

I V

„ R A Š T Ū ”
IX-XII T.
PAPILDYMAI

RŪPESTIS ŽMOGUMI

Paskaita dvidešimtajai
lietuviškųjų studijų savaitei

Pratartis

Dabartinė mūsų padėtis yra panaši į Nietzsche's pamišėlio padėtį: šisai, su žiburiu rankoje, ieškojo rinkoje *Dievo*; mes šiandien toje pačioje rinkoje ieškome *žmogaus*. Anasai pamišėlis buvo minios išjuoktas klausimu, kurgi Dievas dingęs: pasiklydęs? pasislėpęs? iškeliaavęs? gal net emigravęs? Mes esame tos pačios minios išjuokiami klausimu, kur dingęs žmogus: argi nesitriname kasdien su juo alkūnėmis? argi nesisėdima jis greičiau už triušius ir žiurkes? argi neimame tvaryktyti jo pradėjimo bei gimimo? Sykiu betgi ir Nietzsche's pamišėlio atsakymas tebeskamba mūsų ausyse: „Kur Dievas dingęs? Aš jums pasakysiu, kur Jis yra: *mes Jį nužudėme!* Jūs ir aš. Mes visi esame jo žudikai". Ne kitaip tenka ir mums atsakyti į dabartinę pajuoką, kur dingęs žmogus. Ar nenužudėme jo savomis teorijomis, sistemomis, idėjomis ir technikomis. Ar jo paveikslas nėra šiandien sudužęs į tūkstančius skeveldrų, kaip ir anas Nietzsche's pamišėlio žibintas, kurį jis tęskė į grindinį, pamatęs, kad minia nesuvokia Dievo dingimo reikšmės? Tačiau minia nesuvokia nė žmogaus dingimo reikšmės. Jai atrodo, kad ieškoti žmogaus esą taip lygiai juokinga, kaip ir ieškoti Dievo. Juk Dievo bažnyčios tebekyšančios pro miestų stogus - net ir Sovietų Sąjungoje. Juk žmogaus buveinės tebesistiebiančios net aukščiau už šventyklų bokštus. Kam tad čia to žiburio rankoje? Kam ieškoti to, kas prie pat šalies? Minia neregė, kad bažnyčios virtusios jau Dievo antkapiais, ką regėjo Nietzsche's pamišėlis

beveik prieš šimtą metų. Minia neregį, kad dangoraižiai jau virtę žmogaus karstais. Ji taip pat negirdi, kad ano pamišėlio giesmė „Requiem aeternam Deo“ šiandien vis labiau virsta giesme „Requiem aeternam homini“. Nes „Dievo mirtis, - kaip pastebi prancūzų dominikonas Claude Geffré, - neišvengiamai patraukia paskui save ir žmogaus kaip prasmės nešėjo mirtį“¹. Žmogus miršta ne tik biologiškai; jis miršta ir dvasiškai, vadinasi, kaip vertės, garbės, didybės ir net kalbos subjektas. Dievui mirus, žmogus išblėsta tarsi žarija, kadangi jis, Adomo Jakšto žodžiais tariant, ir žėravo ne savo paties šviesa.

C. Geffré teisingai išvelgė, kad L. Feuerbacho ateizmas tebuvo „apkreipta religinė sistema“ (ten pat): Dievo vardas iš tikro reiškęs žmogaus vardą; savo turimame Dievo vaizde žmogus regėjęs tarsi veidrodyje savo paties idealinį paveikslą ir todėl atsigrįžęs į save kaip į garbinimo vertą būtybę. Feuerbachas dar galėjęs skelbti, kad seniau žmogaus dievas buvęs *Dievas*, dabar gi žmogaus dievas esąs *žmogus*: „Homo homini deus“². Šiandien betgi žmogus yra jau išvelkamas iš visų Feuerbacho dar jam paliktų dieviškųjų savybių: kaip subjektas jis yra gujamas vadinamųjų humaninių mokslų (*Humanwissenschaften*); kaip subjektas jis yra palenkiamas bevardėms struktūroms struktūralizme; kaip subjektas jis yra sąmoningai naikinamas naujausios filosofijos įvairių atšakų. Feuerbacho, Marxo, Bakunino, Nicolai Hartmanno ateizmas tarėsi išlaisvinęs žmogų paneigdamas Dievą: žmogus be Dievo galis, kaip svajotojo Nietzsche, visais laivais išplaukti į atvirą jūrą, nes jam akiračio niekas nebeužstoja. Todėl ankstesnis ateizmas ir skelbėsi esąs tikrasis humanizmas. Tuo tarpu naujusias Vakarų ateizmas, ypač prancūziškojo pobūdžio (płg. Althusser, Barthes, Foucault, Levi-Straussas), aiškiai suvokia save kaip antihumanizmą ir įsakmiai skelbia, kaip sa-

¹ Geffré Cl. Die Krisis des Humanismus und die Zukunft der Theologie // „Concilium“, 1973, Nr. 6-7, p. 380.

² Feuerbach L. Das Wesen des Christentums, Berlin, 1956, t. 2, p. 407.

ko Dufrenne, „gyvenimo prasmės pašalinimą ir žmogaus sužlugdymą“³: „Mūsų amžius išgyveno žmogaus mirtį pirmiau negu ją suprato“⁴. Humanizmas, anksčiau buvęs žmogaus vertės bei garbės gynyba, dabar visiškai atvirai pradedamas vadinti „protinio senėjimo simboliu“⁵. Nuosekliai tada ir rūpestis žmogumi šiandien yra nebe rūpestis anuo Renesanso „savęs poetu bei skulptoriumi“, kaip žmogų vadino Pico della Mirandola, bet *žmogumi agonijoje*.

Šį tad rūpestį čia ir mėginsime kiek pasklaidyti. Visų pirma atkreipsime dėmesio į rūpesčio žmogumi *dialektiką*, apsisireiškančią šio rūpesčio dviveidiškumu ir net demonišku. Toliau pasvarstysime, kas sudaro šio rūpesčio *objektą*, vadinasi, ko mes iš tikro ieškome ir ką giname būdami žmonių apsupti ir jų net spaudžiami. Galop mėginsime apibūdinti žmogaus nužmoginimo pavojus, kurie kaip tik ir pažadina minėtą agoniją, padarydami rūpestį žmogumi skaudžiausia mūsų meto problema.

1. Rūpesčio žmogumi *dialektika*

1948 metų gruodžio mėnesio 10 dieną Jungtinių Tautų susirinkimas priėmė bei paskelbė „Visuotinę žmogaus teisių deklaraciją“, atremtą į du principu: 1) *teigiamąjį* - „visuose žmonių šeimos nariuose slypi vidinis kilnumas ir lygios bei nenusavinamos teisės, sudarančios laisvės, teisingumo ir pasaulio taikos pagrindą“; 2) *neigiamąjį* - „žmogaus teisių nepripažinimas bei niekinimas yra pažadinęs tokių barbariškų veiksmų, kurie sukrečia žmonijos sąžinę“. Šiais dviem principais yra kartu ir pripažįstami „žmogaus asmens kilnumas bei vertė“, ir pasmerkiamas šio kilnumo bei šios vertės neigimas. Išvaduoti žmogų „iš skurdo ir baimės“ laikoma „aukš-

³ Dufrenne M. Pour l'Homme, Paris, 1968, p. 10.

⁴ Dufrenne M. Ten pat, p. 229.

⁵ Domenach J. M. Die Gegnerschaft gegen die Humanismen in unserer zeitgenoessischen Kultur // „Concilium“, 1973, Nr. 6-7, p. 383.

čiausiu žmogaus siekiniu"; laikyti jį skurde ir baimėje vadinama sąžinę sukrečiančiu barbarišku (Preambulė).

Nors ši deklaracija pati save laiko dar tik „bendruoju idealu, siektinu visoms tautoms" (ten pat), vis dėlto ja prabyla milžiniškas posūkis žmogaus sąmonėje. Pirmą sykį istorijoje čia viešai sutariama bei pareiškama, kad žmogaus asmuo yra nenusavinama kilnybė bei vertybė. Pirmą sykį čia pateikiamas mastas apspręsti bet kuriam elgesiui su žmogumi, vis tiek ar šis elgesys būtų individualus ar kolektyvus. Pirmą sykį čia stoja prieš žmonijos sąžinės teismą politinės, teisinės, socialinės, ūkinės sistemos bei jų vykdytojai. Be abejo, tai nereiškia, kad ši deklaracija būtų panaikinusi žmogaus ujmą bei gniaužimą pasaulyje. Net ir ją pasirašiusios valstybės tebetrypia žmogaus teises be atodairos. Šia prasme Gabrielis Marcelis teisingai pastebi, kad „nuo barbarybės tarpsnio gal niekadoms nėra buvę tokios painiavos, kaip mūsų gyvenamame pasaulyje"⁶.

Nepaisant betgi šio vis dar tebetvyLANčio plyšio tarp sąmonės ir kasdienos, žmogaus teisių deklaracija yra pati žymiausia rūpesčio žmogumi išraiška mūsų laikais. Nors kasdienoje žmogus tebėra slegiamas ir toliau, bet *tai jau nebevyksta be kaltės ir gėdos*. Joks žmogaus teisių laužytojas šiandien nedrįsta neigti pačių šių teisių. Jis šaukiasi jų net ir tada, kai pats mėgina jas pažeisti, tuo pripažindamas jų buvimą ir pasmerkdamas pats save. Žmogaus asmens kilnybė bei vertė dar nedaug laimėjo kasdienoje, bet ji labai daug laimėjo žmonijos sąmonėje, kuri dabar kasdienai bado akis ir verčia ją rausti kiekvieno nusikaltimo atveju. Čia vyksta maždaug tas pat, kas vyko su vergija, pasirodžius istorijoje krikščionybei. Ligi Evangelijos žmonės gimė vieni laisvi, kiti - vergai: tai buvęs, pasak Aristotelio, pačios žmogiškosios prigimties apsprendimas. Bet štai krikščionybė paskelbė, kad nėra nei vergo, nei laisvojo, o visa yra *viena* Kristuje. Kaip tad vergija galėjo išsilaikyti šio principo akivaizdoje nesijausdama esanti pasmerkta iš esmės? Tiesa, kasdienoje ji gyveno dar gana ilgai. Dar ir šeštame šimt-

⁶ Marcei G. Erniedrigung des Menschen, Frankfurt/M., 1957, p. 161.

metyje po Kristaus randame vergų net vyskupų dvaruose. Tačiau kas gi neįtę, kad tai nusikaltimas Evangelijai? Evangelijos deklaracija „nėra nei vergo, nei laisvojo“ buvo mirtinas smūgis senajai vergijai. Jungtinių Tautų deklaracija „visi gema lygūs savo kilnybe bei teisėmis“ (Art. 1) yra smūgis naujajai vergijai. Tai, ką N. Berdiajevas yra pasakęs apie krikščionybės vaidmenį istorijoje, tinka ir mūsų laikams. „Vienas iš didžiausių krikščionybės darbų, įvykdytų istorijoje, buvo valstybės absoliutumo aprėžimas, imperialistinės metafizikos pergalėjimas ir begalinės žmogaus dvasios prigimties priešpastatymas absoliutinėms valstybės pretenzijoms. Žmogaus siela stovi aukščiau negu visos pasaulio karalystės“⁷. Štai kas šiandien neišraunamai yra įsitvirtinę mūsų sąmonėje, ir štai ką yra paskelbusios Jungtinės Tautos *Žmogaus teisių deklaracija*. Trumpai tariant, žmogus kaip tikslas savyje, kuris niekam ir niekad negali virsti priemone, šiandien yra pasidaręs savaime suprantamu ir viešai pripažintu principu nepaisant daugybės nusikaltimų šiam principui kasdienoje.

Bet kaip tik su šio principo pripažinimu vis labiau pradeda ryškėti ir antroji jo dialektikos pusė, būtent *žmogiškosios vertės prievertavimas*. Pasiekę tokio kultūrinės sąmonės laipsnio, kuris žmogų laiko tikslu savyje, mes tuo pačiu įgaliname barbariškąją sąmonę šį „žmogų-tikslą“ paversti „žmogumi-priemone“ saviems kėslams. Norėdami gelbėti savo pažiūras į žmogų kaip tikslą, esame verčiami nusilenkti kitai pažiūrai, kuri naudoja žmogų kaip priemonę, tuo prievartaudama mus *mūsų pačių įsitikinimais*.

Kaip tai įvyksta, vaizdžiai parodo atsitikimas su Izraelio sportininkais Miuncheno olimpiados metu (1972). Šie sportininkai buvo užpulti palestiniečių, paimti įkaitais, o paskui, vokiečių policijai mėginant juos išvaduoti, nužudyti. Mūšyje su policija žuvo ir dalis palestiniečių; kiti buvo suimti ir uždaryti kalėjiman. Seniau tuo viskas būtų ir baigęsi. Užpuolikai, kurie liko gyvi, būtų buvę nuteisti. Tačiau šiandien, asmens vertės bei kilnybės metu, pasisiūlė visai *nauja taktika*.

⁷ Berdiajev N. Košmar zlogo dobra // „Putij“, 1926, Nr. 4, p. 108.

Po kurio laiko palestiniečių organizacija „Juodasis rugsėjis“ pagrobė vokiečių lėktuvą ir pareikalavo paleisti suimtuosius užpuolikus; kitaip ši organizacija susprogdinsianti šį lėktuvą su nekaltais keleiviais. Vokiečių vyriausybė, nors ir protestuojant Izraeliui, žudikus paleido ir išlėkdino į Libiją.

Kas čia įvyko? Ne kas kita, kaip žmogaus vertės išprievartavimas. Kultūrinė žmogaus kaip tikslo sąmonė čia buvo pastatyta prieš dilemą: arba leisti žūti *nekaltiems keleiviams*, arba paleisti *nenubaustus nusikaltėlius*. Barbariškoji sąmonė išprievartavo kultūrinę sąmonę josios pačios antropologija. Abi sąmonės laimėjo. Kultūrinė sąmonė laimėjo, nes ji neatsisakė net ir konkrečiu atveju laikyti žmogų nelygstama vertybe ir nepaaukojo jo jokiai lygstamai vertybei, Miuncheno įvykyje - baudžiamajai teisei. Barbariškoji sąmonė laimėjo tuo, kad privertė kultūrinę sąmonę, norinčią pasilikti savo principo aukštumoje, patenkinti anosios reikalavimus. Tačiau čia *pralaimėjo rūpestis žmogumi*. Mat iškėlę sąmonės švieson nelygstamą žmogaus vertę, mes nė nenujautėme, kad barbariškoji sąmonė pasinaudos kaip tik *šiuo* mūsų aukščiu ir pradės mus *juo* prievartauti.

Čia tad ir slypi rūpestio žmogumi dialektika: *žmogus, suvoktas kaip nelygstama vertybė, virsta priemone lygstamoms vertybėms*. Reikia tik konkrečiai pagrasinti šią nelygstamą vertybę sunaikinti, ir lygstamos vertybės esti teikiamos savaime. Barbariškoji žmogaus kaip priemonės antropologija surado savo galią mūsų principų nuoseklume ir dabar ji naudoja šią galią vis plačiau ir sėkmingiau. Žmogus kaip tikslas esti paverčiamas priemone kovai už tautos ar jos dalies laisvę, už socialines pakaitas, už individualinį išsilaisvinimą, už pinigų įsigijimą ir t.t., ir t.t. Visa tai vyksta ne ta prasme, kad patys šie suinteresuotieji aktyviai kovoje dalyvauja - tai yra jų apsisprendimo bei laisvės reikalas, - bet ta prasme, kad visiškai *kiti ir nekalti asmenys* - net kūdikiai - čia esti panaudojami pasyviu įrankiu anai kovai: „Arba patenkinsi mano reikalavimą, arba nekaltasis bus sunaikintas“. Štai dilema, į kurią dabar yra patekęs rūpestis žmogumi. Barbariškosios sąmonės kova už lygstamas, nors dažnai teisėtas bei teisingas, verty-

bes vyksta šiandien ne tiek didvyrių žuvimu, kiek nekaltųjų žudymu arba kankinimu. *Didvyris čia yra slapukas; viešojo kovon yra išstumiami nekalti auka.* Tai posūkis, kurio iš tikro niekas nesitikėjo suvokdamas bei skelbdamas žmogų kaip nelygstamą vertybę.

Tokiai padėčiai susidarius, kinta ir pats rūpestis žmogumi. Mes šiandien rūpinamės ne tik tuo, kad žmogaus kilnybė būtų pripažinta bei saugoma, bet ir tuo, kad ji nebūtų piktnaudžiaujama, prievartaujama ir išjuokiama. Nes siūlyti mainais pagrobtą nekaltą žmogų už žudiką, žinant, kad nekaltasis yra siūlomajam nelygstama vertybė, reiškia išjuokti šią vertybę pačioje jos esmėje. Tai savotiškas demonizmas, kuris šventą principą padaro bejėgį kaip tik dėl jo šventumo. Juk jeigu leistume žudyti nekaltus žmones, numodami ranka, esą ne mes tai darome, tai anas prievartavimas savaime išnyktų, išnyktų ir mūsų pasiektas antropologinis aukštis: antropologinė mūsų sąmonė prilygtų barbariškajai antropologijai, nes žudyti ir leisti žudyti galint išgelbėti *moraliai* yra tas pat. Štai kodėl rūpestis žmogumi yra pasidaręs dabar tragiškas. Iškilęs į nelygstamų vertybių rangą, žmogus patenka į demoniškus spąstus: jis virsta auka *stabams*, vis tiek koku vardu šie stabai būtų vadinami. Sutikti betgi, kad žmogus būtų stabams aukojamas, reiškia atkristi į tolimus barbarybės laikus. O pagunda atkristi yra labai stipri, nes mes visi turime vienokių ar kitokių *teisėtų siekių*, kuriems vykdyti dabar kaip tik ir pasisiūlo nekaltas žmogus kaip sėkmingiausia priemonė. Nuosekliai tad ir rūpestis žmogumi dabar reikalauja didžiulės atodairos, skaidros ir švaros, kad tai, ką smerkiame kituose, nepradėtume teisinti savyje. Norint gelbėti žmogų kaip auką stabams, tenka ne sykį teikti savų aukų. Tačiau jos mūsų laikais darosi neišvengiamos, kad nenusileistume ligi Kajafo antropologijos, pasak kurios geriau esą, jei „vienas numiršta už tautą“ (*Jn 18,14*). Mūsų amžiuje Kajafo antropologija pradeda reikštis vis garsiau, grėsdama sužlugdyti mūsų pačių pasiektą ir viešai paskelbtą žmogiškosios vertės bei teisės sampratą. Rūpestis žmogumi dabar tampa kova su Kajafu, besiskardenančiu visuose sinedrionuose.

2. Rūpesčio žmogumi objektas

Kuo mes šiandien iš tikro rūpinamės rūpindamiesi žmogumi? Juk žmogus kaip pažinimo objektas anaip tol nėra tik dabarties atradimas. Jau ant senovės graikų šventyklos staktų buvo užrašyta: „Pažink pats save!“ Kuo tad mūsų rūpestis žmogumi skiriasi nuo praėjusiųjų amžių rūpesčio? Šį klausimą gražiai paaiškina Werneris Sombartas, žinomas ekonomistas ir antropologas, apibūdinamas ankstesnį žmogaus būvimą: „Žmogus sąmoningai išgyveno dievų jam skirtą likimą, bet neklausė. Jis dažnai stebėdavosi, bet neklausė. Jis nusikalsdavo ir atgailodavo, bet neklausė. Iš sūnaus seksualinio susijungimo su motina kilo tragedija, bet iš jo nieko jokia Edipo komplekso teorija“⁸. Kitaip tariant, žmogaus būvimas pasaulyje neatsidaužė į šį tiek, jog patį žmogų pavertę klausimu. Greičiau klausimu jis pavertė pasaulį, kaip tai rodo senovės ir viduramžių filosofija. Net ir Descartes'o posūkis nebuvo tikra prasme antropologinis, vadinasi, *posūkis į žmogų*, nes čia žmogus buvo visų pirma suvoktas kaip pažįstas subjektas, o ne kaip sava egzistencija susirūpinusi būtybė. Abejonėje Descartes'as ieškojo atramos pažinimui, ne būvimui. Jis buvo gnoseologas, bet dar ne antropologas.

Kodėl betgi praėjusių laikų žmogus meldėsi, stebėjosi, nusidėjo, atgailojo, kentėjo, bet - neklausė? Paaiškinti šią sąmonės padėtį gana lengva: todėl, kad ano meto žmogus turėjo *atsakymą*. Nes klausia tik tas, kuris atsakymo neturi. W. Sombarto kartojamas „neklausė“ anaip tol nereiškia, kad seniau žmogus nebūtų sklaidęs savos kilmės, savos prigimties, savų gyvenimo tikslų. Tai jis yra daręs nuo pat senų senovės. Tačiau, tariant Gabrielio Marcelio žodžiais, anų amžių žmogus visad nešiojosi su savimi „vidinį veidrodį“, kurin žvilgterėjęs paregėdavo savo vaizdą *kaip atsakymą*. Visų laikų filosofija jam tokį veidrodį buvo teikusi, pradedant Aristotelio apibrėžtimi „žmogus kaip protingas gyvūnas“ ir baigiant Teilhard'u de Chardinu apibrėžtimi „žmogus yra savisąmo-

⁸ Sombart W. Der Mensch, Berlin, 1938, p. 379.

nės pasiekusi evoliucija". Tiesa, šie veidrodžiai kiekvieną sykį rodė vis ką kita: čia *homo creatura*, čia *homo sapiens*, čia *homo faber*, čia vėl *homo morbus*, čia net *super-homo*, jeigu naudosi- mės Maxo Schelerio schema⁹. Tačiau visi šie veidrodžiai ro- dę; juose visuose žmogus save *regėjo*.

Bet štai mūsų dienomis anie veidrodžiai yra sudužę. Is- toriškai jie mums yra vis dar pažįstami. Egzistenciškai ta- čiau jie yra patekę į antropologinį muziejų: ten mes juos kar- tais lankome, žiūrinėjame ir stebėte stebimės, kodėl jie mū- sų nebeatspindi. Sakysime: Aristotelio apibrėžtis „žmogus yra protingas gyvūnas" anaipol nėra klaidinga. Tik ji nie- ko nesako, kadangi mes žiūrime į šį graikišką veidrodį ne- be kaip protingi gyvūnai, bet visiškai kaip kas kita. Nieko nesako nè muziejun jau gabenama Teilhard'o de Chardino apibrėžtis „žmogus yra savisąmonės pasiekusi evoliucija", nes mes ir į šį veidrodį žiūrime nebe kaip evoliucijos ap- raiškos, o irgi kaip visai kas kita. *Pats mūsų klausimas yra pa- sikeitęs*. Nuosekliai tad ir praeities veidrodžiai *kaip atsakymai yra apsiblausę*: kadaise spindėjusiose jų plokštėse šiandien sa- vęs nebeatpažįstame.

Kodėl? Todėl, kad seniau ieškodavome vaizdo žmogaus *kaip rūšies*, klausdami trečiuoju asmeniu: kas *jis* yra, tasai pa- daras, vadinamas žmogumi. Nuosekliai tad ir atsakymai bū- davo duodami rūšies prasme: žmogus yra Dievo kūrinys, pro- tingas gyvūnas, gamtos klystkėlis, evoliucijos sąmonė ir t. t. Tačiau visi šie atsakymai pasidaro nebetinkami, kai klausia- me *pirmuoju* asmeniu: kas esu aš; aš kaip vienintelis, nepakar- tojamas, neturįs rūšies, bendros esmės, bendros padėties? At- sakyti į tai, esą aš esu kūrinys, gyvūnas, sąmonė reiškia nie- ko nepasakyti, kadangi visi šie atsakymai liečia bei išreiškia žmogaus rūšį, bet ne mane *kaip Aš*. Tačiau tai kaip tik ir yra mūsų dienų klausimo būdas: *klausėjas čia virsta klausimo ob- jektu*. Anksčiau žodis „žmogus" buvo bendrinis vardas, todėl ir antropologija galėjo būti metafizikos dalis. Šiandien žodis

⁹ Plg. Scheler W. Philosophische Weltanschauung, Muenchen, 1954, p. 66-88.

„žmogus" esu *aš* pats, todėl ir antropologija yra virtusi *manos egzistencijos* apmąstymu. Man šiandien rūpi ne mano giminė, ne mano ontologinė esmė, net ne mano padėtis pasaulyje, bet *šiandien man rūpi aš pats*. Žvilgis į žmogų, seniau ejęs nuo klausėjo į rūšį, dabar grįžta atgal į patį klausėją.

Be abejo, klausimas „kas *aš* esu" tučtuojau ištįsta į visus mane liečiančius matmenis arba dimensijas; jis apima, pasak G. Marcelio, visą *Statement* - ir kilmę, ir esmę, ir prasmę, ir tikslą¹⁰. Betgi visi šie matmens patenka ano „žvilgio atgal" švieson. Visi jie yra svarstomi nebe patys savyje, atsieti nuo manęs, bet, priešingai, kaip tik ryšium su manimi: kas yra *mano* kilmė, *mano* esmė, *mano* prasmė, *mano* tikslas, *mano* padėtis ir t. t. Samprata, kas *aš* esu, nušviečia ir visą *manos* būties sąrangą: ne atvirkščiai, kaip buvo tikima seniau. Ne rūšinė kilmė, esmė, prasmė apsprendžia tai, kas *aš* esu, bet tai, *kas aš esu*, apsprendžia ir *mano* kilmę, ir *mano* esmę, ir *mano* prasmę, ir galop *mano* padėtį pasaulyje. Šiuo atžvilgiu teisus yra Arnoldas Gehlenas, sakydamas, kad žmogui „jo santykiai su tikrove didžiai skirsis, ar jis laikys save dievo sūnumi, ar išsitobulinusia beždžione"¹¹.

Klausimą, kas *aš* esu, ir kas *man* yra *tikrovė*, vadiname *egzistenciniu*, nes jis keliamas ne teorijai kurti, o *mano* paties egzistencijai grįsti. Įvairių įvykių įtakojamas, mūsų meto žmogus pateko į „visiškai apnuogintos būtybės padėtį", kaip tai vaizdžiai apibūdina G. Marcelis¹². Anksčiau tikėjome gyveną išsakniję tam tikrose žmonių giminės lytyse, kaip Bažnyčia, valstybė, tauta, šeima, profesija, bičiulių ratelis, todėl jautėmės saugūs šių lyčių prieglobstyje. Dabar betgi savo likimu patyrėme, kad pasitikėjimas anomis lytimis buvęs *objektyvus* melas; kad jų teiktas saugumas buvusi *objektyvi* apgaulė; kad šios lytys mūsų egzistencijos *pagrindo* nesudariusios. Todėl pakako vieno smūgio, kad jos subyrėtų ir kad

¹⁰ Plg. *Marcei* G. Das Problem des Menschen, Frankfurt/M., 1956, p. 79-80.

¹¹ *Gehlen* A. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Frankfurt/M., 1966, p. 9.

¹² *Marcel* G. Das Problem des Menschen, p. 51.

žmogus pasilikty tik jis pats, vadinasi, visiškai apnuogintas: be Bažnyčios, be valstybės, be tautos, be šeimos, be bičiulių. *Nebūtis kaip žmogiškojo buvimo erdvė iš metafizinės teorijos virto egzistenciniu patyrimu.* Žmogus pasijuto esąs nebe narys, o grynas Aš. Ar tad nuostabu, kad jis šiandien ir klausia: kas esu aš? Kas esu aš *kaip* Aš, nes visi kiti „kaip“ - kaip pilietis, kaip tautietis, kaip tėvas ar motina, kaip draugas - yra nebetekę prasmės. Man likęs yra *tik Aš pats*. Kas tad esu šisai Aš, nesužlugdytas ano smūgio, suardžiusio visas kitas lytis? Štai pagrindinis ir esminis mūsų dienų antropologijos klausimas.

Bet kaip tik šiam pagrindiniam dabarties klausimui ir neturime atsakymo, neturime ano „vidinio veidrodžio“, į kurį dirstelėję galėtume išvysti, kas esame. Nepaisant to, kad šiandien žmogus tiek įtampiai apmąsto savą egzistenciją, jog šį jo apmąstymą, pasak Hermanno Kringso, galėtume palyginti tik su graikiškuoju *polis* ir viduramžiškuoju *Dievo* apmąstymu¹³, - nepaisant viso to, nėra atsiradusios jokios Aš-antropologijos. „Žmogus, - sako H. Kringsas, - nors ir absoliučiai domisi pats savimi, nėra sukūręs antropologijos, to karališkojo žmogaus mokslo, kaip tai buvo padarę ankstesni amžiai, kildindami visuotinį valstybės mokslą ar ne mažiau visuotinį Dievo mokslą... Žmogus mąsto save kaip gamtos padarą, kaip protingą būtybę, kaip socialinę bei politinę būtybę, jis kuria gamtamokslinę antropologiją, filosofinę antropologiją, sociologinę antropologiją, *bet antropologijos be pažyminio nėra*“ (ten pat). Dar daugiau! M. Scheleris ir G. Marcelis net tvirtina, kad specialių žmogaus mokslų - šiandien vadinamų humaniniais mokslais - išsiskleidimas kaip tik yra žmogų aptemdęs, „užuoat jį nušvietęs“¹⁴. Tai Schelerio teiginys. Marcelis sakosi esąs net linkęs manyti, „ar kartais ši atskirų pažinčių gausybė mūsų galų gale neapakina“ taip, kad

¹³ Plg. Krings H. Wissen und Freiheit: „Die Frage nach dem Menschen“ // Festschrift fuer Max Mueller, Freiburg/Br., 1966, p. 23.

¹⁴ Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos, Muenchen, 1947, p. 10.

mes juo toliau, juo silpniau regime save pačius (ten pat). Pavyzdžiui, Marceliui atrodo, esą nesąmonė yra norėti, kad proistorė atsakytų žmogaus kilmės klausimą ar kad kuri nors mokslinė kosmologija atskleistų žmogaus prigimtį (plg. ten pat). Trumpai tariant, pagrindinis antropologijos klausimas, kas aš esu, prasilenkia su antropologinių mokslų teikiamais duomenimis. Visi šie mokslai, kaip jau minėta, subjektą išskiria ir tuo pačiu virsta nebyliais mūsų rūpesčio akivaizdoje.

Trumpas autoriaus pokalbis su viena psichologijos profesore atskleidžia minėtų mokslų negalią. „Kaip Jūs įjungiate į psichologijos mokslą žmogaus laisvę?“ - „Mes tiriamo žmogų taip, tarsi jis nebūtų laisvas“. - „O jeigu jis vis dėlto yra laisvas?“ - „Laisvė negali būti mokslo objektas“. - „Teisingai. Bet laisvę išskyrus, žmogui vis dėlto *esant* laisvam, Jūs klasuojate psichologijos objektą“. - „Kitaip mes negalime“, - užbaigė pokalbį minėta profesorė. Iš tikro, *kur prasideda laisvė, ten baigiasi mokslas*. Laisvė kaip tik todėl ir yra laisvė, kad ji nesileidžia būti tiriamą ir į jokias formules suvedama. Norint tad žmogų tirti, reikia laisvę išskirti. O laisvę išskirti, reiškia sykiu išskirti ir Aš kaip laisvės subjektą. Išskirti gi Aš reiškia išskirti pagrindinį dabarties antropologijos klausimą. Štai kodėl humaninių mokslų išsivystymas ir mūsų klausimo esmė nesusisiekia. Joks mokslas negali atsakyti, kas aš esu ir kas *man* yra manos egzistencijos matmenys. Antropologinių mokslų suklestėjimo akivaizdoje galime tik pakartoti Goethe's Faust'o žodžius iš jo naktinio monologo:

*Štai stoviu aš, kvailėlis vargšas,
Taip lygiai nieko nežinąs, kaip ir pirma.*

Net milžiniška Martino Heideggerio pastanga pasirinkti žmogų pavyzdine būtybe ir, padarius ją perregimą (*durchsichtigmachen*), nušviesti būties prasmę, liko be didesnių laimėjimų Aš-ontologijai. Žmogus kaip Aš liko ir toliau neperregimas. Gal kaip tik dėl to ir pats Heideggeris vėliau parašė šiuos beveik neviltimi skambančius žodžius: „Joks amžius nesugebėjo tiek žmogaus pažinti ir šias pažintis taip viliojančiai pateikti kaip mūsasis; ir sykiu joks kitas amžius nepasirodė tiek

maža pažįstas žmogų ir tiek daug juo abejojęs kaip mūsasis¹⁵. Tai reikia ypač pabrėžti, kadangi pasitikėjimas humaniniais mokslais šiandien veda į aiškų pozityvizmą, neigiantį pačią mūsų pagrindinio klausimo - „kas aš esu“ - prasmę: esą reikia klausti ne kas *aš esu*, bet ką *aš turiu...* Šiandien mes žinome, ko klausiamo ir kuo rūpinamės, būtent mūsų Aš. Tačiau šiandien nežinome, kas yra šisai mūsasis aš, todėl ir mūsų rūpestis lieka neaiškus savo linkme.

3. *Rūpesčio žmogumi pavojai*

Bet kaip tik čia iš naujo prasiveržia anksčiau minėta rūpesčio žmogumi dialektika. Kaip kultūrinis asmens vertės bei kilnybės pripažinimas dabar esti piktnaudojamas barbariškosios sąmonės kėslams, taip neatsakytas klausimas - „kas aš esu“ - kelia troškulio šį Aš, G. Marcelio žodžiais tariant, paversti „psichiniu daiktu“¹⁶ ir tuo būdu padaryti jį apvaldomą. Mat žmogus kaip Aš išsprūsta iš visų pasaulio jėgų, ir kol jis jaučiasi esąs Aš, tol niekas neįstengia paversti jo priemone. *Žmogaus laisvė, vertė ir kilnybė slypi jo Aš-sąmonėje*. Ir atvirkščiai, kai tik ši sąmonė ima blėsti, tuojau nyksta jo kaip tikslo savyje samprata, ir žmogus atkrita į priemonių kategoriją, virsdamas iš tikro „psichiniu daiktu“ arba „sąmoningu įrankiu“. O kad žmogus tokiu įrankiu virsti gali, rodo ne tik simboliškai George'o Orwello romaną „1984“, kuriame pagrindinis veikėjas tiek nuasmeninamas, jog galop pasijunta *mylįs „didįjį brolių“*, - tai rodo ir tikroviškai neseniausios bolševikų bylos įvairiuose Rytų Europos kraštuose, kur kaltinamieji *nuoširdžiai* prašėsi būti nubausti už veiksmus, kurių jie niekad nebuvo padarę. G. Marcelis pastebi, kad šiems žmonėms net ir savižudybė atrodė esanti „neleistina išeitis“ pabėgti nuo „pelnytų“ bausmės¹⁷. Be abejo, tai

¹⁵ Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt/M., 1952, p. 189.

¹⁶ Marcel G. Erniedrigung des Menschen, p. 29-30.

¹⁷ Marcel G. Ten pat, p. 29.

kraštutiniai pavyzdžiai. Tačiau kasdiene lytimi jų sutinkame šiandien visur. Pasaulis negali pakęsti žmogaus kaip Aš, todėl ir stengiasi jo *Aš-sąmonę* iškreipti ir net sunaikinti. Jis stengiasi žmogų kaip Aš pakeisti į žmogų *kaip jis*; kaip kitas, kaip visi. Šią pastangą G. Marcelis prasmingai vadina sakrilegija, nes čia iš tikro esti išniekinamas švenčiausias mūsų tikrovės dalykas, būtent *Dievo paveikslas* žmoguje¹⁸. Sakrilegija žmogaus atžvilgiu yra pats didžiausias dabarties pavojus ir tuo pačiu pats neramiausias mūsų rūpestis.

Aš-sąmonės temdymas gali būti vykdomas įvairiausiai būdais. Paprasčiausias bei regimiausias iš jų yra, be abejo, viršinė jėga, kurios pasekmė - fizinis žmogaus sunaikinimas. Jean-Marie Domenachas gražiai pastebi, kad „žmogaus sunaikinimas pereina į žmogžudystę, ir vertės paneigimas baigiasi egzistencijos suardymu“¹⁹. Tai esąs, pasak jo, „humanizmo nuosmukis į nulio tašką“ (ten pat). Baisiausia yra čia betgi tai, kad jėgos naudojimas esti vykdomas ne kaip staugus mirties veiksmas, bet kaip ilgalaikis maravimo veiksmas - tikslu išniekinti bei sutrypti žmogų kaip Aš. Kankinimai, badavimas, ankštos patalpos, nešvara, sunkus darbas, trumpas poilsis, riksmas vietoje kreipimosi, patyčia - štai tęstinės žmogžudystės formos, mums gerai pažįstamos tiek iš nacionalsocialistinės istorijos, tiek iš bolševikinių praktikų, tiek iš apskritai diktatūrinių santvarkų elgesio su žmogumi. Pastaraisiais metais prie šių žmogžudystės formų bei būdų jungiasi vis plačiau be gėdos keliamas klausimas negimusųjų kūdikių naikinimo ir nepagydomų ligonių eutanazijos reikalas, randas pritarimo net katalikams atstovaujamoje spaudoje²⁰. Mąstomas bei išgyvenamas kaip „psichinis daiktas“, žmogus esti pakenčiamas tik tol, kol naudingas bei mielas. Virtęs sunkenybe ar net našta, jis paprasčiausiai sunaikinamas.

¹⁸ Ten pat, p. 57.

¹⁹ *Domenach j. M. Die Gegnerschaft gegen die Humanismen...*, p. 388.

²⁰ Plg. Šiuo atžvilgiu ypač būdingą straipsnį „Praxis und Diskussion der Euthanasie“, „Imprimatur, Nachrichten und Kritische Meinungen aus der katholischen Kirche“, Trier, 1973, Nr. 5, p. 145-149.

Vis dėlto viršinė jėga ištinka paprastai tik nedidelį skaičių. Dažnai ji net slepiasi užkulisiuose, kad nebūtų pasmerкта kaip barbarybės proveržis. Tai betgi, kas mums visiems greisia ir kas veikia visiškoje *viešumoje*, yra tie psichiniai būdai, kurie kėsina į mūsų Aš-sąmonę ir su kuriais susiduriame kiekviename žingsnyje. Jų esama aibės. Bet atrodo, kad visus juos galima būtų suvesti į tris rūšis, būtent: a) propaganda, b) fanatizmas ir c) kolektyvizmas.

a. *Propaganda*, kuri mus šiandien supa iš visų pusių, yra daugiau negu tik pastanga savoms idėjoms paskleisti. G. Marcelis vadina ją įžūlumu *vairuoti kito sąmonę pagal savo norus*: „Propaganda yra ciniškas paneigimas sąmonės krypties tiesos linkui“²¹. Štai kodėl geriausi propagandos žinovai yra kartu ir didžiausi žmogaus niekintojai: jie tyrinėja žmogų kaip „psichinį daiktą“, kad paskui nukreiptų savas priemones į silpniausias šio „daikto“ puses ir tuo palenktų jį visą saviems tikslams. Propagandos esmėje slypi ne noras stiprinti žmogų kaip Aš, bet, priešingai, noras temdinti jo Aš-sąmonę ir tuo padaryti jį klusnų kito įgeidžiams. Pačia savo prigimtimi propaganda yra sugedusi ir gadinanti. Tai žmogaus suvedžiojimas giliausia šio žodžio prasme. Ji tokia yra visur - net Bažnyčioje, jei šiosios atstovai Evangelijos skelbimą mėgina paversti propaganda tikėdamiesi galėsią lengviau pasiekti minią, kas šiandien girdima ne iš vieno sielovadžio lūpų, teisinantis reikią ugdyti Bažnyčioje viešąją arba bendrąją nuomonę. Į tai G. Marcelis teisingai atsako, kad „nieko nėra pasaulyje lengvesnio, kaip formuoti nuomonę“²². Pridurtume, kad nieko pasaulyje nėra nė kintamesnio, kaip viešoji nuomonė. Be to, viešoji nuomonė, ką sako jau pats jos vardas, nėra *mano* nuomonė. Tai *prisiimta* nuomonė, kurią kartodamas aš kaip tik ir pasirodau esąs nebe Aš, o greičiau iš tikro anas „psichinis daiktas“, galįs, tiesa, mąstyti, bet jau nebeturįs savęs ir todėl klausąs, kas anonimiškai sakoma bei įtaigojama. Tai biologinis kompiuteris, įprogramintas svetima medžiaga.

²¹ Plg. *Marcei* G. Erniedrigung des Menschen, p. 80.

²² Ten pat, p. 63.

Nuosekliai tad ir *kalba*, kuria prabyla propagandos laimėtas žmogus, yra ne jo Aš-kalba. Tai kalba radijo, televizijos, laikraščio, politikų ar sociologų. Aš-sąmonės aptemimas nužudo ir kalbą, šį asmeniškiausią ir originaliausią žmogaus apraišką. „Psichiniu daiktu“ virtusio žmogaus žodis yra bevardis, o jo sakinytis - šablonas. Štai kodėl net ir kilniausi dalykai išdvasuoja, kai tik jie esti teikdinami propagandiniu būdu. Sakysime, kova už mūsų tautos laisvę nebedaro įspūdžio todėl, kad žodinė jos lytis yra virtusi nebe kalbėtojo Aš-kalba, o tuščiaidurių frazių srautu; pamokslas bažnyčioje nepasiekia sielos todėl, kad pamokslininko lūpos taria ne savojo Aš-žodį, o praėjusiųjų ar dabartinių laikų trafaretą: mūsų amžius tokių trafaretinių formulių turi ne mažiau negu praėjusis. Teisingai tad J. M. Domenachas, kalbėdamas apie šiandien skelbiamą žmogaus mirtį, pastebi, esą ši visko - „jaunystės ir grožio, praeities ir ateities“ - netekusi būtybė, tikėjosi dar pasilaikiusi kalbą; tačiau pasibaisėdama pastebėjo, kad žodžiai, kuriuos ji taria, „yra kito žodžiai“²³, ir kad tuo būdu ji yra apiplėšta savo gelmėje, netekdama net savo žodžio. Štai kodėl propagandai spirtis yra šiandien esminė rūpesčio žmogumi dalis, nes propaganda dabar yra labiausiai išvystytas bei išplėstas būdas paversti žmogų „psichiniu daiktu“ ir tuo nužudyti jį kaip Aš.

b. *Fanatizmas* yra propagandos laimėto žmogaus būsena. Netekęs Aš sąmonės ir persisunkęs kitų nuomone, toksai žmogus, pasak G. Marcelio, griežtai atsisako abejoti prisiimtąja pažiūra. Tuo fanatizmas darosi panašus į tikėjimą, skirdamasis nuo šiojo vis dėlto tuo, kad tikėjimas neabejoja tik tada, kai jaučiasi atsirėmęs į Absoliutą²⁴. Tuo tarpu *fanatizmas neabejoja kasdienybėje*. Jos apraiškos jam yra tapusios nepakeičiamais stambiais. Tik prisiminkime milijonų nusistatymą Marso „Kapitalo“, Hitlerio „Mein Kampf“, Mao Dzedungo citatų atžvilgiu, ir fanatizmo objektas pasidarys aiškus. G. Marcelis kreipia mūsų dėmesį į tai, kad net „tikra religija gali būti savo prin-

²³ Domenach J. M. Min. veik., p. 388.

²⁴ Plg. Marcel G. Min. veik., p. 156.

cipuose sufanatinta, kaip pradžioje sveikas audinys gali būti apimtas vėžio"²⁵. Marcelio nurodymą patvirtina Šveicarijos vyskupų pareiškimas šių metų pavasarį ryšium su vis didėjančia įtampa tarp pažangiųjų ir atžangiųjų sąjūdžių Bažnyčioje. „Jau kuris laikas, - rašo vyskupai, - kai skaidymasis (*Polarisierung*) bei įtampa tiek padidėjo, jog peržengia sveiką saiką. Tuo apgailėtinau užkietėjama savuose požiūriuose, kas padaro nebeįmanomą dalykinį ginčą. Užuoat atvirai kalbėjusis, kritikuojama be meilės, įžeidinėjami asmens ir abipusiai kaltinami erezijomis"²⁶.

Tai vyksta todėl, kad šiandien įkyriai peršama vadinamoji „kritinė sąmonė“ fanatizmo esti sėkmingai naudojama - tiksliau piktnaudojama - saviems tikslams. Fanatinis žmogus anaipatol nėra naivus žmogus: jo sąmonė yra labai kritiška. Tačiau jis yra, deja, kritiškas tik tam, kas nesutaria su jo paties pažiūromis. Pačių šių pažiūrų atžvilgiu jis jokios kritinės sąmonės neturi. Tuo būdu kritinė sąmonė kaip protinio subrendimo ženklas virsta fanatiko sieloje *vienašališka* ir sudaro visą dvasinę žmogaus brandą. Tai pasitaiko ne tik tarp jaunimo. Tai pasitaiko net didžios inteligentijos žmonėse. Būdingą šia prasme pavyzdį mini G. Marcelis ryšium su Maritaino asmenybe. Būdamas įsitikinęs tomistas, „Jacques Maritainas, - sako Marcelis, - tvirtino, kad, nebūnant tomistu, dar galima iš bėdos būti kataliku, tik jau nieku būdu ne protingu žmogumi: tai fanatiko teiginys"²⁷. Nuo fanatizmo niekas nėra saugus. Kai tik kritinė sąmonė eina vienakrypte gatvele, vadinasi, kai ji pasidaro nukreipta tik priekin, niekad nebegriždama į save, tuoj pat fanatizmas virsta vidaus nuotaika. Štai kodėl G. Marcelis, visiškai neperdėdamas, teigia, kad „mes esame fanatizmo tiesiog raidiškai apsupti"²⁸. Jis sudaro tikrovinį pavojų žmogui kaip Aš ir gali būti pergalėtas tik atviryste visoms kryptims, nes juk ir Aš-sąmonė apima ne mane vieną, bet ir kitąjį šalia manęs.

²⁵ Ten pat, p. 147.

²⁶ Cit. iš: „Herder-Korrespondenz“, 1973, Nr. 8, p. 431.

²⁷ Marcel G. Min. veik., p. 165-166.

²⁸ Ten pat, p. 147.

c. *Kolektyvizmas* yra atoveika individualizmui. Kiek šis žmogaus Aš-sąmonę taip labai pabrėžia bei išvysto, jog nebentena ryšio su kitu, išsijungdamas iš bendruomeninės aplinkos, tiek kolektyvizmas paverčia Aš-sąmonę bendruomenės *atspindžiu*, įglausdamas žmogų į minią, tarsi žvirgždą į žvyro krūvą: reikšminga čia belieka tik krūva, o ne atskiras grūdelis. Į šią pavojingą pakaitą jau senokai yra nurodęs ispanų filosofas ir sociologas Jose Ortega y Gassetas žinomu veikalu „Masių sukilimas“ (1923), kuriame jis vaizdingai pastebi, kad minia, anksčiau buvusi sėsli, dabar pajudėjo ir užplūdo visą istorijos sceną: didvyrių nebeliko; visa diktuoja choras. Europoje kilę bolševizmo, fašizmo, nacionalsocializmo sąjūdžiai patvirtino Ortegos išpėjimą, esą mes artinamės į *minios amžių*. Istorijos linkmės į kolektyvizmą nepakeitė nė Antrasis pasaulinis karas. Dar daugiau: kolektyvizmas šiandien graso Aš-sąmonei gal net dar įžūliau negu anksčiau, nes anksčiau jis buvo daugiau *viršinis*: užgožėti asmenį triukšmingai žygiuojančia sufanatinta minia, kurios akivaizdoje ne vienam pasidarydavo tiesiog priklu ir šiuo priklu mu jis gelbėdavosi nuo kolektyvinės sąmonės. Tuo tarpu dabar kolektyvizmas yra daugiau *vidinis*: tai pastanga įtikinti žmogų, esą jis esąs Aš tik būdamas su kitu. Tai dviprasmė ir pavojinga formulė, nes ji prileidžia, kad kiekvienas žmogus yra Tu; kitaip tariant, kad yra tik „Aš“ ir „Tu“. Iš tikro betgi žmogus būna *trimis* lytimis: kaip Aš, kaip Tu ir kaip Jis. Meilės ryšys, statęs manąjį Aš, susikuria tik tarp Aš ir Tu, niekados ne tarp Aš ir Jis. Žmogus kaip Jis yra man tik kitas Aš, o ne manasis Tu. Šis gi kitas Aš laiko mane - taip lygiai, kaip ir aš jį - minėtu "psichiniu daiktu" ir elgiasi su manimi - taip lygiai, kaip ir aš su juo - kaip su daiktu: *kitas Aš suobjektina manąjį Aš ir tuo pačiu pažadina manyje atgrasą jo atžvilgiu. Žmogaus sudaiktinimas yra vieno Aš santykiansena su kitu Aš.* Turbūt didžiausias Jeano Paulio Sartre'o nuopelnas ir yra tai, kad jis savo knygoje „Būtis ir niekis“ (1943) atskleidė skirtumą tarp manęs ir kito kaip *dviejų Aš*, tarp kurių vyksta ne egzistencijų susiliejinimas meilėje, o vie-

nas kito neigimas bei noras vienas kitą turėti bei valdyti tarsi kokį daiktą.

Minia ir yra šių įvairių įvairiausių Aš telkinys, kuriame žmonės santykiuoja vienas su kitu kaip šalti objektai: *minioje kitas niekad nėra Tu, o tik tai Jis*. Ir juo labiau minios būseną virsta asmens būseną, juo labiau vienas žmogus darosi kitam daiktas, juo labiau jame nyksta Aš-sąmonė ir juo labiau jis esti paglemžiamas anojo kito Aš. Minioje žmogus neatsiveria kitam, todėl šis kitas ir netampa jo Tu. Minioje žmogus greičiau užsisklendžia savyje, atsitveria nuo kito Aš, pradėdamas jo net nebekešti. J. P. Sartre'as tokią būseną simboliškai vadina pragaru: „Pragaras - tai kiti“, vadinasi, anieji visi Aš, kurie mane sudaiktina. Kolektyvizmas kaip tik ir kuria tokią pragarinę būseną kaip žmogaus pavertimą „psichiniu daiktu“ kito Aš akyse. Pakanka tik dirstelėti į sukolektyvintą gyvenimą, sakysime, komunizme, kad suprastume šios būsenos esmę bei jos pavojus asmeniui.

Štai kodėl Martinas Buberis šiandien ir kviečia mus sukilti prieš kolektyvizmą, „stovintį išsivystymo viršūnėje“, ir „išvaduoti asmenį“²⁹. M. Buberis sakosi regįs kylantį „didžiulį nepasitenkinimą“ pastangomis kurti bendruomenę, kadangi šios pastangos einančios klaidinga kryptimi: užuot kūrūsios bendruomenę, jos kuria minią; jos jungia žmogų su žmogumi ne kaip Aš su Tu, bet kaip vieną Aš su kitu Aš. O iš tokio jungimo kyla ne meilė, bet neapykanta, kurios dabar tiek pilna pasaulyje, jog ji atrodo esanti beveik žmogaus išgyvenimas kito atžvilgiu. Tačiau neapykanta, virtusi savaimingu išgyvenimu, tuo pačiu virsta ir žmogaus žūtimi, nes žmogus, tariant Sofoklio Antigonės žodžiais, būna „ne nekešti, bet mylėti“. Kolektyvizmas yra tokios savaimingos neapykantos šaltinis ir tuo pačiu didžiulis žmogaus kaip Aš pavojus. Todėl reikia tik pritarti G. Marceliui, kviečiančiam „kategoriskai atmesti bet kurią minios filosofiją“³⁰.

²⁹ Buber M. *Das Problem des Menschen*, Heidelberg, 1961, p. 163.

³⁰ Marcel G. *Min. veik.*, p. 247.

Užsklanda

Kas tad yra rūpestis žmogumi? Tai, kaip matome, yra kur kas daugiau negu rūpestis, ką valgysime ir kuo apsirengsime; tai taip pat daugiau negu rūpestis, kaip išlaikysime tai ką ir įvykdysime socialinę teisybę; tai irgi daugiau negu rūpestis, kaip išvaduosime tautas - tarp jų ir mūsų - iš kapitalistinio ar socialistinio kolonializmo. Visi šie rūpesčiai yra, be abejo, tikri. Bet visi jie yra tik išvados bei išplaukos iš ano vieno vienintelio rūpesčio, kas aš esu. Kas aš esu, kad turiu būti pavalgęs ir apsirengęs? Kas aš esu, kad su manimi turi būti teisingai elgiamasi? Kas aš esu, kad turiu būti laisvas nuo bet kokio pavergimo? Štai klausimas, sudaręs rūpestį žmogumi pačiuose savo pagrinduose.

Trys pasaulėžiūros lenktyniauja viena su kita šiam klausimui atsakyti: *egzistencializmas, marksizmas ir krikščionybė*. Kiekviena iš jų manosi turinti aną G. Marcelio minėtą „vidinį veidrodį“, kuriame mes galį paregėti *tikrąjį* savo paveikslą ir suprasti, kas esame ir kodėl savimi rūpinamės. Kiekviena iš jų todėl ir skelbiasi esanti tikrasis humanizmas. Ką tie trys veidrodžiai rodo, pasklaidys tolimesnės trys paskaitos. Tada iš tikro pamatysime, kuris veidrodis mus *atspindi* ir ar iš tikro jis *mus* atspindi.

Dabar gi, baigiant šią įvadinę paskaitą, tenka tik pastebėti, kad *humanizmas kaip mūsų laiko problema anaipol dar nėra laimikis, greičiau uždavinys*. Tai problema tiesiogine šio žodžio prasme; sunki ir neišspręsta problema, nuo kurios betgi tokio ar kitokio išsprendimo priklausys tolimesnis istorijos kelias. Žodis „humanizmas“ šiandien reiškia paskatą bei kvietimą, kad gelbėtų žmogų agonijoje; žmogų, kurio vertei bei kilnybei išryškinti bei išašmoninti žmonija yra dirbusi, kovojusi ir kentėjusi tokius ilgus amžius.

FILOSOFIJA LAISVĖS SARGYBOJE

Dr. Juozo Girniaus
60 metų amžiaus sukakčiai

Kuris gi rūpestis aktualesnis mūsų laikui, kaip išsaugoti laisvę?

Juozas Girnius. „Laisvė ir būtis“, p. 3.

1. *Laisvė ir tiesa*

Nėra abejonės, kad kai kurie, perskaitę šio straipsnio antraštę, tuojau paklaus: „O kodėl ne tiesos? Kodėl filosofija stovi laisvės, o ne tiesos sargyboje?“ Ir klausimas nebus pagrindo. Iš tikro: kodėl gi ne tiesos? Juk filosofija, būdama „būtybės kaip būtybės mokslas“ (Aristotelis), savaime apmąsto pačius pradmenis ir tuo būdu siekia pačios paskutiniosios tiesos. Kodėl tad ji neturėtų ir stovėti šios tiesos sargyboje? Kodėl tiesa, kaip filosofijos laimikis, neturėtų būti jos saugojama istorijos metą? Pirmu tad žvilgiu atrodo, esą anie klausėjai yra visiškai teisūs, pirštu prikišamai rodydami į straipsnio antraštės nenuoseklumą.

Galėtume ir net turėtume su šia nuoroda sutikti, jei prieš mus nestovėtų Piloto klausimas: „O kas yra tiesa?!“ (*Jn 18, 38*). Įpusėjus viduriniams amžiams, Izaokas Izraelis (845-940) apibrėžė tiesą žodžiais: „proto atitikimas daiktą - *adaquatio intellectus et rei*“. Tomas Akvinielis prisiėmė šią apibrėžtį ir įtvirtino ją tolimesnių šimtmečių mąstyme, nepastebėdamas betgi, kad tokia tiesos samprata tinka tik gamtiniams daiktams, tačiau nieku būdu ne žmogaus kūriniais ir ne Dievo apreikštiems dalykams, kadangi abiejų pastarųjų sričių tiesoje jau esama *laisvės prado*. Skelbdami, kad tiesa esanti proto atitikimas daiktą, teikiame aiškia pirmenybę daiktui: šisai apsprendžia protą, ir protas tik taria, kad tai yra ar kad to nėra: *intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est* (S. c. gent. 1,59). Čia

protas daikto nėra kiek neįtaigauja; atvirkščiai: čia daiktas įtaigauja protą taip, kad šiam nebelieka nieko kito, kaip tik nusilenkti daikto sąrangai, kurią jis išvelgia ir ištaria. Jokios laisvės šios rūšies tiesoje nėra ir negali būti. Visa priešais mus tęsanti gamta, visas mus apsupęs daiktų pasaulis, pats būdamas būtinybės padaras, verste verčia ir mus paklusti šiai būtinybei. Todėl jei būtų tik viena vienintelė gamtinė būtybės sritis, tuomet filosofija iš tikro stovėtų tiesos, o ne laisvės sargyboje, kadangi šiuo atveju laisvės iš viso nebūtų. Bet tuomet nebūtų nė filosofijos. Jos vietoje būtų gamtamokslis kaip vienintelis žmogiškojo pažinimo kelias.

Laimei gamta nėra vienintelė tikrovė. Jos rėmuose vyksta žmogaus egzistencija, iš kurios kyla kultūra kaip žmogiškoji kūryba. Todėl ir mes buvojame ne tik tarp gamtinių daiktų, bet ir tarp kultūrinių kūrinių, kurių tiesos taip pat ieškome ir ne sykį tariamės ją radę. Bet štai *kūrinio tiesa anaip tol nėra daikto tiesa*. Proto atitikimas gamtinį daiktą yra tiesa todėl, kad čia daiktas, kaip sakėme, apsprendžia protą. Tačiau koku būdu galėtų kūrinys apspręsti protą, jei jis pats šaukiasi proto, kad būtų šiojo interpretuojamas ir tuo būdu apsprendžiamas - *kaip tik savo tiesoje?* Stovėdami prieš marmuro gabalą, galime marmurą pažinti tik taip, kaip jis yra: mūsų pačių nusistatymas marmuro atžvilgiu tik kenktų ir būtų net juokingas. Betgi stovėdami priešais iš to paties marmuro iškaltą Michelangelo „Pietą“, mes pažįstame šį kūrinį jau taip, kaip jį *mes patys* interpretuojame. Mūsų pačių nusistatymas čia turi pagrindinės reikšmės ir yra vadovaujamojo pobūdžio kūriniui pažinti. Užtat kūrinį ir pažįsta kiekvienas jo stebėtojas vis kitaip; „kiekvienas stebėtojas“ čia reiškia ne tik kiekvieną asmenį skyrium, bet ir kiekvieną istorijos tarpsnį, kiekvieną pasaulėžiūrą, kiekvieną visuomeninę grupę, kiekvieną išsilaisvinimo laipsnį. Daikto tiesa yra ir tegali būti tikrai viena vienatinė. Tuo tarpu kūrinio tiesa yra ir gali būti neaprežta savo įvairybėje, kaip yra neaprežtas ir ano „kiekvieno stebėtojo“ nusistatymas. Nuosekliai tad minėta tiesos apibrėžtis kaip proto atitikimas daiktą kūrinio tiesai visiškai netinka, nes čia žengiamo jau į laisvės sritį. Būda-

mas iš žmogiškosios laisvės kilęs, kūrinys ir leidžiasi tik laisvai suvokiamas. Kūrinio tiesa atsiremia ne tik į būtinybę, kaip daikto tiesa, o į laisvę, išeinančią aikštėn interpretacijų neapbrėžtybę.

Dar ryškiau bei įsakmiau laisvė įsijungia į *Dievo apreiškimų dalykų* tiesą. Tikrasis dieviškojo apreiškimo objektas yra paslaptis, vadinasi, tai, kas protui yra nesuvokiamybė, o ne tik nežinomybė. Jeigu nežinomybė būtų apreiškimo objektas, tai apreiškimas būtų tik užuobėga to, ką ir pats žmogus galėtų sužinoti. „Apreikšti“, sakysime, žemės sukimąsi aplink saulę ar naujo žemyno buvimą anapus Atlanto reikštų tik tai, kad čia Dievas stoja Koperniko ar Kolumbo vieton. Iš tikro betgi apreiškimo turinys peržengia žmogaus proto plotmę, kaip pats Dievas peržengia žmogaus buvimo plotmę. O tai, kas yra anapus mūsų buvimo bei pažinimo ir ko mes todėl niekaip pasiekti negalime, ir yra *paslaptis*. Apreiškimas ir paslaptis tad taip santykiauja vienas su kitu, kaip turinys su forma: apreiškimas neša paslaptį ir pateikia ją mums žmogiškuoju būdu, kad jos akivaizdoje laisvai apsispręstume. O šį laisvą apsisprendimą paslapties atžvilgiu vadiname *tikėjimu*, jei paslapties turinį laikome tiesa; arba *netikėjimu*, jei paslapties turinį neigiame kaip tiesą. Tai reiškia: dieviškojo apreiškimo dalykas mums yra tiesa tik tada, kai *tikime* jo tiesą, vadinasi, kai apsisprendžiame jį laikyti tiesa. Laikymas tiesa arba tikėjimas yra būdas įimti apreiškimą į mūsų pažinimo matmenį. Bet laikyti ką nors tiesa priklauso jau nuo mūsų laisvės - ir tai taip, jog laisvė čia sudaro apreišktojo dalyko tiesos *sąlygą*. Nėra apreiškimo be tikėjimo, ir nėra tikėjimo be apreiškimo. Kitaip tariant, nėra apreiškimo, jeigu jis mūsų laisvės yra nepriimamas kaip tiesa; ir nėra laisvo tiesos priėmimo, jeigu laisvė neatsiduria paslapties akivaizdoje. Laisvė ir tiesa apreišktojų dalykų plotmėje grindžia viena antrą. Štai kodėl minėta Izraelio-Tomo tiesos apibrėžtis - proto atitikimas daiktą - apreišktojai tiesai netinka dar labiau negu žmogiškojo kūrinio tiesai, kadangi čia jokio atitikimo (*iadaequatio*) būti negali: protas niekad negali atitikti paslapties, nes jis jos iš viso nesuvokia. Tik savo laisve žmogus ta-

ria paslaptį esant tiesą. Laisvė paslapties atžvilgiu yra apsprendžiamasis jos tiesos veiksnys.

Tiesa tad, kaip regime, nėra nei vienalytė, nei vienatinė. Kiekvienu atveju ji yra *santykis*. Tačiau šis santykis kinta kintant jo poliams. Gamtinio daikto atveju tiesa yra *atitikimas*; žmogiškojo kūrinio atveju tiesa yra *interpretacija*; apreišktojo dalyko atveju tiesa yra *tikėjimas*. Kintant tiesos esmei, auga laisvės vaidmuo šiai esmei apspręsti. Gamtinio daikto atveju laisvė yra tik *akstinasi tirti* šį daiktą. Žmogiškojo kūrinio atveju laisvė yra *galimybė suvokti* šį kūrinį pagal mūsų pačių nusistatymą. Dieviškojo apreiškimo atveju laisvė yra *apsisprendimas priimti* šį apreiškimą kaip tokį. Be laisvės gamtoje būtume gyvuliai, pažįstą tik tai, kas reikalinga, kad išsilaikytume. Be laisvės kultūroje būtume vergai, džiaugiasi ar piktinasi tuo, kuo džiaugiasi ar piktinasi ir mūsų ponas. Be laisvės religijoje būtume drebą padarai, prašą šv. Inkvizicijos atstovą, kad šisai leistų mums nusidėti. Būdamas iškilęs viršum gamtos, žmogus savo istorijoje gyvena kultūra ir religija, kuriose laisvė sudaro tiesos sąlygą ir net sudedamąjį jos pradą. Be laisvės nėra tiesos nei kultūroje, nei religijoje. Tiesa be laisvės kultūroje yra *totalizmas*. Tiesa be laisvės religijoje yra *klerikalizmas*. Filosofija užtat ir stovi laisvės sargyboje, kad įgalintų žmogų interpretuoti kultūrą pagal save - ne pagal savo poną - ir tuo įimti į save kūrinio tiesą; kad įgalintų tą patį žmogų apsispręsti dieviškojo apreiškimo akivaizdoje irgi pagal save - ne pagal savo inkvizitorių - ir tuo įimti į save paslapties tiesą. Kas tad filosofiją mėgintų statyti *tiesos* sargyboje, tas arba suvestų tiesą tik į daikto tiesą, aprėždamas ją atitikimu daiktą ir tuo paneigdamas laisvą kūrinio interpretaciją ir laisvą tikėjimą apreiškimu; arba sergėtų tik *savą tiesą* savos interpretacijos ir savo tikėjimo pavidalais, primesdamas juos kitiems ir tuo sužlugdydamas galop jų tiesą, nes nei kūrinio interpretacija, nei apreišktojų dalykų tikėjimas prievartos pakelti negali. *Filosofija tiesos sargyboje* reiškia tiesos žlugimą. Tiesa gyvena tik tada, kai filosofija stovi laisvės sargyboje. Kokiu betgi būdu ji ši savo uždavinį vykdo?

2. Filosofijos istorija kaip laisvės istorija

Perėjęs dėstyti iš Maskvos į Petrapilio universitetą, VI. Solovjovas pradėjo čia savo darbą įžangine paskaita, pavadinta „Istoriniai filosofijos žygiai“ (1880 m.). Filosofija esanti, pasak Solovjovo, jau daugiau kaip dviejų su puse tūkstančio metų senumo. Ką tad ji veikė tokį ilgą savo gyvenimą? Ar ji buvo reikšminga tik filosofams, ar ir visai žmonijai? Kitaip tariant, ar filosofija turi tik subjektyvų ar ir *istorinį* uždavinį? Ir galop: ar filosofijos uždavinys užsibaigia, ar trunka visą laiką? Į šiuos klausimus Solovjovas atsakė ne atsajai, o žvelgdamas į pačią filosofijos istoriją.

Istorinis filosofijos lopšys, pasak Solovjovo, esąs Indija. Indai esanti vienintelė Azijos tauta, pajėgusi sukurti filosofiją tikraja šio žodžio prasme. Betgi Indijos filosofija kaip tik ir kilusi laisvės reikalui. Nes Indijoje labiau negu kur kitur žmogus buvęs pajungtas gamtinei aplinkai: fizinis gimimas toje ar kitoje kastoje apsprendęs visą - net ir amžinąjį - žmogaus likimą. Net ir Indijos dievai buvę ne kas kita, kaip gamtos dievai, kuriems tikintysis vergiškai tarnavęs maldaudamas juos medžiaginių gėrybių. Ir štai šiame vergijos bei susiskaldymo krašte prabilusi ligi tol negirdėta mintis: *visa yra vienai* Bet koks savitumas ar pasidalijimas esąs tik anos vienos esmės regimos apraiškos. Kiekviena būtybė esame iš tikro mes patys. Kiekviena būtybė užtat yra mūsų sesuo. „Visa yra viena - tai buvo, - sako Solovjovas, - pirmasis filosofijos žodis, kuriuo buvo paskelbta žmonijos laisvė ir broliškoji jos vienybė. Šiuo žodžiu buvo iš principo pergalėta tiek religinė, tiek socialinė vergija ir sukresti nelygybės bei susiskaldymo pagrindai¹. Budizmas, kuriame ir slypinti ana visuotinės vienybės bei lygybės mintis, esąs, pasak Solovjovo, ne kas kita, kaip filosofija, virtusi religija. Jos vidurkyje betgi stovįs *žmogus*: prieš Budą, žmogų, nusilenkia ne tik Agni ir Indra, bet ir aukščiausias dievas Brahma (plg. p. 378). Pasaulinė budizmo reikšmė užtat ir esanti ta, kad „jis pirmasis išvelgė bei paskel-

¹ Solovjev VI. S. Sobranije sočineniji, St. Peterburg, 1900-1907, t. 2, p. 377.

bė žmogaus vertę" (ten pat). Tai buvęs galingas protestas prieš aklas medžiagines jėgas, kurios Rytuose buvo apvaldžiusios žmogiškąją asmenybę (plg. ten pat). Kūno troškulių neigimas ir nirvanos kaip bejausmio būvio skelbimas esąs žmogaus asmens sukilimas prieš viršinę gamtą, prieš gimimo atsitiktinumą ir prieš mirtį. Budistinis žmogus tarsi sakęs gamtai: „Aš esu daugiau negu tu, nes galiu tave savyje sunaikinti; aš esu aukštesnis negu tu, nes galiu atmesti tai, ką man siūlai, ir nepaigailėstauju to, ko man neduodi" (ten pat). Indijos filosofija budizmo pavidalu pažadinusi žmogaus kaip asmenybės savimonę ir įvertinusi jo laisvę: filosofija atskyrusi žmogų jo sąmonėje nuo gamtos ir išlaisvinusi jį iš jos jėgų.

Tolimesnis filosofijos žingsnis laisvės keliu buvęs žengtas *Graikijoje*. Graikų dievai, tiesa, buvę nebe gamtos dievai; jie turėję jau žmogaus pavidalą; bet tik pavidalą, o ne žmogiškąją vertę. Žmogiškoji vidinė vertė buvusi Graikijoje, pasak Solovjovo, pajungta visuomenei ir valstybei. Užtat filosofijos uždavinys ir buvęs išvaduoti žmogų iš šios visuomeninės vergijos. Tai padariusi *sofistika*. Kaip budizmas Indijoje, taip sofistika Graikijoje - abu sukilę prieš viršinę tikrovę: pirmasis prieš gamtą, antroji prieš visuomenę. Šia prasme budizmas ir sofistika stovį toje pačioje plotmėje: abu juodu esą *nihilistiški*, nes abu neigia viršinę būtį. Tačiau jie tai darą žmogaus asmens vertei gelbėti. Protagoro formulė „žmogus yra visų daiktų mastas" kaip tik ir išreiškianti žmogaus pirmenybę būtybių sąrangoje. Kaip budistinis žmogus sakęs gamtai: „Aš esu daugiau negu tu, kadangi galiu be tavęs gyventi", taip ir sofistinis žmogus sakęs visuomenei: „Aš esu daugiau negu tu, nes galiu tau priešintis". Vidinis žmogaus išsilaisvinimas sofistikos buvęs atbaigtas: žmogus stovįs aukščiau negu bet kuri viršinė tikrovė, vis tiek ar ji vadintųsi gamta, ar visuomenė.

Vis dėlto šisai subjektyviai išlaisvintas žmogus likęs, pasak Solovjovo, *tuščias* - tiek budizme, tiek sofistikoje, kadangi kiekvienas sukilimas yra tik jėga be turinio. Sokratas buvęs pirmasis, kuris mėginęs anam išlaisvintam asmeniui teikti ir turininių vertybių. Sokratas, Solovjovo pažiūra, esąs pats didžiausias sofistas ir sykiu pats didžiausias sofistikos prie-

šas. Jis buvęs sofistai, nes jisai, kaip ir visi sofistai, griežtai neigęs viršinių veiksmų pirmenybę: tiesos jis ieškojęs ne viršinėje tikrovėje, bet ją gimdinęs iš žmogaus vidaus; todėl jo kelias į tiesą buvęs „*maieutikė* - akušerės menas“. Sokratas buvęs betgi ir sofistikos priešas, nes jis neigęs formalinį nusistatymą kaip žmogiškosios vertės pagrindą, ieškodamas šio pagrindo *idealiniame* turinyje. Tačiau Sokratui tepavykę įrodyti, kad tokio idealinio turinio esama; tačiau jam nepasisėkę įrodyti, kas šis idealinis turinys yra pats savyje. Tai padaręs Platonas savu idėjų *mokslu*, skelbdamas, esą viršum regimos bei apčiuopiamos tikrovės buvojanti neregima idealinė būtis. Žmogaus vertė glūdinti tame, kad žmogus buvojęs šioje regimybėje kaip *idėjos nešėjas* ir todėl esąs pašauktas vis labiau tolti nuo mūsų regimybės ir vis labiau artintis prie idėjų karalystės. Tačiau lengva suvokti, kad šiuo mokslu Platonas perskėlęs būti į dvi nesusisiekiančias plotmes: idėja atsispindinti pasaulyje kaip saulė užterštame vandenyje; tik atsispindinti, bet vandens nešvarinanti. *Idėja tikrovės nekeičianti*. Ji žmogaus kūrybiškai nenuteikianti. Nešvarus mūsų būvis ir liekęs nešvarus. Platoniškasis dualizmas nebuvęs, pasak Solovjovo, pajėgus suvesti būti vienybėn ir tuo būdu padaryti žmogų laisvą ne tik savo sąmonėje, bet ir savoje egzistencijoje.

Platoniškąjį dualizmą pergalėjusi krikščionybė *dievažmogiskumo idėja*, regimai įsikūnijusia Jėzaus Kristaus būtybėje. Kristus neneigėjęs pasaulio kaip Buda ir nebėgęs nuo jo kaip Platonas. Priešingai, jis ateinęs į pasaulį, kad jį gelbėtų. Platoniškoji idėjų karalystė virstanti krikščionybėje Dievo karalyste. Ši betgi Dievo karalystė anaipol nesanti abejinga tikroviniam pasauliui kaip žmogaus egzistencijos erdvei. Ji stengiasi jungti jį su amžina tiesa ir tuo keisti jį iš pagrindų. Žmogus jungėjęs su amžina tiesa ne teoriniu jos regėjimu dvasioje, kaip skelbė Platonas, bet visa savo būtybe, vykdydamas savyje Kristaus kaip dievažmogio paveikslą. Kristus, suderindamas savyje dieviškumą ir žmogiškumą, yra tapęs gyvu bei konkrečiu tiek atskiro žmogaus, tiek visos žmonijos pirmavaizdžiu. Tai, kas esą įvykę jame asmeniškai, turį įvykti žmonijoje *istoriškai*, būtent pilnutinė Dievo ir žmogaus vienybė. O regima lytis,

kuria ši vienybė vykstanti laike bei erdvėje, esanti, pasak Solovjovo, *Bažnyčia*. Bažnyčia esanti istorinis dievažmogiškumo procesas. Krikščionybė užtat esanti ne gamtos religija, kaip Indijoje, ir ne žmogaus religija, kaip Graikijoje, bet *dievažmogio religija*. Esminis krikščionybės principas esąs dievažmogiškumas kaip pilnutinis idealinės bei religinės būties, dvasios bei medžiagos, sielos bei kūno suderinimas. Šioje sandaroje ir žmogaus laisvė pasiekianti visiško išsiskleidimo.

Tačiau kai tik krikščionybė pradėjusi dievažmogiškumą vykdyti istoriškai Bažnyčios pavidalu, ji tuoju išsigimusi į *viršinę jėgą*, pavergusią žmogų ne mažiau kaip gamta Indijoje ar visuomenė Graikijoje. Laisvas bei sąmoningas žmogaus jungimasis su Dievu greitai virtęs viršiniu autoriteto įsakymu, kuris prievartavęs sąžinę ir vidinį dievažmogiškumo procesą padaręs viršiniu pasaulio apvaldymu. Krikščionybė tapusi institucija, dvasine objektyvacija, regima tikrenybe, kuriai žmogus buvęs verčiamas nusilenkti bei į ją įsijungti. Išsivadavęs iš gaivalingų gamtos jėgų budizme ir iš visuomeninių jėgų sofistikoje, žmogus patekęs į dvasinės prievartos rankas; prievartos, kuri dar sunkiau buvusi pakeliama negu gamta ar valstybė, kadangi ši dvasinė prievarta ėjusi iš Bažnyčios, išplėsdama savo galią net ir į sąžinės apsisprendimą. Užtat Bažnyčios akivaizdoje taip pat turėjusi kilti nauja filosofija, kad protestuotų prieš naują žmogaus vergiją ir šauktų žmogų į naują jo laisvę.

Visa naujųjų amžių filosofija nuo Descartes'o ligi Hegelio esanti, pasak Solovjovo, ne kas kita, kaip gaivalinga kova už žmogaus teisę laisvai mąstyti ir laisvai spręsti. Todėl suprantama, kodėl ši filosofija susitelkusi aplinkui mąstantį subjektą, nepasitikėdama viršinę tikrove, ieškodama jos pateisinimo subjekto mąstyme (Descartes'as) ir galop ją pačią paskelbdama neigiamąja absoliutinės dvasios apraiška (Hegelis). Naujųjų laikų racionalizmą Solovjovas aiškina kaip pastangą išskleisti žmogaus asmenį visa jo galia, palenkiant jo vidaus sąrangai viršinės tikrovės maišatį (Kantas). Kadangi tačiau žmogus esąs ne tik mąstąs subjektas, bet sykiu ir kūniškai medžiaginė būtybė, todėl Vakaruose kilusi ir kita filosofijos sro-

vė, būtent *materializmas* kaip kova už medžiagos teisę žmogaus buvime. Materializmas, pasak Solovjovo, esąs irgi laisvės filosofija ta prasme, kad, tik pripažinus tikrąją medžiagos reikšmę, žmogus esti išvaduojamas iš medžiagos faktiškumo. Kol žmogus medžiagą išgyvenąs kaip jam svetimą, kol jis jos nemylis ir ją net niekinąs (viduramžiai), tol ji reiškia jam savus poreikius irgi kaip svetimas, viršinis, slėgiąs pradąs. Šia prasme materializmas bei natūralizmas laisvinąs žmogiškąją asmenybę taip lygiai, kaip ir racionalizmas. Racionalizmas vedąs žmogų į protą kaip į neliečiamą jo giliausiojo Aš galią. Materializmas skatinąs žmogų suvokti medžiagą kaip prigimtą, savą, sudedamąjį jo būtybės pradą. Giliau tad svarstant, abi šios vakarų filosofijos srovės atitiesusios Bažnyčios iškrypimą prievartiniu būdu įtaigauti žmogaus mąstymą bei sąžinę ir niekinti bei neigti kūno bei medžiagos vaidmenį žmogiškojoje egzistencijoje. Todėl nors, paviršium žiūrint, naujoji Vakarų filosofija ir buvusi Bažnyčiai priešinga, *sava prasme* betgi ji vykusi tuo pačiu didžiuoju žmogaus laisvės keliu, kaip ir indiškoji ar graikiškoji filosofija.

Baigdamas savo paskaitą, Solovjovas dar kartą klausia: „Ką tad iš tikro filosofija veikė?“ (p. 38). Ir atsako trumpai, tačiau išpūdingai: „Filosofija laisvino žmogaus asmenį nuo viršinės prievartos ir teikė jam turinio; ji daužė netikrus dievus ir ruošė žmogų tikrojo Dievo apsireiškimui“ (ten pat). Tai ir yra svarbiausias istorinis filosofijos žygis amžių eigoje: *filosofija stovėjo žmogaus laisvės sargyboje* ir kiekvieną sykį pakildavo iš naujo, kai tik jo laisvei būdavo grasoma. Solovjovo paskaita buvo klausytojų priimta didžiu susižavėjimu, nes filosofavimas čia buvo pavaizduotas ne kaip mėgėjiškas laisvalaikio žaidimas, o kaip laisvinantis žmonijos istorijos žygis.

3. *Naujos filosofijos išvakarėse*

Be abejo, su konkrečių tos ar kitos filosofijos reiškinių sklaida, kaip ją mums Solovjovas teikia savo paskaitoje, galime sutikti ar nesutikti. Tačiau vargu ar galėtume paneigti

pagrindinę mintį, kad nauja filosofija kylanti iš reikalo ginti pavojun patekusią žmogaus laisvę. Iš kitos pusės, turime taip pat pripažinti, kad jokia filosofija šios laisvės galutinai nepgina. Štai kodėl Solovjovas filosofiją ir laiko ne tik asmeniniu veiksmu, vykstančiu atskiro mąstytojo dvasioje, bet ir visuotiniu vyksmu, nuolatos truncančiu žmonijos istorijoje. Filosofijos galutinis siekimas esąs, pasak Solovjovo, „pilnutinis pažinimas pilnutinės laisvės pavidalu“ (p. 386). Tačiau ši pažinimo bei laisvės pilnatvė negali būti pasiekta bei įvykdyta jokia atskira sistema ar linkme. Todėl nors kiekviena filosofinė srovė ir kyla iš laisvės reikalo, betgi savo išsivystyme ji pati paregi savo nepakankamumą šiam reikalui. Laisvės grėsmė yra nuolatinė, tuo pačiu yra nuolatinis ir filosofijos naujų krypčių bei srovių gimimas. Kas kanonizuoja vieną kurią srovę, tas nesuvokia filosofijos istorinio proceso, einančio pilnutinės laisvės linkui. Nes teigti, kad ta ar kita filosofinė srovė jau laiduoja pilnutinę laisvę, reiškia iš tikro nesusivokti nei filosofijoje, nei laisvėje.

Solovjovo mintis, kad filosofija stovi laisvės sargyboje, įgyja nuostabaus aktualumo, jei tik kiek atidžiau pasižvalgome po mūsų istorijos tarpsnį. Juk jeigu yra tiesa, kad filosofija kyla kiekvieną kartą, kai žmogaus asmens laisvė yra užgniauzta ar grasoma, tai *mes iš tikro gyvename naujos filosofijos išvakarėse*. Jau kiek anksčiau teko šioje vietoje kalbėti apie „Rūpestį žmogumi“², grindžiant šį rūpestį tuo, kad žmogaus asmuo mūsų laikais yra grasomas minios, besiskverbiančios į jį propagandos, fanatizmo ir kolektyvizmo pavidalais ir tuo jį nuasmeninančios ligi „psichinio daikto“. Todėl rūpestis žmogumi šiandien esąs ne rūpestis, ką valgysime ar ką gersime, bet rūpestis, *kaip išliksime laisvi pavergimo bei pasivergimo potvonyje*. Paryškinant bei papildant šią seniau keltą mintį, reikia dar pridurti, kad minios grėsmė veržiasi į mus ne tik propagandos, fanatizmo ir kolektyvizmo, bet ir *materializmo* forma; materializmo dvejopu būdu: kaip pasaulėžiūros ir kaip gyvenosenos.

² „Draugas“, 1973, Nr. 206 ir 211.

Solovjovas buvo teisingas teigdamas, kad materializmas kilo Vakarų mąstyme kaip atoveika kraštutiniam Hegelio idealizmui, kuriame gamta suvokiama ne kaip skirtingai savarakiška būtis, o tik kaip dialektiškai išsivystančios absoliutinės dvasios savęs paneigimas. Prieš šį tad gamtos nuvertinimą ligi šmėklos kaip tik ir sukilo materializmas, teisingai išvelgęs medžiagos vertę bei jos vaidmenį žmogaus egzistencijoje. Net ir K. Marxo materializmas ekonominių veiksmų lytimi kūrėsi žmogaus išlaisvinimo reikalui. Bet štai šią materializmo atoveiką ištiko toks pat likimas, koks kitados buvo ištikęs ir Bažnyčia: *ji virto prievartine medžiagos pirmenybės objektyvacija istorijoje*. Komunizmo banga, einanti dabar per pasaulį, nešasi materialistinę pasaulėžiūrą kaip privalomą kiekvienam, kuris patenka į šios bangos srautą. Kiekviena komunistinė valstybė virsta šios pasaulėžiūros atstove bei gynėja, nepakenčianti šalia savęs jokios kitos pasaulėžiūros; valstybiniai organai tampa inkviziciniais organais, nepalyginamai uolesniais ir sėkmingesniais negu praeityje. Kilęs laisvės vardu ir siekęs žmogui laisvės, materializmas įsikūnija tokia prievarta, kokios istorijoje vargu ar esame regėję. Argi tad ne laikas, kad gimtų nauja filosofija sutremptai žmogaus laisvei atstatyti? Ar ne laikas, kad ateitų tokia filosofija, kuri skelbtų žmogų ne kaip „psichinį daiktą“, o kaip vienkartinį Aš, neatstojamą savo verte ir nepakartojamą savo pobūdžiu? Ar ne laikas, kad apie laisvę būtų kalbama ne ryšium su aplinka, su visuomene, su tauta, o ryšium su giliausiuoju mūsų būties pagrindu, kuris mūsų laisve kaip tik ir reiškiasi? Ar ne laikas, kad sielovadišką laisvės baimę pakeistume apsisprendimo drąsa? Nes tik tokiu atveju galėsime sėkmingai atveikti į materialinės pasaulėžiūros prievartinį įsikūnijimą komunistinės valstybės pavidalu.

Tačiau materializmas graso laisvei ne tik kaip pasaulėžiūra, bet *ir kaip gyvensena*. Pirmoji grėsmė yra jau įsikūnijusi Rytų Europoje, baigia įsikūnyti Azijoje ir kėsinaisi įsikūnyti ne vienoje Afrikos ir Pietų Amerikos šalyje. Pasaulis iš tikro pamažu, tačiau regimai patenka į dvasinę vergiją, nešamą komunistinės santvarkos. Bet tai yra tik viena materializmo

vergijos pusė. Šalia šiosios žengia kartu ir kita vergija, kurią vadiname materialistine *gyvensena*. Tai toks gyvenimo būdas, kuriame kūninių žmogaus reikalų aprūpinimas yra plečiamas ligi pertekliaus ir kuriame šie reikalai persveria dvasinius reikalus. Šitokį gyvenimo būdą lietuviškai vadiname miesčioniškumu. Jį galima vadinti ir suburžuazėjimu naudojant tarptautinį terminą. Kiekvienu tačiau atveju jis reiškia tą patį, būtent pasijungimą kūninių reikalų perversmui. Būdami verčiamai reiklūs, šie reikalai apima vis didesnę žmonių minią ir skverbiasi vis giliau į žmogaus būvį, persunkdami jį medžiaga ligi pat jo gelmių. „Geresnė gyvenimo kokybė“, apie kurią dabar kalbama gana garsiai, čia iš tikro reiškia medžiaginių gėrybių kokybę bei kiekybę, bet anaipatol ne dvasinės būsenos - mokslo, meno, religijos - gerėjimą žmogaus viduje. Šitoks žmogaus būvio sumedžiagėjimas dabar yra apėmęs visus aukštesnio ūkinio lygio kraštus Vakaruose. Jie yra laisvi nuo materialistinės prievartos pasaulėžiūroje, tačiau jie yra pavergti materialistinės prievartos gyvensenoje: retas kuris įstengia spirtis šiai vergijai ir nesištingti „kilti aukštyrą“, atsikreipdamas į dvasinę kultūrą ir puoselėdamas jos vertybes. Nuostabiausia betgi, kad ši gyvensenos vergija ateina laisvu apsisprendimu. Materializmas kaip pasaulėžiūra yra prievartinis iš valstybės pusės. Materializmas kaip gyvensena yra prievartinis iš paties žmogaus pusės. Pats žmogus čia prievartauja save, kad sektų kitais, tapdamas „kaip ir visi“. Pats žmogus čia sudeda savo laisvę prie apsirūpinimo kojų.

Jeigu tad filosofija iš tikro stovi laisvės sargyboje, tai ji šiandien turi sukilti ne tik prieš materialistinę pasaulėžiūrą, brukamą komunistinės santvarkos, bet ir prieš materialistinę gyvenseną, brukamą buržuazinės santvarkos. Ji turi nuplėšti materializmui šią dvilypę kaukę, atskleisdama laisvės būtinybę pasaulėžiūroje ir dvasinių reikalų pirmenybę gyvensenoje. Pati tad mūsų amžiaus istorija klabena šiandien filosofijos duris ir laukia naujo jos proveržio, kuris pratęstų amžiais ėjusią kovą už žmogaus laisvę. Nes neatstačius žmogaus laisvės, visos šiandien kuriamos vertybės istorijos teis-

me pasirodys esančios bevertės. „Laisvė yra visų vertybių versmė: nėra nieko žmogiškai vertinga, kas nėra laisvai pasiekta. Kur nėra laisvės, ten nėra nė vertybių" - tai didžiai įžvalgūs mūsų sukaktuvininko žodžiai³, kuriais išreiškiamas tikrasis santykis tarp laisvės ir kultūrinės kūrybos.

Užsklęskime šį jubiliejinį apmąstymą paties jubilioato pastraipa iš jo straipsnio apie laisvę metafizine prasme; pastraipa, kurioje išpūdingai išeina aikštėn tiek rūpestis laisvės reikalu, tiek grėsmė pačiai laisvei ir kuria jubiliasas įsijungia į eilę mąstytojų, iš tikro stovinčių laisvės sargyboje: „Laisvę gali laiduoti tik pačių žmonių gyva laisvės sąmonė. Žmonės tačiau paprastai laisvės neįvertina tol, kol ją turi. Kas nėra kentęs prievartos, tas laisvę ima laikyti savaimė suprantamu ir tokiu banaliu dalyku, kuriuo nereikia nė rūpintis. Užtat visokie demagogai lengvai suvilioja mases. Niekada visam laikui nelaimima, laisvė visada yra pavojuje ir todėl visada privalo būti ginama tų, kurie jos vertę supranta. Ir pačioje laisviausioje santvarkoje niekas nėra automatiškai laisvas. Laisvam galima būti ne automatiškai, o tik savo paties pastanga. Kiekvienas automatizmas, kritinės sąmonės išblėsimas yra laisvės sunaikinimas. Nė laisviausia santvarka negali priversti lyg kokiam darbui tų, kurie patys savo laisvę išblėsina sustingdami papročiuose, nekritiškai suklupdami prieš autoritetus, atsakomybę pakeisdami paklusnybe, iš dvasinio tingumo savo pažiūromis laikydami tai, kas tėra kitų... propaguojami dalykai. *Nėra laisvės be mąstymo*, ir todėl negali būti laisvu vadinamas tas, kas paveda kam nors kitam mąstyti už save" (ten pat). Iš tikro nėra laisvės be mąstymo! Todėl mes ir lūkuriuojame, kad naujasis mąstymas sukils prieš dabartinę žmogaus nelaisvę ir kad filosofija vėl atsistos laisvės sargyboje. Ir šį lūkestį teikiame dr. Juozui Girniui kaip mūsų dovaną garbingos jo sukakties proga.

³ Cit. iš: Lietuvių enciklopedija, t. 14, p. 79.

RELIGINĖS KALBOS KLYSTKELIAI

„Bažnyčia“ ar „bendrija“?

Religija, kaip ir kiekviena kita žmogiškojo būvio sritis, neišsiverčia be *žodžio*: visa religijoje esti pavadinama. Religinis pasaulis yra taip pat jau interpretuotasis pasaulis, vadinasi, ištartas žodiškai ir tuo būdu nusakytas tuo ar kitu atžvilgiu. Kai romėnai dievams skirtą vietą pavadino *fanam*, tai visa, kas buvo užu (*pro*) šios vietos, savaime pasidarė *pro-fanum*, t. y. nepašvęsta, dievams neskirta, todėl jiems abejinga, net priešinga. Mūsiškojo *profano* - *neišmanėlio* gelmė yra sakralinė, nors jos šiame svetimžodyje ir nejaučiame. Antra vertus, kas yra šventovėje ypatingai uolus, tarsi būtų pačių dievų pašauktas, tasai vadinasi *fana-ticus*, t. y. šventove sužavėtas, jos traukiamas, jos įkvėptas. Tai pagarbos žodis. Todėl romėnai iš gilaus įkvėpimo kilusį eilėrašį vadino *fanaticum carmen*. Tačiau kas šitaip elgiasi užu šventovės (*in profano*), vadinasi, kasdienoje, tas yra nesukalbamas, aklatikis, todėl nepakantus ir nepakenčiamas. Mūsojo *fanatiko* gelmė irgi yra sakralinė. Religinis pradas kalboje yra žymiai skvarbesnis, negu mums atrodo.

Nuosekliai tad reikia būti labai apdairiam, religinius terminus keičiant ar naujus kuriant. Kas, sakysim, *krikštą* pavadintų *vandenpyla*, stipriai išniekintų ir net įžeistų šventenybę. Ar ne taip yra kartais atsitikę ir tai pakaitai, kurią čia norime nūnai pasvarstyti?

I

Kai kuriems mūsų teologams nepatiko žodis *bažnyčia*, ir jie ėmėsi keisti jį žodžiu *bendrija*. Šio užmojo pradininkas, jei

neklystu, yra „Tėviškės žiburių“ redaktorius kun. dr. Pr. Gaida: jo laikraštyje *bažnyčia* jau seniai nesirodo. Tik mano straipsniuose ji esti paliekama, kadangi esu kun. P. Gaidą įsakmiai prašęs *bažnyčios* nekeisti *bendrija*. Be abejo, kiekvienas turi savo pomėgių, dėl kurių galynėtis vargu ar bebūtų prasmės. Tačiau kai asmeninis pomėgis pradeda virsti visuomeniniu įpročiu, privalu pasvarstyti, ar iš tikro anas pomėgis yra tokio svorio, jog būtų siūlytinas ir priimtinas. Kol *bažnyčios* vengė tik „Tėviškės žiburiai“, tol buvo galima į tai numoti ranka. Bet kai šio žodžio pradeda kratytis ir teologiniai veikalai, reikia jau prabilti. O kad *bažnyčia* iš teologinių veikalų gujama, rodo du pastarieji serijos „Krikščionis gyvenime“ leidiniai¹, būtent: kun. dr. A. Rubšio „Raktas į Naująjį Testamentą“ ir kun. dr. J. Gutausko „Didžiųjų Bendrijos Tėvų mintys“. Abu autoriai vietoje *bažnyčios* visur rašo *bendrija*. Tik užsimiršęs kun. Gutauskas kartais pamini dar „Romos bažnyčia“ (p. 39) ar „Antiochijos Bažnyčia“ (p. 41), vienur šį žodį pradėdamas mažąja, kitur didžiąja raide.

Kodėl *bažnyčia* nepatinkanti, nė vienas iš *bendrijos* šalininkų nėra paaiškinęs nei pagrindęs. Mūsų teologai pakenčia *apaštalą*, *charizmą* ir *charizmatikus*, *ereziją* ir *eretikus*, *eucharistiją* ir *eucharistininkus*, *krikščionį* ir *krikščionybę*, *krikštą*, *kryžių*, *Kūčias*, *popiežių*, *schizmą* ir *schizmatikus*, *sinagogą* ir *tradiciją*, *Velykas*, *vyskupą* ir aibę kitų nelietuviškų religinių terminų. Tačiau jie nekenčia *bažnyčios*! Ar todėl, kad šis žodis yra svetimybė? Bet juk visi čia ką tik minėti žodžiai yra svetimybės, ir ne vieną galima būtų lengvai pakeisti lietuvišku: apaštalą galėtume vadinti pasiuntiniu, charizmą - dovana, eucharistiją - padėka, kryžių - skersiniu arba skersikliu, popiežių - tėvūnu, vyskupą - užvaizdu arba prievaizdu. Betgi tokiu atveju vienaprasmi terminą pakeistume daugiaprasmiu žodžiu ir tuo būdu sujauktume teologines sąvokas bei sampratas. Nes, kaip teisingai pastebi K. Rahneris, „terminologija iš sykio atrodo esanti

¹ *Rubšys A. Raktas į Naująjį Testamentą*, Putnamas, 1978; *Gutauskas J. Didžiųjų Bendrijos Tėvų mintys*, Putnamas, 1979. Cituojant šiuos kūrinius tekste nurodomi puslapiai.

tik nereikšmingas dalykas, iš tikro gi ji dažnai apsprendžia dėmesio linkmę ir praktiniame gyvenime" („Concilium", 1966, Nr. 3, p. 225). Kitaip tariant, terminas kreipia mūsų dėmesį į tai, ką jis reiškia visų pirma kaip žodis. Sakysime: jei eucharistiją pavadintume *padėka*, tai visas mūsų dėmesys būtų nukreiptas į dėkojimą. Tuo tarpu šv. Mišios yra ne tik dėkojimas, bet ir - net visų pirma - *auka*. Gi žodyje *padėka* aukos negirdėti, todėl šis žodis mūsų dėmesio į aukojimą nė nekreipia. Religinį terminų kitimas visados reiškia teologijos kitimą: vienas teologinis pradas naujame termine persisveria kito prado naudai ar nenaudai. Kas popiežių vadintų *tėvūnu* (papa), tas pabrėžtų, tiesa, jo tėviškumą (tai šiandien visų pripažįstamas vadinamasis „meilės primatas"), bet išleistų iš savo sąmonės popiežiaus valdomosios ir mokomosios galios pilnybę, kadangi žodis tėvūnas nei galios, nei tiesos atžvilgio sravyje neturi. Tas pat atsitiktų, pavadinus vyskupą *prievaizdu*: kunigystės pilnybė čia dingtų, o iškiltų aikštėn tik prižiūrimasis vyskupo vaidmuo. Štai kodėl „Tavo iščių vaisius Jėzus" nėra tas pat, kas „Tavo Sūnus Jėzus" (Jėzus yra ir Juozapo sūnus, ir „žmogaus sūnus", ir Dievo Tėvo Sūnus); „neleisk mūsų gundyti" nėra tas pat, kas „ir nevesk mūsų į pagundą": visur čia slypi kitoks požiūris ir tuo pačiu kita teologija.

Šios pastabos padės mums įvertinti ir *bendriją* kaip *bažnyčios* pakaitalą.

II

Bažnyčia mūsų kalboje, kaip ir daugybėje kitų, turi dvi prasmes: ji reiškia skirtiną *pastatą*, kuriame krikščionys garbina Dievą, ir ji reiškia pačią garbinančiąją *bendruomenę*, turinčią savą sąrangą, savą kultą, savą mokslą, savą teisę. Nekrikščionių šventyklų nevadiname *bažnyčiomis*: tai sinagogos, pagodos, mečetės. Taip pat nevadiname *bažnyčia* nė nekrikščioniškųjų religinių bendruomenių, pavyzdžiui, islamo ar budizmo, ar induizmo išpažinėjų. Žodis *bažnyčia* yra mūsų kalboje ypatingai sujungtas su tikėjimu į Kristų kaip Dievą: kur Jis nėra tikimas ir garbinamas, ten nėra *bažnyčios* nei kaip pa-

stato, nei kaip bendruomenės. Todėl nors *bažnyčia* yra dvi-
prasmė, tačiau šiame žodyje pastato ir bendruomenės pras-
mės nestovi šalia viena kitos, o yra suaugusios viena su kita
taip ankštai, jog vargu ar būtų galima jas perskirti nesunai-
kinant anos ypatingos savybės, kuri ir pastatą, ir bendruo-
menę leidžia lietuviui vadinti *bažnyčia*.

Bažnyčios prasmės dvilypumo kilmė yra taip pat dvily-
pė. Du graikiški žodžiai yra davę pradžią pastatui įgyti ben-
druomenės prasmę, o bendruomenei įgyti pastato prasmę,
būtent: *kyriakón* ir *ekkleσία*. *Kyriakón* reiškia Viešpaties būstą;
ekkleσία reiškia sueigą. Germanų ir rytinių slavų kalbos tiek
pastatą Dievui garbinti, tiek pačią garbinančiąją bendruome-
nę pavadino *kyriakón* vediniais: vok. *Kirche*, angl. *church*,
oland. ir dan. *kerk*, rus. ir ukr. *cerkov*. Romanų kalbos toms
pačioms dviem sąvokoms pasirinko žodį *ekkleσία*: lot. *ecclē-
sia*, pranc. *église*, isp. *iglesia*, ital. *chiesa*. Mūsų *bažnyčia* pri-
klauso pirmajai grupei, tačiau ji yra ne graikiškojo *kyriakón*
vedinys, o jo slaviškasis vertinys: *božnica* - vieta, kur buvoja
Dievas (*Bog božij*). Sulietuvintas yra šis žodis pagal tarminę
(ne slaviškąją!) priesagą *-nyčia* pavyzdžiu tokių žodžių, kaip
arklinyčia (arklidė), *druskinyčia* (druskinė), *varpinyčia* (varpi-
nė), *vištinyčia* (vištide)². Šios priesagos vediniai paprastai žy-
mi *vietą*, kurioje kas nors buvoja (arkliai, karveliai, vištos...),
arba *indą*, kuriame kas nors laikoma (druska, sviestas...). Ir
štai čia staiga suvokiame, kodėl žodis *bažnyčia* tinka tiek pa-
statui, tiek bendruomenei: abu jie yra Viešpaties buvojimo
vieta arba būstas. Pagal krikščionių tikėjimą Dievas gyvena
ne tik Švenčiausiąjame Sakramente, laikomame tam tikrame
inde bei tam tikrame pastate, bet ir į Jį tikinčiųjų bendruo-
menėje Šventosios Dvasios būdu. Kristui įžengus dangun, ti-
kinčiųjų bendruomenė neliko našlaitė; ji gavo „kitą Globė-
ją“, kuris pasiliko joje „per amžius“ (plg. *Jn 14, 16*). Tarp
Kristaus buvimo Švenčiausiąjame Sakramente (pastato pras-
me) ir to paties Kristaus buvimo tikinčiųjų bendruomenėje
per Šventąją Dvasią nėra esminio skirtumo: tai tik būsenos

² Plg. Lietuvių kalbos gramatika, Vilnius, 1965, t. 1, p. 403.

skirtumas. Šį tad Dievo dvejoją *būstą* kaip tik ir nusako žodis *bažnyčia*, būdamas pajėgus nešti savimi abi prasmes - net geriau negu romaniškasis *ecclesia - sueiga*, kadangi *sueiga* pati savimi būsto nereiškia. Tačiau kadangi Dievas yra ten, kur sueina du ar trys Jo garbintų, todėl *ecclesia* galėjo būti pritaikyta ir pastatui, į kurį tikintieji sueina ir kuriame yra laikomas Švenčiausiasis Sakramentas.

Istoriškai žiūrint, *bažnyčia* kaip slaviškas *kyriakón* vertinys yra labai senas. Jį randame jau Nestoro kronikoje (apie 1110 m.); jis yra senosios gudiškosios kilmės, į gudų kalbą patekęs greičiausiai per bulgarų kalbą iš makedoniečių tarmės, kuria šv. Kirilas paruošė slavams liturgines knygas ir Šventąjį Raštą (IX a.). „Lietuvių kalboje, - kaip rašo Lietuvių enciklopedija, - *bažnyčia* yra įsigalėjusi nuo prieškrikštiniių Lietuvos laikų“³. Istorikai tvirtina, kad „Mindaugas pastatė katedrą“⁴; kad Trakuose ir Kaune „iš anksčiau turėjo būti bažnyčios“⁵. Trumpai tariant, bažnyčių Lietuvoje jau būta prieš Vytauto-Jogailos krikštą. O esant pastatams, būta, be abejo, ir jų *pavadinimo*, atėjusio tikriausiai iš Didžiosios Kunigaikštystės raštinės, vartojusios anuo metu kaip tik senąją slavų kalbą, bet gerokai sugudintą ir net sulietuvintą⁶. Tad žodis *bažnyčia* yra mūsų kalboje įsipilietinęs mažų mažiausiai jau prieš 700 metų. Ar tad galėtume tokį seną žodį, virtusį aiškiu terminu ir turintį aiškią prasmę, pakeisti retai vartojama daugiaprasme *bendrija*?

III

Kas yra *bendrija*? „Dabartinės lietuvių kalbos žodynas“⁷ teikia šį žodį dviem prasmėm: 1) kokio nors bendro tikslo siekiantis susivienijimas ir 2) draugija, draugystė. Tačiau nė viena prasme šis žodis *šiandien* nėra vartojamas nei šnekamojo-

³ Lietuvių enciklopedija, t. 2, p. 304.

⁴ *Gidžiūnas V.* Cit. iš: Lietuvių enciklopedija, t. 15, 131-132.

⁵ *Ivinskis Z.* Lietuvos istorija, Roma, 1978, p. 289-290.

⁶ Plg. Lietuvių enciklopedija, t. 15, p. 597.

⁷ Dabartinės lietuvių kalbos žodynas, Vilnius, 1972, p. 77.

je, nei rašomojoje kalboje: bendro tikslo siekiantį susivienijimą *dabar* vadiname *bendrove*, o kurią nors draugiją (pvz., moterų, blaivininkų, pavasarininkų...) - *draugija*; gi susidraugavimą kaip vidinį ryšį - *draugyste*. Tad *bendrija* yra jau atlaikinis žodis. Man atrodo, kad tai yra įvykę dėl dviejų priežasčių. Visų pirma *bendrija* nėra pirminis, o išvestinis žodis, t. y. kito žodžio vedinys, būtent žodžio *bendras* (dktv.), kuris, pasak žodynų, reiškia *bičiulį* arba *draugą* (ten pat). Tuo tarpu savo draugo niekas šiandien nevadina *bendru*, o daugės - *bendre*. Tai irgi yra jau pasenę ir gal tik kai kuriose tarmėse tebevartojami žodžiai. Antra, *bendrija* turi *kompanijos*⁸ ir net *gaujos* prasmės, ypač mano tarmėje, labai artimoje literatūrinei kalbai, pavyzdžiui, vagių bendrija, plėšikų bendrija, girtuoklių bendrija arba kompanija. Tos pačios žeminančios ir net niekšiškos prasmės turi ir žodis *bendras*, pavyzdžiui, mušeikos eina į atlaidus su savo bendrais. Tad labai stebėjau, pirmą kartą užtikęs *bendriją* vietoje *bažnyčios*, ir maniau, kad tai yra tik kalbinis nesupratimas ar nesusipratimas.

Ši apnykusi ir žeminančio pobūdžio turinti *bendrijos* prasmė kaip tik ir neleidžia jai būti tinkamu *bažnyčios* pakaitalu. *Bažnyčia* yra giliai sakralinis terminas, vis tiek ar jis reikštų pastatą, ar bendruomenę. Jokia *pro-faninė* prasme *bažnyčia* nevartojama - nei kaip pastatas, nei kaip bendruomenė. Kluone galima laikyti šv. Mišias, bet dėl to kluonas nevirsta *bažnyčia*. Galima iš įvairių į Dievą tikinčiųjų žmonių (budistų, mahometonų, krikščionių) sudaryti tam tikrą draugiją, bet ji anaipatol dėl to nevirs *Bažnyčia*. *Bažnyčia* ir kaip pastatas, ir kaip bendruomenė turi išskirtinę sakralinę prasmę, kuri jai vienai tetinka. Tuo tarpu *bendrija* iš viso nėra terminas, o tik lietuvių kalbos žodis, kurio prasmė svyruoja nuo susivienijimo ligi *gaujos* ir todėl be papildinio nieko nesako. Ištarus žodį *bendrija*, tuoj pat kyla klausimas, *kieno* bendrija: šventųjų? vagių? girtuoklių? katalikų? žydų? budistų? Mat visiems šiems susigrupavimams žodis *bendrija* gali būti ir yra tinkamas. Nei išskirtinės, nei tuo labiau sakralinės prasmės jis neturi. To-

⁸ Plg. Lietuvių kalbos vadovas, Bielefeldas, 1950, p. 201.

dėl ir galima šio žodžio prasmę jaukti tokiais, sakysime, sakiniais: „Teko dėstyti Bendrijos tėvų raštus“ (kun. Gutauskas, p. 19), „Bendrijos tėvai ir rašytojai“ (p. 21), „Bendrija ir jos sąmonė“ (kun. Rubšys, p. 78), „Žydų bendrija augo ir vystėsi“ (p. 82.). Be papildinių šie sakiniai yra nesuprantami, kadangi *bendrija* čia vienur reiškia *bažnyčią*, o kitur tik paprastą *bendruomenę*.

Šitoje vietoje pravartu būtų prisiminti vieną St. Šalkauskio pateiktą terminų darybos principą: „Joks išgyvenęs kalboje žodis negali būti šalinamas iš mokslinės apyvartos be aiškiai pateisinamų priežasčių“⁹. O priežasčių, kodėl reikėtų šalinti *bažnyčią*, paliekant *krikštą*, *kryžiu*, *Kūčias*, *popiežių*, *Vėlykas*, niekas nėra nurodęs ir vargu ar galėtų nurodyti. Savavališkas keitimas, šiuo atveju lydimas aiškaus nusakralinimo, nieko nepadeda, o greičiau tik kenkia.

IV

Bažnyčios naudai kalba ir kitas St. Šalkauskio principas, būtent: „Iš dviejų naujadarų ar skolinių tas yra priimtinesnis, kuris leidžia padaryti daugiau išvestinių lyčių, visoms kitoms sąlygoms esant lygioms“¹⁰. Ir štai šiuo atžvilgiu *bendrija* yra žymiai nelankstesnė negu *bažnyčia*. Lietuviškoji *bažnyčios* žodžio lytis mums yra tokia sava, jog net nejučiomis kildiname apščiai visiškai suprantamų, mūsų kalbos dviasią atitinkančių vedinių: *bažnytininkas*, *bažnytinis*, *bažnytiškas*, *bažnytiškumas*, *bažnytkaimis*. *Bažnytininkas* yra tasai, kuris eina *bažnyčion*, rūpinasi *bažnytiniais* dalykais, stoja už *bažnyčios* teises; esama *bažnytinių* švenčių, vėliavų; turime *bažnytinę* vadovybę ir saugojame *bažnytinį* autoritetą; gyvename *bažnytiškai*, vadinasi, pagal *bažnyčios* dviasią (*sentire eum ecclesia*); sprendžiame *bažnytiškumo* santykį su valstybiškumu; laiko me *bažnytkaimį* svarbesniu už paprastą kaimą. Tokie sakiniai mums yra tiek įprasti, jog jų pakeisti iš viso neįmanoma ar-

⁹ Cit. iš: *Yla St.* Liturginės terminijos klausimu, Putnamas, 1953, p. 90.

¹⁰ Cit. iš: *Yla St.* Ten pat, p. 91.

ba, juos pakeitus, dingsta jų prasmė. Nes *bendrija*, turėdama retoką ir keblią galūnę *-ija*, priklauso tokiai daiktavardžių grupei, kuri beveik neleidžia darytis būdvardinių vedinių, išskyrus vieną kitą išimtį, kaip *galvoijinis* pašaras, *serijinis* leidinys, *linijinis* brūkšnys, *premiijinis* žymuo¹¹. Jei šias išimtis taikytume *bendrijai*, tai būdvardinis jos vedinys skambėtų: *bendrijinė* šventė, *bendrijinė* brolija (tautologija!), *bendrijiniai* įsakymai, *bendrijinė* vėliava, *bendrijinis* autoritetas, *bendrijinė* vadovybė ir t. t. Tačiau niekas šio būdvardžio prasmės nesuvoktų, nepakeitęs jo - bent savo sąmonėje - įprastu būdvardžiu *bažnytinis*. Gi būdvardžio galūnės *-iškas* žodis *bendrija* iš viso turėti negali. Daugelis gieda *bažnytiškai*, betgi niekas negieda *bendriškai* ar *bendrijiškai*. Daiktavardiniai *bendrijos* vediniai, atitinką bažnytininką ar bažnytiškumą, taip pat yra neįmanomi: lietuvių kalboje negali būti *bendrijininko* ar *bendrijiškumo*, o tik *bendrininkas* ir *bendriškumas*, kurie tačiau reiškia visai ką kita, kadangi yra ne *bendrijos*, o *bendro* (dktv.) vediniai. Nejaugi uolų bažnyčios narį vadinsime *bendrininku* tarsi kokios akcinės bendrovės dalyvį?

Šis morfologinis *bendrijos* skurdumas ir padaro, kad, vartojant *bendriją* vietoje *bažnyčios*, dažnas minėtų teologinių veikalų sakiny s virsta tautologija: *idem per idem*. Pavyzdžiui: „Dievo Tautos Bendrija“ (kun. Rubšys, p. 32) - tarsi tauta nebūtų bendrija; „pereidama iš sąjūdžio į organizaciją, Bendrija pasikeitė iš pagrindų“ (p. 24) - juk tiek sąjūdis, tiek organizacija yra taip pat bendrijos; „Bendrija, aiškindama žydijos raštus, turėjo tiesiogią (pastaba: žodžio *tiesiogus*, *-i* nėra; yra tik *tiesioginis*, *-ė*. - A. Mc.) įtaką savo savimonei kaip Tikėjimo Bendrija“ (p. 26) - gryna tamsios prasmės tautologija. Šį sakinį lietuviškai be jokių įmantrybių nusakytume: „Bažnyčia, aiškindama žydijos raštus, turėjo tiesioginės įtakos savo savimonei kaip tikėjimo bendruomenė“ - ir būtų viskas aišku. Kun. Gutausko knygos skyrelis „Kristus Bendrijoje ir Bendrija Kristuje“ (p. 173-174) yra tikras tautologinis cirkas, kurio šuolius galima suvokti, tik *bendriją* atvertus

¹¹ Plg. Lietuvių kalbos gramatika, t. 1, p. 573.

į *bažnyčią*: pakaitalą (*bendrija*) čia galima suprasti tik pakeis-tojo (*bažnyčia*) pagalba. Tai blogas ženklas! Sakysime: gali-ma būtų *automobilį* pakeisti žodžiu *savijudis*. Tačiau sakinį „mačiau šiandien gražų savijudį“ būtų galima suprasti, tik paaiškinus, jog *savijudis* čia reiškia automobilį, o ne karvę, ar arklių, ar avių, ar galop žmogų, kuriems *savijudis* irgi visiškai tinka - net geriau nei automobiliui. *Bendrija* priklauso šios rūšies pavadinimams ir todėl privalo būti laikoma ter-minu nevykėliu.

V

Vargšė ta mūsų *bažnyčia*! Jos nemėgo ir arkivyskupas J. Skvireckas, pastarajame savo „Naujojo Testamento“ (Štut-gartas, 1947) leidime mėgindamas pakeisti ją *eklezija*, o jos kankinius - *martirais*. Tačiau arkivyskupas nenujautė, kad lie-tuvių kalboje neįsipilietinusios svetimybės esti vartojamos no-rint ką nors pažeminti bei paniekinti. Dr. Jonas Šliūpas, pul-damas savo kalbose *bažnyčią* bei jos atstovus, visados saky-davo „mūsų monachai“, „parochai ir jų šeimininkės“, „Lietuvos kleras“ ir t. t. (tai yra tekę man pačiam girdėti). Į šią patyčių eilę įsirikiuoja ir „eklezijos ir martirai“.

Dabar kryptame į kitą kraštutinybę. Tiek arkivyskupas J. Skvireckas, tiek dabartiniai *bendrijos* šalininkai vengia *baž-nyčios*, kadangi ji esanti slavybė. Bet ar slavybė yra blogesnė už graikybę, anglybę, ispanybę ar vokietybę? Pats gyvenimas gražiai pasijuokia iš tokio kai kurių teologų uolumo. Perša-me vengti *bažnyčios*, o be jokios atodairos vartojame savo raš-tuose tokius kalbinius „perliukus“, kaip *atrakcija*, *dekada*, *de-mokratizacija*, *desperacija*, *egzilis*, *interakcija*, *konvergencija*, *objek-tyvizuotis*, *paradoksalus*, *sekvencinis* ir aibę kitų kitokiausių. Net ir minėtų teologų raštai mirgėte mirga svetimybėmis. „Eg-zegetiniai istorinės ir dogmatiškai spekuliatyvinės pastangos užleido pirmą vietą kulto asketiškiems reikalavimams“, - ra-šo kun. Gutauskas (p. 56). Viename sakinyje šešios svetimy-bės! Kodėl tad jame negalėtų išsitemkti ir septintoji (*bažnyčia*)? Šiuo atžvilgiu žengiamo atžagariomis: užuot viję besibrau-

nančias į mūsų kalbą *dabartines* svetimybės, pradėdame kėsintis į tokius žodžius, kurie yra tiesiog įaugę į mūsų kalbos kūną kaip istorijos palikimas.

Kalbai gryninti reikia kalbinės nuojautos arba vadinamojo *kalbos jausmo*. Vienos gramatikos ar vieno žodyno čia nepakanka. Nėra jokios abejonės, kad *bendrija* yra mūsų kalbos lobio dalis. Tačiau šis žodis savo prasme yra tiek suaugęs su žmoniškuoju būviu *užu* šventyklos (*pro-fanum*), jog šventyklai kaip Viešpaties būstui reikšti jis iš tikro netinka. *Sakralinis skolinys gali būti pakeistas tik sakralinį pobūdį turinčiu dariniu, vediniu ar jau esamu žodžiu*. Kitaip darytume religinę kalbą. Savo ginče su Msgr. Kl. Razminu liturginės terminologijos klausimu kun. St. Yla teisingai yra pastebėjęs: „Didesnis žodžio prasmės pakitimas keistų religinį turinį ir klaidintų tikinčiuosius“¹². *Bendrijos* atveju tikrai taip ir yra. *Bendrija* neturi savyje *Dievo*, kurį turi ir graikiškas *kyriakón* (*Kyrios* - Viešpats), ir slaviškas *božnica* (*bog* - Dievas). Užtat *bažnyčia* yra net labiau sakralinė negu *eklezija*, kurią mums buvo siūlęs arkivyskupas J. Skvireckas. Nepriėmę *eklezijos*, dabar esame gundomi priimti *bendriją*, nesuaugusią su Viešpaties būstu nei prasmiskai, nei istoriskai. Bet atsispyrę *eklezijai*, manau, atsispirsime ir *bendrijai*. Tik nuostabu, kad ši pagunda mums yra kaišiojama teologų, kurių pašaukimas kaip tik būtų saugoti tai, kas jiems patikėta.

Priedas - mįslė: *Bendrijos* tėvūnas paskyrė prievaizdą, o šis, talkinamas dviejų seniūnų, pirmininkavo padėkos puotai.

Kas įspės, koks įvykis čia aprašomas?

¹² Cit iš *Yla St.* Liturginės terminijos klausimu, p. 6.

GIMTOJI KALBA LITURGIJOJE

Teologinė kalbinių pakaitų vertė¹

I

Manieji straipsniai (plg. „Draugas“, 1982, Nr. 37, 42 ir 48) ryšium su prelado L. Tulabos Naujojo Testamento vertimu (Roma, 1979) ir keletas smulkesnių pastabų religijos bei kalbos reikalu (plg. „Aidai“, 1982, Nr. 2) yra pasiekę liturginę Lietuvos komisiją ir sudominę jos bendradarbius. Į juos atsiliepė kun. V. Aliulis, Lietuvos vyskupijų liturginės komisijos pirmininkas, painformuodamas mus apie šios komisijos darbus bei vargus ir prašydamas pastabų bei patarimų. Iš jo sužinojome, kad „jau keliolika metų pasaulyje veikia trys lietuvių liturginės komisijos: Lietuvoje, JAV ir Romoje“ (p. 364). Kodėl net *trys* ir koks tarp jų santykis ar darbo pasidalijimas, straipsnyje nerašoma. Rašoma tik, kad „pagrindinė atsakomybė už liturginių tekstų bet kuria kalba parengimą tenka metropolijos - tautos kamieno krašte veikiančiai komisijai“ (ten pat), mūsų atveju taigi *Lietuvos komisijai*.

Be abejo, tai tik formali šių komisijų veiklos pusė. Tačiau *kas* kuria lietuviškuosius liturginius tekstus *praktiškai*? Atsakomybė prieš Vatikaną mums yra mažesnės svarbos dalykas, nes kalbos atžvilgiu Vatikanas - tai mes patys: mes gi liturginius tekstus gaminamės ir mes patys juos tvirtiname.

¹ Šis straipsnis buvo parašytas tuoj pat pasirodžius kun. V. Aliulio straipsniui „Sveikintinas rūpinimasis liturgijos kalba“ („Aidai“, 1982, Nr. 5; toliau tekste santrumpa *Al*), tačiau dėl ilgai trukusių autoriaus negalių nebuvo įmanoma jo paruošti spaudai. Kaip jo tęsinys, jei aplinkybės leis, turėtų eiti aprašas lotyniškųjų maldų vertimo apskritai ir lietuviškojo (kun. A. Liesio) psalmių vertimo sklaida.

Todėl čia ir klausiamo: kas juos gamina ir kas už juos atsako - ne prieš Vatikaną, o prieš mūsų kalbos dvasią? Vatikanui juk vis tiek, jei mes savo naujajame mišiole „gėrimės Tavo malonės pradmenimis“ (p. 78). Bet *mums* ne vis tiek, kadangi mes nesuprantame, kas yra tie "malonės pradmenys" ir todėl negalime jais nė gėrėtis. Vatikanui taip pat vis tiek, jei mes tame pačiame mišiole kalbame: „Tu mano Sūnus, *pagimęs esu Tave šiandien*“ (p. 74). Tačiau *mums* ne vis tiek, nes joks lietuvis *šitai*p nekalba: jis paprasčiausiai taria „pagimdžiau“, nekeldamas žodžio „šiandien“ į sakinio galą. Tokių pavyzdžių liturginiuose tekstuose pilna.

Kartu su jais kyla ir pagrindinis klausimas: kas taria *galutinį* žodį oficialiai skelbiant liturginius tekstus ir mus įpareigojant *viešai* jais naudotis? Sakysime, spaudoje buvo pranešta, kad iševijoje mišiolas jau atspausdintas ir kad jo tekstą „pateikė Lietuvos vyskupijų liturginė komisija“, o „redagavo tėv. Vytautas Zakaras OFM“ (AI, p. 365). Tačiau ką gi reiškia *pateikė*: pasiūlė projektą ar galutinį tekstą? Privalomą tekstą ar tik apmatų? Ir ką čia reiškia *redagavo*: taisė? kai ką vertė iš naujo? pertvarkė sakinius bei stilių? paruošė techniškai spaustuvei? Santykis tarp teksto autoriaus ir jo redaktoriaus turi būti aiškus, kad vėliau, aptariant tekstą, būtų žinoma, kas gi iš tikrųjų yra už jį atsakingas ir į ką kaupti savas pastabas.

Tai nėra kažkoks atsajus reikalavimas. Jis turi didžios praktinės reikšmės. Pavyzdžiui, šv. Pauliaus Laiško galatams eilutė *prósopon theós anthrópou ou lambánei* (2, 6; plg. *Apd 10, 34*) į visas man prieinamas kalbas, taip pat senojoje ir naujojoje vulgatoje, yra išversta: „Dievas nežiūri žmogaus rango“. Tuo tarpu kun. Č. Kavaliausko vertime, redaguotame kun. V. Aliulio, ši eilutė skamba: „Dievas nėra [žmonėms] šališkas“. Katras tad čia nutolo nuo teksto minties bei prasmės: vertėjas ar redaktorius? Nes žodis „šališkas“ lietuviškai reiškia neobjektyvus, nenorįs ar nepajėgiąs teisingai spręsti (vok. *befangen*, prnc. *partial*); pavyzdžiui, kai kurie teismo nariai esą šališki, tad gynėjas reikalauja pakeisti juos kitais. Gi šv. Paulius čia kalba apie Jeruzalės bažnyčios vyresniusius (*dokoūntes*), kurie jam nepagelbėję, kurių rango betgi jis nenorįs minėti, kai gynęs graikų krikščionis nuo žydų reikalavimo apipjaustyti

(plg. *Gal 2, 1-10*): Paulius laimėjęs, nors ir būdamas Jeruzalėje be jokio rango, kadangi Dievas nežiūrįs žmogaus rango (gr. *prosópon* - išvaizda, visuomenėje rangas).

Taip yra su visais tiek Šventojo Rašto, tiek liturgijos tektais. Kas nulemia tokias pakaitas? Ir kokia galia? Vėl gana būdingas pavyzdys. Ankstesniame tėvelių jėzuitų išleistame, tačiau JAV liturginės komisijos paruoštame lietuviškame mišiole (Bostonas, 1967), konsekruojant vyną buvo sakoma: „*bus pralietas*“ (p. 426) - visais atžvilgiais vykęs ir tikrai lietuviškas posakis. Gi dabartiniame išeivijos mišiole anas posakis jau pakeistas grynų dalyviu „išliejamas“, neišlaikančiu kritikos nei gramatiškai (turėtų būti *liejamas*)², nei semantiškai (turėtų būti *praliejamas*), nei teologiškai (turėtų būti *bus pralietas*, nes Kristus savo kraują praliejo tik vieną vienintelį kartą (plg. *Hbr 7, 27; 9, 25-28*). Kas tokį nevykusį žodį į šv. Mišių tekstą įvedė ir kodėl? Argi sunku buvo dirstelėti į „Dabartinės lietuvių kalbos žodyną“ ir palyginti žodžių *išlieti* ir *pralieti* semantiką³? Ar jau taip greitai pamiršome mūsų gavėnios giesmės „O Dieve Tėve“ ar „Alyvų darželyj“, kuriose mirga posakių: „kraują dievišką *praliejai*“, „krauju *pralietu*“, „kraujo *praliejimą*“? Kas tad yra atsakingas už tą nevykėlį „išliejamas“: mišiolų redaktorius ar Lietuvos liturginė komisija?

Taigi ne be pagrindo esu anksčiau pageidavęs: ar negalėtų bent tos dvi užsieninės liturginės komisijos (JAV ir Romos) pasistengti, „kad Dievo tauta kiek iš anksto patirtų, kokiais žodžiais bei posakiais jai siūloma melstis“⁴. Ligi šiol niekas tikinčiųjų neklausė, ar tas bei kitas *lietuviškas* liturginis tekstas būtų jiems priimtinas. Mes gauname į rankas jau gatavą tekstą be jokio pritarimo ar nepritarimo, be jokios skaitytos ar girdėtos kritikos, be jokio paaiškinimo ar pagrindimo. Juk kas gi, sakysime, gali susigaudyti, kas yra tas „įžangos priegiesmis“ (lietuvių kalbos žodynas „priegiesmiu“

² Plg. Lietuvių kalbos gramatika, Vilnius, 1971, t. 2, p. 337. Santrumpa tekste *Gr* nurodant tomą ir puslapį.

³ Dabartinės lietuvių kalbos žodynas, Vilnius, 1972, p. 241, 593.

⁴ *Maccina A.* Cit. iš: „Aidai“, 1982, Nr. 2, p. 132.

vadina *refreną*, tokį dažną mūsų dainose, pavyzdžiui, vai ly-lia, lylia; vai kū-kū ir kt.⁵), ta „atliepiamoji psalmė“, tas „komunijos priegiesmis“? Gi kai vėliau kas nors taria to ar kito teksto atžvilgiu nepatenkintą žodį, tai šis žodis pravardžiuojamas arba kaip *kategoriškas* (kun. V. Aliulis), arba kaip *dogmatiškas* (prel. L. Tulaba), tarsi primesti tikintiesiems tekstus iš aukšto nėra nei kategoriška, nei dogmatiška.

Visa tai miniu todėl, kad esu atsidūręs keblioje padėtyje. Kun. V. Aliulis, pripažindamas, jog „liturginės kalbos kūrimas ir ugdymas - labai atsakingas uždavinys“ (Al, p. 365), prašo „pasaulio lietuvių katalikiškąją visuomenę“ (ten pat) patarimų bei pabarimų. Dar daugiau: jis viešai kreipiasi tiesiog į mane: „Būtume labai dėkingi ir gerbiamam prof. Maceinai, jeigu jis kokia nors proga bei forma pareikštų, kurioms mūsų išleistų knygų kalbos bei stiliaus ypatybėms pritaria, kad jomis neabejotume ir toliau remtumės“ (ten pat). Niekad nesu atsakęs savo paramos kieno nors raštams. Jau Lietuvoje esu peržiūrėjęs (kartu su Kaz. Bauba, puikiu stilistu) tris toms vieno kunigo pamokslų; esu stilistiškai patalkinęs savo buvusiam rektoriui prel. J. Naujokui leidžiant jo knygas apie šv. Mišias; tremtyje esu taisęs ne vieną straipsnį jaunųjų mūsų spaudos bendradarbių. Tačiau visi šie darbai buvo *rankraščiai*. Gi liturginių rankraščių nesu regėjęs nė iš tolo - nei Lietuvoje paruoštų, nei tremtyje ruošiamų. Koku tad atžvilgiu manoji parama būtų įmanoma? Ateičiai? Galimas daiktas. Bet ar mūsų sąlygomis - tiek Lietuvoje, tiek svetur - esama vilties, kad sulauksime antrosios liturginių tekstų laidos? Be to, juk pakeistuosius tekstus, jei neklystu, reiktų vėl tvirtinti. O tai nelengvas dalykas, kai veikia net trys liturginės komisijos.

II

Svarbiausia betgi sunkenybė liturginei kalbai augti yra *pasauliškųjų abejingumas liturginiams tekstams*. Į mano trumpą pastabą, kad, kunigui sveikinant žmones žodžiais „Viešpats su

⁵ Dabartinės lietuvių kalbos žodynas, p. 606, 607.

jumis", atsakyti atkištinus „ir su tavimi" yra stačiokiška, kun. V. Aliulis atsiliepia: „Tikintieji nieko nederamo jame nejunta" (AI, p. 365). Tuo paliečiama ir net iš naujo atveriamą - visai nenoromis - labai sena ir labai skaudi mūsų liturgijos žaizda. Argi mūsų tautos istorijoje yra pasauliškai kada nors jautę ką nors netinkamo religinėje mūsų kalboje? Kai dvasiškiai sakė „pakūta", mes „pakūtavojome"; kai jie sakė „spaviedis", mes „spaviedojomės"; kai jie sakė „gavėnia", mes „gavėjome". Teisingai prel. J. Laukaitis (ne koks pasauliškis!) kitados rašė: „Žymiausia dalis svetimybų yra lietuvių kalboje atsiradusi per Bažnyčią"⁶. Dar daugiau! Prel. J. Laukaitis įspėja dvasiškius, kad „kalbos darkymas" yra „nupelnytai pajuokiamas, o artimoje ateityje bus ir visai nebepakenčiamas" (ten pat). Prel. J. Laukaitis kreipiasi tiesiog į kunigų sąžinę: „Kunigų tad šventa priedermė ir patiems gerai mokėti lietuvių kalbą, ir gražų to mokėjimo pavyzdį per bažnyčią rodyti visai lietuvių tautai... Kiekvienam kunigui labai pravartu, net būtina sekti mūsų bendrinės kalbos pažangą" (ten pat). Šie žodžiai yra parašyti 1938 metais, tačiau jie tinka - tiesiog raidiškai - ir mūsų tremties dvasiškiams, ir visų trijų liturginių komisijų nariams. Blogiausia yra tai, kad šiuo reikalu nei anais laikais, nei dabar nesisieloja mūsų hierarchija. Pasak prel. J. Laukaičio, „bažnytinės kalbos terminologija nerūpėjo nei vysk. M. Valančiui, nei vysk. A. Baranauskui", šiems didiesiems mūsų literatūros šulams (ten pat, p. 85). Pasauliškai čia nieko negalėjo nei jausti, nei daryti. Kai dvasiškiai liepė mums melstis „Tėve mūsų, kurs esi *danguose*", mes ir kartojome „*danguose*". Tas pat yra ir dabar. Kai dvasiškiai „Pelenų dieną" vadina „pelene", mes ją irgi taip vadiname ar vadinsime, nors mūsų sąmonėje ir slypi gilus *pelėnės kaip pasakų didvyrės* vaizdas. Gi vėliau, pradėjus liturginę lietuvių kalbą valyti pačių dvasiškių pastangomis (kun. K. Jaunius, prel. J. Laukaitis, vysk. P. Karevičius), išsigalėjo maišatis, trukusi dešimtmečius ir tebetrunkanti lig šiol - tiek Lietuvoje, tiek tremtyje, kaip tai rodo išleistos

⁶ Cit. iš: *Yla St.* Liturginės terminijos klausimu, Putnamas, 1953, p. 88.

liturginės knygos (apeigynas, psalmynas, mišiolas). Štai paprastutis visiems žinomas pavyzdys.

Mes turime du tos pačios šaknies, bet ne tos pačios reikšmės veiksmažodžius: *melsti* ir *melstis*. „Melsti“ reiškia nuširdžiai bei įtaigiai ką nors ko prašyti arba maldauti, pavyzdžiui, melsk Dievą sveikatos. Šis veiksmažodis reikalauja dviejų papildinių: galininko (Dievą) ir kilmininko (sveikatos), be kurių pats vienas jis darosi beprasmis, kadangi tokiu atveju nežinia nei *ką* maldaujame, nei *ko* prašome. Mūsų liturginėje kalboje dažnai girdimas posakis „melski už mus“ semantiškai iš tikro reiškia „prašyki mūsų vietoje“ - taip lygiai, kaip posakiai „padirbėk už mane“, „užmokėk už mane“, „nuvažiuok už mane“, vadinasi, atlik ką nors vietoje manęs (Gr 2, p. 648). „Melstis“ gi reiškia kalbėti maldą ar maldas arba poteriauti. Šis veiksmažodis nereikalauja jokio papildinio, todėl gali būti ir esti dažniausiai vartojamas pats vienas, pavyzdžiui, nuolatos liturgijoje girdimas imperatyvas „melskimės“, kaip paraginimas kalbėti tą ar kitą maldą. Tačiau kalbamas maldas galima siųsti Dievop ir *kaip auką už kitą* - mirusį ar gyvą, už asmenį ar bendruomenę; ne *vietoje kito* kaip subjekto, kuris pats privalo melstis, bet *už kitą* kaip dalyvį išganyimo vyksme. Šiuo atveju posakis „melskis už mus“ semantiškai yra tos pačios prasmės, kaip ir posakiai „kovok už laisvę“, „mirk už tėvynę“ (plg. Gr 2, p. 647).

Ir štai mūsų litanijose vyksta nuolatinė šių dviejų žodžių maišatis, atsiradusi todėl, kad mūsų liturgistai niekad nepasistengė išsiaiškinti ir suprasti prielinksnio *už* semantikos, kuris kartais reiškia pavadavimą, kartais gi auką. Ten, kur *už* reiškia pavaduoti kitą arba ką nors vykdyti kito vietoje, jis jungiasi savaime su „melsti“. O ten, kur *už* reiškia auką, jis tegali jungtis su veiksmažodžiu „melstis“. Štai ką mūsų liturginės komisijos yra pražiūrėjusios - ir seniau, ir dabar. Šių dviejų žodžių istorinę maišatį yra aprašęs kun. St. Yla savo jau cituotoje studijoje apie liturginę terminiją (plg. p. 18-21). Jos čia nekartosime. Čia mums tik svarbu, kaip yra *dabar*.

Šiuo metu turime du oficialius litanijų tekstus, paskelbtus „Apeigyne“ (Vilnius-Kaunas, 1966), išleistame Lietuvos

liturginės komisijos, kuriai, kaip sakyta, tenka „pagrindinė atsakomybė“ (kun. V. Aliulis) už liturginių tekstų kalbą; ir „Liturginiame giesmyne“ (Roma, 1981), paruoštame kun. Kaz. Senkaus, išleistame Vokietijos lietuvių katalikų sielovados ir aprobuotame vysk. A. Deksnio kaip hierarchinio vadovo Vakarų Europos lietuviams. Lietuvos „Apeigyne“ visose litanijose (Švč. Mergelės, Šv. Juozapo, Visų šventųjų) vartojamas prašymas „melski už mus“ (plg. II, 223-250). Tačiau nuoseklumo „Apeigyne“ nėra. Šventuosius „Apeigynas“ prašo „melskite už mus“, bet, ragindamas tikinčiuosius, jau taria: „melskimės už Šventąjį Tėvą“, „melskimės už geradarius“, „melskimės už mirusiųosius“ (plg. II, 251). Atrodo, kad šventieji danguje nesimeldžia, o tik *meldžia*; gi žmonės žemėje tik *meldžiasi*, bet ne *meldžia*. Tačiau argi negalime melsti Dievą popiežiui sveikatos, kai jis, pavyzdžiui, buvo sužeistas? Argi negalima mirusiems melsti amžinosios šviesos? Žodžių *melsti* ir *melstis* semantika „Apeigyne“ yra apversta aukštyn kojomis: litanijose reikėtų *melstis*, o maldavimuose - *melsti*, kadangi juose aiškiai nurodomas ir subjektas (*ką melsti*), ir objektas (*ko melsti*).

Dar nenuoseklesnis yra išėivijos „Liturginis giesmynas“: Švč. Mergelės litanijoje jis teikia posakį „melskis už mus“ (p. 264-266), o Visų šventųjų litanijoje - jau „melskis už mus“ skamba „melskite už mus“ (p. 267-268). Gi šv. Mišių maldose „Giesmynas“ vėl grįžta prie *melstis*: „Melskitės, broliai ir seserys“ (p. 20). Tas pat ir maldose prieš šv. Komunią: „Melskis už mane, šventųjų Karaliene“, „melskis už mane, šventasis Juozapai“, „ir jūs, šventieji angelai, melskitės už mane“ (p. 257). Kodėl tad tie patys šventieji negalėjo *melstis* ir Visų šventųjų litanijoje? Kam čia ta skirtybė ir kuo ji pagrįsta? Ką visų šių nenuoseklumų bei nelygumų akivaizdoje gali jausti pasauliškis? Ne ką kitą, kaip tik nepasitenkinimą, kad liturginių komisijų dešinė nežino, ką daro kairė. Ši nuoroda į dešimtmečius tebetrunkančią maišatį liturginėje mūsų kalboje nėra nei kategoriška, nei dogmatiška, ir bet koks žurnalistinis „atkirtis“ čia būtų tik tuščia pastanga

pridengti mūsų liturgistų nerūpestingumą. Kas, sakysime, pasiims, eidamas bažnyčion sąsiuvinėliais JAV leidžiamą lietuviškąją mišiolą, negalės kalbėti „Gloria“ *garsiai* kartu su tuo, kuris atsineš „Liturginį giesmyną“, nes jų tekstai antroje „Gloria“ dalyje yra visiškai skirtingi. Tai pavyzdys, ką reikia turėti *tris* liturgines komisijas, kurių vienai Kristus paprastai „sėdi Dievo Tėvo dešinėje“ (mišiolas), o kitai tas pats Kristus yra iškilmingai „Sėdintysis Dievo Tėvo dešinėje“ („Liturginis giesmynas“). Ankstesnis mūsų klausimas, *kas* tokius tekstus gamina ir *kas* už juos atsako, šiuo atveju pasidaro ypač aktualus. Katalikų filosofas J. Pieperis yra gražiai pastebėjęs, kad liturginiai tekstai yra „tarsi didingi poezijos ar muzikos veikalai“, kurie visados turi būti kartojami taip, kaip jie buvo sukurti⁷. Bet kokie kaitaliojimai gadina veikalą, nes nutolina jį nuo pirmųkščio pobūdžio ir tuo pačiu susina jo išgyvenimą tikinčiojo sieloje.

III

J. Pieperio pastaba skatina mus dirstelėti į tokias liturginių tekstų pakaitas, kurios yra jau nebe kalbinės, o *dogminės*; vadinasi, kurios iš filologijos pereina į teologiją. Be abejo, teologinės reikšmės gali turėti ir kartais iš tikro turi net ir kalbinės pakaitos. Būdingas šiam reikalui pavyzdys yra mūsų mišiole pakeistas „Gloria“ pabaigos vertimas: *Jesu Christe cum Sancto Spiritu in gloria Dei Patris*. Anksčiau šiuos žodžius vertėme: „Jėzau Kristau su Šventąja Dvasia Dievo Tėvo garbėje“⁸. Nūnai liturginė komisija (kuri, nežinia!) žodį *garbėje* pakeitė žodžiu *garbei*; net ne patį žodį, o tik jo linksnį: padėties vietininką čia užėmė paskirties naudininkas. Bet kaip tik tuo pakito visa *teologinė* šio sakinio prasmė. „Jėzau Kristau su Šventąja Dvasia Dievo Tėvo *garbei*“ yra teologiškai anaipol ne tas pat, kas ir „Jėzau Kristau su Šventąja Dva-

⁷ Pieper J. Angemessenes und Unangemessenes // „Internationale katholische Zeitschrift“, 1973, Nr. 3, p. 268.

⁸ Plg. *Yla St. Sveika, Marija* // Mažasis maldynas, Putnamas, 1952, p. 134.

sia Dievo Tėvo garbėje". Tarti Tėvo garbėje reiškia išpažinti Tėvo, Sūnaus ir Šventosios Dvasios asmenų didybės (majestas) lygybę, kuri yra Bažnyčios dogma, mūsų reiškiamą prefacijos žodžiais: *et in majestate adoretur aequalitas*. Tarti Tėvo garbei reiškia nepripažinti nei Sūnui, nei Šventajai Dvasiai tos pačios didybės, nes *didybės lygybė išskiria kito asmens garbinimą*. Švenčiausiosios Trejybės asmens negarbina vienas kito, o yra visi lygiai garbinami ir visi buvoja toje pačioje garbėje nuo amžių (plg. *Jn 17, 4-5*). Todėl kalbėti, kad Kristus „sėdi Tėvo dešinėje“ ir kartu tarti, kad jis „su Šventąja Dvasia“ būna „Dievo Tėvo garbei“ yra prieštaravimas. Tai Arijaus klaidos atoaidis, esą Kristus nėra lygus Tėvui (*Deus de Deo*), bet tik aukščiausiasis Tėvo kūrinys, todėl ir galįs bei turįs būti „Tėvo garbei“, o ne Jo garbėje⁹. Ar liturginės mūsų komisijos neautė šio arijaniško atoaidžio?

Jei tad jau kartais net ir kalbinės pakaitos iškreipia teologinę Bažnyčios mintį, tai ką bekalbėti apie pakaitas ištisu liturginių išraiškos lyčių, kurias šimtmečiais Bažnyčia teikė ir kurias dabar vienu plunksnos mostu be jokio pagrindo esti braukomos keičiant jas visiškai kitomis, turinčiomis savaiame ir kitoikią teologiją. Keisti, sakysime, *laqueos satanae* (velnio žabangos) į „gimtosios nuodėmės pančius“ („Apeigynas“ 1,13, 30) reiškia velnią nuasmeninti, sutapatinant jį su gimtąja nuodėme, kas aiškiai prieštarauja Bažnyčios mokslui apie žmogaus puolimą bei gimtosios nuodėmės pasėkas. Velnias nėra kažkokie bendriniai nuodėmės pančiai, ir gimtoji nuodėmė neišsise-

⁹ Posakis „Tėvo garbėje“ yra į „Gloria“ paimtas iš šv. Pauliaus Laiško filipiečiams: *Hoti Kyrios Jesoũs Cristos̃ eis doxañ theoũ patr̃s*, kurį šv. Jeronimas išvertė: *Quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris*. Mat, pastebi vokiečių teologas G. Heuderis OCD, graikiškas prielinksnis *eis* tiek klasikinėje, tiek vėlesnėje šnekamojoje kalboje (*koiné*) dažnai atstoja prielinksinį *en* ir reiškia *padėti*, o ne paskirtį (plg. „Internationale katholische Zeithschriff“, 1982, Nr. 3, p. 277). Tą pačią formą (*in gloria*) vartoja ir šv. Ambrozijus savo himne „Te, Deum, laudamus“; šią vietą Lietuvos liturginės komisijos „Apeigynas“ išvertė teisingai: „Tėvo garbėje“ (II, 45). Kaip liturginę keistybę reikia paminėti, jog ankstesnis lietuviškasis mišiolas (1967 m.) ir dabartinis kun. K. Senkaus paruoštasis „Liturginis giesmynas“ (p. 17) posakį „in gloria - garbėje“ visiškai išleidžia. Kodėl?

mia velnio žabangomis, kurias jis spendžia ir po Krikšto. Dogma visados yra liturginių tekstų mastas bei prasmė. Todėl dogminis apdairumas yra visų liturgistų pareiga.

Tokio apdairumo kaip tik ir pasigendame keičiant tikinčiųjų ankstesnę atsakymą „ir su tavo dvasia“ į dabartinį banalų, nudėvėtą, kiekvieno ir kiekviena proga vartojamą atkištinį posakį „ir su tavimi“. Kas jį sumanė ir į liturgiją įvedė, nežinia. Bet jį randame jau „Apeigyne“ (1966), išleistame Lietuvos liturginės komisijos, ir senesniajame mišiole (1967), paruoštame JAV liturginės komisijos. Anksčiau cituotame straipsnyje kun. V. Aliulis klausia, kodėl šitoks atsakymas yra nevykęs (plg. Al, p. 365). Visų pirma todėl, kad jis neturi pagrindo Šventajame Rašte, kaip kad jį turi atsakymas „ir su tavo dvasia“. Šv. Paulius, baigdamas savo Antrą laišką Timotiejui, atsisveikina su juo žodžiais: *Ho Kyrios metā tou pnēmatos sou*, kuriuos ir senoji, ir naujoji vulgata verčia pažodžiui: *Dominus cum spiritu tuo* (2 Tim 4, 22). Iš šio, ir kitų šv. Pauliaus laiškų (plg. Gal 6, 18; Fil 4, 23; Fm 25) posakis „ir su tavo (arba jūsų) dvasia“ buvo perimtas į liturgiją ir yra bažnytinės tradicijos paliudytas nuo pat seniausių laikų¹⁰. Tai pabrėžiu todėl, kad Šventojo Rašto ir liturgijos santykį mes vis labiau darome atvirksčią, negu jis iš tikro yra ir privalo būti: „ne liturginiai tekstai apsprendžia Šventojo Rašto tekstus, bet Šventasis Raštas įtaigauja visą liturgiją“. Jis teikia tikinčiųjų bendruomenei atsakymų bei ženklų; liturgijoje esantys ženklai yra visų pirma bibliniai ženklai“ (HL I, 129). Štai kodėl „laikai, pasak liturgijos žinovų, kurių metu buvo dingusi biblinė prasmė, nėra sukūrę jokios ypatingesnės liturgijos; priešingai, jie pasiklydo dirbtinėse alegorijose bei pritaikymuose“ (ten pat). Tokiu keliu dabar pradedame eiti ir mes. Apsisprendus Lietuvos ir JAV liturginėms komisijoms už atsakymą „ir su tavimi“, Naujojo Testamento vertėjas kun. Č. Kavaliauskas ar jo redaktorius kun. V. Aliulis „pataisė“ ir šv. Pauliaus atsisveikinimą tiek su Timotiejumi, tiek su Filemonu, abiejose vietose

¹⁰ Plg. Martimort A. G. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Freiburg/Br., 1969, t. 1, p. 9; santrumpa tekste HL.

išbraukdami „su dvasia“, o *dvasios* vietoje brukdami „su tavimi“ (plg. 2 *Tim* 4, 22) arba „su jumis“ (*Fm* 25). Kokiu objektyviu pagrindu ir kokia subjektyvia *galia* tai daroma? Kaip pasitikėti Naujojo Testamento lietuviškuoju vertimu, jei jo autoriai savus posakius deda į apaštalo lūpas? R. Guardini yra gražiai pastebėjęs, kad liturgijoje „atskiras žmogus turi atsakyti mąstyti savas mintis ir eiti savais keliais“¹¹. Mes gi elgiamės priešingai ir *savus* dirbtinius posakius primetame tikintiesiems, sprausdami juos net į Šventojo Rašto tekstą.

Antra. Kun. V. Aliulis klausia, kodėl tikinčiųjų atsakymas kunigui „ir su tavimi“ esąs *grubus* (Al, p. 365). Ogi todėl, kad *jis neturi kreipinio*. Juk jei kas nors prie vaisių stalo linki mums laimės ar džiaugsmo, tai mes atsakome jam visados „ir tau, tėveli, mamyte, kaimyne, Jonai, Petrai...“ *Joks mandagus lietuvis kreipinio čia nepraleis*. Ir pats kun. V. Aliulis savo straipsnyje mini, jog „į vyskupo pasveikinimą Mišių pradžioje *Pax vobis - ramybė Jums'* atsakome 'ir Tau, ganytojau'“ (ten pat), vadinasi, *jau su kreipiniu*. Nes grynas „ir tau“ čia iš tikro būtų nebepakenčiamas. Tačiau kodėl kunigo - ne vyskupo - Mišiose atsakyti be kreipinio? Šv. Mišių metu kiekvienas kunigas yra ganytojas, o Mišios yra tokios pat ir kunigo, ir vyskupo. Jei tad liturginės mūsų komisijos užsispis ir toliau laikytis atsakymo „ir su tavimi“, tai tegu jos aprūpina šį atsakymą bent kokiu nors padoriu kreipiniu. Kitai jis yra ir liks stačiokiškas, ne tik nekuriąs „bendrumo atmosferos Viešpatyje“, kaip norėtų kun. V. Aliulis (ten pat), bet tiesiog atstumias žmones vieną nuo kito. Net ir mūsų liaudies dainose *kreipinys* yra artumo pagrindas: „Ar aš tau, sese, nesakiau“. Kodėl liturgistai tai pamiršta?

Svarbiausias betgi klausimas: *kam tokios pakaitos reikėjo?* Kodėl mūsų liturginėms komisijoms atsakymas „ir su tavo dvasia“ yra nepriimtinas, nepaisant, kad jį yra pasilaikiusios - bent Europoje, kiek žinau, - visos kitos tautos bei kalbos. Višiams *dvasia* yra priimtina, tik ne lietuviams! Kokiu betgi pagrindu? Pasak kun. V. Aliulio, atsakymas „ir su tavo dvasia“

¹¹ *Guardini R. Vom Geist der Liturgie, Freiburg/Br., 1961, p. 45.*

tarytum skaldo žmogų" (ten pat, p. 365). Tai visiška netiesa. Žmogų skaldo ne *dvasia* (*pneūma, spiritus, Geist*), bet *siela* (*psyché, anima, Seele*), nes siela pabrėžia, kad žmogus esąs sudėtas iš dviejų pradų. Gi dvasia visose indoeuropinėse kalbose reiškia *visą žmogiškąją egzistenciją*: jo nusistatymą, jo pažiūras, jo elgseną, jo būseną. Todėl ir kalbame apie Kristaus dvasią, apie pirmųjų krikščionių dvasią, apie gyvenamojo laiko dvasią, apie jaunimo dvasią ir t. t., ir t. t., nė nemanydami čia ką nors skaldą. Atvirkščiai! Tuo kaip tik ir reiškiamo ar gyvenimo, ar asmens, ar grupės *visumą* žmogiškojo būvio prasme. Todėl yra visiškai nesuprantama, kodėl liturginės komisijos guja dvasią ne tik iš liturgijos, bet net ir Šventojo Rašto, kaip minėta. Argi šv. Paulius, visur savo laiškuose vartodamas arba „*metatoū pneūmatos hymōn* - su jūsų dvasia" (*Gal 6, 18*) arba „*meta tou pneūmatos sou* - su tavo dvasia" (*2 Tim 4, 22*) galvojo, esą tuo jis skaldo arba bendruomenę, arba asmenį? Mūsų į materializmą linkusiame amžiuje reiktų dvasią kaip tik pabrėžti, o ne vyti ją šalin, prisidengiant kažkokiais nudėvėtais profaniniais posakiais.

IV

Įsibėgėjus sustoti nelengva. Drįsus išbraukti *dvasią*, kodėl nebraukti ir kitų liturginių žodžių ar simbolių? Tik pavartykime Lietuvos liturginės komisijos išleistą „Apeigyną“: kaip sistemingai, o tuo pačiu ir sąmoningai braukiami iš lietuviškojo teksto žodžiai *Jeruzalė* (I, 53, 162; II, 19 ir t. t.), *Izraelis* (II, 68), *Sionas* (I, 43, 68, 148 ir t. t.); kaip lengvai *tarnas* Mozė virsta *vadu* Moze (I, 189), o Petro uošvė - „*Palestinos ligoniais*" (I, 130)! Atrodo, kad Lietuvos tikintysis, kalbėdamas liturgines maldas, privaląs girdėti ir kažkokiais atsajais bendrybes („*a templo suo... in Jerusalem* - iš savo aukštojo dangaus"; I, 58; „*Rex Israel* - Tu mūsų valdovas"; II, 68), o ne *konkretų* simbolinį ryšį (kiekvienas simbolis yra konkretus daiktas!) su Senojo Testamento daiktais ar įvykiais. Plačiau apie tai gal bus progos pakalbėti kitą kartą. Šį sykį minime tai tik kaip mūsų liturgistų polinkį *niekur* liturginių pa-

kaitų nesibijoti, nepaisant jų nudogminimo, nutradicinimo ar prasmės iškreipimo (argi *tarnas* Mozė yra tas pat kas ir *vadas* Mozė?).

Ši draša yra palietusi ir mūsų kasdienes maldas arba poterius: „Sveika, Marija“ ir „Tėve mūsų“. Iš pirmosios yra išbrauktas „*fructus ventris* - iščių vaisius“, pakeičiant jį „tavo sūnus“, o iš antrosios „*et ne nos inducas in tentationem* - ir nevesk mūsų į pagundą“, pakeičiant jį „ir neleisk mūsų gundyti“. Šios pakaitos yra giliai *teologinio* pobūdžio, tad verta jas skirtingai panagrinėti.

Būdamas vaikas, mokiausi kalbėti „ir pagirtas žyvato tavo vaisius Jėzus“. Be abejo, lenkiškasis „žyvatas“ turėjo būti ilgainiui pakeistas lietuvišku žodžiu. Tad jaunystėje teko persimokyti ir kalbėti: „ir palaimintas tavo iščios (vienaskaita!) vaisius Jėzus“. Senatvėje vėl tenka persimokyti ir Dievo Motinai tarti: „ir pagirtas tavo sūnus Jėzus“. Iškriti ir *iščios*, ir *vaisius*. O tai jau daugiau, nei svetimybių keitimas savais žodžiais. Tai pačios teologinės minties keitimas; minties, kurią Bažnyčia du tūkstančius metų įtaigavo tikintiesiems. Nes posakis „*et benedictus fructus ventris tui* - ir palaimintas tavo iščių vaisius“ nėra kieno nors išgalvotas prie rašomojo stalo. Tai Šventojo Rašto žodžiai! Juos tarė Elzbieta, „kupina Šventosios Dvasios“ (*Lk 1, 41*), Marijai, kai ši apsilankė Zacharijo namuose. Tuos pačius žodžius pakartojo Lukas lūpomis vienos moters iš minios, sušukusios Kristui: „Palaimintos iščios, kurios tave nešiojo, ir krūtys, kurias žindai!“ (*Lk 11, 27*). Juos amžiais kartojo ir tebekartoja Bažnyčia savo viešosiose maldose. Kunigų brevijoriaus maldos seniau privalėjo baigtis kaip tik Marijos iščių pagarbinimu: „*Beata viscera Mariae Virginis, quae portaverunt aeterni Patris Filium* - palaimintos Mergelės Marijos iščios, kurios išnešiojo amžinojo Tėvo Sūnų“. Šv. Ambrozijus savo himne „Te, Deum, laudamus“ įrašė posmą: „*Tu ad liberandum suscepturus hominem non horruisti Virginis uterum* - pasiryžęs tapti žmogumi jam išvaduoatų, Tu nepabūgai mergelės iščių“. Taip, Dievo Sūnus jų nepabūgo. Tačiau jų pabūgo mūsų liturgistai ir todėl minėtą šv. Ambrozijaus posmą išvertė: „Tu, ateidamas

žmonių išvaduoti, *gimei iš Mergelės Marijos*" („Apeigynas" II, 44). Tai jau visai kita kryptis ir kita prasmė. Himnas „Te, Deum, laudamus", tardamas „Tu nepabūgai Mergelės iščių", kreipia mūsų dėmesį į Logo kenozę: amžinasis Dievo Sūnus atėjo pasaulin *tu pačiu keliu, kaip ir mes visi*; tai jo nusižeiminimas, apie kurį kalba šv. Paulius (plg. *Fil 2, 7*). Gi liturgistų vertimas „gimei iš Mergelės Marijos" šios prasmės nebeturi: jis tik pakartoja „Credo" žodžius - daugiau nieko. Tačiau „Credo" išpažinimas „gimė iš Mergelės Marijos" yra taikomas dogminei Marijos *kaip Mergelės* sampratai, o ne Logo kenozei, kurią turi galvoje Bažnyčia šv. Ambrozijaus himne. Tokiai pakaitai iš tikro tinka kun. St. Ylos žodžiai jo ginče su prel. K. Razminu liturginės kalbos reikalu: „Atsiradęs didesnis žodžio prasmės pakitimas keistų religinių turinių ir klaidintų tikinčiuosius"¹². Be abejo, tikintieji nieko bloga nejučia nei posakyje „tavo sūnus Jėzus", nei „gimei iš Mergelės Marijos". *Jie tik nejučia to, ką Bažnyčia Šventojo Rašto lūpomis visą metą norėjo mums pasakyti* ir ką mūsų liturgistai praskiedė ir net visiškai užtrynė.

Kodėl betgi „tavo iščių vaisius" nėra tapatus „tavo sūnui"? Todėl, kad *sūnus* yra daugiaprasmiškas žodis. Priekaištaudama dvylikamečiui Jėzui, kam jis atsiskyres nuo tėvų ir pasilikęs šventykloje, pati Marija vadina jį Juozapo sūnumi: „Štai tavo *tėvas* ir aš su sielvartu ieškome tavęs" (*Lk 2, 48*). Bet argi būtų galima vadinti Jėzų Juozapo sėklos vaisiumi? Anaipatol! Kybodamas ant kryžiaus, Jėzus tarė savo motinai, nurodydamas į savo mokinį Joną: „Moterie, štai tavo sūnus!"

(*Jn 19, 26*). Bet ar galima būtų Joną vadinti Marijos „iščių vaisiumi"? Irgi anaipatol! Sūnus gali būti ir palikuonis, ir išūnytasis, ir globotinis. Gi Bažnyčia, vadindama Jėzų „iščių vaisiumi" bei nuolatos šį vardą savo maldose kartodama, nori pabrėžti tikrąją Kristaus žmogystę, kurią jis gavo iš Marijos kūno per Šventąją Dvasią. Tuo Bažnyčia neigia bet kokį doketizmą, kuriam žmogiškoji Kristaus prigimtis esanti tik regimoji dievybės priedanga, o ne sudėtinis Kristaus būtybės

¹² *Yla St.* Liturginės komisijos klausimu, p. 6.

pradas. Koku tad pagrindu mūsų liturgistai padarė šią pakaitą, kuri ne tik susina maldą „Sveika, Marija“, bet ir temdo tiek Kristaus žmogybės, tiek jo kenozės tiesas?

Didžiausia betgi pakaita, tiesiog Kristaus mokslo „pataisa“, yra vertimas „Tėve mūsų“ prašymo *et ne nos inducas in tentationem* posakiu „ir neleisk mūsų gundyti“, užuot įprastai tarus „ir nevesk mūsų į pagundą“ (seniau „į pagundyumą“). Niekur oficialiai ar bent viešai ši pakaita nebuvo paaiškinta ar pagrįsta. Tik privačiai kalbama, esą tai padaryta todėl, kadangi Dievas juk negalys žmogaus vesti į pagundą arba gundyti į pikta. Be abejo, tai nepaneigiama tiesa. Dievas niekur ir niekad, ir niekam nėra ir negali būti blogio priežastis ar versmė. Tačiau ar šios tiesos Kristus nežinojo? O jei žinojo ir vis dėlto liepė mums melstis prašant Tėvą nevesti mūsų į pagundą (orig.: *eis peirasmón; Mt 6, 13*), tai, matyt, jis turėjo galvoje *kitą* šio prašymo prasmę, negu jam priskiria ją mūsų liturgistai. Ar to nežinojo abu evangelistai, kurie šį prašymą nusakė visiškai tais pačiais žodžiais (plg. *Mt 6, 13; Lk 11, 4*) Ar to nežinojo ligšiolinė Bažnyčios tradicija, tūkstančių tūkstančius kartų maldaudama Tėvą nevesti mūsų į pagundą? Galop ar to nežinojo kitų tautų Šventojo Rašto bei liturgijos vertėjai, palikę žodžius ir *vesti*, ir *pagundą*, pavyzdžiui, vokiečiai - *und führe uns nicht in Versuchung*? Ar čia mes jau iš tikro atradome kitų nepastebėtą klaidą ir sava pakaita ją pataisėme? O gal, priešingai, patys suklydome, teikdami Kristaus prašymui visai kitą prasmę ir tuo pridengdami tikrąją jo mintį?

Įprastinė „Tėve mūsų“ prašymo „ir nevesk mūsų į pagundą“ teologija yra tokia: *Dievas žmogų gundo ne į bloga, bet jis siunčia žmogui mėginimą ar bandymą ne tik kokia nors jo leidžiama sunkenybe (pavyzdžiui, liga), bet ir jo siūloma gėrybe*. Nes gėrybe galima žmogų net giliau išmėginti, negu sunkenybe. Pakelti plaučių uždegimą yra lengviau, nei atsisakyti siūlomos vyskupystės. Ir štai siūlomos gėrybės akivaizdoje kaip tik ir paiški Viešpaties mums siunčiamas bandymas. Jei mano pažįstamas XY, būdamas jau suaugęs ir pajutęs noro stoti kunigų seminarijon, būtų nuoširdžiai prašęs „ir nevesk manęs

į pagundą", tai mirdamas jis nebūtų palikęs dviejų žmonių ir šešetos vaikų. Ir kiek gi Viešpaties tarnų - dvasiškių ir pasauliškių - nevertai eina įvairias tarnybas tik todėl, kad jie Dievo siūlomą gėrybę suprato ne kaip jų mėginimą, o kaip išrinkimą, išaukštinimą ir net savo nuopelną! Šitai mes seniau mokėmės, aiškindami prašymą „ir nevesk mūsų į pagundą". Ar šis aiškinimas buvo klaidingas? Keisti jį žodžiais „ir neleisk mūsų gundyti" reiškia sudėti žmogaus mėginimą į vieno velnio rankas, aprėžiant Dievo galią bei valią, tarsi Dievas negalėtų ar nenorėtų mūsų išmėginti tiesiog, o ne tik per velnią, kuris visados vilioja į bloga. Dievas mėgina mus taip pat ir *gėriu*, ar esame jo verti ir ar įstengsime jį pakelti bei nešti.

Tačiau ir *kalbiškai* interpretacija žodžio „gundyti", skirtinai vedant į blogį, kritikos neišlaiko. Juk ką gi lietuviškai reiškia *gundyti*? Ne ką kita, kaip vilioti, masinti, siūlyti, prikalbinti¹³. Savyje šis žodis elgesio ar objekto *vertei* yra abejingas: *gundyti galima tiek į blogį, tiek į gėrį*. Pavyzdžiui: „visi eina į bažnyčią, *pasigundžiau* arba *susigundžiau* ir aš"; „draugai *pagundė*, ir išėjau į mokytojus"; „paėmė *pagunda*, ir nusipirkau saldainių" ir t. t. „Pagunda" semantiškai reiškia karštą norą arba geismą, galintį krypti į visokiausius objektus - tiek geras, tiek blogus. Tik liaudinė mūsų religijos sąmonė kažkodėl yra „pagunda" sujungusi su vilione į blogį, nors mūsų tautosakoje bernužėlis *gundo* mergelę į svetimą šalelę, vadinasi, stengiasi prikalbėti tekėti už jo, kas anaip tol nėra bloga. Greičiausiai pagundos sąsaja su blogiu skirtinai yra mūsų religinėje sąmonėje atėjusi iš lenkiško žodžio „pakusa" (*pokuszenie*), kuris anksčiau buvo vartojamas mūsų maldose ir tik gana vėlai buvo pakeistas lietuviškuoju „pagunda". Savo šaknimi bei semantika *pokuszenie* (rus. *pakost, pakosti*) iš tikro reiškia nevalyvumą. Lietuviška gi „pagunda" šio semantinio atžvilgio neturi. Lietuvis net sako „negundyk Dievo", anaip tol nemanydamas vesti Dievo į blogį, o tik lengvabūdiškai (*temere*) šaukdamasis Apvaizdos ten, kur pats

¹³ Plg. Dabartinės lietuvių kalbos žodynas, p. 192.

žmogus gali tą ar kitką padaryti. Jei tad lietuviškai prašome Tėvą nevesti mūsų į pagundą, tai tuo dar nė kiek neįtaigaujame, kad jis mus vestų į blogį. Jis gali vesti į pagundą, vadinasi, kelti mumyse karšto noro ar geismo ir geram dalykui. Tik mes patys privalome tada atsikreipti į save ir save patyrinti, ar esame tinkami šiam gėriui tiek savo būdu, tiek savo pasiruošimu, tiek galop visa savo prigimties sąranga. „Ir nevesk mūsų į pagundą“ reiškia iš tikro prašymą: „Viešpatie, nesiūlyk mums tokių gėrybių, kurioms nesame tinkami, kurios betgi savo šviesa bei kilnumu yra tokios patrauklios, jog mes Tavam siūlymui negalėtume atsispirti ir todėl nevertai jas priimtume“. Tai prašymas, kryptas ne tiek į Dievą, kiek į mus pačius: į mūsų savikritiką, kurios dažniausiai mums kaip tik ir stinga. Pakaita, kurią mūsų liturgistai yra dabar įvedę į „Tėve mūsų“, užtrina šią Kristaus prašymo giliausią prasmę, ją subanalindama, o tuo pačiu banalindama ir tikinčiųjų sąmonę. Nereikia pamiršti, kad kiekvienas pakeitimas yra jau tam tikra religinės tiesos interpretacija. Todėl ir reikia saugotis, kad ši interpretacija religinės sąmonės nesiaurintų, nesusintų, nekraipytų, užuot ją ugdžiusi bei aštrinusi. Kaip tik tokio apdairumo bei atsargumo liturginių mūsų tekstų pakaitoms ir stinga.

DIDŽIOJI KONRADO IMPROVIZACIJA

Žmogaus kova su Dievu

1. Adomas Mickevičius kaip prometėjizmo poetas

Savo „Das Stundenbuch“, kurią A. Soergelis pavadino gražiausia ir giliausia mūsų amžiaus maldaknyge, R. M. Rilke yra pasakęs, kad jis skrieja ratu aplinkui Dievą, tarsi aplinkui seną seną bokštą ir vis dar nežino, ar jis yra sakalas, ar audra, ar didi giesmė:

*Ich kreise um Gott, um den uralten Turm,
und ich kreise jahrtausende lang:
und ich weiss noch nicht: bin ich ein Falke, ein Sturm
oder ein grosser Gesang.*

Tai yra ne tik asmeninis Rilke's pasisakymas. Šiuo posmečiu Rilke išreiškia apskritai pagrindines žmogaus santykiuose su savo Kūrėju. Iš tikro savo gyvenimu ir savo veikimu žmogus sukasi aplinkui Dievą, tarsi paukštis aplinkui bokštą. Jo egzistencijoje turbūt nėra nė vieno akimirksnio, kada Dievas būtų paliktas nuošaliai, kada jis apie Jį negalvotų, Jo neskelbtų arba Jam nesipriešintų ir Jo neneigtų. Deizmas, kuris Dievą apgyvendina ten kažkur toli anapus ir kuris teigia, kad Dievas neturįs nieko bendra nei su žmogumi, nei su pasauliu, yra galimas teorijoje, bet ne konkrečioje žmogiškoje egzistencijoje. Žmogaus egzistencija niekad nėra deistinė. Ji yra arba *teistinė*, vadinasi, Dievą skelbianti ir Jį garbinanti, arba *ateistinė*, vadinasi, Jį neigianti ir su Juo kovojanti. Tačiau kiekvienu atveju Dievas stovi žmogaus rūpesčių centre. Mūsų amžius, kuris, rodos, yra toliausiai nuo Dievo, yra kuo labiausiai Juo susirūpinęs, pradedant mažame-

čių auklėjimu šeimoje ir baigiant parlamento posėdžiais. Žmogus skrieja aplinkui Dievą negalėdamas nuo Jo atitrūkti ir Jo palikti. Jis skrieja jau tūkstančius metų. Jis skries dar tūkstančius metų, skries tol, kol bus pasaulis, nes Dievas yra jo būties priežastis, kuri traukia savęsপি padarą, kaip magnetas kad traukia geležį.

Vis dėlto ligi pat pastarųjų laikų žmogus nesusivokė, kas jis Dievo atžvilgiu yra. Jis vis dar nenusistatė, kaip jis turi santykiuoti su šituo savos būties principu. Minėtame posme Rilke kalba apie trejopą santykiuoseną. Jis sako, kad žmogus nežino, ar jis yra sakalas, ar audra, ar didi giesmė. Tai poetiniai vaizdai. Tačiau juose slypi gili metafizinė prasmė. Jeigu juos išversime į filosofines sąvokas, galėsime pasakyti, kad žmogus visą savo ilgą istoriją turi tam tikrų santykių su Dievu, tačiau vis dar nežino, ar jis Dievo ieško, vadinasi, ar jis yra sakalas; ar jis su Dievu kovoja, vadinasi, ar jis yra audra; ar jis Dievą garbina, vadinasi, ar jis yra giesmė. *Dievo ieškojimas, kova su Dievu ir Dievo garbinimas yra trys pagrindinės žmogaus santykiuosenos su aukščiausiuoju savos būties Principu.* Šitie trys būdai išsemia žmogaus skriejimą aplinkui aną amžinąjį bokštą. Žmogus gali kaip sakalas žvalia savo akimi tyrinėti pasaulio daiktus, pasaulio įvykius, jo sąrangą, jo eigą, ieškoti prasmės, ieškoti galutinio pagrindo ir per jį kopti aukštyn ligi transcendencijos. Ar jis ją pasieks, tai priklausys nuo kiekvieno skyrium: nuo jo nusistatymo, nuo dorinės jo nuotaikos, galop nuo paties klausimų pastatymo. Tačiau *ieškojimas* yra būdingas šitam sakalo tipui ir šitam sakališkam žvalgymuisi po pasaulį. Iš kitos pusės, žmogus gali kaip audra pulti ir Dievą, ir Jo santvarką pasaulyje. Jis gali mėginti griauti Dievo darbus ir vietoje jų statyti savus arba gėrėtis šiais griuvėsiais. Tai jau yra kova, kuri taip pat gali baigtis labai nevienodai. Jos išsisprendimas priklausys nuo tų motyvų, dėl kurių ji prasidėjo, nuo kovotojų dvasinės sąrangos ir nuo jų išgyvenimų gilumo. Tačiau kiekvienu atveju *kova* yra būdinga šitam audros tipui ir šitam audringam dūkimui gyvenimo plotuose. Galop žmogus gali tarsi didi giesmė garbinti Viešpatį, gėrėtis Jo nuostabia galia ir Jo kū-

rybos vaisiais. Jis visą pasaulį gali išgyventi, kaip dieviškosios absoliutinės Būties atspindį ir visur matyti tik ką praėjusio Kūrėjo pėdsakus. Ar šitoks išgyvenimas nuves tokį žmogų ligi šventumo, vėl priklausys nuo jo pastangų dieviškąją galią ne tik regėti ir jausti, bet ją realizuoti ir savo paties asmenyje. Tačiau *garbinimas* yra būdingas šitam giesmės tipui ir šitam nusilenkimui Visagalio akivaizdoje. Rilke's tad vaizdai, kaip matome, gražiai išreiškia pagrindinių žmogaus santykiuosėnų su Dievu skalę.

Palikdami tuo tarpu šalia ieškantį ir garbinantį žmogų, mes renkamės dabartinei analizei vidurinį - audros - tipą, būtent *kovoiantį žmogų* ir norime praskleisti jo dvasios krašteli, pasinaudodami dailiosios literatūros sukurtu jo vaizdu. Žmogus, skelbiąs Dievui kovą, yra savotiškas titanas. Jis eina į savo laimę per patį save. O kai Dievas arba savo paskelbta dorine tvarka, arba objektyvinio pasaulio sąranga pastoja jam kelią ir legendiniais žodžiais jį paklausia *quo vadis?* - toks žmogus paskelbia Dievui kovą. Šita kova dažniausiai esti išvidinė. Tai tam tikra jausmo įtampa. Išviršinė kova su Dievu yra neįmanoma, o regimų dieviškųjų institucijų griovimas ne visada yra patogus. Todėl kova su Aukščiausiaja Valia paprastai telkiasi žmogaus dvasios viduje. Kovoti pasiryžęs žmogus jaučia turįs galios tarti Dievui *savo* žodį. Dažnai šitas žodis esti piktas, rūstus ir net užgaulus. Juo žmogus graso Dievui ir tikisi Jį nuveikti. Kovoje su Dievu žmogus pasiekia maldos priešginybę. Maldos žodis nori Dievą palenksti, kaip sakoma psalmėje: *inclina aurem tuam*. Kovos žodis mėgina Dievą priversti. Ir kovojąs, ir besimeldžiąs žmogus tiki į žodžio galybę. Tačiau maldos žodis turi visai kitokios prasmės negu kovos žodis. Maldos žodis yra *prašymas*, kovos žodis yra *ginklas*. Maldos žmogus todėl yra nusižeminęs, jaučiąs savo ryšį su bendruomene ir objektyvine pasaulio santvarka. Kovos žmogus yra individualistas ir išdidus. Jis gyvena savo vienetėje ir savo atsiskyrimo. Tačiau kaip paprastai tarp priešginybių esama išvidinio panašumo, taip šio panašumo esama tarp kovos ir maldos ta prasme, kad su Dievu kovojąs žmogus labai dažnai šitą ko-

vą baigia malda. Žodžius, kurie buvo ginklai, jis sudeda prie Viešpaties kojų ir taria žodžius, kurie jau yra garbinimas. Tai kovos pabaiga. Tačiau patį kovos momentą toks žmogus paprastai esti demoniškas. Jis jaučia savo didybę, savo jėgas, savo jausmo galią ir todėl išskelia iš savęs tokių žodžių, kurie neša pačias giliausias jo gelmes. Kovoje su Dievu atsidaro žmogaus būtis, ir joje mes geriausiai galime paregėti, kas yra žmogus savyje, kokie yra amžinieji jo troškimai ir kaip labai jis gali paklysti savame kelyje.

Šitokią žmogiškąją savęs teigimą ir iš jo kylančią kovą su Dievu niekas taip įtampiai ir savo atomazga taip prasmingai literatūroje neišreiškė, kaip Adomas Mickevičius. Nuo Aischilo „Prikaltojo Prometėjaus“ eina ištisa eilė kūrinių, kuriems žmogaus susikirtimas su Dievu davė medžiagos ir motyvų. Shelley'o „Prometheus Unbound“, Byrono „Kainas“, Goethe's „Faustas“ gali būti pavyzdžiai šitokių didesnės ar mažesnės audros tipų. Tačiau visuose juose kova su Dievu yra aptemdyta įvairiais pašaliniais motyvais, kurie neatskleidžia žmogaus nusistatymo grynumo ir tuo būdu paprastai kovą paverčia silpnesniojo pralaimėjimu prieš stipresnį. Aischilo Prometėjas nori išgelbėti Dzeuso pasmerktą žmonių giminę, vadinasi, savo žygyje yra lydimas *karitatyvinio* motyvo. Jo pasmerkimas pasidaro žiauraus, beatodairinio, formalaus Dzeuso bausmė žmonijos geradariui. Prometėjas kenčia ne dėl savo nusistatymo, bet dėl žmonijos gerovės. Shelley'o Prometėjas visiškai nekovoja: jis tik kenčia ir savo kantrumu bei atsparumu laimi pergalę ne tik sau, bet ir visam kosmui. Šitoje iš tikro kosminėje tragedijoje prometėjiškas žmogus pasidaro panašus į Kristų ir tuo būdu pralaužia kovotojo dvasios sienas. Byrono Kainas yra Dievo persekiojamas dėl moralinės bausmės už žmogžudystę. Toji visareginti dieviškoji akis, vejanti Kainą iš vietos į vietą iš tikrųjų yra paties žmogaus sąžinė, kuria prabyla jo gerasis Aš, smerkiantis jo kadaise įvykdytą nusikaltimą ir reikalaujantis atgailos. Čia taip pat nežymu žmogaus savarankiško apsisprendimo už savo žygį ir užkietėjimo savame nusistatyme. Kainas yra suskilęs. Goethe's Faustas yra teorinio žmogaus simbolis. Jis nori pa-

žinti. Pažinimas yra pagrindinis jo siekimas. Ir dėl šito pažinimo jis susideda su mefistofeliu, tuo pačiu nusigrįždamas nuo Dievo. Vis dėlto šitas nusigrįžimas čia vyksta be ypatingesnės kovos ir be Fausto savęs teigimo. Faustiškas žmogus tikrumoje yra veiksmo, ne kovos, žmogus.

Tuo tarpu Mickevičiaus kūryboje visų šitų antrinių motyvų nebėra. Mickevičiaus žmogus savo kovą su Dievu grindžia ne artimo meilės, ne kančios, ne kaltės, ne pažinimo motyvais, bet savo paties galybe ir jėga. *Mickevičiaus žmogus skelbia Dievui kovą todėl, kad jis jaučiasi esąs toks pat kaip ir Dievas.* Visi anksčiau minėti tipai: Aischillo, Shelley'o, Byrono, Goethe's, jautėsi esą žemesni už Dievą. Jeigu jie su Juo kovojo, tai ne dėl to, kad jie būtų tikėję į savo galybę, bet dėl to, kad jie buvo vedami kitokių, jiems iš šalies atėjusių ir juos patraukusių motyvų. Jų kova buvo silpnesniojo kova su stipresniuoju, todėl jau iš anksto pasmerkta pralaimėti. Tuo tarpu Mickevičiaus žmogus atsistoja priešais Dievą kaip lygus priešais lygų. Mickevičiaus skelbiama Dievui kova nėra lydimą pralaimėjimo nuojautos. Iš jos kyla iš tikro savotiška Dievui grėsmė. Ji pasidaro ne moralinės rungtyinės už *ką nors*, kas žmogui būtų svetima, bet už ką jis jaustųsi esąs pašauktas kovoti, bet metafizinės grumtyinės už patį save. *Individualizmas yra Mickevičiaus kovos su Dievu pagrindas ir vedamasis motyvas.* Ir tai nėra atsitiktinis dalykas. Mickevičius ir savo kūryba, ir savo gyvenimu, iš vienos pusės, buvo individualistas, iš kitos - kovos žmogus: Jis išaugo ir subrendo romantikos dvasioje, kada atskiro žmogaus genijus buvo ypatingai vertinamas. Tačiau jis išaugo ir tautinių kovų metu, kentėjo už savo tautą, buvo dėl jos ištremtas ir turėjo mirti svetur. Todėl pasitikėjimas savo galybe ligi pasiryžimo kovoti ir kovos vedimas, nujaučiant savo asmens galybę, žymi Mickevičiaus gyvenimą ir jo kūrybą.

Keturi jo kūriniai yra šiuo atžvilgiu būdingi. „Giesmė jaunystei“ stovi pirmoje vietoje. Ji yra *romantinio* individualizmo reiškinys, kurioje autorius kviečia laužti tai, ko protas nepajęgia, ir siekti ten, kur žvilgis nepasiekia. Iš „Giesmės jaunystei“ kalba jaunuoliškas užsidegimas. Tačiau tasai išdidus nu-

sigrįžimas nuo griaučių tautos, vadinasi, nuo paprastos kasdieninės visuomenės, tasai noras pasiimti jaunystės sparnus ir skristi į „amžinuosius skliautus“, vadinasi, užsidaryti savoje vienatvėje, yra tarsi pranašas viso tolimesnio Mickevičiaus nusistatymo, kuris niekur nesustos ir nieko nenusigąs - net paties Dievo. „Konradas Valenrodas“ yra antrasis šios rūšies kūrinys, padiktuotas jau *etinio individualizmo*. Keršto troškimas čia ardo bet kokius dorovės varžtus, įsako klastą ir apgaulę, kad tik būtų sunaikintas pikčiausias Lietuvos priešas - kryžiuočių ordinas. Kiek „Giesmėje jaunystei“ žmogaus individualizmas reiškiasi daugiau psichinių galių įtampa ir išvidiniu nusigrįžimu, anuoju *odi profanum volgus*, tiek „Konrade Valenrode“ jis išsiveržia išviršinėmis demoniškomis priemonėmis. Valenrodas įsibrauna į pačią ordino širdį, apgauna jo vyresnius, sunaikina jo militarinę galybę ir gardžiuodamas savo keršto žygiais išgeria nuodų taure, kai išgirsta artėjančius slaptųjų teisėjų žingsnius. Romantinis jaunuoliškas užsidegimas čia jau yra virtęs individualiniu žmogaus nusiuteikimu etikos srityje. „Konrade Valenrode“ Mickevičius žengė didelį žingsnį individualizmo ir kovos keliu. „Farys“ yra tolimesnė šito paties individualistinio išsivystymo tąsa. Individualizmas čia pasidaro jau *kosminis*, ir kova čia yra skelbiama ne suburžuazėjusiai visuomenei, ne dorinėms tradicijoms, bet visam išviršiniam pasauliui, visai gamtai. Per kovą su kasdiene aplinka, su žmonėmis „be dvasios ir širdies“; per kovą su etiniais dėsniais, su tradiciniu garbės ir moralės supratimu Mickevičius savo „Faryje“ prieina prie kovos su gamta. Laukinis kvaitulys, karščiu alsuojanti jėga, šėlsmas ir dūkimas yra šio kūrinio žymės ir sykiu kosminio individualizmo ženklai. Žmogaus dvasios jėga čia yra tokia didelė, kad ji nesibijo nei uraganų šalies, nei plėšriųjų paukščių, kurie, kaip mirties pranašai, skraido aplinkui drąsuočio galvą. Užsėdęs savo žirgą, šitą nepažabotos jėgos simbolį, jis skrodžia gamtos laukines sritis ir laužo visas kosmines kliūtis. Bet ženkime dar vieną žingsnį priekin, pralenkime gamtos ribas, ir jau rasime Dievą, o su juo ir Mickevičiaus „Vėlinių“ trečiosios dalies didžiąją Konrado improvizaciją. Nuoseklu-

mas yra tiesiog nuostabus. Pradžioje skelbiama kova visuomenei, paskui dorovei, paskui gamtai, galop pačiam Dievui. Didžioji Konrado improvizacija yra *prometėjiško* individualizmo išraiška ir sykiu vaizdas kovos su Aukščiausiąja Būtimi. Žmogiškąjį pasitikėjimą savo galybe ir nepalaužiamą norą kovoti Micevičius išvysto čia ligi aukščiausio laipsnio. Romantinis, etinis ir kosminis individualizmas čia susieina vienybėn ir apsiereiškia nepaprasta jausmo įtampa, nes ir kovos partneris yra ne paprasta griaučių tauta, ne tradicijos, ne laukinė gamta, bet - pats Dievas, pati amžinoji Būtis. Tačiau pagrindinis šitos kovos motyvas ir jos akstinas pasilieka tas pats: būtent žmogaus noras apreikšti savą nusistatymą ir įvykdyti savą norą. Kaip visur, taip ir čia Micevičius gina paties žmogaus idividualines teises ir idividualinę laimę. Tiesa, Konradas yra susijęs su savo tauta ir jo vardas „milijonas“. Tačiau jis reikalauja iš Dievo „sielų valdžios“, sielų, kurias jis galėtų taip lenkti ir valdyti, kaip kad lenkia ir valdo giesmės žodžius. Viską jis jau yra apvaldęs: žvaigždes ir kometas, paukščius ir augmenis. Gamta jau nusilenkė jo valiai. Farys jau perskrodė bevandenę, nykią, mirties šešėlių apsupimą dykumą. Vienas tik žmogus su savo siela pasiliko neapvaldytas. Todėl Konradas ir prašo Dievą, kad Jis jam duotų galios valdyti žmogaus sielą, kaip kad valdo savos giesmės žodžius ir aplinkinį pasaulį. Tačiau Dievas neišklauso šito prašymo: *Dievas tyli*. Viskas anksčiau šitam individualistiniam žmogui kalbėjo. Paprasta visuomenė atsakė į jo nusigrįžimą pajuoka ir patyčia; etinių dėsnių laužymas sukėlė teisumą ir atnešė nuodų taurę; laukinės gamtos palenkimas atsimušė į smėlio audras, į įkaitusius saulėje akmenis, į karštį ir į troškulį. Visuomenė, dorovė ir gamta nepasiliko nebylios žmogaus paskelbtai kovai. Visi šitie dalykai atsakė taip pat kova. Prieš žmogaus idividualinės dvasios jėgą jie pastatė savo visuomenines, dorines ir kosmines jėgas. Tuo tarpu vienas tik Dievas tyli. Konradas, kaip matysime vėliau, visokiais būdais mėgina Dievą prabildinti. Tačiau veltui. Net ir didžiausi grasinimai suardyti Jo esmę arba bent sugriauti Jo santvarką neišvilioja iš Jo nė vieno žodžio. Dievas šios kovos

metu yra „tylus kaip peliukė" (G. v. Kelleris). *Ir kaip tik į šitą tylą sudūžta Konrado galybė.* Mickevičiaus žmogus nugalėjo viską, kas jam priešinosi. Vieno tik Dievo jis negalėjo nugalėti, nes *Jis tylėjo.* Jis neatsakė į žmogaus paskelbtą Jam kovą ir todėl pats žmogus sudužo savo negalioje. Žmogaus pakilusi ir įsisiūbavusi jėga, nerasdama į ką atsimušti, atsigrižo prieš jį patį ir jį patį sunaikino. Vis dėlto, nepaisant šitokio kovos su Dievu išsprendimo, pats kovojantis žmogus Mickevičiaus interpretacijoje yra labai nuoseklus ir labai įdomus. Didžiojoje Konrado improvizacijoje kovojančio žmogaus problematika atsiskleidžia giliu savo prasmingumu. Mickevičius virsta prometėjizmo poetu tikriausia šio žodžio prasme. Pagrindęs žmogaus kovą su Dievu ne kokiais nors pašaliniais motyvais, bet pačia žmogaus galia, pačiu žmogaus individualizmu, jis davė šiai kovai nepaprastai įtampingą pobūdį ir sykiu nuostabiai prasmingai išskėlė pralaimėjimo problemą. *Mickevičiaus žmogus pralaimi savo kovą ne dėl to, kad jis būtų silpnesnis už Dievą, bet dėl to, kad tikrumoje jis kovoja su pačiu saviimi.* Kol žmogus kovoja su visu tuo, kas yra šalia jo, vis tiek ar tai būtų visuomenė, ar dorovė, ar gamta, tol jis išeina laimėtojas. Tačiau kai tik jis žengia į kovą su Dievu, tuo pačiu jis pradeda naikinti bei laužyti save ir yra priverstas žlugti. *Kova su Dievu Mickevičiaus interpretacijoje virsta žmogaus kova su saviimi pačiu.* Čia yra josios gelmės, josios įtampa ir jos išsprendimo prasmė. Didžioji Konrado improvizacija kaip tik yra tokios kovos vaizdas. Todėl mes ją ir renkamės kaip pavyzdį apibūdinti anksčiau minėtam audros tipo žmogui, kuris savo vėjingu nusistatymu puola aną seną bokštą, atsimuša į jį ir sudūžta.

2. Susilyginimas su Dievu

Trečiojoje „Vėlinių" dalyje susirenka kalėjimo koridoriuje kaliniai ir klausosi pasakojimų apie naujus rusų suimtuosius patriotinius veikėjus. Kai kas ragina pasiieškoti linksmesnių temų arba padainuoti. Pradeda Feliksas, įvairias melo-

dijas pamėgina Frejendas ir galop užtraukia Konradas. Šitos jo dainos yra tik vienas posmas, tačiau jo pabaiga yra būdinga. Ji yra tarsi tasai pagrindinis motyvas, kuris vėliau išsivystys ištisa improvizacija ir išsiskleis ištisa jausmų bei išgyvenimų gama. Konradas dainuoja:

*Numirus buvo mano daina;
pajuto kraują, keliasi iš naujo
kaipo slogutis kraujo alkana*

*ir trokšta kraujo, trokšta kraujo, kraujo.
Taip! Kerštas, kerštas, priešui kerštas,
su Dievu - o tegul ir be Dievo¹.*

Čia kaip tik ir pasirodo prometėjiškai nusiteikusio žmogaus individualizmas ir jo užsimojimų savarankiškas teigimas. Jis eina prie savo tikslo „su Dievu - o tegul ir be Dievo“. Dieviškasis vadovavimas ir dieviškoji pagalba yra jam nesvarbi. Kiek ieškantis Dievo žmogus labai dažnai prašo Viešpatį apsireikšti ir padėti jo netikėjimui, kiek garbinantis žmogus savaime visas nusilenkia prieš dieviškąją Didybę ir į Jos rankas sudeda savo likimą, tiek kovojantis žmogus stovi *vienų vienas* savame kelyje, pasiryžęs pats savo jėgomis pasiekti savo kelio galą ir atlikti savo uždavinius. Jeigu Dievas sutiks eiti sykiu, jis pasiims Jį, tačiau ne kaip vadovą, tik kaip pagalbininką. Tiesa, Konrado atveju uždavinys atkeršyti priešui nėra toks jau labai didelis. Jis nesudaro žmogiškosios egzistencijos turinio ir Konrado gyvenimo neišsemia. Iš viršaus žiūrint, jis atrodo net kasdienis. Vis dėlto jis yra reikšmingas ta prasme, kad jis atskleidžia mums pagrindinį Konrado dvasios nusiteikimą vykdyti savo sumanymus be atodairos į Aukštesnę Būtį. Konradas nėra ateistas. Priešingai, jis yra tikęs žmogus. Jis Dievą pripažįsta, nors ir sakosi nešąs Jo sutikęs. Tačiau jis yra pasiryžęs įvykdyti savo sumanymus ligi galo. Jis pasiryžęs palikti Dievą ar paskelbti Jam kovą, jeigu Jo

¹ Ištraukų vertimas yra paimtas iš M. Biržiškos knygos „Iš Adomo Mickevičiaus raštų“.

tvarka ar Jo nurodymai susikirs su Konrado siekimais ir klaidys jiems įvykti. Individualizmas čia pasirodo pačioje pilnumoje ir paskui išsivysto, lyg kokia paslėpta forma, visoje improvizacijoje.

Čia mums tad ir kyla pagrindinis klausimas, kuriame glūdi prometejiškai nusiteikusio žmogaus dvasios pagrindinis bruožas: *koks yra šito individualizmo pagrindas?* Kodėl Konradas ryžtasi atlikti savo žygius ir be Dievo? Kaip sakėme, jis nėra ateistas arba netikintysis. Nuo Dievo jis nusigrįžta ne kaip nuo kokios vaikiškos ar primityvios iliuzijos, bet kaip nuo tikrovės, kurią jis pats pripažįsta. Kas tad pažadina tokią nusigrįžimą? Atsakymą mums duos Konrado individualizmo sklaida.

Konradas nusigrįžta ne tik nuo Dievo, bet jis nusigrįžta - ir tai visų pirma - ir nuo žmonių. Jo improvizacija yra daina. Tačiau jis dainuoja tiktai pats sau:

*Vienatvė. Kam man žmonės. Lyg jiems aš dainuoju...
Tas nelaimingas, kurs žmonėms dainuoja.
Kalba balsui meluoja, balsas mintis lenkia,
mintis iš sielos skrenda, bet žodžiuose lūžta.
Žodžiai sugeria mintį ir ant minties virpa
lyg žemė ant prarytos, nematomos upės.
Žemei virpant, argi suseks žmonės
nematomą srovę, jos gelmę, jos tėkmę (p. 153).*

Žmonės gali suvokti tiktai žodžius, vadinasi, tiktai aną palūžusią, neaiškią minties formą. Tuo tarpu pati mintis savyje žmonėms yra neprieinama. Jie neįstengia susekti jos tėkmės ir gelmių kaip požeminės upės, kurią jie jaučia, bet kurios nemato. Todėl Konradas ir nedainuoja žmonėms. Žmonėms dainuoti reikėtų sukasdieninti savo mintį, iškelti ją iš anų tamsių požemių ir įdėti į meluojančius žodžius. Tai būtų neištikimybė sau pačiam. Todėl ir yra „tas nelaimingas, kurs žmonėms dainuoja“, nes jis susikerta su savo dvasios reikalavimais. Konradas nenori būti toks nelaimingas, nenori laužyti ištikimybės sau pačiam, todėl žmonėms nedainuoja ir nuo jų nusigrįžta. Konrado giesmė kyla iš jo paties: iš jo

jausmo galybės, kurios žmonės nemato. Tai yra jo asmeninis, kitų nepatiriamas ir kitiems neprieinamas šaltinis. Todėl šita giesmė ir yra skiriama ne kitiems, bet jam pačiam:

*Vienas tedainuoju... girdžiu tik savo dainas:
ilgos, pratisos jos lyg vėjo pūtimas (p. 155).*

Šitoms jo dainoms pritaria „amžių amžiai“. Kiekvienas jų garsas „skamba ir dega“ pripildydamas Konradą nepaprastos jėgos. Bedainuodamas Konradas pajunta savyje kūrėjo galią. Jis jaučia esąs šitos giesmės milžinas, galįs valdyti visą gamtinį pasaulį:

*Aš milžinas, iškeliu rankas,
iškeliu padangėn, ant žvaigždžių jas dedu...
Suku žvaigždes aš savo dvasia,
garsų garsai teka: garsų milijoną
kiekvieną pats pasigaminęs, pats jį tepažįstu:
sutariu, skirstau ir jungiu,
vaivorykštę pinu, akordus, posmus
skambesiu papilu ir žaibų juostomis (p. 155).*

Giesmė kyla iš jo paties. Jis kuria tuos garsų milijonus. Jis yra jų autorius, todėl jis vienas juos ir tepažįsta. Iš jų sudaro akordus, posmus supina tarsi vaivorykštę ir sviedžia į pasaulį tarsi žaibus. Tai yra savarankiško kūrėjo elgimasis. Ne žmonės duoda jam galios kurti. Ne žmonės todėl ir yra jo giesmės tikslas. Užsidarymas savyje, sėmimasis galios iš savęs, niekinimas žmonių yra pirmas būdingas bruožas, kurį mes sutinkame Konrado dvasioje. *Konradas yra individualistas todėl, kad jis yra kūrėjas.* Kūrybinė galybė čia yra tasai pagrindas, kuris nukreipia Konradą nuo žmonių ir atgręžia jį tiktai į save. Ir šitas nusikreipimas nuo kitų paliečia ne tik paprastus kasdienius žmones, ne tik aną „Giesmės jaunystei“ griaučių tautą, neturinčią nei dvasios, nei širdies, bet ir kūrėjus tokius pat kaip Konradas:

*Mindau jus, visi poetai,
pranašai ir galvočiai,
kiek jus pasaulis yra gerbęs (p. 157).*

Kodėl? Todėl, kad Konradas jaučiasi kūrybos momentą aukštesnis ir galingesnis už juos visus:

*Jei jie tebūtų tarp savo ainių buvę,
jei visus gyrimus ir visus plojimus
būt girdėję, jutę ir teisingais laike
ir visus garsaus savo vardo švytulius
ant savo vainikų spinduliais būt žibinę,
girdėdami visą gyrimo muziką,
papuosti tiek amžių - kartų pintais vainikais -
nebūtų tiek jutę laimės ir galybės,
kiek aš juntu pats vienas šią naktį,
kuomet savyje aš dainuoju,
pats sau kuomet aš dainuoju (p. 157).*

Konradas jaučia, kad kūryba aukščiausios laimės ir didžiausios galybės kūrėjui teikia tada, kai jis savyje ir sau dainuoja, visiškai nežiūrėdamas aplinkui esančių žmonių. Visi kiti pasaulio „poetai, pranašai ir galvočiai“, atrodo, Konrado supratimu, buvo atsikreipę į žmones; jie dainavo žmonėms ir todėl kūrybinių jėgų aukščiausio pakilimo, anos slaptingos kūrybinės galios negavo patirti visoje jos pilnumoje. Tuo tarpu Konradas, atsikreipęs į save, kūrybinę galią išvystė ligi aukščiausio laipsnio ir todėl savo dainos naktį patyrė nepaprastos galybės.

Šita įsižiebusi kūrybinė galia kaip tik ir yra pagrindas, kodėl Konradas ryžtasi nusigrįžti net ir nuo Dievo. Dievas yra Kūrėjas. Konradas taip pat yra kūrėjas. Savo giesmes jis taip pat valdo, kaip Dievas valdo savo kūrinius. Todėl Dievas pasidaro tik jo partneris, ne aukštesnis ir ne toks, kurio reiktų prašyti ar maldauti. *Konradas atsistoja priešais Dievą kaip lygus priešais lygų.* Susilyginimas su Dievu yra Konrado nusiteikimo pagrindinis bruožas ir jo vėlesnės kovos pagrindas. Jis taip pat yra pagrindas, kodėl Konradas, nusigrįžęs nuo žmonių, paniekinęs net visus kitus kūrėjus, randa reikalo priminti, kad jo giesmė yra verta, jog ją išgirstų gamta ir Dievas:

*Klausykis, Dieve, ir tu, gamta, klausykis.
Štai jūs verti garsai, jūs verta daina.*

Verta yra ji dėl to, kad tai esanti „kūrybos giesmė“:

*Dievo, gamtos verta yra ta giesmė,
Didi tai giesmė kūrimo,
giesmė ta - jėga ir šaunybė,
giesmė ta yra nemarybė.
Juntu nemarybę, nemarybę kuriu.
Ką gi didesnio įstengei sukurt, Dieve? (p. 155).*

Susilyginimas su Dievu čia pasiekia savo galą. Konradas yra ne tik paprastas kūrėjas, bet toks, kuris kuria nemirtingus kūrinius, kaip ir Dievas. Nieko didesnio už nemirtingą būtį Dievas nėra sukūręs. Jeigu tad Konrado giesmė yra nemarybė, tuo pačiu jis pasidaro lygus Dievui. Kūrybiškumas jam duoda teisės atsistoti priešais Dievą, kaip priešais savo partnerį ir jam dainuoti savo nemirtingą dainą. Tiktai Dievas ir jo amžinoji gamta pasidaro verti išgirsti šios dainos žodžius, nes tik Dievas ir gamta džiaugiasi nemirtingumo dovanomis. Žmogus kūrėjas čia stovi priešais Dievą Kūrėją ir didžiuojasi ta pačia galia ir tais pačiais šios galios laimėjimais.

Būdinga yra tačiau tai, kad Konradas šitą savo turimą kūrybiškumą kildina iš to paties šaltinio, iš kurio yra kilęs ir dieviškasis kūrybiškumas. Kad žmogus yra kūrėjas, kad jo kūriniai iš esmės yra skirti nemirti, kad savo kūrybiškumu žmogus darosi panašus į Dievą - visa tai yra senos tiesos, kurių Mickevičius nekartoja. Jo Konradas yra būdingas ne tuo, kad jis kuria, bet tuo, kad jis savo kūrybiškumą ir metafiziniu atžvilgiu pastato lygiomis su kūrybine paties Dievo galia. Paprastai yra sakoma, kad žmogaus kūrybiškumas yra dieviškojo kūrybiškumo atšvaita, kad žmogus yra *sukurtasis* kūrėjas. Tuo tarpu Konradas kaip tik nusigrįžta nuo šitokios pažiūros. Jis teigia ne gautąjį, bet pirmąjį kūrybiškumą, kylantį iš jo paties, niekieno neįkvėptą ir nesukurtą. Konrado kūrybiškumas yra toks pat pradinis, kaip ir Dievo:

*Galios tos negavau nuo Edeno medžio,
iš jo vaisiaus geram-piktam pažinti,
iš knygų negavau, nei iš pasakojimų,
nei iš uždavinių sprendimo,*

*nei iš burtininko būrimo.
Esu kūrėjas gimęs (p. 159).*

Kūrybinė galia yra pirmykštė, susijusi su pačia būtimi, todėl neprarandama ir nepaneigiama. Konradas jaučia šitos galios pirmykštį pradinį pobūdį, jaučia jos susijimą su pagrindiniu žmogiškuoju principu, todėl ja didžiuojasi ir joje mato dar vieną ženklą, kuris jį pastato lygiomis su Dievu:

*Iš ten paėjo mano jėgos,
iš kur ir tavosios pas tave atėjo,
nes jų ieškot negiėjai.
Turi, nustoti nebijai; aš irgi nebijau (ten pat).*

Kaip Dievas, taip ir Konradas kūrybinės galios neieškojo. Ji yra susijusi su pačia dieviškumo bei žmogiškumo esme. Dievas, kaip ir žmogus, kūrybinę galią paprastai turi. Jis negali jos prarasti, nes tai reikštų prarasti savo esmę. Todėl paskui kūrybiškumą neina baimė jo nustoti. Kaip Dievas ar žmogus negali nustoti buvęs Dievu ar žmogumi, taip negali nustoti buvęs ir kūrėju. Šitas pirmykštis neprarandamas kūrybiškumo pobūdis kaip tik ir yra pagrindas, kuris Konradą pastato šalia Dievo ir pažadina jame lygybės pajautimą. Kūrybiškumo atžvilgiu žmogus susilygina su Dievu ir atsistoja priešais Jį ne kaip kūriny, bet kaip lygiateisis ir lygiareikšmis kūrėjas.

Nenuostabu todėl, kad šitoks išgyvenimas pažadina žmogaus didybės jausmą. Žmogus tokiu atveju, ypatingai kūrybinės galios atsiskleidimo momentą, jaučiasi esąs milžinas, nusikratęs visu tuo, kas yra silpna, kas jį riša su žeme, su medžiaga. Kūrybiškumo pakilimas pažadina nepaprastą siešios lakumą. Dvasios jėgos išsiskleidžia visu pilnumu, ir žmogus manosi tikrai pergalėjęs savo susijimą su gamta:

*Taip! Jautrus esu, stiprus esu ir protingas.
Niekados taip nejutau, kaip dabar kad juntu.
Šiandien man skirta valanda.
Šiandien kuo stipriausiai ištempsiu sielos sparnus.
Šalin kūną, sielos tik plunksnomis puošiuos.*

Skristi turiu.

*Išskrisiu iš planetų ir žvaigždžių didračio,
pasieksiu, kur Dievas su gamta ribojas (p. 157).*

Gamtos peržengimas, kaip jau anksčiau buvome minėję, veda į Dievą. Peržengus kūrinį, randamas Kūrėjas. Taip yra ir su Konradu. Savo jausmo įtampa pasiekęs gamtos ribas, jis pakyla ligi dieviškosios būties ir stengiasi pažvelgti į pačią josios esmę:

*Turiu, turiu tuodu sparnu:
gana man jų, išplėsiu juos nuo rytų lig vakarų,
kairiuoju praeitin, ateitin dešiniuoju trenksiu
ir jausmo spinduliais pakilsiu pas Tave,
ir žvilgsniu žvelgsiu aš į Tavo jausmus.
Tu, apie kurį man sako, kad junti danguje.
/Iš čia! As esu atėjęs. Matai, koks aš galingas!
Štai mano sparnas net jau čia siekia (ten pat).*

Žmogiškoji kūrėjo galybė įkvėpimo valandą pasidaro tokia, kad ji nesustoja niekur, kol pasiekia patį Dievą. Tiedu sparnai, apie kuriuos kalba Konradas, kaip tik ir yra šitos visuotinės jėgos simboliai. Jais jis apglėbia visą kosmą. Dievas taip pat negali pasislėpti nuo šitos jėgos. Kūrėjo sparnas „net ir čia jau siekia“. Kūrybinę valandą būtis tarsi susiaurėja ir sumažėja. Ji pasidaro apglėbiama ir apimama kūrėjo jausmo galybe.

Konrado tad susilyginimas su Dievu pereina trejetą tarpsnių. Visų pirma jis nusigrįžta nuo žmonių ir pasilieka vienas su savo daina. Paskui jis šitoje vienvėje paregi, kad savo kūrybiškumu jis yra lygus Dievui, nes jis kuria nemirtingą būtį, kaip ir Dievas, ir sava kūryba valdo gamtinį pasaulį. Galop savo įtemptu jausmu jis pakyla ligi dieviškosios būties ir žvelgia į pačią Dievo esmę. Šiame pastarajame laipsnyje susilyginimas pasiekia savo galą. Žmogus, kuris sugeba pakilti ligi Dievo ir pažvelgti į Jo esmę, iš tikro yra dieviškas ir Dievui lygus. Kūrybinės galios jautimas išsivysto labai nuosekliai ir labai prasmingai.

Tačiau kaip tik šitoje vietoje tarsi koks simbolis pasirodo pirmas Konrado suklypimas. Tasai Konradas, kuris nusigrįžta nuo žmonių, kuris mindo visus pranašus, poetus ir išminčius, kuris savo kūryba susilygina su Dievu, kuris turi galios žvelgti į Dievo jausmus, vis dėlto yra priverstas prisipažinti:

*Esu betgi žmogus, tenai ant žemės mano kūnas;
mylėjau ten, tėvynėj likosi širdis.*

Šitas prisipažinimas kaip tik ir yra tolimesnės Konrado tragikos šaltinis. Jau ir anksčiau, kalbėdamas apie kūrybinio savo jausmo įtampą ir galybę, Konradas buvo pastebėjęs, kad jis pakilimo metu patirsiąs, kas jis yra: „Patirsiu, kas aš: aukščiausias, o gal tik išdidęs" (p. 157). Prisipažindamas esąs žmogus ir negalįs savo mylinčios širdies atitraukti nuo žemės, jis dar labiau sustiprina savo abejonę ir parodo, kad *žmogus savo konkrečioje egzistencijoje, savo kasdienoje dar nėra toks, koks jis jaučiasi esąs įkvėpimo momentą*, kada iš jo dvasios veržiasi nemirtingi žodžiai; kad visas tas pakilimas ligi dieviškosios būties ir žvelgimas į jos esmę vyksta greičiau kūrybinėje fantazijoje, o ne kasdienėje tikrovėje. Tiesa, žmogus yra kūrėjas, ir kūrybiškumas, galimas daiktas, yra žmogaus dieviškumo pagrindas. Vis dėlto dabartinėje tikrovėje šitas kūrybiškumas yra tiktai principinis, varžomas medžiagos ir priežastingumo dėsnų, negalįs apsireikšti visas kartu, turįs vykti laike ir todėl negalįs savimi išreikšti tobulai to, kas yra žmogus savo esmėje. Principinis žmogaus dieviškumas, tasai Dievo paveikslas ir panašumas, pagal kurį žmogus yra sukurtas, dėl šios tikrovės sąlygų negali būti įvykdytas kasdienėje egzistencijoje. Kasdienė egzistencija yra sunki ir tamsi. Ji yra neperkeista, neišvaduoja iš pasaulio ir paties žmogaus netobulybių, neapvalyta nuo gamtinių priemaišų ir nepalenkta tobulos dvasios reikalavimams. Todėl Konradas, nors iš esmės teisingai jaučia savo dieviškąją galią, tačiau nepastebi arba nepaiso šitos kasdienės būsenos ir tuo pačiu įkvėpimo polėkius supainioja su realybe. Vis dėlto abejonė dėl savo tikrovinės galios glūdi ir jame pačiame. Prisipažindamas esąs žmogus, žemėje turįs savo kūną ir ten palikęs

savo širdį, jis tuo pačiu prisipažįsta esąs dar neperkeistas ir todėl negalįs taip elgtis, kaip elgiasi Dievas. Žemė neleidžia apsipreikšti žmogaus savarankiškumui visoje jo pilnatvėje. Žemės žmogus dar nėra visiškai autonominis. O jeigu jis vis dėlto nori toks būti ne tik savo fantazijoje, bet ir kasdienėje tikrovėje, jis pasirodo ne aukščiausias, bet tiktai išdidęs.

Konrado prisipažinimas yra geriausia susilyginimo su Dievu kritika. Egzistencinių žmogaus santykių su Dievu nereikia kritikuoti racionaliai. Visi jie išsiveržia iš proto ribų ir todėl proto logikai yra sunkiai prieinami. Bet juos visus kritikuoja ligi galo išvystyta žmogiškoji egzistencija. Racionalios kritikos yra reikalingi tik racionalūs protavimai. Tačiau ten, kur žmogaus santykiai su Dievu kyla iš pačios jų būties, kur jie apsieiškia ne proto bendromis formulėmis, bet pačiu žmogiškuoju gyvenimu, ten racionali kritika neturi ką pasakyti. Tokiu atveju šitų santykių teisingumą ar neteisingumą, jų pagrįstumą ar nepagrįstumą parodo pats gyvenimas, pati žmogaus egzistencija. Taip yra tuo atveju, kai žmogus Dievo ieško, kai jis yra sakalo tipo; taip yra ir tuo atveju, kai žmogus su Dievu kovoja, kai jis puola kaip audra Dievą ir Jo tvarką pasaulyje. Tas pat galop yra ir tada, kai žmogus jaučia savo, kaip kūrėjo, galybę ir atsistoja priešais Dievą kaip lygus priešais lygų. Žmogaus susilyginimas su Dievu Konrado atveju nėra teorinis, bet egzistencinis. Todėl ir teisingumas ar neteisingumas kyla ne iš to, kad mes vienaip ar kitaip teoriškai nagrinėsime žmogaus esmę ir vienoje ar kitoje jo savybėje ieškosime dieviškųjų pradmenų, bet iš to, kaip Konradas bus nuoseklus savo teigime ir savo jūtime. Jo susilyginimas su Dievu kyla iš giliausios jo jausmo įtampos. Eidamas savo teigime ligi galo, jis išsivysto konkrečioje žmogiškojoje egzistencijoje ir pasirodo, kas jis buvo savo esmėje: tikroji galybė ar tik psichologinis išdidumas.

Konradas yra kūrėjas ir savo kūrybiškume genialus. Įkvėpimo momentą savo dvasios sparnais jis pakyla į tokias sritis, kurios žmogaus paviršiui yra neprieinamos. Jis pasiekia ten, „kur Dievas su gamta ribojas“, vadinasi, kur būties gėmės atsiveria jų Viešpačiui ir Kūrėjui. Tačiau iš kitos pusės,

jis apžvelgia ne tik antpasaulines sritis, bet ir žemę. Savo širdimi jis yra su šita žeme suaugęs. Jis žemėje mylėjo ir dabar tebemyli: ten pasiliko ne tik jo kūnas, bet ir jo širdis. Jis yra žmogus. Jis atsigrįžta į žmogiškąją egzistenciją ir pastebi, kad ji anaipatol nėra tokia, kad galėtų patenkinti visus įkvėpimo momentą pasakytus žodžius ir išreikštus norus. *Žemiškosios egzistencijos šviesoje susilyginimas su Dievu pasirodo tiktai kaip išdidumas, o ne kaip reali didybė.* Tiesa, šitas išdidumas yra pagrįstas. Tačiau jis yra pagrįstas tiktai potencialia žmogaus galia, tiktai potencialiu jo kūrybiškumu. Žmogus yra absoliutus, bet tik potencialiai. Jis tiktai *eina* begalybės linkui. Jis yra begalinis savo esme, bet ne šios esmės apraiškomis ir ne jos vykdymu konkrečioje tikrovėje. Čia kaip tik ir glūdi jo tragika. Gyvulys, būdamas iš esmės dalis, jokio veržimosi į begalybę neturi ir negali turėti. Tuo tarpu žmogus toki veržimąsi kaip tik turi. Dalis jo niekad nepatenkina: *jis nori visumos.* Tačiau tikrovėje šitie jo norai neįvyksta. Turėdamas absoliutinių norų, jis yra priverstas pats savo akimi regėti šitų norų sudužimą. Siekdamas visumos ir begalybės, jis yra priverstas tikrovėje regėti tiktai dalis ir aprėžtybę. Absoliutiniai norai reišiasi nenumaldomai. Jie sudaro gražiausias ir kilniausias žmogaus egzistencijos valandas. Bet kai tik žmogus iš šitų valandų nuslysta į kasdienį gyvenimą, jis tuojuo pamato, kad šios gražios svajonės buvo tik *norai*, kuriems realizuoti jis neturi nei pakankamai priemonių, nei pakankamai jėgos. Todėl jis ir pradeda ieškoti pagalbos kažkur kitur. Jos ieškosi net ir didžiausi genijai. Jos ieškosi ir Konradas. Čia yra prasmė jo ano minėto suklupimo, kad jis, pakilęs savo fantazijoje ligi pat dieviškųjų jausmų, vis dėlto prisipažįsta esąs žmogus, suaugęs su žeme, kurioje likosi jo kūnas ir širdis. Šitas prisipažinimas, racionaliai galvojant, turėtų žmogui atidaryti akis ir pakludyti jį prieš Viešpaties altorių. Giesmės tipo žmogus, kuris Dievą garbina ir jame gyvena, paprastai taip ir daro. Jis taip pat žino žmogaus didybę ir jo principinę galią. Jis žino, kad psalmės žodžiai „kas tas žmogus, kad jį atmeni, kas tas mirtingasis, kad juo rūpinies? Tu jį padarei tik truputį žemesnį už save, apvainikavai garbe ir didybe" (*Ps 8, 5-6*) yra ne po-

etinis vaizdas, bet metafizinė tikrovė. Tačiau jis gyvena ne šioje principinėje didybėje, bet konkrečioje ir realioje negalioje šią didybę realizuoti savame gyvenime. Todėl jis niekadęs nesiremia savo esmės išaukštinimu. Jo žvilgis yra nuolatos nukreiptas į kasdienį žmogaus silpnumą. Jis dėl to meldžiasi ir ieško pagalbos Dievuje. Tuo tarpu kovojantis žmogus, kuris dažnai principinę savo galybę sumaišo ir sukeičia su realiu savo pajėgumu, šito tragiško skirtumo ryškiai neišgyvena ir todėl ne kartą palūžta savo sumanymuose ir užsimojimuose. Pagalbos dažniausiai jis neieško, nes jis pasitiki savo galybe. Tačiau kadangi šita galybė yra tikrai principinė, todėl jis pasilieka vienas, paprastai rūstus ir karingas, tačiau pralaimis, nes kova su kasdienės egzistencijos kliūtimis prašoka konkrečias žmogaus jėgas. Teigdamas savo lygumą Dievui, jis nepastebi šito lygumo prasmės ir jo pagrindo, o norėdamas konkrečiai savo dieviškąją galią apreikšti, parodo savo silpnumą ir pradeda statyti Dievui tam tikrų reikalavimų, kurie yra ne malda, bet prievarta ir kova. Susilyginimas su Dievu audros tipo žmogų veda prie kovos ir tuo pačiu prie sudužimo. Tai yra tragiškas likimas. Tačiau jis išsivysto nuosekliai iš pagrindinio išgyvenimo. Kas save išgyvena, kaip Dievui lygų pirmykšte prasme, kaip turintį tą patį kūrybiškumo šaltinį - nesukurtą ir nedovanotą, - tas savaime yra priverstas nenusilenkti Dievui tol, kol pats savame gyvenime patiria šio pagrindinio išgyvenimo klaidą ir arba žūsta, arba klaupia ir meldžiasi prisipažindamas esąs kūrinys ir todėl reikalingas atpirkimo bei išvadavimo. Mickevičiaus Konradas visus šito išgyvenimo tarpsnius apreiskia savoje improvizacijoje. Jis pradeda susilygindamas su Dievu, eina per tam tikrus reikalavimus Dievui ir baigia kova bei žlugimu.

3. *Reikalavimai Dievui*

Atsirėmęs į savo kūrybiškumą ir teigdamas save kaip pirmykštį kūrėją, Konradas jaučia, kad jis gali valdyti išviršinį pasaulį taip, kaip kad jį valdo pats Dievas. Jis turi savotišką

galią, „kuri ne nuo žmogaus pareina" (p. 157) ir kuri yra ne kas kita, kaip įkvėpimo valandą pakilęs jausmas. Kai šitas jausmas pasiekia aukščiausios įtampos, pasaulis paklūsta žmogui, kaip savo valdovui:

*Turiu aš smailą ir galingą akį: galios valandoj
į debesis aukštai akis įsmeigęs,
girdėdamas paukščius skrendančius tolyn,
vos matomais sparnais perskrodžiančius erdves,
žvelgiu tik - lyg kilpon įkliuvę paukščiai tuoj sustos.
Užtrauks jie skausmo giesmę, sudejuos,
bet ligi jų neleisiu, nė vėjai Tavo jų nebenuovys (p. 159).*

Konradui pakanka žvilgtelėti, ir pasaulis nusilenkia jo norui, nusilenkia taip, kad net dieviškoji amžinoji tvarka nepajėgia jo iš žmogaus valios išvaduoti. Objektiviai įstatymai, esą gamtoje, taip pat yra priversti pripažinti žmogaus viršenybę. Tas pat yra ir su dangaus galybėmis:

*Žvelgiu kometon visa sielos galia,
kometa stoja, iš vietos anei krust... (ten pat).*

Gyvybinis ir medžiaginis pasaulis yra palenkti žmogaus kūrėjo galiai. Šitais Konrado žodžiais Mickevičius išreiškia ne kokį nors asmeninį iliuzinį Konrado nusistatymą, ne jo išdidumą, bet gilų faktą, kad *žmogus savo kūrybinėmis galiomis sugeba apvaldyti išviršinį pasaulį*. Šitas pasaulis jam yra skirtas. Jis yra valdovas ir tvarkdarys. Todėl nors pasaulis yra valdomas ir dieviškųjų dėsnių, tačiau žmogus šituos dėsnius pritaiko savo valiai, juos pakeičia pagal savo norus, juos sutvarko pagal savo planus ir todėl sukuria naują santvarką. Savo kūrybiškumu žmogus vykdo tai, ką psalmininkas yra išreiškęs gražiais poetiniais vaizdais: „Tu padėjai visa prie jo kojų: avis ir jaučius visus aliai vieno ir laukinius gyvulius, padangių paukščius bei jūros žuvis ir visa, kas tik keliauja jūrų takais" (Ps 8, 7-9). Tai yra amžinasis žmogaus paskyrimas ir žemiškojo gyvenimo prasmė. *Kūrybiniu veikimu valdyti pasaulį jį keičiant ir tuo būdu rengiant sąlygas visuotiniam kosmo perkeitimui - štai kas sudaro žmogaus didybę ir sykiu pa-*

grindinį jo uždavinį šioje tikrovėje. Minėtais žodžiais Konradas kaip tik šitą žmogaus paskyrimą ir išreiškia. Jo žvilgis į skrendančius paukščius ir į dangaus kometas nėra individualinis psichologinis žvilgis, bet simbolis žmogaus sugebėjimo išibrauti savo dvasia į gamtos paslaptis, jas iškelti dienos švieson ir tuo būdu gamtą valdyti. Šiuo atžvilgiu Konrado pasididžiavimas savo galia yra teisingas ir pagrįstas. Kultūros problema čia atsistoja visu savo nepaprastumu ir duoda žmogui progos nustebti pačiu savimi.

Tačiau viso to Konradui dar nepakanka. Jam nepakanka, kad jis yra medžiaginio ir gyvybinio pasaulio valdovas. Būties sąrangoje esama vienos srities, kuri ištrūksta iš žmogaus kūrėjo galios ir paklūsta tiktai vienam Dievui, būtent *pats žmogus*. Žmogus savo kūrybiškumu keičia žemės veidą. Jis palenkia savo tarnybai ir savo norams išviršinio pasaulio dėsnius. Tačiau jo paties siela yra ne jo valdžioje. Ji yra nepalenkta kūrybos principams. Ji klauso jau kitokių dėsnių, ne tų, kurie yra paties žmogaus nustatyti arba iš gamtos išskaityti. Kultūros problema susiduria šitoje vietoje su nepergalima kliūtimi. Viską žmogus sugeba apvaldyti, išskyrus žmogaus sielą. Ir šita negalia sielos srityje kaip tik pažadina Konrado suklypimą ir sykiu jo tragiką. Jis nori būti visko valdovas. Jis nori, kad po jo kojomis būtų palenkti ne tik „galvijai ir lauko žvėrys“, bet ir žmogiškoji siela:

*Tiktai žmonės nuodėmingi,
menki, betgi nemirtingi,
nei man jie tarnauja, nei mane pažįsta:
manęs nežino nei Tavoęs (p. 159).*

Žmonės stovi toli nuo kūrybos reikalavimų ir jiems nepasiduoda. Jie nėra kūrybos objektas. Tačiau Konradas nenori jų išskirti iš visos būties ir todėl jiems apvaldyti ieško „būdo čia, danguje“:

*Tą valdžią, kurią turiu gamtoje,
turiu turėti sielose.
Kaip paukščius aš valdau, suku žvaigždes,
taip artimus valdyti aš turiu (ten pat).*

Noras valdyti sielas ir turėti sielų valdžią yra pagrindinis Konrado troškimas. Jis nori būti kūrėjas visur: ir medžiagoje, ir gyvybėje, ir dvasioje.

Šitoje vietoje kaip tik prasideda jo reikalavimai Dievui. Nors Konradas anksčiau ir buvo didžiavašis, kad galys padaryti tai, ką ir Dievas, tačiau tai lietė tik objektyvinį regimą pasaulį. Čia iš tikro žmogus yra panašus į Dievą tuo, kad kuria nemirtingus kūrinus. Tačiau subjektyvinio išvidinio pasaulio atžvilgiu, žmogaus sielos atžvilgiu, Konradas negali susilyginti su Dievu ir negali žmonių taip valdyti, kaip kad valdo gamtą. Todėl jis ir kreipiasi į Dievą, prašydamas pasidalyti su juo šitąją sielų valdžią. Žmogaus siela, būdama tiesiog susijusi su Dievu, tikrai nuo Dievo ir yra priklausoma. Ją valdyti galima todėl tik tokiu būdu, kokiu ją valdo Dievas. Konradas dėl to teisingai pastebi:

*Apie pranašus, sielovadžius, jog buvo, - girdėjau,
tikiu; bet ką jie įstengė, tą patį ir aš įstengiu (p. 161).*

Pranašai valdė sielas tik iš viršaus, tikrai moraliai ir psichologiškai. Tą patį gali padaryti kiekvienas didelis kūrėjas per savo kūrinus. Kūrėjo žodis sykiu yra ir pranašo žodis. Juo kūrėjas-pranašas palenkia savo valiai ir savo norams žmogaus sielą. Vis dėlto šitas palenkimas yra tik psichologinis. Jis neneigia nei žmogaus laisvės, nei jo apsisprendimo kitaip, negu kūrėjas nori. Tuo tarpu Konradas trokšta metafizinės valdžios. Jis nori valdyti patį žmogaus principą. Jis nori jį taip keisti, kaip kad keičia išviršinį pasaulį. Iš žmogaus jis nori padaryti objektą savai kūrybai. Žmogus turėtų taip pat būti jo rankų padaras:

*Tebūna man žmonės lyg mintys ir žodžiai,
iš kurių, kad noriu, giesmių giesmės pinas (ten pat).*

Žmonės Konradui turi pasidaryti toji šalia jo esanti medžiaga, kurioje įsidaiktintų jo jausmai, jo mintys, jo išgyvenimai. Žmogus turi virsti kūrėjo išvidinio pasaulio išraiška. Per žmogų turi prabilti kūrėjas. Tačiau šitokią sielų valdžią turi tikrai vienas Dievas. Žmogus iš tikro yra dieviškoji giesmė,

nešanti savyje Dievo atvaizdą ir jo paveikslą. Jis yra dieviškosios idėjos įsidaiktinimas ir jos apsireiškimas. Kurdamas sielą, Dievas prabyla per ją: ji yra dieviškasis žodis. Tačiau tai, ką padaro su žmogumi Dievas, negali padaryti žmogus, nors jis būtų ir didžiausias genijus. *Žmogus žmogui niekadęs nėra nei medžiaga, nei objektas. Žmogus niekadęs neneša savyje žmogaus paveikslo. Šitą negalią elgtis su žmogumi, kaip su daiktu, instinktyviai Konradas jaučia ir todėl kreipiasi į Dievą:*

*Duok man sielos valdžią...
Geidžiu valdžios, duok man ją arba bent kelią rodyk...
Geidžiu valdžios, kokią pats turi,
geidžiu sielas valdyti, kaip pats jas valdai (ten pat).*

Ne psichologinio pasitikėjimo, bet gilaus apvaldymo reikalauja Konradas. Jis reikalauja dieviškosios galios. Jis nori sielas valdyti taip, kaip pats Dievas jas valdo, vadinasi, taip, kad jo paveikslas atsispindėtų jose, kad jos būtų jo išvidinio pasaulio išraiška.

Kokią prasmę turi šitas reikalavimas? Kam Konradui reikia šitos sielų valdžios? Atsakant į šitą klausimą, paaiški, kad Konradas yra ne tik paprastas kūrėjas, ne tik *meno* kūrėjas, bet ir žmogiškosios laimės. Jis nori sukurti ne tik kūrinį, kuris stovėtų šalia žmogaus, bet *ir patį žmogų* padaryti kūriniu. Šiam reikalui jis ir nori sielų valdžios. Nagrinėjant šito noro motyvus, randame savotišką, tiesiog baisų pagrindą, nors labai žmogišką ir suprantamą. Jau buvome minėję, kad aukščiausios įtampos metą, kada Konrado jėgos buvo pačiame zenite, jis pasisakė vis dėlto esąs žmogus, mylėjęs ir tėvynėje palikęs savo širdį. Šita Konrado meilė apima ne vieną žmogų:

*... toji meilė ten ant žemės,
mano meilė ne ant vieno rymo ten žmogaus...
Myliu aš visą tautą. Imuosi savo glėbin
visas jos buvusias ir būsimas kartas,
spaudžiu jas prie krūtinės
lyg draugas, vyras, mylimasis, tėvas.
Geidžiu pakelti, laimės jai suteikti (p. 157).*

Konrado meilės objektas, dėl kurio jis žemėje paliko savo širdį, yra visa tauta. Jis nori ją pakelti; jis nori pakelti ją iš josios vargo ir pažeminimo; jis nori padaryti ją laimingą ir didingą, ja nustebinti pasaulį. Kitaip sakant, *jis nori būti tautos laimės kūrėju*. Sielų valdžia, kurios jis prašo Dievą, būtų įrankis ir priemonė šitai laimei sukurti. Todėl laimė yra minėto reikalavimo pagrindas. Jis yra visiškai suprantamas. Objektvyvinio pasaulio keitimas žmogui laimės neduoda. Gamtos valdymas žmonių nepadaro laimingų. Kultūros žengimas priekin nėra proporcingas laimingumo didėjimui pasaulyje. Norint sukurti žmogui laimę, reikia keisti pačią jo sielą, reikia ją perkurti ir palenkti kitokiems dėsniams, negu ji ligi šiol buvo palenкта. Bet šiam reikalui reikia sugebėti sielą apvaldyti. Be sielų valdžios nėra galimas joks jų keitimas, o be šio keitimo nėra galima laimė. Štai kodėl Konradas, norėdamas savo mylimą tautą padaryti laimingą, prašo iš Dievo sielų valdžios. Jo prašymas yra visiškai nuoseklus, suprantamas ir pagrįstas. Sielų valdžia jam bus ne pasididžiavimui, bet pačių žmonių gerovei:

*Visus kaip Tu valdysiu, visad ir slėpiningai.
Ką tik norėsiu, tegul tuoj įspės,
išpildys ir bus laimingi.
O jei išdrįs man priešais stoti,
tegul jie kenčia ir prapuola* (p. 161).

Tačiau šiuose pastaruosiuose žodžiuose jau pradeda aiškėti savotiškas Konrado nusistatymas. *Jo kuriama laimė bus pagrįsta ne objektyviniais dėsniais, bet jo paties noru*. Savo individualizmą, savų norų įvykdymą jis deda į šitos jo kuriamos laimės pagrindus. Jeigu žmonės išpildys jo norus, jie bus laimingi. Jeigu išdrįs jam pasipriešinti, jie kentės ir žus. Konradas kurs jiems tokią laimę, kokią pats norės. Galimas daktas, kad šitas jo nusistatymas visai nuosekliai plaukia iš jo susilyginimo su Dievu. Juk jeigu jis išgyvena save visais atžvilgiais kaip Dievui lygų, savaime suprantama, kad ir su žmonėmis jis elgsis taip, kaip elgiasi Dievas. Žmonių laimės pagrindas yra Dievo valios vykdymas. Tiesa, šita Jo valia yra

įrašyta į žmonių prigimtį. Tačiau vis dėlto ji yra *Dievo* valia ir *Dievo* noras. Žmogus pasidaro laimingas tik tada, kai jis nusilenkia Dievo valiai. Tokiu pat keliu nori eiti ir Konradas. Jis taip pat nori gauti dieviškąją sielų valdžią ir taip pat nori savo valią padaryti žmogiškosios laimės pagrindu: „Ką tik norėsiu, tegul tuoj įspės, išpildys ir bus laimingi“.

Bet šitoje vietoje mums kyla savaimingas klausimas: jeigu Dievas turi sielų valdžią, kodėl nepalikti Jam laimės kūrimo? Sielų valdžia, kaip pats Konradas pripažįsta, yra būtina sąlyga laimei sukurti. Tuo tarpu tikrasis šitos sielų valdžios savininkas yra pats Dievas. Kodėl tad Dievas negalėtų sukurti žmonėms laimės? Kodėl Konradas prisispyręs reikalauja iš Dievo to, ką pats Dievas, atrodo, galėtų daug lengviau ir greičiau įvykdyti? Čia kaip tik ir paaiškėja mums slapta Konrado mintis. Konradas reikalauja iš Dievo sielų valdžios todėl, kad Dievas, jo nuomone, negali arba nenori sukurti žmonėms laimės:

*Jei tad man lygią valdžią ir sieloms suteiksi,
visą aš tautą gyvon giesmėn įpinsiu,
didesnį negu Tu stebuklą padarysiu:
užtrauksiu laimės giesmę (p. 161).*

Laimės sukūrimas, be abejo, bus stebuklas, nes ligi šiol žemėje jos nebuvo. Ir šitas stebuklas bus didesnis, negu Dievas pajėgia ar nori. Dievas nuo amžių turi sielų valdžią, tačiau ligi šiol laimės sukurti neįstengė. Tegul jis tik šita valdžia pasidalija su Konradu, ir šis užtrauks laimės giesmę. Žemė pavirs pirmųkščių rojumi. Stebuklas bus didesnis, negu visi Dievo padarytieji. Šitoje vietoje vėl pastebime, kaip Konradas pradeda susilyginti su Dievu ir laikyti save aukštesniu už Jį. Sielų valdžios reikalavimas virsta ne prašymu, net ne reikalavimu, bet tiesiog plėšimu. Mes jaučiame, kad Konradas netrukus padarys Dievui priekaištą, kad Jis žmonių nemylė, todėl ir nesukuria jiems laimės, nors ir turi visas reikalingas priemones savo rankose. Tuo tarpu Konradas myli savo tautą, todėl gautą sielų valdžią nelaikys nevaisingą, kaip Dievas, bet panaudos ją žmonių gerovei ir laimei. Tai yra iš

tikro Dievo vertimas pasidalyti sielų valdžia, kurios jis ne-naudoja. Konradas pastebi:

*Nesu Tavęs sutikęs, tik spėju tave esant.
Sutikęs tepajusiu, jog esi aukštesnis (ten pat).*

Konradui reikia susidurti tiesiog su Dievu, reikia Jį pare-gėti akis į akį, kad įsitikintų, jog Dievas yra aukštesnis. Kol šitokio susidūrimo nėra buvę, kol Konradas tik spėja, kad Dievas yra, tol jis nejaučia Dievo viršenybės ir todėl drąsiai reikalauja perleisti jam sielų valdžią. Reikalavimai Dievui čia yra sujungiami, iš vienos pusės, su savęs iškėlimu, iš ant-ros - su Dievo paniekinimu ir pažeminimu. Ko neįstengė pa-daryti Dievas, tą tikisi padaryti savo išdidume ir savo jaus-mo galybėje sukilęs žmogus.

Tačiau šitokio žmogiškojo pasiryžimo tragiškumas daro-si visiškai aiškus. Žmogus gali statyti Dievui reikalavimų, ei-nančių net ligi begalybės, nes savo galimybėse žmogus yra neaprežtas. Nebūdamas dalis, kaip gyvulys, žmogus visko nori ir viską stengiasi turėti. Jis nori net peržengti save ir virsti dievu. Šitas noras glūdi jo prigimtyje, vadinasi, yra duotas paties Kūrėjo, todėl žmogus ir gali statyti Kūrėjui be-galinių reikalavimų. Jeigu Dievas sukūrė žmogų ne pagal ku-rią nors atskirą savo idėją, kaip visus kitus regimojo ar ne-regimojo pasaulio daiktus, bet pagal save kaip tokį, jeigu tad žmogus dėl šitokio pobūdžio pasidarė nebe aprežtas, bet be-galinis savo galimybėje, jis todėl ir turi teisę reikalauti, kad šitos jo galimybės būtų įvykdytos, kad tai, ko jis nori savo sumanymuose, būtų realizuota ir jo gyvenimo tikrovėje. Tai yra esminė ir nepaneigiama žmogaus teisė. Todėl bet koks principinis žmogaus aprėžimas, bet koks ribų jam nustaty-mas yra tikrumoje ne nusižeminimas, bet žmogiškosios di-dybės ir žmogiškosios prigimties iškreipimas. Dievas, kur-damas žmogų pagal save, sukūrė jį tokį, kad jis negali būti niekur aprežtas ir sustabdytas. Jis eina prie savo pirmavaiz-džio, kuriuo kaip tik ir yra absoliutinė būtis. Kas mano, kad žmogus iš *esmės* negali to ar kito, kad jis to ar kito nėra ver-tas, tas nesupranta žmogaus prigimties ir tos pagrandinės

idėjos, pagal kurią žmogus buvo sukurtas, ir kuri iš tikrųjų yra ne kas kita, kaip paties Dievo idėja. Absoliutiniai žmogaus norai ir absoliutiniai jo reikalavimai yra ne jo išdidumo, bet jo prigimtos didybės ženklas. Šiuo atžvilgiu žmogus niekad negali nusizeminti ir pasitenkinti tiktai dalimi ir apreižtybe. Tokiu atveju jis paneigtų savyje dieviškąjį absoliutinį paveikslą ir nuslinktų į gyvulio sritį. Dalimi pasitenkina tiktai gyvulus, nes jis iš esmės yra dalis.

Vis dėlto šitie iš esmės teisingi ir nepaneigiami žmogaus reikalavimai bei norai turi turėti vieną pagrindinį bruožą, būtent *jie turi būti malda*. Maldą labai dažnai mes suprantame paviršutiniškai ir laikome ją prašymu. Tuo tarpu maldos esmė anaipol nėra prašymas. Prašymas yra tiktai maldos paviršius, ne visados būtinas ir jai būdingas. *Prašymas yra tiktai psichologinė maldos apraiška. Maldos esmė yra ne kas kita, kaip savos sukurtosios egzistencijos pripažinimas*. Kai žmogus meldžiasi, jis prisipažįsta esąs Dievo kūrinys. Ir kai žmogus prisipažįsta esąs Dievo kūrinys, tada jis meldžiasi. *Kreatūros jausmas sudaro ontologinę maldos esmę ir josios prasmę*. Kur šitokio jausmo nėra, ten nėra nė maldos. Žmogus yra sukurtas pagal Dievo paveikslą, ir galutinis jo tikslas yra dieviškumas. Tai yra jo gyvenimo prasmė ir pagrindinis uždavinys. Visa, ką turi Dievas, turi turėti ir žmogus, nes kūrinio laimė yra sutapti su savo pirmavaizdžiu, o žmogaus pirmavaizdis yra pats Dievas. Todėl žmogaus sutapimas su Dievu, pasisavinimas viso dieviškumo yra jo paskyrimas ir jo laimės įvykdymas. Tačiau žmogus yra kūrinys. Jis neturi buvimo iš savęs. Jis yra jį gavęs iš Dievo. Ir šitos žymės iš savo kaktos jis niekad neišdildys. *Žmogus visa privalo gauti, ką turi ir Dievas, bet jis tai gali gauti ne iš savęs, bet tiktai iš Dievo*. Jis gali statyti begalinius reikalavimus, bet šitie reikalavimai turi būti atremti į kreatūros jausmą, būtent į pripažinimą savo sukurtosios egzistencijos. Jie turi būti atremti į maldą. Žmogus, kuris šitokio pripažinimo neturi, kuris mano galįs pats iš savęs išspausti absoliutumą, kuris nežino, kas yra didesnis: jis ar Dievas, toks žmogus netenka teisės, ko nors iš Dievo reikalauti, o Dievas yra atleidžiamas nuo pa-

reigos jam ką nors duoti. Jeigu žmogus mano esąs Dievui lygus ne tik būties atbaigimo, bet ir jos principo bei pradžios atžvilgiu, jeigu jis laiko save net didesniu už Dievą, galinčiu padaryti didesnę stebuklą, jis savaime užkerta sau kelią, ko nors iš Dievo reikalauti. Toks žmogus užsidaro vienatvėje ir nutraukia su Dievu bet kokius santykius. Štai dėl ko tokio žmogaus reikalavimai ir sumanymai yra tragiški. Norėdamas pasiekti tai, ką Dievas žmogui yra skyręs ir ko jis trokšta giliausia savo prigimtimi, jis vis dėlto pasirenka tokį kelią, kuris paneigia ir dieviškąją paskyrimą, ir jo paties prigimtį. Siekdamas vienos vertybės, jis sunaikina kitą. Tai yra aukščiausias tragedijos laipsnis. Tai yra savęs sugriovimas ir sužlugdymas. Tuo tarpu žmogus, kuris stato *tuos pačius* reikalavimus, tačiau kuris yra vedamas sukurtosios savo egzistencijos pripažinimo, pasirenka paties Dievo skirtą kelią ir todėl visados pasiekia teigiamų rezultatų. Kristaus posakis „prašykite, o bus jums duota“, nėra jokia hiperbolė ar tik paprastas moralinis pabrėžinimas. Šitas posakis turi gilią metafizinę prasmę. Juo Kristus kaip tik nurodė tą kelią, kuriuo žmogus gali eiti dieviškumo linkui. Šitas kelias veda per maldą. Tai yra maldos arba, kitaip sakant, nuolatinio savęs, kaip kūrinio, teigimo kelias. Kas nuolatos savo gyvenimu - ne žodžiais - teigia savo egzistencijos sukūrimą, vadinasi, priklausomybę nuo aukščiausios būties, tas nuolatos meldžiasi ir tas yra išklausomas. Tam yra suteikiamas tasai dieviškasis turinys, su tuo Dievas pasidalija savo valdžia, nes žmogus yra Dievo draugas ir Jo brolis. Toks žmogus principinės ir neatmezgamos tragikos neišgyvena. Jis gali išgyventi kančią, bet kančia nėra tragedija. Tokio žmogaus gyvenime ji virsta ne naikinančiu, bet statančiu ir skaitinančiu veiksniu. Tokio žmogaus kelias į sudievojimą yra tiesus ir atviras.

Mickevičiaus Konradas eina pirmuoju keliu. Ir šitas jo kelias anaipatol nėra maldos kelias. Savos sukurtosios egzistencijos jis neteigia. Jis yra „kūrėjas gimęs“. Savas kūrybines jėgas jis semia iš to paties šaltinio, kaip ir Dievas. Jis yra lygus Dievui ne tik tuo, kad jis turi kūrybiškumo, bet ir šito kūrybiškumo principu. Ir Dievui, ir jam kūrybinės galios kyla iš

paties šitų galių nešėjo, iš pačios būties. Tačiau jeigu taip, tuomet Konradas nuosekliai elgiasi jausdamasis ne menkesnis už Dievą ir galįs padaryti tai, ką ir Dievas, arba net ir daugiau. Jis galįs suteikti žmonėms laimės, kurios Dievas ar iš pavydo, ar iš nenoro, ar galop iš negalios ligi šiol pasauliui nėra davęs. Bet iš kitos pusės, Konradas elgiasi nenuosekliai, reikalaujamas iš Dievo sielų valdžios. Būdamas lygus Dievui ir neturėdamas kreatūros jausmo, vadinasi, nesimeldamas metafizine šio žodžio prasme, Konradas tuo pačiu neturi jokio pagrindo kreiptis į Dievą ir prašyti pasidalyti su juo sielų valdžia. O jeigu Konradas vis dėlto kreipiasi ir Dievą prašo, vadinasi, jis nėra Dievui lygus. Prieštaravimas pasidaro aiškus ir nepašalinamas. Žmogus, kuris jaučiasi esąs kūrinys, Dievui sako: „Mano reikalavimai yra absoliutūs. Tačiau Tu pats mane tokį sukūrei. Todėl dabar ir patenkink šituos reikalavimus“. Tuo tarpu Konradas sako: „Aš ir Tu esame lygūs. Aš esu kūrėjas iš savęs, kaip ir tu. Tačiau man trūksta sielų valdžios. Duok man ją arba bent kelią parodyk“. Tačiau kodėl Dievas turi jam šitos valdžios duoti? Kuo remdamasis Konradas jos prašo? Į tai save teigiąs žmogus negali atsakyti. Čia jis gali tik nutilti. Bet tuo pačiu nutyla ir Dievas. Dievas nieko neatsako į tokio žmogaus reikalavimus, nes jie yra nepagrįsti. Jie kyla iš savotiško prieštaravimo. Jie neturi jokios metafizinės atramos. Arba žmogus yra sukurtas, todėl Dievui nelygus ir galįs iš jo savo absoliutumo reikalauti, arba jis yra nesukurtas, todėl Dievui lygus ir vykdamas savo absoliutumą pats iš savęs. Kitokios išeities čia nėra. Tuo tarpu Konradas teigia savo pirmąsias nesukurtą absoliutumą ir sykiu prašo. Prašymas jau yra savos nepriklausomybės paneigimas. Prašymas jau suponuoja kreatūros jausmą ir tikrai iš jo turi kilti. Konrado blaškymasis yra aiškus. Jo kelias nėra tiesus. Jis vingiuoja tarp prieštaravimų ir todėl prie galutinio tikslo nepriveda. Nors Konradas primygtinai sielų valdžios reikalauja, nors jis visaip Dievą įtikinėja, kad ja su juo pasidalytų, tačiau Dievas tyli. Jis pradeda pastebėti, kad jo reikalavimai darosi tik balsas, šaukiantis tyruose, nerandąs jokio atbalsio. Tačiau čia pats jis pradeda pastebėti, kad tuo būdu sudūžta

ir pagrindinis jo siekimas sukurti savai mylimai tautai laimę. Laimė, kaip sakėme, yra nesukuriama be sielų valdžios. Tuo tarpu šitos valdžios pats iš savęs Konradas neturi. O Dievas tyli... Tada prasideda paskutinis ir pats tragiškiausias tarpnis, būtent kovos paskelbimas. Tada prasideda neviltingas ir konvulsingas dvasios trūkčiojimas, kuris baigiasi išvidiniu išsisėmimu ir net mirtimi.

4. Kova su Dievu

Šventasis Jonas yra pasakęs, kad *Dievas yra meilė*. Tai yra giliausias ir pats krikščioniškiausias Dievo supratimas. Galima į Dievą žiūrėti įvairiais atžvilgiais: galima Jį suprasti kaip Esantį, kurio esmę sudaro buvimas; galima Jį suprasti kaip Kūrėją, kuris iš nebūties pašaukia begalinio įvairumo būtybių; galima Jį suprasti kaip būties Palaikytoją, kuris nesiliauja rūpinęsis tuo, ką yra padaręs. Tačiau visi šitie atžvilgiai, visos šitos Dievo sampratos yra vienapusiškos, dieviškojo turinio neišsemiančios ir negalinčios išsemti. Jeigu norime šitą turinį pasakyti vienu žodžiu, turime taikyti Dievui šv. Jono posakį, kad Dievas yra meilė. Meilėje susieina viskas, kas pirmesnėse Dievo sąvokose yra išsklaidyta ir vienašališka. Meilė yra sykiu ir buvimas, ir kūryba, ir palaikymas bei rūpinimasis. Meilės principas yra taip pat dieviškojo vidaus gyvenimo pagrindas. Dieviškųjų asmenų santykiai, kaip teigia krikščionybė, taip pat yra atremti į meilę. Todėl Dievas yra pati Meilė. Ir visais amžiais krikščionybė didžiavosi, kad ji atnešė pasauliui Dievo kaip meilės sampratą. Senajame Įstatyme buvo pasakyta, kad išminties pradžia yra Viešpaties baimė: *initium sapientiae timor Domini*. Tuo tarpu Naujasis Įstatymas į Dievo sampratos ir į žmogaus santykių su Dievu pagrindą padėjo ne baimę, kaip žydai, ne teorinį pažinimą, kaip graikai, bet meilę, vadinasi, *išvidinį susijungimą ir vertybių subendrinimą*, nes meilė visados yra vertybinė bendruomenė. Ji visados atsiremia į mylinčiųjų atsidavimą vienas antram. Mylėdami mes atiduodame kitam, ką mes

turime, ir gauname iš kito, ką jis turi. Taip yra kiekvienoje meilėje. Taip yra ir Dievo meilėje. Dievo meilėje mes pakylame ligi Dievo, ir Dievas nusileidžia ligi mūsų. Mes tampame panašūs į Dievą, ir Dievas tampa panašus į mus. Atskiro asmens ir viso pasaulio perkeitime įvyksta mūsų sudievėjimas, kaip konkreti mūsų meilės Dievui apraiška. Amžinojo Logo įsikūnijime įvyko Dievo sužmogėjimas, kaip konkreti Dievo meilės mums apraiška. Perkeitimas ir Įsikūnijimas yra aktai, kuriais reiškiasi žmogaus ir Dievo santykis, paremtas meile. Meilės sampratoje Dievo sąvoka pasiekia savo gelmes. Gilesnio supratimo žmogus nėra priėjęs. Dievas yra meilė.

Tuo tarpu Konradas, matydamas, kad Dievas tyli, kad jis neišklauso jo reikalavimo duoti sielų valdžios, pasipriešina šitam teigimui ir pradeda tvirtinti, kad Dievas nėra meilė:

*Meluoja tas, tik Tave vadina meile,
nes pats esi tik išmintis.*

Šituo savo teigimu Konradas nori paaiškinti atkaklų Dievo tylėjimą ir sykiu pateisinti tolimesnį savo nusistatymą ir savo elgseną su Dievu. Jeigu Dievas yra tiktai išmintis, jeigu jis nėra meilė, Jis todėl ir nepaiso žmogaus širdies reikalavimų. Jau anksčiau buvome minėję, kad Konradas didžiuojasi savo jausmu, kildamas juo ligi dieviškųjų paslapčių ir žvelgdamas į Dievo esmę. Kitaip sakant, Konradas stato prieš Dievą save kaip jausmo žmogų. Tačiau šitą jausmą suprasti ir į jį atsakyti gali tik toks Dievas, kuris myli, nes tik mylėdamas jis gali suprasti ir žmogaus, šiuo atveju Konrado, meilę savai tautai. O jeigu Dievas yra tik išmintis, tuomet žmogaus jausmai Jam yra svetimi ir žmogaus meilė Jam yra neprieinama. Su tokiu Dievu, aišku, verta kovoti ir išplėsti iš jo rankų valdžią, nes valdydamas tik protu, jis kaip tik neįstengia ir net nenori sukurti žmonėms laimės. Konradas todėl elgiasi visiškai nuosekliai. Paneigęs esminį Dievo supratimą, atmetęs Dievo kaip meilės sąvoką, jis skelbia išminties Dievui kovą, tikėdamasis, kad meilė yra galingesnė už išmintį ir kad tuo būdu ji galėsianti tobuliau valdyti pasaulį bei žmogų.

Teigdamas, kad Dievas yra „tik išmintis“, Konradas teigia sykiu, kad tik išmintimi ir tegalime Dievą pažinti:

*Mintim, ne širdim, tavus patiriame kelius,
mintim, ne širdim, ir tavo ginklo krovinius.
Tik tas, kuris įsirausė į knygą,
į naują, skaičių, į lavoną,
tik tas tėra pajėges
imtis Tavo galios dalį (p. 161).*

Vadinasi, meilės nėra nei pačiame Dievuje, nei tame akte, kuriuo Dievą patiriame, nei galop tame žmoguje, kuris pasidalija su Dievu jo valdžia. Dievas yra grynas išmintingumas. Prie Jo prieiti galima tiktai protu. Nuosekliai tik tas, kuris atsideda mokslui, kuris įsirausė į negyvą, be kraujo ir be širdies knygą, į gamtos dėsnius, išreikštus matematiniais skaičių simboliais, į visą gamtos tikslingumą, apsiereiškiantį negyvosios ir gyvosios gamtos būtybėmis, tik tas sugeba patirti dieviškosios galios dalį. Tačiau šitas kelias yra grynai proto kelias. Jame nėra širdies ir nėra meilės. Jausmas čia nedalyvauja. Viskas dieviškojoje santvarkoje yra racionalu. Todėl ir Dievo pažinimo rezultatai taip pat yra racionalūs. Toji galia, kurios sugeba pasiimti Dievą pažįstą žmogus, yra ne kas kita, kaip protinis pasaulio apvaldymas. Žmogus savo protu įsijungia į visuotinį Dievo racionalumą ir todėl laimi šito racionalumo dalį. Jis laimi

*nuodus, paraką ir garą,
dūmus, trenksmus ir atspindžius,
teisingumą, piktą melą (ten pat).*

Tai yra gėrybės, kilusios iš proto veikimo. Todėl jos ir tegali protą patenkinti. Širdies jos nepaliečia ir žmogaus laimingo nepadaro. Jomis džiaugdamosis ir didžiuodamosis, žmogus vis dėlto pasilieka alkanas ir vargšas:

*Mintims patiekęs pasaulio gėrybes,
širdis palieki amžinam varge (p. 163).*

Dievas, Konrado supratimu, yra tiktai proto Dievas. Visa, kas iš jo kyla, patenkina tiktai protą. Žmogus, santykiuoda-

mas su Dievu, pasidaro išdidus savo mintyje, bet vargšas savo širdyje.

Šitoje vietoje mums pradeda aiškėti, kodėl Konradas anksčiau buvo teigęs, kad Dievas nesugeba sukurti žmonėms laimės. Konradas slapta tikėjo, kad Dievas nėra meilė, kad Jis yra tiktai išmintis. Savo išmintimi Jis todėl ir sukuria tai, kas išminčiai tetinka. Tuo tarpu laimė anaipol nėra racionalus dalykas. Laimė yra daugiau jausminis žmogaus nusiteikimas, vadinasi, širdies dalykas. Tuo tarpu Dievas širdis palieka „amžinam varge“, nes Jis ne myli, bet tik pažįsta. Dėl to apie kokią nors laimę, kuri kiltų iš Dievo kaip išminties, negali būti nė kalbos. Laimės kūrėju Konradas jaučiasi esąs pats, nes jis turi „kuo stipriausią jausmą“, vadinasi, tai, kas laimėje yra pagrindinis pradas. Tikrumoje tad čia prasideda kova ne tarp Konrado ir Dievo, kaip asmenų, bet tarp dviejų pasaulinių būties principų: tarp išminties arba proto ir meilės arba širdies. Dievą Konradas laiko pasaulyje tikslingai ir priežastingai veikiančio racionalumo atstovu. Tuo tarpu jis pats yra iracionalinio meilės prado reiškėjas. Toji kova, kurion jis Dievą pašaukia, yra vedama meilės vardan, vardan to visuotinio jausminio laimingumo, į kurią veržiasi kiekviena būtybė ir kurio negali duoti net ir didžiausias protingumas.

Dievo kaip meilės paneigimas yra tiktai įžanga į kovą. Tai yra šitos kovos pateisinimas ir jos pagrindimas. Po jo eina jau tiesioginis Konrado prabilimas į Dievą ultimatyviu būdu. Konradas pradeda nagrinėti savo jausmą ir savo gyvybę:

*Davei man trumpiausią gyvybę
ir kuo stipriausią jautimą (ten pat).*

Paskui tarsi žaisdamas lygina savo jausmą su savo gyvybe. Jausmas esąs tik kibirkštėlė, o gyvybė tik valandėlė. Šito susimąstymo metu Konradas tarsi leidžia pagalvoti ir pačiam Dievui. Jis pastatė Dievui savus reikalavimus, jis paneigė Jį kaip meilę, tačiau jis duoda laiko Jam pamąstyti ir atsakyti:

*Na... gerai... Dar kartą Tave šaukiu,
dar kartą draugiškai sielą Tau rodau.*

Kovos paskelbimas vyksta iš lėto, tam tikrais tarpsniais, tarsi Konradas nujautų, kad syki pirštine Dievui metus kelio atgal nebebus. Todėl jis neskuba. Jis dar syki lyg ir draugiškai kreipiasi į Dievą, laukdamas Jo atsakymo. Tačiau Dievas ir ši syki tyli. Konrado laukimas darosi nevaisingas. Tada jis pradeda jau tiesiog grasinti:

*Tyli! Juk su velniu esi pats kovojęs.
Šaukiu Tave: tik stoki.
Neniekink, ne vienas aš, nors vienas čia sukilęs.
Su didžia tauta savo širdį esu sujungęs,
turiu kariuomenę ir sostų galybę.
Piktu žodžiu prieš Tave jei stosiu,
pareikštu kovą Tau sunkesnę negu velnias;
jis grūmės išmintim, širdim Tave aš imsiu.*

Šitame grasinime kaip tik ir pasirodo, kad Konradas save išgyvena kaip iracionalinio meilės prado atstovą ir tikisi, kad tuo būdu jo kova su Dievu bus žymiai sunkesnė ir sėkmingesnė negu toji, kurią Dievui buvo paskelbęs pirmykštis šviesnešys. „Jis grūmės išmintim“. Tuo tarpu Konradas panaudos savo širdį, tąjį kibirkštinį jausmą, kuris tačiau, tarsi nepaprasta jėga, vieną valandėlę galėsiąs sukresti visą dieviškąją santvarką.

¹ Vis dėlto Konradas pačią kovą dar vilkina. Jis vėl lyg atlyžta ir pradeda tarsi teisintis, kodėl jis imasi tokių kraštutinių priemonių:

*Kentėjau ir mylėjau, skausmuos ir meilėj augau.
Paveržei man kadaise mano asmens laimę:
krūtinėn aš mušiau kruvinomis kumštėmis,
bet prieš dangų jų nekėliau.*

Nesunku įspėti, kad Mickevičiaus meilė Marilei čia sunkiu aidu prabyla ir sudaro pasiteisinimo pagrindą. Konradas mylėjo. Tačiau šita jo meilė žlugo. Ji buvo kito paveržta. Ji sudarė asmeninės jo laimės pagrindą, kuris sugriuvu sudarydamas nepaprasto skausmo. Vis dėlto tada Konradas kovos Dievui neskelbė. Prarasta asmens laimė dar nebuvo

pakankamas akstinas pašaukti Dievą kovon ir stengtis paveržti Jo valdžią. Tačiau dabar

*žiūriu į vargšę tėvynę,
kaip sūnus į tėvą, į ratą įpintą.
Visos tautos kančias juntu,
lyg motina savyj kad junta vaiko kančių.
Kenčiu ir siuntu...*

Tautos nelaimė yra tai, dėl ko Konradas pradeda ieškoti paramos ir pagalbos pas Dievą ir statyti Jam savus reikalavimus. Jis savo asmenines kančias išlaikė didvyriškai. Kruvinomis kumštimis iš skausmo daužė sau krūtinę, tačiau prieš dangų jų nekėlė ir į Dievą su ypatingais reikalavimais nesikreipė. Tačiau dabar, kada nelaimė ištiko visą tautą, kada ji visa virto kankine, skausmas pasidarė per didelis. Jis pažadino Konrade savotišką pašėlimą, kuris žmogų veda ligi kraštutinių ribų. Konradas tautos skausmo akivaizdoje pasiryžo kreiptis į Dievą ir galų gale pasakyti Jam visa, ką jaučia ir ko jis nori. Tautos kančios yra daugiau negu vieno asmens meilės žlugimas. Jos vertos yra, kad ir pasaulio Kūrėjas atkreiptų į jas savo dėmesį. O Dievas? Konradas pradeda ironizuoti:

*... o Tu mintingai ir linksmai
mus visados valdai,
mus visados teisi
ir, sako, jog pats nė neklysti.*

Dievui priskiriama pasaulio Apvaizda, Jo išmintis, Jo neklaidingumas tautos kančių akivaizdoje pažadina Konradui skaudžios patyčios jausmą. Dievas, kuris šaltai žiūri į žmonių skausmus, kuris „mintingai ir linksmai“ pasaulį valdo, iš tikro negali būti meilės Dievas. Jis tegali būti tiktai išmintis, kuriai skausmas ir laimė yra lygiavertės ir kuri abiejuose šituose gyvenimo praduose randa lygaus įdomumo. Bet ironiją greit pakeičia vėl iškilęs tragiškai neviltingas reikalavimas. Konradas pradeda išskaičiuoti: jeigu Dievas pasaulį myli, jeigu jau kurdamas jį mylėjo, jeigu šita jo meilė nėra klaida ir baisybė, jeigu į žmonių kančias Jis nežiūri kaip į

sąskaitų suvesdinėjimą, jeigu Jo meilė yra kam nors reikalinga, jeigu... Ir Konradas nebaigia šitos ištisos eilės „jeigu“, nes pamato, kad viskas yra veltui, kad Dievas vis tiek neatsiliepia. Tada jis nutraukia šitą savo išskaičiavimą, kuris turėjo uždavinį pažadinti Dievuje kokį nors atbalsį, ir pradeda ruoštis tikrai ir paskutinei kovai. Prieš pat šitos kovos galą Konradas nepaprasta įtampa dar sykį suglaudžia visa, ko jis iš Dievo reikalauja, kas jis pats yra ir kodėl Dievas turi pasidalyti su juo sielų valdžia:

*Tyli... Aš savo širdies gelmes esu Tau pravėręs...
Šaukiu: duok valdžią. Jos menka dalis,
žemės puikybių valdžios tik dalis -
su tąja dalimi kiek laimės aš sukurčiau.
Tyli... Nenori širdžiai, išminčiai bent duoki.
Matai, jog žmonių ir angelų pirmasis
geriau Tave pažįstu negu arkangelai.
Esu vertas, kad su manim valdžia pasidalytum...
Jei klystu, sakyk... Tyli... Juk nemeluuju.
Tyli žinodamas, kad stiprus esi...
Žinok, jog jausmas sudegins, ko mintis nesulaužo...
Matai gi mano ugniavietę - tą jautimą,
kurį renku, spaudžiu, kad didžiau jis degtų.
Kalu į geležinį mano valios ratą,
lyg šovinį į didžiąją kanuolę...*

Po šito santraukinio pasisakymo galas artėja labai greitai. Kažkoks balsas sušunka „Ugnies! Šauk“. Konradas paklauso šito balso ir reiškia paskutinį Dievui grasinimą. Valios patranka jau užtaisyta. Bereikia tik iššauti:

*Atsiliepk! Nes šausiu prieš prigimtį aš Tavo.
Jei griuoėsi dar jos ir nepaverstu,
bent visą Tavo valdžios sritį čia sukėsiu.*

Tačiau mums įdomu, kas bus tasai šovinys, kuris sukūrė visą dieviškąją santvarką? Kuo Konradas konkrečiai nuveiks Dievą? Jeigu prisiminsime kovos pradžią, kurioje Konradas paneigia Dievą kaip meilę, nesunku bus įspėti, kad kaip tik

šituo teigimu, kad Dievas *nėra* meilė, Konradas ryžtasi iššauti į Dievo tvarką. Šitą mintį patvirtina Konrado žodžiai - jau paskutiniai:

*nes balsą iššausiu į santvarką Tavo,
tą balsą, kuris eis iš kartų į kartas:
sušuksiu, jog esi ne pasaulio tėvas, bet...*

Pats Konradas šito sakinio nebaigia. Ar jis neišdrįsta ar nepajėgia, mes negalime įspėti. Tačiau Konrado sakinį pabaigia velnio balsas. Jis prisijungia prie Konrado ir jo mintį išvysto ligi galo. Velnio balsas sušunka „Caras“. Vadinasi, Dievas yra ne pasaulio tėvas, bet caras, jėga, žiaurumu, krauju ir žudynėmis valdąs žmones ir tokiu būdu išlaikąs savo galybę. Tai, ką Konradas telkė pats savyje, ką jis rinko, spaudė, „kad didžiau degtų“, ką jis kalė į geležinį savo valios ratą, dabar objektyvuojasi ir žodžio pavidalu išskrenda į pasaulį. Tai ir yra tasai šovinys iš didžiosios kanuolės. Šito šūvio galas yra tragiškas ir pačiam Konradui: jis susvyruoja ir krinta žemėn apalpęs. *Šovinys sugriovė ne dieviškąją santvarką, bet paties Konrado sąmonę*. Pasakojama, kad ir pats Mickevičius buvo rastas apalpęs po šios improvizacijos.

Tuo baigiasi žmogaus kova su Dievu. Ir šita pabaiga yra labai būdinga ir turinti gilios prasmės. Kovoje su Dievu žmogus niekada nėra tikras ne tik savo laimėjimu, bet net ir savo drąsa. Jis visados svyruoja ir klūpčioja. Tai mes matėme ir Konrado atveju. Jis keletą kartų savotiškai suklumpa. Jis pabrėžia nepaprastą savo galybę, savo lygumą su Dievu, tačiau, iš kitos pusės, nuolatos tarsi atsiprašinėja ir teisinasi. Taip yra dėl to, kad žmogus jaučia, jog šita kova yra kova su pačiu savimi, su savu būties principu. Kiekvienu atveju ir kiekvienoje situacijoje Dievas pasilieka žmogaus būties šaltinis ir jo Kūrėjas. Todėl kovos skelbimas Dievui yra lygus kovos skelbimui sau pačiam, sau ne paviršutiniška, bet giliausia metafizine prasme: kovos skelbimas pačiam savos būties pagrindui. Todėl žmogus ir atidėlioja šitą kovą ligi paskutinio momento. Jis savaimingai jaučia, kad kai šita kova bus paskelbta, kai šūvis bus išleistas, žmogus negalės ilgai

jos pakelti ir joje išsilaikyti. Štai kodėl ir Mickevičiaus improvizacijoje pačios kovos momentas yra labai trumpas. Prieš jį eina ilgas ir lūkuringas žmogaus pasiruošimas kovai, jos savotiškas vilkinimas ir delsimas. Po jo eina pralaimėjimas, taip pat ne Dievo, bet žmogaus. Žmogus pralaimi kovą su Dievu, pralaimi būtinai ir neišvengiamai. Ne todėl, kad jis kovoja su stipresniu ir galingesniu, bet todėl, kad šioje kovoje jis kovoja su savimi pačiu. Šūvis, kurį Konradas rengė Dievui, tikrumoje buvo paleistas į jį patį. Todėl jis mirtinai jį ir sužeidė. *Kova su Dievu yra neprasminga ne dėl to, kad Dievas, kaip jėgingesnis, visados žmogų parbloškų, bet dėl to, kad ji neturi prasmės pati savyje.* Žmogus šitą kovą paskelbia, atsiėmęs į prieštaraujančias prielaidas. Vietoje išėjęs kovoti su kažkuo kitu, tegul ir su transcendentine būtybe, jis tikrumoje išeina kovoti su pačiu savimi, kadangi Dievas žmogui yra artimesnis, negu jis pats sau. Kova su Dievu tokiu būdu visados atsigrįžta prieš patį žmogų. Savo protu arba savo širdimi padaręs klaidingas išvadas ir jomis pagrindęs savo sukilimą prieš Dievą, egzistencinėje tvarkoje jis pamato, kad jis sukilo prieš savo paties būtį. Deja, tai pamato jis tik tada, kai šitą kovą išgyvena. Kovos skelbimas Dievui teoriškai yra galimas. Tačiau kovos išgyvenimas ir jos pakėlimas yra egzistenciškai neįmanomas. Štai kodėl kai tik velnias išvysto Konrado mintį iki galo, kai parodo, kas Dievas Konrado supratimu yra, Konradas neišlaiko ir krinta apalpęs. Taip yra su kiekvienu žmogumi. Kiekvienas žmogus yra kovotojas su Dievu savo dvasioje, savo mintyje, savo jausmuose. Tačiau jis nėra ir negali būti kovotojas savo egzistencijoje, nes tai būtų paties savęs sunaikinimas. Savo egzistencijoje žmogus gali būti arba Dievo garbintojas, arba nesidomįs Juo visiškai. Tuo tarpu kova yra didžiausias susidomėjimas. Tai yra įtempimas visų galių ir viso savęs sutelkimas aplinkui priešo būtį. *Kova yra absoliutinis priešininko pripažinimas.* Kai žmogaus priešas pasidaro Dievas, žmogus absoliučiai Juo susidomi, aplinkui Jį sutelkia visą save ir tuo būdu Dievas tokiam žmogui pasidaro viso jo gyvenimo centras, į kurį yra nukreiptas visas žmogaus dėmesys. Čia yra priežastis, kodėl kovoją su

Dievu žmonės daug greičiau nusilenkia prieš savo Priešininką ir prie Jo kojų sudeda savo ginklus, negu tie, kurie Juo nesidomi. Kovos momentą žmogus susiduria su Dievu ir paregi, kas Dievas jam yra. Tuo būdu jis kaip tik Dievą ir atlanda. Pamatęs, kad kova yra neprasminga dėl to, kad ji eina prieš patį žmogų, kad *Dievo sunaikinimas yra lygus paties savęs sunaikinimui*, žmogus sukniumba ne tik dėl jėgų išsisėmimo, bet ir dėl atgailos. Jo pralaimėjime suskamba ir jo laimėjimo motyvai. Štai dėl ko ir Konradui apalpus, angelų balsai primena, kad prisikėlęs Konradas kryžiumi pagarbinsiąs Dievą. Žmogaus kova su Dievu tikrumoje baigiasi žmogaus laimėjimu, tačiau jau kita prasme ir kitoje plotmėje, negu pats žmogus iš sykiu buvo tikėjęs. Žmogus laimi kovą su Dievu per jos pralaimėjimą ir per jos neprasmiškumą.

DAUGIAVEIDĖ MOTINYSTĖ

Keletas minčių Motinos dienai

Šimtus kartų esame girdėję posakį: „Kiekviena moteris yra motina“, ir šimtus kartų jį dar girdėsime. Tačiau vargiai bent sykį pajautėme, kokią didelę prasmę jis savyje slepia. Vargiai pajautėme, kokia palaima ir kartu kokia tragika byloja iš šių trumpučiu žodžių. *Motinystė yra moters pašaukimas*. Tačiau žemės gyvenimas yra toks daugiaveidis ir daugialypis, kad ir motinystė jame nušvinta labai nevienoda šviesa. *Kiekviena moteris pasidaro motina - būtinai ir neišvengiamai*. Tačiau kaip labai skirtinga yra ši motinystė! Vieną ji iškelia ligi altoriaus garbės, kitą nustumia į patelių eiles; vieną ji padaro namų angelu sargu, kitą įrašydina į gyvulių globos draugiją. *Motinystė yra moters likimas*. Bet kaip labai šis likimas yra sudėtas į pačios moters rankas! Nuo moters valios, nuo jos širdies, nuo jos aukos priklauso, kokią motinystę ji pasirinks ir savomis rankomis nusikals. Motinos diena - toji moters prasmės šventė - kaip tik ir yra proga apie tai pagalvoti. Šis trumpas straipsnelis nori duoti medžiagos lemtingoms moters mintims, nes *motinystės mintis iš tikro yra lemtinga*.

1. Šuninė motinystė

Atleiskite šį žiaurų žodį! Jį išradau ne aš. Jis yra paties gyvenimo tikrovė. Jis reiškia baisų moters paklydimą. Jis yra pri-gimties kerštas už motinystės pažeminimą.

Freiburge ant Breisgau upės kranto stovi kavinė „Kern“. Ten užeinama kartais kavos išgerti. Ten ateina ir viena dama, vidutinio amžiaus, vedina kudlotu šuneliu. Pati sau ji užsako kavos ir torto. Šuneliui užsako kavos ir pyragaitį. Dama gurkšnoja kavą ant staliuko. Šunelis ją laka ir pyragaitį mandagiai ėda po staliuku. Palakęs ir paėdęs, išsitiesia ant minkšto kilimo pasilsėtų ir laukia kantrus, kol jo dama baigs savo popietį. Ir taip kiekvieną sykį. Ant dešinės jos rankos blizga vedybiniis žiedas. Ji yra ištekėjusi. Ji yra motina. Tasai kudlotas šunelis - jos sūnelis. Amerikoje, girdėjau, esama šunų kapienių, daug gražesnių už žmonių kapines. Ten guli palaidoti šių paklydusių motinų sūnūs - keturkojai, ištikimi šuneliai.

Mums sunku suprasti, kokios rūšies piktoji dvasia nuvedė šias moteris į *gyvulinę* motinystę. Mums sunku suvokti, kodėl jos paklydo motinystės kelyje. Gal tai buvo keršto dvasia už nužudytą jų iščiaus gyvybę. Gal tai buvo apgavystės dvasia; gal nepasitikėjimo dvasia; kas žino. Viena yra tik aišku, kad šios rūšies motinystė yra baisus paklydimas. Kodėl vietoje kudloto šunelio neatsivesti į kavinę aną mergaitę, kuri Freiburge, prie „Kronen“ tilto, sušalusiomis rankutėmis pardavinėja praeiviams pirmąsias žibutes? Kodėl nepastatyti antkapio anam nežinomam pabėgėliui iš Rytų, kuris mirė Niujorko gatvėje nepalikdamas nė cento laidotuvių biurui sumokėti? Mums visa tai yra taip aišku, kad atsakymas į šiuos klausimus būtų banalybė. O vis dėlto taip nėra. Ana dama „Kronen“ tilto mažutės pardavėjos nepakvies į kavinę ir nenupirks jai pyragaičio. Anos turtuolės Amerikoje niekad nepastatys antkapio Čikagos ar Filadelfijos vargšams. Vietoje sušalusių mergaitės kavinėje pyragaitį ės keturkojis kudlius ir vietoje mirusio vargšo bus puošniai palaidotas šio keturkojo brolis. Ar šis paklydimas nenužengdins ant pasaulio dangaus ugnį, sunku pasakyti. Viena yra tikra, kad šuninė motinystė, keturkoji iškelianti aukščiau už žmogaus kūdikį, yra motinystės praraja, kurion nukrinta ne viena moteris, paklydusi savame miške, nes motinystė iš tikro yra labai klaidus miškas moteriškojo gyvenimo kelyje.

2. *Unamuno Rachelė*

Turbūt būsite girdėję apie ispanų rašytoją, filosofą ir mokslininką Miguelį de Unamuno. Aš jį pavadinčiau Pietų Dostojevskiu: taip giliai jis moka išvelgti į žmogaus prigimtį. Šis rašytojas tarp daugybės kitų savo veikalų yra parašęs ir novelę „Dos madres“ („Dvi motinos“), kurioje pagrindinis vaidmuo tenka Rachelei. Tai nevaisinga moteris. Gimdyti ji negali. Pati prigimtis yra uždariusi jos išcias. Tačiau kūdikio troškimas joje yra toks gaivalingas, kad nevaisingos jos iščios jai virsta tiesiog pragaru. „Kur yra pragaras?“ - klausia ji sykį savo meilužį Juaną. - „Sakoma žemės centre“, - šis atsako Rachelei. - „Greičiau nevaisingų iščių centre“, - pataiso ji Juaną. Netverdama noru turėti vaiką, Rachelė ištekina savo meilužį už kitos moters, kad jis iš šiosios *jai* pagimdytų kūdikį; jai, Rachelei, ne tikrajai motinai ir savo žmonai. Ir iš tikro Rachelė paima naujagimį nuo jo motinos, nes ji trokšta jausti mažučio kūnelio šilumą, jo svorį ant savo kelių, jo verksmą ir jo šypseną. Juanas, Rachelės meilužis, nebeįstengia pakelti tokio gaivališko motiniškumo ir nušoka nuo uolos. Rachelei Juano mirtis nėra jokia nelaimė. Ji troško tik kūdikio, kūdikio ne kaip būsimos asmenybės, bet kaip fizinio silpno padaro, traukiančio moterį savo bejėgiškumu ir pagalbos reikalingumu. Unamuno Rachelė įvykdė XX amžiaus pradžios švedės Elen Key paleistą šūkį: „Duokite mums vaiką. Vyras gali eiti šalin!“

Tai yra *biologinė* motinystė. Ji glūdi moters prigimtyje. Ji sudaro medžiaginį pagrindą kiekvienai kitai motinystei. Tačiau ji yra kažkoks laukinis gyvuliškumo arba pateliškumo prasiveržimas, prasiveržimas kurtaus zoologinio instinkto, kuris negirdi aukštesnio žmogiškojo balso, težinodamas tik vieną kelią - kūniškai gimdyti. Kai jis apvaldo moters sąmonę, kai jis pavirsta moteriškojo gyvenimo forma, jis grąžina moterį į patelių eiles ir žmogiškajai sąmonei pasidaro nepakeliamas. Ne viena moterystė sudūžta į šitokią gaivališkai laukinę motinystę. Ne vienas vyras, kaip ir Unamuno Juanas, nušoka nuo uolos, tegul ir ne tiesiogine šio žodžio pras-

me. Ir juo moteris yra moteriškesnė, juo šios laukinės motinystės pavojus jai yra didesnis. Gamta mumyse yra didelis šauksmas. Tačiau deja moteriai, kurioje šis gamtos balsas apkurtina jos ausį dvasios šauksmui. Unamuno Rachelė kaip tik ir yra tokia apkurtinta moteris. Ji girdi tiktai savo prigimtį, laukinę ir nepermaldaujamą, paneigdama bet kokį aukštesnį balsą ir tuo būdu pasidarydama žmogiškajam išgyvenimui nepakeliama.

3. *Kiniškoji O Lana*

Pearl Buck, 1939 metų Nobelio laureatė Amerikos rašytoja, savo romane „Geroji žemė“ kalba apie *šeimos židinio motiną*. O Lana yra šio židinio sargė. Ji ne tik gimdo. Ji ir ugdo. Ji ugdo namus su jų dvasia, su jų kultūra, su jų papročiais. Ji yra namų kūrėja. Ji braidžioja po vandeningą ryžių dirvą. Ji keliauja badmečio spiriama su savo sūnumi į šiaurę, kur tikisi rasti duonos. Ji kantriai neša gyvenimo smūgius, kurių yra pilni ir namai, ne tik pasaulis. O Lana yra šviesus motinos, tos namų angelės sargės paveikslas. Ne veltui tad jos vardą įdėjo ir mūsų B. Brazdžionis į vieną savo eilėraščių, skirtą motinos jausmui apdainuoti.

O Lanos motinystė jau pralaužia gamtos sienas ir pereina į tikrojo žmogiškumo sritis. Tai yra *šeiminė motinystė*; tai dvasios ir gamtos sandora, kur susitinka ir susijungia instinktas su sąmone, kurtus jausmas su švesia kūryba, gimdymas su ugdymu. Iš O Lanos rankų kyla tai, ką mes paprastai vadiname *namų kultūra*. Tai tasai sintetinis gyvenimas, kuriame nėra atsiskyrusios gamta, kultūra ir religija; kuriame yra vienybėje asmuo ir bendruomenė, mokslas ir menas, tradicija ir pažanga. Viskas čia yra apgaubta šventa nuotaika, nes *moteris savo gelmėse yra šventa*. Motina stovi šio gyvenimo centre. Tačiau motina ne tik kaip gimdytoja, kaip naujos gyvybės davėja, bet labiau kaip visko jungėja, įkvėpėja ir gaivinotoja. Iš jos dvasios teka namų kultūrą gaivinanti srovė. Ji padaro, kad namai virsta ne poilsio vieta, kur susirenka

pavalgyti ir išsimiegoti pasaulyje išsiskirstę vyras ir vaikai, bet tikra žmogiško gyvenimo vieta, tikra žmogiškosios egzistencijos forma, kurioje žmogus atsigauja giliausia prasme, nes priartėja prie pradžios. Šios rūšies motina yra tasai mūsų būties pradai, į kurią mes visi linkstame ir iš kurio visados semiamės jėgos savo žmogiškumui skleisti. *Namai žmogui visados yra šaltinis*. Ir vargas tam, kurs namų neturi. Jis yra, kaip tos Nietzsche's paklydusios varnos: rudeniu artinantis, jos klykia ir uždamos lekia į miestą, tarsi miestas būtų jų namai. Taip ir žmogus. Todėl suprantama, kodėl O Lana, ta šviesioji namų sargė, stovi mūsų sąmonėje kaip mūsų žmogiškumo laidas. Kol pasaulyje yra gyva O Lana, tol gyvas bus ir žmogiškumas, tol gyva bus ir mūsų kultūra, nes ji išdygsta tikrai iš namų. Gali kultūros šakos skleistis pasaulyje, bet jos šaknys keroja namuose. Sunaikinkite namus, ir savaime sunyks ir kultūra. Bolševizmas gerai supranta šią namų reikšmę, todėl pirmiausiai ir puola namų židinių. Tuo būdu O Lana virsta kultūrinės dvasios saugotoja. Ji saugo, kad mes neatkristume į laukinius instinktus, kurie graso užgesinti bet kokią kūrybinę ugnį. Šeimos motina, saugojanti namų židinio ugnį, yra pirmą kartą mūsų žmogiškojo gyvenimo versmė.

4. *Sesuo Filomena*

Ją aprašo Axelis Munthe savo veikaluose „San Michelės knyga“, „Žmonės ir žvėrys“. Šis švedų gydytojas ir sieloje poetas susitiko seserį Filomeną Paryžiuje dar savo studijų metu. Ji tarnavo Misericordia ligoninėje. Ji buvo tyli ir išbalusi. Vienuolės nuometas jos veidą darė dar baltesnį. Tačiau ji buvo nepaprastai meili ligoniams: atsiliepdavo į kiekvieną jų šauksmą, patarnaudavo jiems kiekviena proga, paglobodavo ir suramindavo juos kiekvieną sunkesnę valandą. Ligoniai jai buvo kaip kūdikiai, nepajėgūs, silpni, todėl paramos bei pagalbos reikalingi. Ir tarp jų ji vaikštinėdavo kaip jų motina, - ši blyškioji sesuo Filomena: Po daugelio metų

Axelis Munthe ją susitiko Neapolyje choleros epidemijos metu. Ji ir ten buvo atskubėjusi, nes ten siautė mirtis, ten buvo reikalingas paguodos žodis, ten buvo reikalingas švelnus rankos prisilietimas mirštančiųjų akims užmerkti. Ten tad buvo ir sesuo Filomena. Tačiau Axelis Munthe ją rado ne tarp sergančiųjų, bet jau mirties guolyje. Ji buvo užsikrėtusi ir merdėjo. Jos lietas kūnas jau buvo šaltas ir stingštąs. Bet jos akys dar buvo gyvos ir gražios. Ji pažino šį didį švedą humanistą ir stipriai suspaudė jo ranką. Tada Axelis Munthe pajuto, kad jis myli seserį Filomeną, myli kaip aukščiausios motinystės gyvą išraišką.

Tai yra *dvasinė motinystė*. Ji yra atsisakiusi kūno vaisinumo, kad kuo labiausiai būtų vaisinga savo dvasia. Ji yra atsisakiusi savų kūdikių, kad būtų motina visiems, kurie yra ištikti šios žemės vargo ir priespaudos. *Sesuo Filomena yra krikščionybės kūrinys*. Prigimtas žmogiškumo išsivystymas sukuria tikrai O Laną. Toliau eiti jis nebepajėgia. Bet krikščionybė pralenkia šias prigimtas žmogiškumo pastangas ir sukuria dar vieną motinos tipą, patį aukščiausią, nes jau pažymėtą tyrosios dvasios ženklų. Krikščionybė sukuria seserį Filomeną ir tuo būdu atidaro moteriai kelią į tikrąjį dvasios pasaulį, nepakeisdama jos troškimo būti motina. Priešingai, išvystydama šį troškimą ligi pat jo gelmių, sesuo Filomena stovi motinystės viršūnėje.

Štai toji daugiaveidė motina, žygiuojanti mūsų žemės keliu. Ir kiekviena moteris pasirenka vieną iš šių motinos veidų. Kiekviena moteris pasidaro arba Freiburgo dama su šuneliu, arba Rachelė, arba O Lana, arba sesuo Filomena. Pasirinkimas yra nepaprastos svarbos, nes jis nulemia ne tik moters gyvenimo formą, bet ir jos asmenybės vertę. Motinos diena yra diena, kada šis pasirinkimas atsistoja prieš moters akis visu savo lemtingumu.