios atstovai slapčia klausė Jėzų: „Kodėl mes negalime šios veislės išvartyti"? Tuomet Jėzaus vardu atsakė šv. Pijus X kaip Jo vietininkas žemėje: „Šita veislė yra išvartoma tiktai pasninku ir malda".

2. *Vidaus kelio popiežius*

Jau pats šv. Pijaus išrinkimas popiežiumi buvo simboliškas. 1903 m. rugpjūčio 2 d. konklavos metu pasikėlė iš savo baldachinu pridengto sosto Krokuvos kardinolas Puzyna ir Austrijos imperatoriaus vardu pareiškė veto prieš kardinolą Rampollą, kuris buvo žinomas kaip prancūzų šalininkas. Kardinolas Merry del Vai savo atsiminimuose pastebi, kad Rampolla ir taip nebūtų buvęs išrinktas popiežiumi, nes balsuojantieji kardinolai linko į kitą kandidatą². Tačiau veto pareiškimas buvo visiems labai nemalonus: pasaulinės valdžios įsikišimas į šį aktą buvo daugiau negu nepakenčiamas. Tada kardinolas dekanas Oreglia pasiuntė kardinolą Merry del Vai pas kardinolą Sarto, kad šį įtikintų nesispirti, kaip tai jis ligi šiol darė. Merry del Vai rado Venecijos patriarchą koplčioje besimeldžiantį. „Išdrįskite, Eminencija! Dievas Jums padės!" - kalbėjo kardinolas Merry del Vai. Kardinolas Sarto pakėlė galvą, iš akių riedėjo ašaros, ir tarė: „Pasakykite kardinolui dekanui, tegu jis manęs pasigaili". Ir tik po keleto valandų įkalbinėjimo, kai Oreglia jau ruošėsi kardinolų kolegijai paskelbti, jog kardinolas Sarto rinkimų nepriimsias, šisai nusileido. Taigi 1903 m. rugpjūčio 4 d. Venecijos patriarchas kardinolas Sarto buvo išrinktas popiežiumi *Pijumi X*. Tai buvo išeitis iš susidariusios padėties, tačiau išeitis, nurodyta pačios Apvaizdos. Kai pasaulio galybės norėjo popiežiaus

soste regėti joms palankų *politinį asmenį*, Viešpats pastatė Bažnyčios galva vyrą, kuris apie politiką beveik nenorėjo nieko žinoti. Ir pirmas šio vyro aktas buvo uždraudimas ekskomunikos bausme kam nors reikšti konklavos metu savo veto ar kam nors šį veto koku nors būdu kardinolams perduoti. Šis nuostatas galioja ir šiandien.

1870 m., popiežiaujant Pijui IX, žlugo tūkstantmetė bažnytinė valstybė. Popiežiaus sostas neteko *pasaulinės* valdžios, kurią jis buvo prisiėmęs popiežiaus Stepono II rankomis 754 m. iš frankų karaliaus Pipino. Pats popiežius užsidarė Vatikane, pasiskelbdamas *kaliniu*. Bažnyčia stovėjo prieš viršinės savo galios griuvėsius. Taip prasidėjo XX amžius. Naujam popiežiui reikėjo apsispręsti: eiti ir toliau senuoju protesto keliu, kuriuo ėjo ir Leonas XIII, arba pasirinkti naują kelią. Pijus X apsisprendė labai aiškiai: jis numojo ranka į visą aną žlugusią galybę ir *pasuko į vidų*. Tiesa, formaliai bažnytinės valstybės jis neatsižadėjo, kaip tai vėliau padarė popiežius Pijus XI, tačiau jis jos atsižadėjo *praktiškai*, nebekreipdamas dėmesio į šį painų klausimą, suprastindamas Vatikano administraciją, įsakydamas pravesti bažnytinės teisės reformą, kurioje pasaulinė Bažnyčios valdžia jau neberado vietos. Popiežiaus Pijaus XI juridinis susitarimas su Mussolini'u buvo iš tikro tik užbaiga to, kas praktiškai jau buvo pradėta popiežiaus Pijaus X. Tuo būdu buvo baigtas vienas ilgas Bažnyčios istorijos tarpsnis, kuriame pasaulinės priemonės buvo naudojamos Evangelijai platinti bei išlaikyti. šios pastangos sudužimas buvo toks aiškus, ir politinė Bažnyčios galia baigėsi tokiu nepasisekimu, jog visa tai giliau mąstančiam krikščioniui atrodo kaip paties Dievo ženklas, kad ne čia glūdi tikroji Bažnyčios galybė.

Šv. Pijus X suprato šį ženklą. Ilgus šimtmečius kovodamas už pasaulinę savo galią, už prestižą, privilegijas, žemes ir mokesčius, popiežiaus sostas negalėjo viso dėmesio sutelkti Bažnyčios viduje, kuriame įsiveisė ne viena piktžolė, gresian-

² Pijus X: *Erinnerungen und Eindrücke seines Staatssekretärs*, Basel, 1951, p. 2.

ti nustelbti Kristaus garstyčios grūdėlį. Jau būdamas Mantujos vyskupu ir Venecijos patriarchu, Pijus X regėjo šias piktžoles ir kiek galėdamas jas rovė iš savo ganomųjų. Tapęs popiežiumi, jis gavo priemonių šiam darbui tęsti *visuotiniu* mastu.

Prieš pradėdamas leistis į atskiras bažnytinio gyvenimo sritis, Pijus X davė aiškią linkmę visam krikščioniškajam gyvenimui, pačioje pirmojoje savo enciklikoje pasirinkdamas savo gyvenimo ir savo veiklos principu *Kristu*, kuriame reikia visa atnaujinti ir kuriam kaip Galvai reikia visa palenkti³, šv. Paulius Laiške efeziečiams kalbėdamas apie krikščionių išrinkimą Dievo vaikais sako, kad „Dievas leido mums pažinti savo valios paslaptį“, būtent: „amžių pilnatvei atėjus, visa, kas yra danguje ir žemėje, iš naujo suvienyti Kristuje kaip galvoje“ (plg. *Efl*, 9-10). Kadangi tačiau ši laiko pilnybė yra įvykusi Kristaus gimimu (plg. *Mk* 1, 15), todėl visatos atnaujinimas jau yra prasidėjęs. Jis nėra kuris nors vienas veiksmas istorijos pabaigoje, bet *nuolatinė pastanga visą istorijos metą*. Visas pasaulio vyksmas po Kristaus yra šio atnaujinimo plėtimas, ir kiekvienas krikščionis yra šio atnaujinimo dalyvis, krikštu jo patyręs savyje ir savo darbais skleidžias jį savo aplinkoje. Vis dėlto kad žmonija nepamirštų esanti atpirkta Jėzaus kančia ir mirtimi ir nepradėtų ieškoti atnaujinimo nebe Kristuje, bet kuriame nors *pasauliniame* prade (moksle, mene, valstybėje, socialinėje gerovėje, tautoje ir t. t.), reikia jai nuolatos priminti tikrąjį atnaujinimo pagrindą - Kristų. Devynioliktasis šimtmetis kaip tik pasižymėjo pastangomis ieškoti žemės perkeitimo nebe Kristuje. Mokslo ir technikos svaigus tuometinis išsivystymas skatino žmogų tikėtis, kad pasaulio atnaujinimas ateisias ne plečiant jame Kristaus Auką, bet vykdant žmogiškosios dvasios viešpatavimą gamtoje ir visuomenėje. Savęs išganyimo pagunda niekados istorijoje nebuvo buvusi tokia didelė, kaip praėjusiame amžiuje. Pasirinkdamas savo veiklos gaire aną Dievo „valios paslap-

³ Plg. E *supremi apostolatus cathedra*, 1903 m. spalio 4.

tį", šv. Pijus X norėjo parodyti krikščionijai, kad jis atnaujinimo laukia ne iš žmogiškojo genijaus laimėjimų, bet tikrai iš *Dievažmogio*, kuriam „visa sukurta“ ir kuriuo „visa laiko-si“ (plg. *Kol 1, 16-17*). Tai buvo kelias į vidų; tai buvo maldos ir pasninko iškėlimas bei pabrėžimas kovoje su ana nuostabiąja velnių veisle, nesiduodančia išvaryti objektyvinėmis Bažnyčios galiomis.

Pirmas šv. Pijaus X žingsnis buvo jo rungtynės su *modernizmu*. Išaugęs iš devynioliktojo šimtmečio reliatyvizmo bei agnosticizmo filosofijos ir historizmo istorijos moksluose, modernizmas suprato religiją kaip psichologinę bei pedagoginę vertybę, tačiau paliko nuošaliai arba net paneigė ontologinį jos pagrindą ir istorinį tikrumą. Loisy posakis, kuriuos jis paaiškino B. Saunders'ui (1904 m. sausio 8 d.) savo nusilenkimą S. Officii dekretui (1903 m. gruodžio 16 d.), pasmerkiančiam jo knygą „Autour d'un petit livre“ („Vienos mažos knygos reikalu“), atskleidžia mums pačią modernizmo esmę. A. Loisy rašė tuomet: „*Catholique j'étais, catholique je reste; critique j'étais, critique je reste* - aš buvau katalikas ir lieku katalikas; aš buvau kritikas ir lieku kritikas“. Tai reiškia: *tikėjimu* žmogus gali pripažinti visas katalikų dogmas, vadinasi, būti ir likti katalikas; tačiau *protu* jis gali visas jas neigti, nerasdamas joms metafizinio pateisinimo ir istorinio pagrindimo, vadinasi, būti ir likti kritikas (filosofas, istorikas, egzegetas...), šiandien mus stebina faktas, kad *modernizmo didžiausi veikėjai bei gynėjai buvo vienuoliai ir kunigai* (Blakas, Hefele, Le Roy, Loisy, Murri, Minocchi, Tyrellis, Sabatier, Schellis ir daug kitų). Tarp pasauliečių nerandame vardų, kurie prilygtų dvasininkams. Reikia tačiau atsiminti, kad anuo metu Bažnyčia mestas kaltinimas neva ji atsilikusi nuo moderninės kultūros, buvo dvasininkų giliai paimtas į širdį. Jie mėgino šiam kaltinimui atsispirti, parodydami, jog Bažnyčia savo moksle susiderina su modernine mintimi. Kadangi ši mintis ėjo agnosticizmo, reliatyvizmo ir historizmo linkme, todėl derinimasis prie jos savaime nuvedė teologiją į modernizmą, pamirštantį ontolo-

ginius bei istorinius religijos pagrindus, o keliantį tiktai psichologines bei pedagogines jos vertybes.

Savaime suprantama, kad šv. Pijus X, paskelbęs visa atnaujinti Kristuje, turėjo pasipriešinti šitokiam krikščionybės subjektyvinimui bei sureliatyvinimui. Čia reikėjo ginti Kristaus asmenybės istoriškumą ir Jo atpirkimo ontologiškumą. Enciklika „Pascendi“ (1907 m. rugsėjo 8 d.) kaip tik ir buvo atsakymas į visus modernistų svaičiojimus. Anuo metu ji buvo sukėlusį daug pasipiktinimo bei priekaištų, kaip ir mūsų dienomis popiežiaus Pijaus XII enciklika „Humani generis“ (1950 m. rugsėjo 12 d.), taip pat nukreipta prieš kai kurias teologines sroves, besireiškiančias tarp vienuolių bei kunigų. Betgi šiandien „Pascendi“ atrodo kaip popiežiaus šventojo drąsus žygis ginti objektyvinę religijos turinį ir istorinę jos tikrovę; žygis, aktualus ir dabar, nes modernizmas yra pergalėtas *kaip srovė*, tačiau jis tebėra gyvas *kaip dvasia*. Visur, kur tik prasikiša religijos supsichologinimas (pavyzdžiui, išpažintis kaip gydymo bei nuraminimo priemonė, sakramentai kaip savitvarda, pasninkas kaip higienos priemonė, liturgija kaip estetinio auklėjimo priemonė ir t. t.), esama modernizmo daigų. Devynioliktajame šimtetyje krikščionybė buvo grasoma historizmo, šiandien ji yra grasoma *psichologizmo*, ypač Amerikoje. A. Gisleris net teigia, kad modernizmo šaknys kaip tik ir glūdi *amerikonizme* arba toje iš Amerikos nuolatos einančioje pastangoje suderinti Bažnyčią su pasauliu. Ši pastanga yra gyva ir šiandien, tik ji reiškiasi kitokiomis formomis, negu devynioliktajame šimtetyje. Todėl ir Pijaus X pasisakymai už ontologinę krikščionybės turinį ir už jos istorinį pagrindą pasilieka aktualūs ir mūsų dienomis.

Antrasis šv. Pijaus X žingsnis buvo *sakramentinio gyvenimo pabrėžimas*. Kalbėdamas apaštalam „Štai ar esu su jumis per visas dienas iki pasaulio pabaigos“ (Mt 28, 20), Kristus turėjo galvoje ne tik savo pasilikimą Bažnyčioje per Dvasią Ramintoją, bet kartu ir sakramentinį pasilikimą Duonos bei Vyno pavidalais mūsų altoriuose. Šie Jo žodžiai buvo ne tik laidas, kad Bažnyčios niekas iš esmės neįveiks, kadangi Jis

pats joje gyvena ir ją saugo, bet taip pat ir kvietimas bendrauti su Juo, pasikviečiant Jį dažnai į savo širdį, kuriai ne sykį ateina vakarinės sutemos ir kuri todėl taria Viešpačiui Emauso mokinių žodžius: „Pasilik su mumis! Jau vakaras artį, diena jau besibaigianti" (Lk 24, 29). *Kristaus buvimas istorijoje iš tikro reiškia buvimą mumyse, bet ne šalia mūsų.* Dažna eucharistinė Puota yra šios vidinės bendruomenės su Kristumi regimybė. To reikalavo jau Tridento susirinkimas. Tačiau Jansenijaus (1585-1630) įtakoje dažnas šv. Komunijos priėmimas pastaraisiais šimtmečiais buvo beveik visiškai išnykęs, Eucharistinis Kristus buvo išgyvenamas kažkokiu „baisios galybės - *tremendae maiestatis*“ pavidalu, todėl krikščionys nedrįso prie Jo artintis, pamiršę Jo paties kvietimą: eiti pas Jį tada, kai esame išalkę ir ištroškę. Jie mieliau krovė papuošalus aplinkui Jo altorius, bet laikė uždare savo širdis.

Šv. Pijus X pasiryžo išveisti šį netikusį paprotį. Jau 1905 m. gruodžio 20 d. išleido dekretą, kuriuo dažna ir net kasdieninė Komunija ne tik buvo leista, bet tiesiog patariama kaip tikriausioji Dievo ir žmogaus vienybės vykdytoja. Kitu dekretu (1910 m. rugpjūčio 8 d.) buvo atkreiptas dėmesys į vaikų Komuniją, nustatant amžių (maždaug 7 m.), kada jie gali artintis prie Viešpaties Stalo. Tuo būdu Pijus X grįžo prie senovinių krikščioniškųjų papročių, kuriems Eucharistija buvo regima šio glaudumo išraiška. Juk jeigu pasaulis vienintele istorine galybe laiko *žemės duoną*, kovodamas už ją visomis priemonėmis, tai Bažnyčios kaip istorinės jėgos centre stovi *Eucharistija*, vadinasi, pats Kristus Duonos ir Vyno pavidalais. *Visa atnaujinti Kristuje iš esmės reiškia visa atnaujinti Eucharistijoje.* Kristaus dažnas kvietimas į savą aptemusią bei suvargusią širdį ir yra visuotinio atnaujinimo pradžia; dar daugiau - *laidas* mūsų laikams, kada asmenybės šventumas vis labiau virsta sąlyga Evangelijos sėkmingumui. Pabrėžęs subjektyvino šventumo reikalą apaštalavime, šv. Pijus X savaime turėjo pabrėžti ir Komunijos reikalą, kad žmogus neliktų kaip vynuogės šakelė, atskirta nuo vynuogės kamieno ir todėl negalinti nešti vaisių (plg. Jn 15, 4-5). Perkeistojo Vyno gėrimas kaip tik ir yra savos gyvybės suliejimas su antgamtine Kris-

taus gyvybe. Šiandien dažna Komunija mums yra beveik visiškai suprantamas dalykas. Bet tai - nepamirškime - yra tik nuo šv. Pijaus laikų!

Trečias šio didžio popiežiaus žingsnis Bažnyčios vidaus gyvenime buvo *liturgijos sureliginimas*. Liturgija yra dieviškųjų veiksmų regimybė, todėl turinti būti persunkta šių veiksmų dvasia. Visa, kas šiuos veiksmus padaro prieinamus pojūčiams - judesiai, spalvos, formos, garsai - turi būti palenkta jų dvasiai, išreiškiančiai Viešpaties atėjimą į mūsų egzistencijos erdvę. *Liturgijos metu ne žmogus yra šventovės centras, bet Dievas*. Ne žmogui todėl turi būti skiriama liturgijos sąranga, bet Dievui. Deja, jau nuo septynioliktojo šimtmečio žmogiškasis pradas vis labiau pradėjo įsigalėti liturginiuose veiksmuose. Liturgija pradėjo būti vis labiau tvarkoma taip, kad įtiktų jos stebėtojui, kad jį patrauktų ateiti bažnyčion, kad jį maloniai nuteiktų kulto metu. Tai ypač reikia pasakyti apie muzikinį liturgijos elementą. Giedojimas ir muzika yra neatskiriama lotyniškosios liturgijos dalis. Taip yra buvę visais amžiais ir taip pasiliks. Tačiau *žmogui* vis labiau braunantis į liturgijos vykdymą, gresia pavojus, kad ne muzikinis pradas bus palenkta dieviškosioms paslaptims, bet, priešingai, kulto aktai pavirs priedu (išgyvenamu gana nuobodžiai), o muzika bus valdančioji bei pirmaujančioji galia pamaldų metu. Atsiskyrusi savo esme nuo kulto, ši muzika savaime prisiima pasaulinę formą bei dvasią, o Dievo namai virs nebe maldos namais, bet - teatru. Tai nėra tikrai galimybė, šis pavojus Italijoje buvo virtęs tikrove: ano meto itališkoji bažnytinė muzika buvo operos perkėlimas į bažnyčią.

Su šiuo Viešpaties šventyklos suteatralinimu šv. Pijus X ir stojo kovon. Savo raštu „*Inter sollicitudines*“ (1903 m. lapkričio 22 d.) jis atgaivino seną, paprastą, tačiau kilnų ir religinės dvasios pilną *grigališkąjį* giedojimą, įsakydamas jo mokytis kunigų seminarijose bei vienuolynuose ir jį kiek galint praktikuoti Šv. Mišių metu įtraukiant visus tikinčiuosius. Pasipiktinimas šiais popiežiaus reikalavimais buvo maždaug toks pat, kaip ir modernizmo pasmerkimu. Ne vienas Pijų

X vadino naujųjų laikų Savonarola, kuris kėsinasi prieš patį meną, apiplėšdamas bažnyčias. Tačiau priekaištautojai nesuprato pagrindinės popiežiaus minties. Šv. Pijus X nedraudė daugiabalsio giedojimo, ar instrumentinės muzikos kulto vailandomis. Jis tik reikalavo, kad, iš vienos pusės, muzikinis elementas būtų palenktas liturginiams aktams ir nepasidarytų savarankiškas; antra, kad kūriniai, atliekami bažnyčiose, būtų persunkti religine dvasia tiek savo motyvų, tiek pačios formos atžvilgiu. Kadangi tačiau tuo metu tokių kūrinių buvo labai maža ir jie nebuvo net žinomi (pavyzdžiui, A. Bruckneris ir šiandien bažnyčiose retai teišgirstamas⁵), todėl Pijus X ir skatino atgaivinti grigališkąjį giedojimą, kad juo būtų galima pakeisti operetinius pasaulinius numerius. Tačiau tuo jis anaipatol nenorėjo apiplėšti bažnytinės muzikos, bet tik krikščionijai parodyti *pavyzdį*, kuriame kultinių veiksmų persvara ir gilus religingumas yra nuostabiai suvesti vienybėn.

Šie popiežiaus reikalavimai gali ir turi būti įkūnyti ir daugybėje kitų įvairių muzikinių kūrinių tiek giesmės, tiek instrumentinės muzikos forma. Šie kūriniai gali pralenkti ir ne sykį pralenkia grigališkuosius kūrinius *muzikinės estetikos* atžvilgiu. Juk nėra jokios abejonės, kad „Missa de angelis“ nė iš tolo negali estetiškai lygintis su Brucknerio e-moll mišiomis. Tačiau Brucknerio mišiose glūdi tie patys elementai, kaip ir grigališkosiose „Missa de angelis“, kiek tai liečia *religinę sritį*; vadinasi, Brucknerio veikalai yra liturgijai tinkami. Todėl jų niekas iš bažnyčių ir nemeta. Tačiau nesusiprartimas yra Haydno „Mariazeller Messe“ giedoti, sakysime, Velykų sekmadienį. Muzikiniu atžvilgiu šis veikalas yra nuostabus, tačiau religinė jo nuotaika yra per daug pilna žaismo, šūkavimo, entuziazmo (tai Haydno jaunystės atsiminimai iš Mariazell - šventų kelionių vietos Austrijoje), sunkiai

⁵ W. Wolffas gražioje savo knygoje „Anton Bruckner. Genie und Einfall“ (Zürich, 1948; angl. 1942, New York), sako, kad Bruckner) įkvėpė „pirmiausia katalikiškasis kultas“ ir kad todėl „Romos katalikų bažnyčia turėtų didžiausią savo XIX šimtmečio kompozitorių dažniau savo bendruomenėse priminti, negu tai ji ligi šiol yra dariusi“ (p. 257).

suderinamo su didžia Prisiškélimo šventės rimtimi. Statydamas pirmoje eilėje religinį muzikos pradą, šv. Pijus X anaip-tol neneigė estetinio prado ir nesuvedė jo į primityvumą. Jis tik reikalavo, kad bažnytinė muzika skirtųsi nuo pasaulinės: ne muzikiniu savo nevertingumu, bet religiniu savo gilumu.

3. Socialinis popiežius

Justinas Fèvre yra pasakęs: „Leonas XIII buvo popiežius karalių, imperatorių, dvarų, kanceliarijų ir vyskupų; Pijus X yra popiežius teologijos, kanoniškosios teisės, popiežius ma-žųjų, vargšų ir klebonų“⁶. Tai visiškai teisingas palyginimas. Tiesa, Leonas XIII davė pradžia socialiniam bei politiniam ka-talikų sąjūdžiui, atkreipdamas dėmesį į skaudžią darbininki-jos padėtį, ir į reikalą katalikams politiškai organizuotis. Ta-čiau pats savo gyvenime jis buvo ir pasiliko *aristokratas*. Seniau juk popiežius savo rūmuose beveik nieko nepriimdavo. „Pra-šyti audiencijos nesant kunigaikščiu ar ministriu, reikėjo di-delės drąsos. Ši padėtis nepasikeitė nei prie Pijaus IX, nei prie Leono XIII, kuris buvo senojo stiliaus popiežius... Prie jo pri-eiti buvo daugiau negu sunku“⁷. Bet Pijus X apvertė visą šią aristokratišką tvarką aukštyn kojomis. Jis paskelbė principą: *kiekvienas turi teisės matyti popiežių*. „Juk jis atėjo iš liaudies ir iš sielovados“. Pripratęs Venecijoje rytais priimti kiekvieną, kuris tik norėjo jį aplankyti, ir savo ranka atsakyti į laiškus, jis ir Vatikane norėjo išlaikyti tiesioginį sąlytį su žmonėmis⁸; to-dėl plačiai atidarė popiežiaus rūmus žmonių srovei, kuri se-niau telkėsi prie bronzinių vartų, šveicarų gvardijos sulaiky-ta. Ir jeigu šiandien Kristaus vietininkas iš tikro yra pasidaręs *regimas* ir *prieinamas*, tai yra šv. Pijaus X nuopelnai.

Žinoma, Pijus X nebuvo sociologas *teoretikas*, kaip Leonas XIII. Jo enciklikos socialinio gyvenimo klausimų beveik ne-

⁶ Plg. *Seppelt Fr. X. Papstgeschichte, München, 1949, p. 359.*

⁷ *Negro S. Der unbekante Vatikan, München, p. 159.*

⁸ *Negro S. Ten pat, p. 161.*

sklaidė ir kaip tik todėl, kad specialaus socialinio žodžio jam tarti nebuvo reikalo. Šis žodis jau buvo tartas jo pirmtako. Reikėjo dabar tik palaukti ir pažiūrėti, kaip krikščionija vykdys anas didžiąsias socialines Leono XIII paskatas. Pijui X beliko veikti *praktiškai*: duodant *pavyzdį* - gyvą, asmeninį, krikščionišką artimo meilės pavyzdį aukščiausioje Bažnyčios vietoje - popiežiaus soste. Paskutinės vakarienės metu nu-plovęs apaštalamis kojas ir paskatinęs juos sekti savo pavyzdžiu (plg. *Jn 13, 15*), Kristus parodė, kad žmogus neturi kuo pasiteisinti, nesilenkdamas prieš savo brolių, jei Dievas prieš jį nusilenkė. Taip yra ir su Jo vietininku žemėje. Jei popiežius duoda artimo meilės pavyzdį, nėra kuo krikščionims pasiteisinti šiuo pavyzdžiu nesekant. Šv. Pijus X žinojo šį krikščioniškojo gyvenimo dėsnį, todėl jį visų pirma ir vykdė asmeniniame gyvenime. Jis buvo ne tik Kristaus Bažnyčiai suteiktų galių administratorius, bet ir jų reiškęjas pačiu savimi. Po Leono XIII enciklikų reikėjo parodyti, kaip šis žodis gali būti įkūnytas.

Šv. Pijus X tai padarė pačiu skaidriausiu būdu. Vargšas žmogus (darbininkas, kaimietis, tarnas, tarnaitė) jam buvo įsikūnijęs Kristus, taigi ne problema, kurią galima išspręsti teoriškai, bet *gyvas asmuo*, reikalingas asmeninės atviros širdies ir asmeninės ištiestos rankos. Ir Pijus X savo širdį visiems laikė atvirą ir savo ranką visiems ištiestą. Ir kaip vikaras Tombolyje, ir kaip klebonas Salzane, ir kaip vyskupas Mantujoje, ir kaip patriarchas Venecijoje, jis buvo žinomas savąja vargšų meile. Nors Venecijoje jo alga buvo 23 000 lyrų (gerti, ne šiandieninių!), tačiau patriarchinis jo išdas buvo nuolatos tuščias. „Mantujoje buvau vargšas, o čia esu tiesiog elgeta“, rašė jis viename savo laiške. Vargšams šelpti jis skolinosi pinigų iš Venecijos žydų ir kartą net vyskupišką savo žiedą buvo užstatęs keletą dienų⁹. M. Perosi esąs pasakęs, kad jei kardinolas Sarto taptų kada popiežium, išdalintų visą Vatikaną. Tiesa, juo tapęs, Vatikano neišdalino, tačiau išmalda jam ir toliau pasiliko viena iš pagrindinių krikš-

⁹ *Seppelt Pl. Papstgeschichte, p. 358.*

čioniškosios meilės apraiškų. Savo atsiminimuose kardinolas Merry del Vai sako: „Pijus X ilgai nesvarstė, ką turįs duoti kaip išmaldą. Jis davė jos nepaliaujamai; davė visa, ką tik turėjo, o pats buvo nepaprastai taupus" (p. 67).

Konklavos metu kardinolas Sarto buvo gavęs vieną kambarėlį trečiajame Vatikano rūmų aukšte. Tas kambarėlis jam taip patiko, kad išrinktas popiežiumi nesutiko keltis į puošnius popiežiškuosius apartamentus, atiduodamas juos valstybės sekretoriui, o pats sau liepdamas įrengti paprastą kuklų butą trečiajame aukšte, kuriame ligi šiol gyveno valstybės sekretoriai, o popiežiaus salės buvo antrajame aukšte. „Labiau negu kur nors kitur jautėsi Pijus X be tėviškės puikioje Vatikano aplinkoje"¹⁰. Kiekvienas puošnumas jį vargino. Jo biografai pastebi, kad jo veide visados atsirasdavę skausmo bei kančios bruožų, kai tik būdavęs priverstas užsidėti brangius popiežiškus apdarus¹¹. Todėl ir nešiojamas jis leidosi tik pačiais būtiniausiaisiais atvejais. Vatikane buvo šimtmetis paprotys, kad popiežius valgydavo vienas prie specialaus, kiek aukščiau stovinčio stalo, net jeigu būdavo pasikvietęs ir svečių. Pijus X sulaužė šį keistą paprotį: jis visados valgė su dviem savo sekretoriais, kuriuos buvo pasiėmęs iš Mantujos ir Venecijos. Jo tarnui Silli beveik nebuvo kas veikti, nes popiežius nieko jam neįsakydavo. Jei jis atspėdavo Pijaus X norus, buvo gerai; jei ne, popiežius apsirūpindavo viskuo pats vienas. Savo giminį jis niekad nekviisdavo pas save - net savo seserų. Kai sykį jo sekretorius savo iniciatyva jas pakvietė, pastatydamas Pijų X prieš įvykusį faktą, popiežius linksmas sėdosi prie stalo su visais, tačiau paskui uždraudė, kad monsinjoras Bressanas tokio pokšto daugiau nebekartotų. Mirdamas jis nieko savo giminėms nepaliko, pavesdamas juos savo įpėdinio gailėstingumui. „Vargšas gimiau, vargšas gyvenau, vargšas ir mirsiu" - yra parašyta jo testamente.

Nėra abejonės, kad teorinis socialinės problemos studijavimas bei socialinių principų skelbimas yra reikalingas ir net bū-

¹⁰ Negro S. *Der unbehannte Vatikan*, p. 123.

¹¹ Plg. L. von Matt-Vian N. *Pius X, Würzburg, 1954*, p. 206.

tinus, ypač mūsų laikais, kada įvairios srovės siūlo įvairių šios problemos sprendimų. Vis dėlto viena dk socialinė doktrina nieko nepadės, jeigu ji nebus paversta *asmeniniu* gyvenimu. Katalikų tragika ir yra ta, kad jie, turėdami pačius gražiausius ir sveikiausius socialinius principus, savą praktiką tvarko taip, jog „nužemintieji bei nuskriaustieji“ priebėgos *ieško* ne pas juos, o pas komunistus ir ypač katalikiškosiose šalyse (Italija, Prancūzija, Ispanija, visa Pietų ir Vidurio Amerika). Paversdamas socialinę krikščionybės teoriją asmeniniu savo gyvenimu, šv. Pijus X atskleidė mūsų laikams aną didį ženklą, kuriuo nešina krikščionybė pasirodė pasaulyje ir kuris padarė ją Dievo Karalystės vykdytoja.

Kai šv. Jonas Krikštytojas buvo Erodo suimtas ir įmestas į kalėjimą, jis siuntė du savo mokinius pas Kristų, kad šie Jį paklaustų, ar Jis esąs tikrai Mesijas, ar dar kito reikia laukti. Tada Kristus atsakė: „Nuėję papasakokite Jonui, ką esate girdėję ir matę: aklieji regi, kurtieji girdi, numirėliai keliasi, *beturčiams skelbiama Evangelija*“ (Lk 7,22). Pastarieji Išganytojo žodžiai yra nepaprastai nuostabūs. *Evangelijos skelbimas beturčiams yra ženklas, kad Jėzus yra Mesijas, atėjęs pasaulio vaduoti*; toks pat ženklas kaip ligonių pagydyimas ir mirusiųjų prikėlimas. Ir šiuo ženklu krikščionybė didžiavosi visą ilgą savo istorijos metą. Tačiau tai buvo *gyvenimiškas ženklas*. Sakydamas, kad „beturčiams skelbiama Evangelija“, Kristus pranešė Jonui ne tai, kad Palestinoje Jis skelbia naują socialinę *teoriją*, bet tai, kad j (i s pasilenkia prie vargšų, vaduoja juos iš jų negalių, padeda jiems, gina juos, guodžia juos, vadinasi, *gelbsti juos iš jų vargo*. Kristus buvo Gelbėtojas visokeriopa prasme: ir savo stebuklais, ir savo žodžiais, ir savo veiksmais. Jis gelbėjo klystančiuosius juos mokydamas; Jis gelbėjo sergančiuosius juos gydydamas; Jis gelbėjo vargančiuosius jiems padėdamas. *Socialinė Kristaus Evangelija stovi toje pačioje plotmėje kaip Jo religinė Evangelija ir kaip Jo stebuklai*. Todėl Jis ir nurodo į ją Jono mokiniams *kaip į ženklą*, iš kurio Jonas turis pažinti, kad Kristus esąs Mesijas.

Bažnyčia, būdama ne kas kita, kaip Kristaus atperkamojo žygio plėtimas istorijoje, savaime yra prisiėmusi visą savo Steigėjo veiklą ir ją neša per visus laukus ir erdves. Ji neša

ne tik Jo mokymą, ne tik Jo pašventimą, ne tik Jo stebuklų galią, bet taip pat ir Evangelijos skelbimą beturčiams. Dar daugiau: *Evangelijos skelbimas beturčiams istoriniame Bažnyčios kelyje yra pasilikęs kaip ryškiausias ženklas dieviškajam jos bruožui parodyti*. Stebuklų galia yra sunykusi ir apsirėžusi tiktai atskirų šventųjų gyvenime; vyskupai šiandien jos nenaudoja arba mano jos neturį. Jeigu tad šiandien šv. Jonas Krikštytojas pasiųstų savo mokinių pas Kristaus vietininką ir jį paklaustų: „Ar tu esi Mesijo žygio tęsėjas istorijoje, ar mes turime kito dairytis?“, tai popiežius negalėtų pakartoti pirmųjų Kristaus žodžių „aklieji regi, raišieji vaikščioja, numirėliai keliasi“, nes šie veiksmai yra nebe jo galioje; tačiau jis galėtų (ir turėtų!) pakartoti pastaruosius Išganytojo žodžius: „*Beturčiams skelbiama Evangelija*“, nes šis ženklas yra pasilikęs kaip didžioji krikščionybės pareiga bei jos dieviškumo įrodymas ligi pasaulio pabaigos. Juk jeigu krikščionys neskelbia Evangelijos vargšams, tai kaip jie gali skelbti apskritai Evangeliją? Kas sakosi mylįs Dievą, o nemyli artimo, tas yra melagis. Tai paties Apreiškimo žodžiai. *Dievo meilė reiškiasi per brolio meilę*, ir religinė Evangelija reiškiasi per Evangeliją vargšams. Pijaus X gyvenime kaip dk ir išėjo aikštėn anas Kristaus atsakymas Jono mokiniams: „Beturčiams skelbiama Evangelija“ - ne žodžiu, bet gelbstimuoju darbu.

Šv. Pijaus X pasiuntinybė atrodo tad glūdinti ne kur kitur, kaip *atsigrįžime į žmogų - Viešpaties bendrininką Jo atpirkimą plėsti*. Istorinei išganyto sėkmei neužtenka tik šventosios Dvasios Bažnyčiai suteiktų galių, bet reikia ir žmogiškosios asmenybės pastangų; neužtenka tik Viešpaties pasilikimo ligi pasaulio galo, bet reikia ir žmogaus susijungimo su šiuo pasilikusiuoju Dievu; neužtenka tik religinės Evangelijos, bet reikia ir socialinės Evangelijos kaip išraiškos mūsų meilės artimui. Asmeniniu savo šventumu, savo darbais, vedusiais krikščioniją į vidinį gyvenimą, savo atsigrįžimu į vargšus popiežius Pijus X iškilo priešais dabartinį pasaulį iš dkro kaip pačios Apvaizdos nurodymas, koku keliu Bažnyčia turinti eiti, jeigu norinti išvaryti iš apsėstos žmonijos aną neklusnią velnių veislę.