

ISTORIN KRIKŠ IONI ATSAKOMYB

KRIKŠ IONIŠKOJI ATSAKOMYB ISTORIN JE LAIKO T KM JE

Krikšioni istorinis atsakomybės templa tosimeteturiais klausimais: kokiupagrindu apskritai istorija implikuoja žmogaus atsakomybė; kaip buvo suprasta istorinis atsakomybė krikšioniškaisiais viduramžiais; kaip tenka vertinti kultūros naujaisiais amžiais «supasaulietijim»; prieš koki istorinis atsakomybės stovime ateityje? Pirmajam klausimui atsakyti mesime žvilgtistorijos ir žmogaus santyki. Antruoju ir trečiuoju klausimais žvelgsime tradicinė krikšioni istorinis atsakomybės samprat. Pagaliau ketvirtuoju klausimu principiškai kreipsimės krikšioniškosios laisvės ir atsakomybės santykistorijoje.

1. Žmogaus ir istorijos santykis

Formaliai aptariant, istorinis žvilgtis kreipiasi tai, kas individualu. H. Rickerto žodžiais, «tikrov tampa gamta, kai joje žvelgiame bendra; ji tampa istorija, kai joje žvelgiame atskira, individualu»¹. Tai jau tik taip formaliai suprantama istorija neišvengiamai lieka dviprasmiška s voka dėl to, kad individualu lygiai gali reikšti ir atskira, ir savita. Atskira — tai vienas konkretus atvejis iš daugelio kit atvej, kurie visi sutampa savo bendrosiomis savybėmis ir tuo būdu iš esmės yra tolygūs. Savita — tai ne tik kiekiškai atskira, bet ir kokiškai nauja, skirtinga nuo kit ir nuo to, kas buvo. Pirmą atskirumo prasme individualu yra visa, kas yra. Antrą savitumo prasme individualybė yra ten, kur yra tikras k rybinis išsiskleidimas, o ne tik to paties kartojimasis atskirais atvejais. Atitinkamai yra dviprasmiškas ir istorijos žodis. Pirmą prasme galima istorijos žodį taikyti visai tikrovei, kiek joje žvelgiama kurio nors atskiro atvejo raidė. Tai jau antrą prasme istorijos žodis galioja tik žmogui, nes tik jo laike buvimas vyksta k rybiniu išsiskleidimu.

¹ H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 4⁻⁵1921, 63 psl.

Kasdieniškai vartojame istorijos žodi abiemis prasm mis: kalbame ne tik apie didži j asmenybi ar valstybi , mokslo ar meno istorij , bet ir apie žem s ar gyvijos, kurios nors gyvi r šies ar pagaliau kurio nors veislinio galvijo istorij . Ta iau šioj vartosenoj neturime užmiršti, kad ne abiem atvejais istorijos žodis turi lyg pagrind . Formaliai galima visa žvelgti istoriniu žvilgiu, bet ne visa yra savyje istoriška. Iš tikr j istoriška t ra tai, kas yra k rybiškai savita. Visa tikrov yra tapsme ir tuo pa iu kintanti, bet ne kiekviena kaita yra savyje istoriška. N ra istorijos be kaitos, bet tik tas kitimas yra iš ties istorinis, kuris drauge yra k rybinis išsiskleidimas. ia pagrindas, kod l istorijos žodis žmogiškajai tikrovei galioja tiesiogine prasme, o gamtinei tikrovei — tik perkeltine prasme.

Kur viešpatauja tik gamtin b tinyb , ten netenka kalb ti apie k rybin išsiskleidim . Nepaisant visos savo kaitos, b tinybei palenkta gamtin tikrov galutinai lieka be k rybinio savitumo ir tuo pa iu savyje neistoriška. Visas gamtinis keitimasis t ra to paties pagal tuos pa ius d snius kartojimasis arba tik pagal tuos pa ius bendrus gamtos d snius evoliucinis pl tojimas. Kiekvienas gamtinis reiškiny s t ra anoniminis atitinkamo d snio atvejis, ir kiekviena gamtin b tyb t ra anonim in savo r šies atstov . Vieni reiškiniai nuolat seka kitus, bet d sniai vis laik lieka tie patys. Miršta vieni ir gimsta kiti gyviai, bet r šis reliatyviai lieka ta pati, kol išmiršta ar, kintant visai aplinkai, evoliucionuoja skirting r š . Vien kart susek atitinkam d sn , tuo pa iu esame rad rakt visus to d snio valdomus reiškinius. Pažin vien egzempliori , tuo pa iu esame pažin vis atitinkam r š . Tai ir teikia gamtos pažinimui t griežtum , kuris leidžia pažinim paversti numatymu. Kiek pažstame gamtin tikrov , tiek ir galime numatyti jos kait pagal tuos d snius, kuriais ji vyksta. Tuo b du gamtin tikrov pažstame visam laikui, nes laikas joje t ra homogenin seka, kurioje visi «dabar» yra tolyg s. Nors laikas ir matuoja gamtin kait , bet nieko nekei ia. Tod l iš tikr j gamtin kaita ir nepasiekia istorijos lygio.

Tik žmogiškoji tikrov yra savyje pa ioje istorin tikrov , nes žmogus iš esm s yra istorin b tyb , kuriai b ti lygu istoriškai egzistuoti. Žmogus ir istorija sudaro viena: n ra tikr ja prasme istorijos be žmogaus, bet kur yra žmogus, ten yra ir istorija. Žmogaus santykis su istorija yra esmiškai kitoks, negu su gamta. Priklausome gamtai savo k nu ir esame valdomi jos d sni , kaip ir visos gyvosios b tyb s. Ta iau galutinai gamtin tikrov mums lieka svetima, nes savo dvasine b timi išsiveržiame iš gamtini b tybi tarpo. Savo ruožtu gamtinis pasaulis nepriklauso nuo m s

ir buvo anksčiau, negu žmogus žemėje gimė. Kitaip su istorija. Gamta yra žmogui duota (sukurta nuo jo nepriklausomai), o istoriją jis pats kuria. Ne mes atjome istoriją, o su mumis ir per mus istorija atėjo pasauliui. Tik žmogus žieb pasaulyje istoriją: kol nebuvo žmogaus žemėje, pasaulis tebuvo brutali gamta. Ir kai išnyksime nuo žemės paviršiaus, su mumis išblės ir istorija. Istorija yra esmiškai susieta su mumis dėl to, kad ji yra pats žmogiškios egzistencijos būdas.

Žmogaus esminis istoriškumas slypi jo laisvėje. Laisvė yra karybinis iniciatyvos ir tuo pačiu nepakartojamo savitumo versmė. Būti laisvam — tai būti pašauktam pačiam savo esmėk rybiškai išskleisti ir tuo būdu istoriškai egzistuoti. Esantis ir egzistencijos santykis radikaliai keičiasi, einant nuo gamtinis tikrovės žmogaus. Gamtoje esantis ir egzistencija tiesiog sutampa tuo būdu, kad faktinis buvimas visada jau yra atitinkamos esmės aktualizavimas. Kas kam iš esmės priklauso, tas gamtinėje tikrovėje yra ir faktiškai duota. Kitaip su žmogumi, kurio esmei priklauso laisvė. Laisvė negali būti «faktiškai» duota, nes ji yra ne faktinis duotybė, o galimybė versmė. Todėl Kantas ir kalbėjo, kad laisvė žmogui yra ne «duota», o «užduota». Užtuot "buvęs iš anksto nulemtas, žmogus savo laisvėje yra pašauktas pats save sukurti. Jis pagrindas, kodėl kiekvienas žmogus savo būties gelmėje yra nepakartojamai individualus ir iš anksto nenusakomas. Būdami laisvi, galime rinktis visiškai skirtingus ir net priešingus gyvenimo kelius: palygink Casanov ir šv. Aloyzų, Lenin ir Gandhi. Bendrasis žmogaus kaip tokio pažinimas dar nieku būdu ne mena atskiro žmogaus, kaip kad kurios nors gyvulio rėšies pažinimas savaime atskleidžia visus jos egzempliorius. Nepaisant bendrosios žmogaus esmės pažinimo, atskiras žmogus lieka paslaptis savo asmenine egzistencija ligi paskutinis gyvenimo akimirkos, nes vis laik žmogus stovi prieš visas nenumatomas žmogiškias galimybes. H. Bergsonas yra kalbėjęs, jog kiekvienas mistikas lyg sukuria naują rėšį, sudaryt iš vieno individo. Reliatyviai tai galioja kiekvienam žmogui: nepakartojamu savo individualumu kiekvienas žmogus yra lyg vieno individo rėšis, nes aplamai rėšis yra gamtinis, o ne dvasinis tikrovės kategorija.

Kurdamas save patį savo istorine egzistencija, žmogus tuo pačiu kuria ir istoriją. Karybos žodis jėga vartojame plačiausia prasme. Pirmiausia žmogui reikia susikurti jau pačias materialines savo egzistencijos sąlygas. Gyvuliui egzistencijos sąlygas laiduoja pats jo augimas atitinkam gamtos aplinkoje, o žmogus turi pats visa iš gamtos išsikovoti. Šis uždavinys žmogus vykdo, moksliskai tirdamas gamtinę tikrovę ir kurdamas techniką bei organizuodamas k. Verždamasis iš kasdienybės rėpesių, išreikšti savo vidiniam pasau-

liui žmogus imasi meno k rybos. R pinantis paties žmogaus kilniui išaukl jimu ir doriniu skaidrinimu, kuriamos pedagogin s ir etin s sistemos, organizuojamos aukl jimo institucijos, formuojami atitinkami papro iai, teisiniai kodeksai etc. Tarpusavio santyki normavimui ir apskritai viešojo gyvenimo tvarkymui kuriama vairi visuomeninhi institucij bei organizacij sistema. Visas šias vairias žmogiškiosios k rybos formas paprastai apibr žiame kult ra. Pagal tai kult ra yra tai, kuo žmogus pripildo laik ir j perkei ia istorija. Gamtin j tikrov j laiko t km simbolizuoja tik nuolatin praradim , neb tin sunykim , nes kiekvienas « dabar » akimirkiškai nyksta « jau nebe ». Priešingai, žmogiškojoje tikrov je istorinis vyksmas yra nuolatinis telkimas, papildymas laiko tuo, ko nebuvo, bet kas liks gaivinti atei iai. ia pagrindas, kod l istorija principiškai yra kult ros istorija : tik tai priklauso istorijai, kas turi kult rin s reikšm s.

Suglausdami visa kalb ta, galime apibr žti: istorija yra žmogiškiosios laisv s k rybinis išsiskleidimas visu kult ros plo iu. Taciau ši apibr žtis ne atsako istorijos klausim , o grei iau nurodo, kaip galutinai istorija drauge yra drama ir m sl .

Tur dama savo pagrindu laisv , istorija visam laikui lieka drama. Neužmirštamam Schellingo sp jimu, n ra laisv s tik geram, nes lygiai yra laisv ir blogam. Tod l lygiai istorijoje skleidžiasi gera ir bloga. Kaip tik žmogus yra pašauktas kurti, taip tik žmogus gali ir griauti. Gamtin tikrov pa iu savo d sningumu yra tvarkos viešpatija, o žmogaus istorija yra kupina ir barbariško siaut jimo. Veltui Nietzsche kviet savo antžmog žengti *anapus gera ir bloga*, nes š *anapus* žmogus jau yra palik s už sav s — gyvulyje. Tik gyvulyš, o ne žmogus lieka anapus kalt s. Savo laisve žmogus vis laik yra g rio ir blogio, pokylio ir nuosmukio, didyb s ir menkyst s tampoje. Liudydamas ši tamp , istorijos mokslas yra didingiausias ir šurpiausias iš vis moksl . Istorijoje atsiskleidžia visa žmogaus didyb — k rybinis jo genijus, idealizmo entuziazmas, heroizmo dvasia ir t.t. Bet lygiai istorijoje atsiskleidžia ir visa žmogaus menkyst — gobšumas ir žiaurumas, suktumas ir tuštumas, hipokrizija ir korupcija. Tragiškiausia, kai žemosios aistros parazitaiškai suteršia ir pa ius kilniuosius siekius (pvz. Didžio sios pranc z revoliucijos išvirtimas iš laisv s s j džio teroro siautul).

Iš vienos pus s b dama drama, iš antros pus s istorija yra m sl . Niekada ne manoma istorinius reiškinius taip išaiškinti, kaip gamtinius faktus. Beieškant juos l musi veiksmi , visada atsidauiama galutin netikryb ir neišsemiamyb . Svarbiausia, istorijos

pažinimas yra esmiškai skirtingas nuo gamtos pažinimo. Gamtoje pažinti lygu numatyti: kas pažinta, tas pažinta ir atei iai. O istorija yra taip pat nenumatoma, kaip ir laisv . Tod l istorija yra paž stama tik kaip praeitis, neteikiant šiam pažinimui priemoni j valdyti ateityje, kaip kad gamtin je tikrov je galioja pažinimo, numatymo ir valdymo tapatyb . Istorinis vyksmas savo visumoje lieka žmogui principiškai neperžvelgiamas. Kaip atskiro žmogaus m sl mena tik jo mirtis (ta prasme, jog tik tada galutinai aišku, ko jo b ta), taip ir istorijos m sl negali b ti joje pa ioje minti. Tod l visi bandymai istorij « sistematizuoti» (lyg ir istorij b t galima apžvelgti, kaip gamt) galutinai sud žta.

Graikai istorij aiškinosi amžinosios gr žties mitu (iš naujo j gaivino Nietzsche ir tam tikra prasme O. Spengleris). Kaip Aristotelis teig , iš naujo kartosis ne tik Trojos karas, bet ir filosof sistemos, ir b tent « ne kart , ne du kartu ar tam tikr kart skai i , o be galo ». Stoikas Chrisipas amžinosios gr žties mint vaizdžiai konkretizavo teiginiu, kad, apsisukus Didži j Met ciklui, gims v l tas pats žmogus tame pa iame k ne, nebent, gal b t, išskyrus tokias smulkmenas, kaip nosies karpa. Tokia istorijos samprata leido žmogui jaustis darniai jungtam kosm , bet, antra vertus, negal jo žmogaus nesl gti savo galutiniu fatalizmu. B dingai ši fatalistin resignacij išreišk Markas Aurelijus : nieko nauja, viskas kartojasi. Pagal š stoik filosof , kadangi vienodumas valdo visa, kas buvo ir bus, tai ir «tie, kurie po m s ateis, nepamatys nieko nauja, kaip ir tie, kurie buvo prieš mus, nepamat nieko daugiau užt , kuris sulaukia keturiasdešimt met »².

Amžinoji gr žtis t ra mitas, kuriuo istorija aiškinamasi pagal gamtin tikrov . Užtuot amžinai suk sis lyg užburtame rate, žmogus vis laik istoriškai žengia pirmyn. Ta iau šis pirmyn žengimas nieku b du n ra tolydin ir begalin pažanga, kaip buvo norima tik ti vadinamajame apšvietos amžiuje.

Prad jus bl sti krikš ioniškajam tik jimui, begaline pažanga suprasta istorija buvo imta garbinti žmogaus išganymu. Kaip D. Diderot š pasaulietin tik jim formulavo, « paskyb filosofui yra tai, kas tikin iajam yra anapusinis gyvenimas ». Tai tik jimas, kad v lesni amžiai išlygins vis ankstesni amži neteisyb ir išpildys visus žmogaus troškimus. Teikdamas paskybei (lot. *posteritas*) amžinyb s pakaito prasm , D. Diderot meld si j šiuo himnu: « O šventoji ir pašv stoji paskybe! Pažemint j ir nelaiming j palai-kytoja, kuri esi teisinga ir s žininga, kuri atkeršiji teis j ir nukau-

² *Meditationes*, XI, 1.

kuoji veidmain , guodžian ioji ir tikryb teikian ioji mintie, prašau, nepalik man s »³.

Kitu poži riu savo absoliu iojo idealizmo pagrindu istorijos suabsoliutininim sistemiškai išpl tojo Hegelis, interpretuodamas istorij paties Dievo minties realizavimusi ir pagal tai j paskelbdamas « pasaulio teismu ». Marksas, toje pa ioje dialektin je b ties sampratoje dvasi pakeit s medžiaga ir tuo b du Hegelio idealistin istorijos metafizik apvert s aukštyn kojomis savo istoriniu materializmu, « pasaulio teism » vykdyti perdav « proletariatui ».

Tolydin s ir begalin s pažangos vizija neturi pagrindo. Tolydžio kaupiasi tik mokslinis tikrov s pažinimas ir techninis gamtos valdymas, o pats žmogus visada lieka atviras ir atžangai. Akivaizdžiai tai regime savo gyvenamajame amžiuje: tas pats atomin s energijos atpalaidavimo ir kosmini kelioni pradžios amžius drauge yra pasaulini kar , koncentracijos stovykl ir genocidinio teroro amžius. Lygiai istorijoje kaupiasi gera ir bloga, ir tod l visada gresia pavojus, besididžiuojant pažanga, dar g dingiau atgal atžengti. Svarbiausia, istorin pažanga nieku b du žmogui nereiškia tokios išganymo paguodos, kokios tik josi D. Diderot. Kaip taikliai atsak R. Niebuhras, atskiram žmogui «individualinio gyvenimo pabaiga yra ir istorijos pabaiga, ir kiekvienas individas lieka Moz , kuris ž va nepasiek s pažad tosios žem s⁴. Kas bus kada pasiekta ar nepasiekta, nieko nereiškia tam, kuriam nebelemta pa iam sulaukti. Istorin je paskyb je ieškoti amžinyb s pakaito lygu guostis iliuzija.

Lygiai iliuziška istorij absoliutinti ir Hegelio prasme, j skelbiant « Dievo žygiu per pasaul » (*der Gang Gottes durch die Welt*). Nors ir Dievo akivaizdoje istorija vyksta, ji yra žmogaus žygis per laik . Sudievindamas istorij , kurioje lygiai išsiskleidžia gera ir bloga, Hegelis yra priverstas arba visa laikyti gera Dievui pateisinti, arba pat Diev laikyti atsakingu už blog . Iš vienos pus s Hegelis bando užmerkti akis prieš blog : nors individ gali ištikti neteisyb , bet tai nelie ia pasaulio istorijos, kurios pažangai individai tarnauja tik priemone! Bet tokia teodic ja grei iau apkaltina Diev , negu « pateisina ». Tod l, iš antros pus s, Hegelis imasi pasaulio istorij interpretuoti Dievo kent jimu d l to, kad daug kas joj nenusiseka ir praž va užmirštin. Išskirdama, kas neverta išlikti, Hegeliui pasaulio istorija ir yra pasaulio teismas. Deja, jei iš ties pasaulio istorija b t pasaulio teismas, tai šis teismas b t pats neteisyb s k nijimas, nes dažnai istorijoje lemia ne tiesa, o j ga. Kaip dažnai istorijoje triumfuoja neteisyb ir trempia nekaltuosius !

³ Cituota iš H. Meykrhoffo redaguotos antologijos *The Philosophy of History in Our Time*, 1959, 321 psl.

⁴ Ten pat, 319 psl.

Neveltui paties Hegelio v lesnysis pasek jas B. Croce istorij aiškina nebe teis ja, o teisintoja. Ta iau, netur dama teis s teisti, istorija neturi teis s n visa išteisinti. Daug kas gali b ti suprasta iš istorin s situacijos, bet joks supratimas n ra išteisinimas. Kas nori visa pateisinti, tas turi aplamai paneigti bet kokias vertybes ir visa laikyti tik istorin mis apraiškomis. Toks istorizmas neišvengiamai virsta nihilizmu. Ta iau, jei iš tigr j visa teb t istorin s apraiškos, tai neb t reikalingas n teisinimas. Tik tod l reikia imtis teisinimo, kad ne visa yra teisu, k istorijoje sutinkame. Istorija neteikia žmogui teis s ja teisintis, nes pats žmogus j kuria, o ne kažkoks mitinis likimas nulemia. Užuoť istorij vaizdavusis teis ja ar teisintoja, grei iau tenka j pa i laikyti atvira kaltei ir tuo pa iu palenkta teismui.

Kadangi istorija yra paties žmogaus kuriama ir tod l esmiškai žmogiškoji tikrov , netenka jos nei gamtinti amžinosios gr žties ciklu, nei dievinti begalin s pažangos idealu ar dieviškuoju « pasaulio teismu ». Nei sukimasis amžinosios gr žties cikle, nei tolydinis žengimas tobulyb , istorija yra žmonijos kelion panašia prasme, kuria atskiras žmogus savo laikin j egzistencijoj yra «keleivis» (*homo viator*). B damas laisva b tyb , pašaukta pati save sukurti, žmogus niekada n ra atbaigtas. Žmogiškoji egzistencija yra iš esm s «kelion » d l to, kad vis laik žmogui privalu vykdyti savo esmin paskirti. Ne manoma jam sustoti, lyg pa i tobulyb pasiekus, nes tobulyb nepasiekiamą visam laikui. Kiekvienas momentas teikia naujus uždavinius, ir v l iš naujo tenka leisti «kelion » . Galima atlikti tik atskirus uždavinius. O tai, kas yra galutin žmogaus paskirtis, j šaukia tolyn ligi pa ios paskutin s gyvenimo akimirkos. Panašiai ir istorija yra kelion , kurioje vis laik atsidiuriame prieš naujas problemas ir vis iš naujo turime ieškoti sprendim nepakartojamai individualiose situacijose. Šis ieškojimas n ra beprasmiškas, nes ne tuš iai ieškoma. Ta iau, nors ir b dama prasminga, istorija n ra pati žmogaus prasm , nes ne istorijoje slypi jo galutin paskirtis. Netenka istorijos nei nuprasminti, nei absoliutinti pa ia žmogaus prasme. Istorija yra prasminga kaip kelias, kuriuo žmogus keliauja savo paskirt . K. Jasperso žodžiais, « n ra jokio kelio aplink istorij , bet tik per istorij »⁵.

Kaip negalima istorijos laikyti pa ia žmogaus prasme, taip negalima jos laikyti ir pa iu žmogaus klausimo atsakymu. W. Dilthey be pagrindo istorin žmogaus pažinim absoliutino aplamai žmogaus klausimo atsakymu, teigdamas, kad «tik istorija pasako, kas žmogus yra». Nors kiek istorinis žmogaus pažinimas yra svar-

⁵ K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949, 339 psl.

bus, galutinai jis palieka žmogaus klausim neatsakyt . Pasakyti, kas žmogus iš esm s yra, negalima be atsakymo, kas jis privalo b ti pagal savo esmin prigimti. O istorija neteikia šio esminio atsakymo. Ji teliudija, kaip žmogus savo istorin kelion faktiškai paver ia klajone. Užtuot atsakiusi, kas žmogus esmiškai yra, istorija teatskleidžia, kaip vairiai žmogus save supranta. O kadangi žmogus yra save suprat s be galo skirtingai, tai grynai istoriniam žvilgiui jis lieka tik prieštarybi chaosas. Kur lygiai teikiama priešingi atsakymai, ten gal gale n ra jokio atsakymo. Nuoseklus istorizmas yra ir skeptinis reliatyvizmas, kuris visur teregi subjektyvias paži ras ir niekur neregi pa ios tiesos.

ia pagrindas, kod l senasis istorijos apibr žimas «gyvenimo mokytoja» (*magistra vitae*) iš ties lieka dviprasmiškas. Kadangi iš istorijos galima visko mokytis, tai iš ties pati istorija nieko tiesiog nemoko. Kaip taikliai pasteb jo Paul Val ry, «istorija pateisina visa, ko tik iš jos norima ..., nes ji apima visa ir teikia visko pavyzdžius»⁶. Griežtai imant, istorija grei iau tik liudija, o ne išskleidžia žmogaus paslapt , grei iau telkia esmines problemas, negu jas išsprendžia. Antra vertus, nors tiesiog istorija nieko nemoko, joj slypi dialektinis sp jimas išlaikyti gyv istorin s mon , praeities pagarb jungiant su ateities r pes iu.

Istorija implikuoja kait , bet ja neišsisemia, nes drauge telkia tai, kas lieka vertinga visam laikui. Jei neb t nieko nekintamai vertinga, tai apskritai neb t pagrindo kreiptis praeit . Ta iau niekur ir niekada žmogiškojoje tikrov je nepasiekiamas tokia galutin tobulyb , kad b t galima nelygstamai pasikakinti ir nieko daugiau nebesiekti, lyg jau b t pasiekta amžinyb . Tod l praeities ir ateities tampa istorin je dabartyje ir yra dvigubas sp jimas nei suklupti prieš laik , užmirštant, kas jo t km je yra nekintama, nei b gti nuo laiko, užmirštant, kad gyvename istorijoje, o ne amžinyb je. Pirmasis užmiršimas veda t nebrand revoliucionizm , kuris akiai žavisi « avangardizmu » neatsilikti nuo laiko, bet nesuvokia, kad, garbindamas istorij , iš tikr j stokoja istorinio jausmo, nes elgiasi, lyg istorija tik šiandien su juo prasid t . Antrasis užmiršimas virsta senatvišku konservatizmu, kuris lygiai akiai laikosi viso, kas sena, ir nemato, kad naujoj situacijoj reikia nauj sprendim . Vertingumo savaine nelaiduoja nei naujumas, nei senumas. Jei tik nauja b t vertinga, tai visko vert tetrunkt vien dien , nes šios dienos naujov jau ryt tampa senove. Priešingai, jei tik sena teb t vertinga, tai tekt apskritai neigti k rybos vert , nes kiekvienoj k ryboj slypi *rerum novarum* troškis. Nei gyventi tik

⁶ P. Val ery, *Regards sur le monde actuel*, 1931, 64 psl.

šia diena, nei stingti praeityje, o likti atviriems laikui, neabsoliutinant nieko, kas žmogiška, — tokia yra didžioji istorijos pamoka. Tai apeliavimas istorin atsakomyb — kritiškai, bet pagarbiai vertinti praeit ; blaiviai, bet jautriai suprasti dabart ; su viltimi, bet be išdidybės kurti ateit . Atsakome už savo laik , nes patys j kuriame, bet drauge atsakome prieš amžinyb , kuri gaivina visus laikus ir juos teis amži pabaigoje.

2. Krikšionišk j viduramži gr žimo il gesys

Analizav bendr j žmogaus istorin atsakomyb , toliau žengiame klausim , kaip krikšionys tradiciškai ži r jo istorij . Nesusipratimams išvengti iš karto sakmiai pabr žiame, kad skiriame pa i Bažny i ir krikšioni pasaulietin reiškim si. Kaip mistinis Kristaus K nas, Bažny ia yra iš Kristaus, o ne iš šio pasaulio, ir tod l lieka šventasis pasaulis, nors ir telkia šiame pasaulyje nusid j lius. Priklausome Bažny iai tais savo veiksmiais, kuriuos gaivina malon ir kuri nedrums ia blogis. Bet nesuteršiamo Bažny ios n savo nuod mingais veiksmiais, nes jais patys save išskiriame iš Bažny ios gyvenimo. Tod l Bažny ia ir lieka nesutepta, be d m s ir raukšl s, *sine macula, sine ruga*. Ta iau pasaulietinis krikšioni reiškimasis neb ra be d m s ir raukšl s. Priklausydamas šiam pasauliui (*huic mundo*), ir krikšioni pasaulietinis reiškimasis dažnai yra nekrikšioniškas, nes blogio gundymui lieka atviri ir krikšionys. Tod l Jacques Leclercq tiesiai pripaž sta : « istorin krikšionyb visada yra daugiau ar mažiau sugedusi (*corrompu*) : ji atitinka krikšionyb s susitikim su visais žmogiškaisiais veiksniais, kuri vert yra vairi »⁷. Svarstydami krikšioni istorin atsakomyb , turime mintyje tik pasaulietin j reiškim si, o ne pa i Bažny i . Nors Bažny ia taip pat savo gyvenim pl toja istorijoje, tai jau yra teologin tema, kuriai nesu kompetentingas.

Anks iau min jome du pavojus, kurie iškreipia ar net paneigia istorin atsakomyb . Tai arba suklupti prieš laik , besivejant naujov , arba b gti nuo laiko, tesaugant senov . Pirmasis pavojus negresia krikšioniui. Stabinti istorin kait ir akelai pasiduoti avangardizmo aistrai yra svetima krikšioniui. Žvelgdamas iš amžinyb s perspektyvos, krikšionis žino, kad tiesa nesikei ia su laiku, kad dorin s normos galioja visiems ir visada, kad kas yra vertinga, tas yra vertinga visam laikui. Ta iau krikšioniui gresia priešingas

⁷ J. Leclercq, *Pensée chrétienne et sens de l'histoire*, žr. *La vie intellectuelle*, XVIII 2 (1950), lapkri io nr., 401-402 psl.

pavojus — nuvertinti laiką, baimintis istorinės kaitos ir susigundyti tuo netikru absoliutizmu, kuris gina kaip amžina tai, kas yra laikina. Šis netikras absoliutizmas gyvenimo tikrovę ir formuoja į tuo steriliu konservatizmu, kuriam taip gerai, kaip yra.

Koks šio pavojaus pagrindas? Tik laiko horizonte uždarytam ateistiniam žvilgiui atrodo, kad konservatizmas slypi pačioje amžinybės mintyje. Pagal tai krikščionybė ir yra kaltinama žmogaus suvedžiojimu pasitenkinti tuo, kas yra, ir skendėti kvietizme. Kaip Maurice Merleau-Ponty šiuos priekaištus formulavo, « krikščionis visada turi pareigą priimti egzistuojanti bloga » ir todėl negali ryžtis revoliucinei kovai. « Jis galės prisijungti prie jau atliktos revoliucijos ir atleisti jos nusikaltimus, bet pats jos neatliks ». Tuo būdu, pagal šį prancūzų filosofą, « katalikas kaip katalikas neturi ateities jausmo: jis turi laukti, kol ši ateitis bus jau praėjusi, kad galėtų į ją įsijungti »⁸.

Iš tikrųjų yra neteisu konservatizmui pagrindo ieškoti pačioje krikščionybėje. Konservatizmo pagrindas slypi ne pačioje amžinybės mintyje, o tik jos iškreipime. Krikščioniškasis reikalavimas gyventi laike, lyg nesant iš laiko, anaistoliškai rėpėio laiku, o tik apeliuoja laiką prasmingai naudoti amžinajai žmogaus paskirčiai. Konservatizmo vilionis iškyla tik tada, kai šio reikalavimo prasmę iškreipia kvietistiniu nusiteikimu. Tai tas nusiteikimas, kuris amžinybę vaizduoja tingiu poilsiu. Iš tiesų, kadangi amžinybė yra pati būtis pilnatvė, greičiau ją simbolizuoja ne poilsio pasitenkinimas, o kūrybos entuziazmas. Tiesa yra amžina ne kaip kartą visam gyvenimui išmokstama formulė, o kaip nenuilstamas gilinimasis neišsemiam būties turtingum. Užuoat buvusi kartą visiems amžiams išrašytas receptas, tiesa yra vis laiką gyvas kvėpavimas savo laiko žmogumi. Amžinybės mintis ne migdo žmogaus istorinę sąmonę, o ją žadina, nes ne praeitimi liūdoja, o ateitimi kreipia (todėl būdingai didieji mistikai buvo ne svajotojai, o veiklos žmonės). Tik kai amžinybės jausmas ima blėsti, pradėdama būti nuo istorinės atsakomybės ir grimsti kvietizme ir konservatizme: kas dabar yra, tas ir vis laiką turi būti, nes tai (tariamai) amžina!

Nors pats krikščioniškasis žmogaus kreipimas amžinybę nieku būdu nereiškia jo nukreipimo nuo istorinių uždavinių, tačiau vis dėlto krikščioniui vis laiką lieka pavojus susigundyti ta tingia amžinybės samprata, kuri leidžia konservatizmui pridengti netikrą absoliutizmą ir ginti kaip amžina tai, kas seniai atgyventa. Tai ir paaiškina šį paradoksą: istorinė sąmonė išsiskleidžia su krikščio-

⁸ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, 1948, 315 psl.

nybe, bet ilgainiui krikščionyse išblėso, ir iš naujo jie žiūrėjo jau tie, kurie istoriją vertino nebe amžinybės perspektyvoje, o laiko horizonte. Kaip anksčiau buvome užsiminę, graikai istoriją aiškinosi amžinąją grąžinti, kuri iš tikrųjų yra gamtinio keitimosi, o ne istorinio vyksmo principas. Todėl graikai mintis ir nesuvokė istorijos savitumo, neturėdami nei sukūrimo, nei atbaigimo suvokimo. Tik krikščionybė pralaužė amžinosios grąžties mintį ir ją pakeitė istorijos vienkartiškumo žvalga. Krikščioniškuoju žvilgiu sistemiškai šv. Augustinas išplėtojo, kad istorija yra ne amžinas kartojimasis, o vienkartinis sukurtosios, nupuolusios ir atpirktosios žmonijos žygiavimas amžiai pabaigos perkeitimui vis laikų vykstančioje Dievo ir pasaulio karalių dramatiškoje kovoje. Doktriniškai šis žvilgis liko galioti visam laikui kaip krikščioniškosios žmogaus sampratos branduolys. Tačiau psichologiškai istorinis jausmas mums ilgainiui krikščionyse blėsti. Būdingai jis išblėso tuo pačiu metu, kai krikščioniškieji viduramžiai žengė savo aukso amžius. Bet tuo pačiu metu, kai temo istorinis suvokimas, išligę tol buvusios atviros ir laisvos bendruomenės buvo žengiama uždara bendruomenė, kurioje temo ir laisvės suvokimas.⁹ Kokiu būdu tai vyko, Jacques Leclercq gražiai paaiškina: « Kai Bažnyčia pasiekė tam tikrą stabilumą, imta tikėti, kad žygiavimas turėtų sustoti, kad formuluojant, socialinė santvarka ir pagaliau pats gyvenimas beveik nebeturėtų toliau plėtotis, kad jei praeityje krikščionybė atitiko istoriją, tai dabar ši istorija pasiekė savo atbaigimą, ir todėl nebėra ko belaukti reikšmingo pasikeitimo »¹⁰.

Du būdai, kuriais būgama nuo istorinio suvokimo atsakomybės dalyvauti gyvenamojo laiko rėpesiuose. Vienu atveju apskritai nesidomima istoriniais uždaviniais dėl to, kad nelaikoma jų reikšmingais. Antru atveju imamas istorinis uždavinys, bet su tokiu absoliutistiniu nusiteikimu, lyg istorija jau būtų esmiškai pasibaigusi ir beliktų tik amžinti. Abu šiuos atvejus sutinkame tradiciniame krikščionių laikysenoje istorijos atžvilgiu.

Kaip anksčiau pabrėžėme, krikščionybė išskleidė istorinį suvokimą, Kristaus dieviškojo apreiškimo šviesoje atskleidžiamą istoriją ne beprasmišku to paties kartojimusi, o žengimu amžinąją žmogaus paskirtį. Galutinai žmogaus paskirtis yra sielos išganymas — amžinojo gyvenimo laimėjimas. Visi kiti laikiniai žmogaus rėpesiai ir uždaviniai krikščioniškuoju žvilgiu yra reliatyvūs. Pakanka šiek tiek reliatyvumą kraštutiniškai pabrėžti, ir bus prieinamas nusistatymas, kad

⁹ F. Heer, *Mittelalter*, 1961, angl. vertimas *The Mediæval World*, 1962.

¹⁰ J. Leclercq, *Pensée chrétienne et sens de l'histoire*, 2. *La vie intellectuelle*, XVIII 2 (1950), lapkričio nr., 395 psl.

apskritai netenka jiems teikti reikšm s. Tuo b du, nepaisant krikš-
 ioniškosios žmogaus sampratos esminio istoriškumo, ir gali b ti
 nusistatoma prieš istorinius uždavinius kaip tik laikinius r pes ius.
 O kadangi faktiškai istorinius uždavinius sudaro pla iai suprasta
 kult rin k ryba, tai atitinkamai šis antiistorinis nusistatymas kon-
 kretizuojasi antikult riniiu nusistatymu. Žinoma, visiškai kult ros
 paneigti ne manoma, nes visas žmogaus gyvenimas vyksta kult -
 riniiu reiškimusi. Negalint kult ros visiškai paneigti, antikult rinis
 nusistatymas reiškiasi jos nuvertinimu: neteikiama jai reikšm s,
 baiminamasi jos pervertinimo, ir ten, kur tokio pavojaus n ra, su
 nepasitik jimu ži rima tuos, kurie jai atsideda. Svarbu religija,
 nesvarbu kult ra! Religijai nesvarbu kult ra ! Religijai iš kult ros
 daugiau pavojaus ir žalos, negu pagalbos ir naudos! Tokiais š kiais
 reiškiamas istorijos nuvertinimas religijos vardan.

Niekada nebuvo lemta tokiam antikult riniam nusiteikimui
 pla iau krikš ionyse sitvirtinti. Bet vienu ar kitu pavidalu jis liko
 gyvas vis laik . Ir m s amžiuje vienaip ar antraip su juo susi-
 duriame.

Antikult rin nusistatym religijos vardan pirmasis radikaliai
 formulavo Tertulijonas (apie 160 - apie 240), Kartaginoje apie 190
 m. po Kr. atsivert s krikš ionyb ir ten pat tap s kunigu, 213 m.
 po Kr. per j s greitos pasaulio pabaigos laukusius montanistus,
 o v liau suk r s savo atskir sekt , kurios liku ius jau V a. pr-
 džioje Bažny ion gr žino šv. Augustinas. Antikult rinis nusistaty-
 mas Tertulijonui seka iš tez s, kad tik jimui nereikia žinojimo —
 nei filosofijos, nei apskritai mokslo. Pranašai yra krikš ioni pa-
 triarchai, o filosofai — eretik patriarchai. Išimties nesudaro n
 Sokratas su Platonu. Jei pasitaiko filosofuose panaši ties krikš-
 ionyb s skelbiam sias tiesas, tai t ra tokia pati atsitiktinyb , kaip
 kad audros blaškomiems j reiviams kartais pasitaiko laim b ti
 nunešties uost . Pats Platonas pripaž sta, kad sunku protui
 prieiti pasaulio formuotoj , o dar sunkiau pri jus j pažinti. Prie-
 šingai, mažiausiai apsišviet s krikš ionis iš tik jimo gali atsakyti
 visus klausimus, lie ian ius Diev . Pl todamas savo nusistatym
 prieš filosofij , Tertulijonas nueina ligi radikalaus antiracionalizmo
 ir savo krikš ioniš k tik jim formuluoja tez mis, implikuojan io-
 mis tiesiogin tik jimo ir protinio žinojimo priešyb : *prorsus cre-
 dibile, quia ineptum est, certum quia impossibile est*. Tod l ne be
 pagrindo v liau Tertulijono nusistatymas ir buvo suglaustas šia for-
 mule : *credo quia absurdum*¹¹.

¹¹ E. Gil son, *La philosophie au moyen âge*, ²1952, 96-99 psl.

Viduramžiais panaš antikult rin nusistatym sutinkame pas kardinol šv. Petr Damiani (1007-1072). Pagal š viduramžinio asketizmo atstov , kas k nas yra, matyti iš to, kuo jis virs, b tent tik nuodingi puv siai, dulk s ir pelenai. Niekas kita nesvarbu, kaip išganyti siel . O tikriausias kelias laim ti išganymui — tai tapti vienuoliu. Visa, k reikia žinoti sielos išganymui, duota Šventajame Rašte. Pakanka j pažinti ir jo laikytis. O pasaulietiniai mokslai neturi vert s. Taip žvelgdamas mokslus, šis benediktin vienuolis su panieka atmeta (*respuo*) Platono skverbim si paslaptinę j gamt , planetas ir žvaigždes; nevertina (*parvipendo*) Pitagoro matematinio žem s dalijimo plokštumomis; lygiai atmeta (*ae ue declino*) Euklido geometrini fig r painiojim . Dar kietesnis jo sprendimas filosofijai. Jei filosofija b t buvusi reikalinga išganymui, tai Kristus b t pasirink s apaštalus iš filosof , o ne iš prastuoli žvej . Filosofija t ra velnio išradimas, sugedusi nuo pa ios gramatikos. Pirmasis gramatikos mokytojas buvo gundytojas, linksniav s Diev daugiskaitoje: *eritis sicut dii..* Toki paži r pasaulietin žinojim nuosekliai atitinka teokratin viešojo gyvenimo sampratą. Šiam viduramži teologui yra svetima bet kokio pasaulietinio savarankiškumo mintis. Vis savo autoritet imperatorius semia tik iš popiežiaus, kuris j kar nuodamas pareigoja vesti savo pavaldinius aukštuosius Bažny ios tikslus. Bažny ios ir imperijos vienyb panaši dieviškosios ir žmogiškosios prigimties vienyb Kristuje. Imperatorius yra popiežiaus mylimasis s nus, bet visas t vo autoritetas yra tik popiežiuje¹².

Nei toks žinojimo paneigimas tik jimo vardan, nei toks teokratinis idealas m s amžiuje nebe manomi tiesiog atstovauti. Vis d lto netiesiog tokios pat dvasios nusiteikimo sutinkame ir m s metu. Pavyzdžiui, pranc z gyvajai krikš ionybei skirtame žurnale *Dieu Vivant* jau pokariniiais metais buvo skelbiamas toks tertulijoniškas-damianiškas moksl nuteisimas : « mokslas skelbiasi gyvyb s ir laim s neš ju, bet neatneša nieko kita, kaip mirt ir nevilt ». Kitoje vietoje tas pats žurnalas stia iai teig : « matematikos grožis yra taip pat ledinis, kaip Liuciferio *a priori* sintetinis protas»¹³. Panašiai, kai šiame krašte, J. A. V., prieš kelis metus vyko katalikuose diskusijos d l amerikie i katalik per menko intelektualinio vaidmens, vienas prelatas šias diskusijas atsak : Amerikai reikia ne intelektual , o švent j , Galima taip atsakyti tik prileidžiant, lyg intelektualai negal t b ti šventaisiais, lyg šventumas tur t išskirti intelektualum . Ta pati dvasia išskyla ir m suose, kai imasi nutautimui ieškoti religinio ir moralinio pateisinimo šnekoj,

¹⁵ Ten pat, 236-238, 255-258 psl.

¹⁸ Cituota pas E. Mounier . *Be not Afraid*, 1954, 69 psl.

kad tesvarbu b ti geru žmogumi, kad tautin ištikimyb sielos išganymui nieko nereiškia. Kai tokios šnekos n ra tik diplomatin sofistika, jos liudija toki pat religin negatyvizm (religijos vardu nuvertinim pasaulietini dalyku), kokiam anks iau atstovavo Tertulijonas ir šv. Petras Damiani. Pagaliau šis religinis negatyvizmas pasireiškia ir tada, kai visas katališk sias organizacijas norima laikyti grynai religin mis organizacijomis ir jose paneigti ar nuvertinti kult rinius uždavinius (gyvenam j krašt takoje ši tendencija ima iškilti ir m s tarpe).

Visi sumin tieji ir panaš s atvejai liudija, kad tendencija nuvertinti kult r religijos vardan n ra tik praeities dalykas. Ji turi savo pagrind tiesoje, kad religijai žmogaus gyvenime priklauso nelygstamai centrin vieta. Nelygstamai svarbu savo siel išganyti, o ne pasižym ti moksle, laim ti valdži , sukurti filosofin sistem ir t.t. Kas yra nelygstama, tas ir yra nelygstamai svarbu. Ir jei tekt rinktis, b t privalu rinktis tai, kas nelygstama. Ta iau iš ties tokio rinkimosi n ra, nes tai, kas nelygstama, nenuvertina to, kas lygstama. Priešingai, tai, kas nelygstama, tam tikra prasme teikia savo vert ir tam, kas lygstama. Kaip Nebaigiamoji ir Nelygstamoji B tis, Dievas yra nelygstamai aukš iau už visa. Visi k riniai stovi žemiau už savo K r j , bet visi jie yra vertingi, atspind dami t versm , iš kurios kilo. Niekinti pasaul , medžiag , k n ir t.t. faktiškai lygu užmiršti, kad pasaulio ir viso, kas jame, suk rimo Dievas nesidalijo su velniu. Dar mažiau pagrindo neigti bei nuvertinti kult rai, nes kaip tik joje išsiskleidžia Dievo žmogui suteiktoji k rybin dvasia. Nieko n ra žmogui svarbiau už sielos išganym . Bet d l to nieku b du netenka nuvertinti moksl ar filosofij , menin , politin ar kur kitok kult rin sav s realizavim , lyg tai visa b t kli timi sielos išganymui.

Tod l ir vadinu religiniu negatyvizmu visus tuos atvejus, kur religijos nelygstamumas suprantamas tokiu b du, kad religijos teigimas faktiškai paver iamas tiesioginiu ar netiesioginiu kult rini uždavini neigimu. Kreipdamasi Nelygstam j B t ir sielos išganym , religija turi nelygstamai centrin viet žmogaus gyvenime. Ta iau b ti religijai žmogiškosios egzistencijos nelygstamu centru — tai visa gaivinti, o ne visa stelbti. Tik išskirtinai individualiais atvejais religinis kult ros nuvertinimas gali b ti suprantamas kaip autentiško asketizmo apraiška, išplaukianti iš ypatingo religinio entuziazmo. Bet principiškai tai yra vienašališkas nusistatymas, nor s paneigti laik ir betarpiškai pasiekti amžinyb . Laikas yra žmogui prasmingai duotas visoms savo galimyb ms k rybiškai istorijoje išskleisti. Kaip ir bet koks negatyvizmas, taip ir religinis negatyvizmas negali pasiekti nieko teigiama.

Jei šiam neigiamam nusistatymui kult ros atžvilgiu b t pasi- sek sitvirtinti, tai krikš ionyb neb t tapusi Vakar civilizacijos siela. Nors vis laik kilo negatyvaus religinio ekstremizmo pagun- d , iš pat pradži buvo suprastas uždavinys amžinyb s siekim sieti su istorine atsakomybe — ne nuvertinti kult ra, o j palenkti religijai. Tuo b du, per mus graiku-rom n paveld jim ir j perk - rus krikšionišk ja dvasia, ir išaugo viduramži kult ra, kuri krikš ionyb tikrai gal jo laikyti savo k riniu.

Krikšionišk j viduramži kult ra iš ties yra sakralin kul- t ra (J. Maritaino terminu tariant), visose savo srityse atremta religij ir jos vadovaujama. Šios kult ros centras — Dievas. Viskas juo grindžiama, viskas j kreipiama. Teologija, kaip Dievo moks- las, laikoma aukš iausia norma ir visiems kitiems mokslams. Filo- sofijos ir kit profanini moksl prasm s vis pirma ieškoma tar- nyboje teologijai. Visoms gyvenimo sritis vadovauja dvasininkai (pasaulietiniai ir vienuoliai), nes jie sudaro šviesuomen . Vis švie- timo židini k r ja ir glob ja yra Bažny ia. Kristaus vietininkas popiežius visuotinai pripaž stamas ne tik Bažny ios regim ja galva, bet ir aplamai aukš iausiu autoritetu. Jis kar nuoja imperatori kaip savo pasaulietin rank (brachium saeculare), pareigot laiduoti krikšionišk j tvark visame gyvenime. Religin vienyb laikoma ir politin s vienyb s pagrindu pagal republica christiana samprat , kurioje pilie io ir krikš ionio s vokos sutampa. Mahometonai sudaro jau kit pasaul už krikšioniškosios civilizacijos rib , žydai išskirti uždaram gyvenimui savo getuose, o kiek pa iuose krikš ionyse pasi- taiko tarimo kuria nors klaidatikyste, raug s raunamos iš kvie i , nelaukiant pi ties meto. Visi sudaro viening krikšioni bendruo- men , kuri lydo ta pati dvasia ir valdo tie patys statymai. Kiek- vien gyvenimo moment ir kiekvien vyk lydi ir gaubia religi- niai papro iai, simboliai. Visi menai vaizduoja krikšionišk sias tiesas ir primena mirt (memento mori). Varpai rikiuoja dienos mal- das ir darbus. Religin s švent s šven iamos su iškilmingomis pro- cesijomis miest gatv se. Nuolat vykdomos maldinink kelion s stebukling sias vietas. Vienu žodžiu, visas gyvenimas paver iamas krikš ionyb s išpažinimu ir liudijimu: religija ir gyvenimas sudaro neišskiriam vienyb .

Toks (be abejo, labai schemiškai nupieštas) viduramži aukso laikotarpio vaizdas iš ties iliustruoja, kaip religija viduramžiais viešpatavo kult rai. Tod l Zenonas Ivinskis ir sako: « Tad aišku, kod l kalbama apie vidurinius amžius kaip apie krikšioniškus lai- kus pilna to žodžio prasme »¹⁴.

¹⁴ Z. Ivinskis, *Europos kelias dabartin kriz .* žr. *Aidai*, 1950 m., 8 (34) nr., 340 psl.

Kol buvo pasiekta tokia vieninga krikšioniškoji bendruomenė, truko ištisi šimtmečiai. XII-XIII amžiai laikomi viduramžių civilizacijos aukso laikotarpiu, realizavusiu organišką religijos ir kultūros sintezę. Bet ši sintezė neilgai truko. Kaip pastebi Christopher Dawsonas, « nors viduramžių sintezė atrodė pasiekusi pilną kultūrinių vienybės ir apmąstymo kiekvieno socialinio ir intelektualinio gyvenimo aspektą, faktiškai ji buvo didžiai nestabili ir pradėjo rodyti tampos ir vidinio konflikto ženklus nuo paties to momento, kai ji buvo pasiekta»¹⁵. Prasidėjo vidiniai konfliktai vis labiau brenant, kol pagaliau išsiveržė reformatų sukilimai, sunaikinusių krikšioniškojo pasaulio religines ir iš dalies kultūrines vienybes. Ir juo toliau, juo vis labiau buvo tolstama nuo viduramžių su kultūros ir religijos sinteze.

Žinant viduramžius kaip «krikšioniškus laikus pilna to žodžio prasme», vlesnius naujuosius amžius natūralu vaizduotis vis gilesniu nuosmūkiu: iš pradžių imta tolti nuo Bažnyčios, vėliau pradėta neigti apskritai krikšioniškąjį Apreiškimą, o pagaliau paneigtas ir pats Dievas. Toks žvilgis tradiciškai signalizuoja kitą kraštą katalikuose, toks jis situacinis ir pas mus. Pirmasis pas mus šioje perspektyvoje vakarietiškos kultūros istoriją analizavo kun. J. Lomanas veikalė *Quo vadis, modernioji Europai* (1932). Toliau šis žvilgis ypač gyvai sugestionavo Juozas Eretas studijoje *Katalikai ir mokslas*¹⁶. Pagaliau tas pat žvilgis indorsavo ir Zenonas Ivinskis savo straipsnyje *Europos kelias dabartinę krizę*¹⁷. Pagal šį žvilgį, vaizdingu Z. Ivinskio žodžiu, «nuo humanizmo laikų žmogus svirduliuoja lyg girtas». Tačiau toks vis giljanis krizės vaizdavimas nejuokiamis kelia klausimą, ar tai nėra krikšioniškos žlugimo vaizdavimas. Lyg atsakydami šį klausimą, visi minėti autoriai savo svarstymus baigia katalikiškos atgimimo vizija. Būdingai ši atgimimo vizija siejama su grįžimu viduramžių religijos ir kultūros sinteze. Nurodydamas N. A. Berdiajevo skelbtus « naujuosius viduramžius » (*Novoje srednevekovje*, 1924), Z. Ivinskis priduria: « Norintume linkėti, kad Berdiajevo samprotavimas išsipildytų, nes žinome, kad tik krikšioniškosios kultūros dirvoje išaugo antropocentrizmas, prasidėjo nelaimingas procesas»¹⁸.

¹³ Ch. Dawson, *Religion and Culture, the Oifford Lectures* 1947, Meridian Books edition 1958, 201 psl.

¹⁶ Išspausdinta L. K. M. Akademijos *Suvažiavimo Darbų* I tome, Kaunas 1935.

¹⁷ Žr. *Aidai*, 1950 m. 8 (34) nr., 337-343 psl.

¹⁸ Z. Ivinskis, *Europos kelias dabartinę krizę*, žr. *Aidai*, 1950 m. 8 (34) nr., 343 psl.

Nors kiek esame pratę taip žvelgti viduramžius ir naujuosius amžius, stovime prieš klausimus: Ar iš ties tenka ilgai tų viduramžių, o naujuosiuose amžiuose regėti tik «nelaimingą procesą»? Ar iš ties viduramžiai buvo «krikščioniški laikai pilna to žodžio prasme»? Ar apskritai bet kuris amžius gali būti krikščioniškas «pilna to žodžio prasme»? Kad yra pagrindo šiems klausimams, gražiai nurodo tolesnė Z. Ivinskio pastaba, palydinti link jų išsipildyti Berdiajevo naujų viduramžių vizijai: «Bet naujieji viduriniai amžiai turėtų būti kitoki»¹⁹. Be abejojimo, netektų tokios pastabos pridėti, jei būtų galima viduramžius laikyti «krikščioniškais laikais pilna to žodžio prasme».

Nepaisant viduramžių su kultūros sakralinio pobūdžio, netenka viduramžių kanonizuoti šventuoju amžiumi. Visais amžiais yra šventi, bet joks amžius nėra šventas. Joks istorinis laikotarpis negali būti nei absoliučiai pasmerktas, nei absoliučiai išaukštintas. Kaip pastebi J. Maritainas (pats save vadinęs greičiau «paleotomistu» negu «neotomistu») ir priešiška nusiteikęs prieš naujų amžių filosofiją, «lygiai mažai būtų prasmės smerkti viduramžių racionalistiniu požiūriu, kaip naujuosius amžius — tariamai krikščioniškuoju»²⁰.

Netiesiogiai amžiais pravardžiuoti tuos amžius, kurie civilizavo barbarus, sivešpatavusius Europoje po Romos imperijos žlugimo, ir išskleidę savo krikščioniškas genijas teologijos ir filosofijos summoms, Dantis *Commedia divina*, gotikos katedromis ir pirmaisiais universitetais. Viduramžiai buvo krikščioniškas amžius, o ne tušias tarpas tarp graikų-romėnų ir naujų amžių. Tačiau joks amžius negali išvengti žmogiškosios ribotybės: atkreipiant dėmesį vienus dalykus, kiti dalykai apleidžiami. Taip buvo ir su viduramžiais.

Iškili viduramžių teologija ir filosofija, ypač savo metafizinėse problemose. Bet mokslinis tikrovės tyrimas aplamai buvo neglectuojamas. Stokojant mokslinio metodo, astronomija buvo sumišusi su astrologija, chemija su alchemija, optika su mistinomis šviesos teorijomis, medicina su tariamai filosofinėmis doktrinomis. Tuos, kurie mąstė gilinimosi gamtos paslaptis, buvo žinoma su tarimu (pvz. 1213-1241 m. laikotarpyje Paryžiaus universitetas net šešiais dekretais draudė domėtis gamtiniais klausimais). Užtuot supratus minties laisvės vertę, vis buvo plečiamas pasitikėjimas autoritetais ir tose srityse, kur reikėjo pasitikėti dalykų tyrimu. Kiek turėta kritinio žvilgio teologijoje ir filosofijoje spekuliacijoje, tiek jo sto-

¹⁹ Ten pat.

²⁰ J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, 1959, 66 psl.

kot konkreios tikrov s akivaizdoje. ia turi pagrind ir nuolatinis viduramži kronikose fantastiškas perd jimas užmušt prieš , kur šiandien sunku ir suprasti. Tenka ji aiškintis kaip liudijim , kokia kaina reikia apmok ti kiekvien vienašališkum : kada nebuvo kreipiama d mesio pa ios tikrov s dalykišk tyrim , tai visur nebebuvo svarbu b ti tiksliams.

Ne tik intelektualiniame gyvenime, bet ir visose kitose srityse susitinkame su viduramžin s kult ros «antr ja puse». Popiežiai kar navo imperatorius, bet tuo pa iu metu beveik be paliovos vyko j tarpusavio kova, kuri naikino abiej šali autoritet . Pasitik jimas « pasaulietine ranka » sugund inkvizicijos ir kryžiaus kar nelem iai, užsimojusiai ties ginti ir skleisti prievarta. Religin ekstaz keistai siejosi su žiaurumo aistra : su lygiu entuziazmu buvo dalyvaujama ir religin se procesijose, ir viešose egzekucijose. Pranc zijoje ir Anglijoj buvo pla iai sigal j s paprotys neleisti mir iai pasmerktiesiems n išpažinties atlikti. Bažny iai ši nežmoniškai žiaur paprot 1311 m. Vienos suvažiavime uždraudus, jis ilgai neišnyko: Paryžiaus vyskupas rado reikalo t draudim priminti dar 1500 metais! Daug kur po krikš ionišku paviršiumi sl p si nekrikš ioniškas vidus. Religin i šven i iškilms neretai buvo paver iamos pasaulietin mis pramogomis. O dažnosios maldinink kelion s buvo taip piktnaudojamos nuotykiams, kad Tomas Kempietis tur jo sp ti, jog tie, kurie dažnai maldininkauja, retai šventaisiais tampa. Pa i švent j garbinimas buvo drums iamos tokio naudojimo relikvijoms, kad kartais net iš anksto velionio palaikai buvo tam reikalui parengiami. Uoliai tik jimo grynumas buvo ginamas nuo klaidatikini nuokryp , bet mažai buvo jau iamos pavojus, kuri sudar tik jimo prisunkimas religiniais prietarais (pvz., nesenstama miši klausant; pažvelgus šv. Kristupo atvaizd apsisaugoma t dien nuo širdies sm gio). Visas gyvenimas buvo prisotinamas religija, bet drauge neretai religija buvo profanuojama, neskiriant sakralini ir profanini dalyk (pvz. relikvij naudojimas gydymo priemone ar atlaid leidimas loterijon). Tiek buvo apsi-prantama su religija, kad nebebuvo jau iama perd jimo, kartais tik naivaus (pvz. ta vienuol , kuri, vilkdama virtuvei malkas, jau iasi nešanti Išganytojo kryži), kartais tiesiog blasfemiško (pvz. Marijos Burgundiet s vestuvi kronikininkas, lygin s jaunikio t v imperatori Fridrich III, jauniki Maksimilijon ir Pilyp Graž j Šventiausiajai Trejybei: «Štai Trejyb s atvaizdas — T vas, S nus ir Šventoji Dvasia»). Gailestingumas vargšams buvo žadinamas, bet nebuvo r pinamasi kovoti su skurdu, bujojusiu katedr ir pili šeš lyje. Socialin s kaitos ir pažangos mintis liko svetima. Esamos institucijos buvo laikomos Dievo duotomis ir tod l amžinomis. Visos

regimos neteisyb s buvo aiškinamos tik žmoni netobulyb mis: institucijos yra geros, tik žmon s jas gadina²¹!

Suprantama, toks žvilgis neišvengiamai tur jo vesti sustingim m . Taikliai tai išreiškia Z. Ivinskis: « Vidurini amži Bažny ia, atrod , buvo pasiekusi labai daug, besistengdama žem je, pagal Augustino *De civitate Dei*, realizuoti Dievo karalyst . Bet pasiekus tam tikr laipsn , buvo manyta, kad jau viskas laim ta, viskas realizuota. Atsirado statika ! Nebent reik jo priversti paklusti nekrikštus, pagoni bei stabmeldži tautas. Jos ardo Dievo tvark ! »²². Kaip toliau tas pats autorius pastebi, šv. Augustino principas, jog žem s g rybi vartojim pateisina tik j naudojimas Dievo garbei, buvo taip išsiaiškintas: « Pagonys, eretikai ir blogi krikš ionys negali savo turt sunaudoti Dievo garbei, tai jie juos valdo neteis tai. Vadinasi, krikš ionys turi teis nusavinti pagoni žemes. Iš ia kryžiaus karai ir prieš pagonis pr sus ir lietuvius »²³.

Ši viduramži « antroji pus » akivaizdžiai sp ja, kad religijos ir kult ros vienyb gali b ti taip pat diskredituojama, kai ji lieka tik išviršin ir yra suabsoliutinama istorinio reliatyvumo s mon s išbl simu. Tariamai visas gyvenimas palenkiamas religijai, o iš tikr j religija sutapatinama su atskiro amžiaus visuomen s kult ra : suteikiama religin sankcija ir tam, kas neverta religinio pašventinimo. Tuo b du, norint religijos vardu viešpatauti kult rai, faktiškai religija paver iama kult ros tarnaute. Prisiimama istorin atsakomyb r pintis savo laiku, bet gal gale ji išduodama, pamirštant, kad istorijoje negalima sustoti, lyg pasiekus amžinyb . Užuoat gaivinus kult r , ji sustingdoma; užuoat išlaikius religijos nelygstamum , ji s lygojama kult ros laikin mis formomis. Kraštutiniškai sutapatinus religij ir kult r , Ch. Dawsono žodžiais, «religijos ir kult ros sutuokimas yra lygiai fatališkas abiems partneriams, nes religija taip susiejama su socialine santvarka, kad ji praranda savo dvasini charakter , o laisvas kult ros pl tojimasis supan iojamas religin mis tradicijomis, kol pagaliau socialinis organizmas netenka gyvyb s ir sustingsta kaip mumija »²⁴.

Tod l visa tai, k svarst me, suglaudžiamo šia išvada: n ra pagrindo nuvertinti kult r religijos vardan, kaip yra link vis amži religinio negatyvizmo atstovai, bet taip pat pragaištinga taip susieti religij ir kult r , kaip b t ilgimasi « nauj j viduramži »

²¹ Žr. J. Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, 1924.

²² Z. Ivinskis, *Europos kelias dabartin kriz*, žr. Aidai, 1950 m., 8 (34) nr., 343 psl.

²³ Ten pat.

²⁴ Ch. Dawson, *Religion and Culture, the Gifford Lectures* 1947, Meridian Books edition 1958, 206 psl.

vardan. Tai tokia pati išvada, kuri teikia ir cituotasis Ch. Dawsonas: «Iš vienos pusės, religijos nelygstamo, transcendentinio ir dvasinio pobūdžio teigimas neturi būti aiškinamas paneigimu kultūros lygstam, istoriškai slygot ir laikini vertybi, iš antros pusės — jokios kultūros formos neturi būti laikomos turinčiomis visuotin religijos vert, net jei jos yra kvėptos ar pašventintos religinio idealo»²⁵. Šalindamasi nuo kultūros, religija atsisakyti galvinti ir tuo būdu pati turėti istorinio poveikio. Priešingai, beslygiškai sutapdama su savo viešpataujama kultūra, religija virsta nebe gaivinimo, o stingdinimo veiksmu. Lygiai bergždžia abeja: ir būtų nuo istorijos, nes vis tiek nėra kur pabgti, ir norėtų istorij «suamžinybinti», nes vis tiek istorija žengia toliau. Kaip su joku amžiumi nesibaigia istorija, taip lygiai ir istorin atsakomyb nesibaigia su joku amžiumi. Priešingai, istorin atsakomyb lygiai iš vis reikalauja likti atvirai visiems amžiams.

3. Kultūros naujaisiais amžiais «supasaulėjimo» baimė

Ir krikščioni istorin atsakomyb nepasibaig su viduramžiais, nors ilg laik naujaisiais amžiais ji nebuvo pakankamai suprantama. Istorija ženg tolyn, tik krikščionys nemaža dalimi liko šalia jos ar tiesiog prieš ją kovojo, krikščionys vardu gindami tai, kas tebuvo viduramžiu visuomenės formos, seniai praradusios savo prasmę. Ieškant deramo susipratimo, tenka nepasitenkinti tik viduramžiu religijos ir kultūros vienybės ilgesiu, bet ir naujuosius amžius pervertinti žvilgiu, laisvu nuo tradicinės aimanos dalykutolimo nuo viduramžių.

Kaip neteisus viduramžius tik idealizuoti (ar niekinti), taip neteisus ir naujuosius amžius tik smerkti (ar garbinti). Tai galioja ne tik bendruoju istoriniu, bet ir pačiu krikščioniškuoju žvilgiu, nepaisant to, kad naujaisiais amžiais nebebuvo tokios vienybės tarp religijos ir kultūros, kaip viduramžiais.

Tiesa, kad naujuosius amžius galima schemiškai charakterizuoti dechristianizacijos tolydiniu vyksmu. Daug veiksmų susibogo šiame vyksme. Po reformacijos sąjūdžio prasidėjusios krikščioni savitarpio aistros kovos kurstė skeptiškai nusiteikti aplamai krikščionybei. Nemažesnė nelemtis buvo ir tas nesusipratimas, kuris kilo tarp bažnytinio autoriteto ir gaivalingai išsiskleidusios gamtos mokslų. Kritin naujajam amžiui filosofijos nuotaika taip pat žadino visa radikaliai pervertinti abejojant. Laisvės ilgesio žiebtas liberalinės demokratijos

²⁵ Ten pat, 208-209 psl.

s j dis nemaža dalimi tapo ir antikrikš ioniškasis s j dis, ypa katalik kraštuose. Pagaliau pereitame šimtmetyje vieš ja gyvenimo j ga iškilo atviras ateizmas, kuriam Marksas laim jo pramonin s revoliucijos išugdytas proletariato mases. Šiandien sovietinis komunizmas rengiasi ateizmui užkariauti vis pasauli. Spalvot j rasi žemynuose išbundan i taut nacionalizmas religijos pakaito ieško vairiopa suprantamame socializme. Misij kraštais yra tap senieji krikš ioniškosios kult ros židiniai Europoje.

Tai visa iš ties teikia pakankamai pagrindo krikš ioniui susir pinti. Paprastai šis r pestis blaškomas, nurodant vienokias ar kitokias šviesesnes prošvaistes ateities horizonte. Toki prošvais i visada galima rasti, kiek reikia r pes iui išblaškyti. Ta iau prasmingesni dalyku laiky iau ne išblaškyti r pest , o j sutelkti suvokimui, kiek d l naujaisiais amžiais vykusios dechristianizacijos kalti esame mes patys, krikš ionys.

prasta dechristianizacijos vyksm analizuoti vairi ideologij geneze, kaip iš vieno -izmo buvo žengiama kit -izm , kol pagaliau buvo prieitas atviras ateizmas. O kadangi visos ideologijos yra vienaip ar antraip atremtos atitinkam filosofij , tai ir d l vis -izm kalt tiesiog ar netiesiog priskiriama filosofijai. Tuo b du tariamai suradus « kaltinink », nebejau iama reikalo beklauti s žin s, ar nesama kalt s pa iuose.

Palieku nuošaliai klausim , kiek apskritai yra pagrindo sud ting gyvenimo tikrov suvesti ideologini -izm genez s schem . Taip pat labai abejotina, ar teisinga logiškai « gimdyti » iš vienos ideologin s pozicijos jai visiškai priešing pozicij (sakysime, « brutal zoologizm » kildinti iš « antropocentrinio humanizmo » ar bolševik diktat r išvesti iš liberalizmo). Tenoriu pabr žti, kad visos tokios filosofin s nauj j amži dechristianizacijos schemas tenušvie ia, kiek nukrikš ion jimas atsispind jo filosofijoje, bet visiškai neatsako esminio klausimo, koku b du netik jimas išaugo krikš ionyse.

Visiškai neteisu nauj j amži nukrikš ion jimo kalt priskirti filosofijai. Pirma, aplamai filosofija n ra tokia takinga, kaip prileidžiama, norint j d l ko nors apkaltinti. Filosofin s minties taka visada ribojosi ir ribosis negausiu intelektualiniu elitu. Mas s daugiau filosofais susidomi tik tada, kai randa savo pa ios dvasi atstovaujam atitinkam filosof . Ir šiandien neb t J.-P. Sartre'ui tokio plataus d mesio, jei ateizmas neb t taip pla iai išsiliej s. Antra, ateistin mintis nieku b du nebuvo taip brandinama nauj j amži filosofijos, kaip prileidžiama, joje ieškant netik jimo kaltinink s. Nors ir buvo stiprios tendencijos « filosof Diev » atriboti nuo « Abraomo Dievo », tai dar nereišk ateizmo. Pirmieji

reikšmingi ateistai filosofai pasirod tik pereitame šimtmetyje, kai netik jimas jau verž si ir mases. Pagaliau, jei ir iš ties filosofai b t atsakingi už ateizmo iškilim , tai vis tiek likt klausimas, kod l jie patys prarado tik jim Diev .

Kalt s d l netik jimo iškilimo bei išplitimo tenka ieškoti ne filosofijoje ar kitose abstraktyb se, o vis pirma savyje pa iuose. Vienaip ar antraip visi kaltinamieji -izmai atspindi atitinkamas m s kaltes.

Kaip naujaisiais amžiais vyko nukriks ion jimas intelektualiniame gyvenime, vaizdingai piešia J. Eretas min toje studijoje *Katalikai ir mokslas*. Vaizduodamas tolydžio augusi praraj tarp scholastin s tradicijos ir spar iai bežengian i j moksl , jis konstatuoja : « Ir taip katalikai laipsniškai išstumiami iš mokslo arenos »²⁶. Bet kas gali išstumti iš mokslo arenos t , kuris pats jos nepalieka ? ! Iš mokslinio darbo ne išstumiamas, o pasitraukiamas. Tai ir liudija J. Eretas, toliau konkre iai nupiešdamas, d l ko vyko katalik « st - mimas » iš intelektualinio gyvenimo: « Metodai, studij tvarka, vadov liai, beveik viskas — pasen . Profesori daugumas susting , rutinos supan ioti... Tuo tarpu, kai šalia scholastikos greitai plito empirinis tyrimas, išpilantis kaip iš gausyb s rago vis nauj dalyk , kaskart domesni išradim , vairios scholastin s atžalos su tiek dideliu, kiek ir nevaisingu dialektikos eikvojimu karš iavosi kartais net d l juoking klausim . Nauji matematikos, fizikos, chemijos, astronomijos ir panaš s laim jimai daug kur beveik visai nepaisomi. Juo daugiau keit si pasaul vaizdis, juo baimingiau daugumas ši scholastikos epigon užsidar savo kiaute, kur pamažu užduso »²⁷. Šio « katalik mokslo darbo » XVIII a. vaizdo netenka bekomentuoti : jis pats atsako klausim , kas vis pirma kaltas d l to, kad iš ties katalikai per mažai reišk si nauj j amži intelektualiniame gyvenime. Vyko begalin s reikšm s savarankišk moksl formavimasis, bet, užuot supratus jo prasm , buvo jo baiminamasi. Kiek ši baim buvo giliai sišaknijusi, liudija, pavyzdžiui, ir tai, kad iš *Index librorum prohibitorum* (katalikams draudžiam j knyg s rašas, prad tas vesti 1559 m.) * Galileo Galilei už Koperniko gynim buvo išimtas tik 1835 m.!

²⁶ J. Eretas, *Katalikai ir mokslas, žr. Suvažiavimo Darbai I*, Kaunas 1935, 81 psl.

²⁷ Ten pat, 96 psl.

* Minimas draudžiam knyg s rašas iš 1559 m. buvo pirm kart išleistas popiežiaus Pauliaus IV sakymu. T a iau toki s raš buvo jau ir anksčiau, tik jie buvo vietiniai, atskir krašt inkvizitori (Venecijos inkvizitori pasirod Venecijoje 1544, 1549, 1554 m., ispan inkvizitoriaus Vald s 1551 m.), monark (Henriko VIII, Karolio V) arba universitet (Sobomos, Liuvono 1546 m.) autoritetu sudarom . Tokie vietiniai sarašai dar buvo ruošiami

Nemažiau tragiškai katalik santykiai su laiku r pesiais klost si ir visuomeniniame gyvenime. Šiandien daugelis su pasididžiamu cituojame H. Bergsono žodžius apie demokratijos « evangelin kilm », kuri anks iau buvo skelb s ir V. Hugo. Bet vos prieš šimt met , seniai jau po Didžiosios pranc z revoliucijos, daugumai katalik demokratija atrod « politine bedievybe », prieš valdži iš Dievo skelbian ia valdži iš tautos. N ra ko tuo steb tis, nes vis dar buvo baiminamasi s žin s laisv s, kuri net jau 1831-1846 m. popiežiavusiam Grigaliui XVI atrod « maru » ir « pamišimu ». Beveik šimtas met tur jo praeiti nuo Didžiosios pranc z revoliucijos, kol Leonas XIII sakmiai pabr ž , kad valdymosi forma katalikybei yra neutralus dalykas. Panašiai d josi ir su socialiniu r pesiu, ryšium su pramonine revoliucija išaugus darbinink klausimui. Vokietijoj vysk. Ketteleris, Pranc zijoj F. A. Ozanamas savo laiku buvo iškl katalik socialin atsakomyb , bet aplamai katalik pla ioji visuomen liko abejinga ir šiam r pesiui, kol jos nesujudino to paties šviesiojo popiežiaus Leono XIII enciklika *Rerum novarum*. Ta iau, kai ši enciklika pasirod , jau buvo pra j beveik 50 met nuo Markso ir Engelso « Komunist partijos manifesto ». Ko steb tis, jog tie darbo mases laim jo, kurie pirmieji jas prareg jo ?!

Visa turi savo laik . Kas savo laiku praleista, nebegali b ti gr žinta. Tod l tenka sutikti su J. Maritaino kar ia tiesa, kad « šiandien neb ra ko svajoti socialin krikš ionišk revoliucij », nes « per v lu » — jos galimyb jau « išbraukta iš istorijos »²⁸. Šiandien belieka nuoširdžiai dalyvauti tolimesn je socialin s teisyb s pažangoje. Tas pats galioja ir visiems kitiems klausimams, kurie liudija krikš ioni istorines kaltes. Nei kalt s prareg jimas, nei jos apgail jimas nebegali nieko pakeisti : kas buvo, buvo. Ta iau suvokimas savo kal i žadina iš teisuoliško nejautrumo ir skatina jautriau bud ti, dr siau ryžtis ir kilniau ištes ti ateityje. Tod l ir yra svarbu, kad, užuot aimanavus dl nauj j amži dechristianizacijos ir j kaltinus dl vis negerovi , suprasti savo pa i kalt (bent jos dali) dl tikrai r pest kelian io moderniškojo žmogaus nukrikš ion jimo. Tai pirmasis dalykas, kur reikia pervertinti tradicin krikš ioni žvilg naujuosius amžius.

ne tik po to, kai buvo išleistas visuotinis s rašas popiežiaus sakymu (1559), bet net ir po 1571 m., kai Pijaus V buvo steigta speciali Indekso Kongregacija, b tent: Liežo (L ttich) 1569 m., Antverpeno 1570 ir 1571 m., Müncheno 1566 ir 1582 m., Parmos 1580, portugal 1581 m., inkv. Quiroda 1583 m., ir t.t. Šiuo klausimu žr. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, 2 t., Bonna 1883-1885; ir to paties autoriaus toki s raš rinkin *Die Indices librorum des sechzehnten Jahrhunderts*, T bingenas 1886. (Redaktoriaus prierišas. A. Liuima).

²⁸ J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, 1959, 80 psl.

Antrasis lygiai (gal b t, dar labiau) svarbus dalykas — tai pro aimanas d l nauj j amži kriz s neužmerkti aki prieš visus dide- lius laim jimus variose gyvenimo srityse. Ir tai, kas žinoma vai- ri -izm kraštutinyb mis, nebuvo tik šunkeliai, nes per vis klajon vis tiek buvo žengiama pirmyn.

Istoriškai humanizmo s j dis iš ties virto vadinamojo antro- pocentrizmo (žmogaus visko centran pastatymo ir tuo b du nuo Dievo nusikreipimo) versme. Ta iau aplamai humanizmas teisingai pabr ž gyvenimo vert ir džiaugsm prieš perd t viduramžin asketizm , niekinus k n , pasaul ir gyvenimo džiaugsm . Toks asketizmas nieku b du esmiškai neplauk iš pa ios krikš ionyb s. Grei iau jam tiko J. Guittono terminas : suniur s eternizmas (éter- nisme morose) ²⁹.

Pagrindinis nauj j amži filosofijos pradininkas Ren Descar- tes (beje, vienintelis tikrai didelis filosofas naujaisiais amžiais, kuris buvo tik s katalikas) smerkiamas prad j s racionalizmo ir individua- lizmo s j d. Iš ties Descartes'o didyb yra ta, kad jis pirmasis suvok vis pažinimo klausimo problemišku , iškilusi ryšium su savarankišk atskir j moksl formavimusi, su j susiradimu sav metod ir tuo b du išsilaisvinimu iš filosofijos globos.

Jau paties Descartes'o racionalistin pažinimo samprata buvo vienašališka (d l to ir iššauk kit kraštutinyb — empirizm). V liau racionalizmas, peržengdamas savo paties ribas, nu jo ligi paneigimo visko, kas protui neprieinama, ir virto aiškiai antikrikš- ionišku s j džiū. Ta iau principiškai kritinio nusiteikimo, moks- lino tyrimo ir minties laisv s išk lim tenka pozityviai vertinti.

Panašiai su individualizmu. Pirmiausia tikrai netenka indivi- dualizme matyti tik « objektingumo ir kuklumo » pakeitim « sub- jektingumu ir garb s troškimu » ³⁰. Visa individualu, kas k rybiška. Ir pati viduramžin filosofija, kol buvo gy~va, pulsavo nemažesne vairi sistem tampa, kaip ir nauj j amži filosofija. Tiesa, rei- kia sutikti, kad individualizmas nu jo ligi kraštutinio liberalizmo, kuris individo laisv s vardan m si neigti bet koki norm objek- tyvum . Ta iau v l, antra vertus, individualizmas su liberalizmu daug nusipeln išpl toti individui pagarb , prareg ti tolerancijos vertybei ir iškelti s žin s laisvei. Individualizmo ir liberalizmo kova už individo laisv nuties keli laisvai visuomenei demokratin je santvarkoje.

Kantas (pats didžiausias iš nauj j amži filosofu) paprastai katalikuose laikomas skepticizmo atstovu ir metafizikos griov ju,

²⁹ J. Guitton, *La justification du temps*, 1961, 57 psl.

³⁰ J. Eretas, *Katalikai ir mokslas*, žr. *Suvažiavimo Darbai I*, Kaunas 1935, 82 psl.

kuris, J. Ereto žodžiais, «išskyr iš mokslo galvojim apie Diev » ir «atskyr moksl nuo religijos ties »³¹. Faktiškai Kantas ne sugriov metafizik , o tik išryškino filosofinio m stymo ir atskir j moksl skirtum . Kantin « daikto savyje » (*Ding an sich*) ir apraišk (fenomenu) distinkcija ne metafizik griaua, o tik išreiškia moderni j mokslo samprat , pagal kuri mokslas save apr žia tik patirtin s tikrov s tyrimu, prieinamu jo metodams. Taigi, iš ties tai ne Dievo iš mokslo išskyrimas, o mokslinio pažinimo rib apr žimas.

Taip pat ir daugeliu kit atvej vienaprasmiški sprendimai n ra teis s. Hegelio filosofijoj su pagrindu baiminamasi valstyb s suabsoliutinimo, su pagrindu ar be pagrindo ži rimas panteizmas (pats Hegelis šiuo klausimu kart yra taip išsitar s: daug filosof buvo tarin ti panteizmu, bet maža patys prisipažino) etc. Ta iau, kaip kas bevertint Hegelio filosofij , visi turi pripažinti, kad šis vokie i m stytojas pad jo pagrindus istorijos filosofijai. Auguste Comte'o pozityvizmas filosofiskai yra sekus, nekalbant apie jo aišk ateistin nusistatym . Bet niekas negali paneigti A. Comte'o nuopeln , kurie jam priklauso kaip sociologijos grind jui ir pl totojui. O kiek nesu siperatim , d l kuri kaltos abi šalys, supa Ch. Darwino evoliucijos vizij ! Kokias naujas perspektyvas evoliucijos žvilgis atskleidžia ne tik biologijai, bet ir krikš ioniskajai visatos sampratai, tik pamaži praregime iš pomirtini P. Teilhard de Chardin veikal . Materialistiškai brutali žmogaus samprata yra S. Freudo pasaul ži rinis nusistatymas. Ta iau pas mon s pasaulio atskleidimas yra didelis laim jimas tiek medicinai, tiek psichologijai.

Daug klajota, bet ir daug laim ta — toli nužengta naujaisiais amžiais. Neteisu to viso lojaliai ne vertinti vien d l to, kad daug kas buvo laim ta, krikš ionims liekant nuošaliai ar dargi prieš kovojant. Iš ties , daug kas yra tokie akivaizd s laim jimai, kad d l j vert s niekas nebekelia klausimo. Vertinami tokie laim jimai, visiškai pamiršus, kas juos iškovojo. Dažnai kova vyksta nebe d l pa i t laim jim , o d l to, kas pirmieji jiems nuties pagrind . E. Mounier atvirai pripaž sta, kad krikš ionys dažnai be pagrindo « savinasi pasiekas žmoni ir id j , kurios tur jo kovoti prieš krikš ioni abejingum ar net sarkazm , kad gal t laim ti»³². Užuo neteis tai savinusi nuopelnus, grei iau tenka atsigr žti save pa ius su klausimu, kod l naujaisiais amžiais buvo skirta daugiau laim ti ne krikš ionims, o tiems, kurie liko šalia krikš ionys s ar dargi prieš j kovoj. Kitoje vietoje E. Mounier šiuo klausimu teisingai

³¹ Ten pat, 85 psl.

³² E. Mounier, *Be not Afraid*, 1954, 71 psl.

pastebi: « Gal b t, Dievas nem gsta, kad tikintieji per daug didžiuotasi savo ištikimybe. Kai tikintieji pasidaro per tikri savo teismu [...], Dievas turi paprot juos nužeminti netikin i j teismu ». Ne išdidyb liudija teismu . Tod l E. Mounier ir kvie ia, užuot kalb jus tik apie žmogaus be Dievo arogancij , «truput pakalb ti apie žmogaus arogancij su Dievu: tai lygiai svarbu »³³.

Š E. Mounier žvilg netiesiog grindžia J. Maritaino pabr žiama tiesa, kad, nors, be abejo, krikš ioniui yra šviesos ir tamsos, tiesos ir klaidos kova, ta iau jam negali b ti tikrov je nei grynos tamsos, nei grynos klaidos, nes «visa, kas yra, savo b timi kyla iš Dievo ir yra gera». J. Maritaino žodžiais, Dievas turi savo priešininkus tik moraliniu, o ne metafiziniu poži riu. Tod l galutinai Dievui tarnauja ir jo priešininkai: «jis yra tarnaujamas kankini , bet taip pat budeli , kurie padaro kankinius ». Savo mint J. Maritainas iliustruoja Voltaire'o pavyzdžiu. Nors Voltaire'o kova už tolerancij r m si klaida, kai minties laisv jis absoliutino galutiniu tikslu, bet drauge jis kovojo prieš kit klaid , sigal jusi principu *cuius regio, illius religio*. Patarnaudamas pilietin s tolerancijos principo skiepijimui, J. Maritaino žodžiais, Voltaire neju iomis veik už Kanon teis s kodekso 1351 str.: « niekas negali b ti prieš savo nor ver iamas priimti katalik tik jim »³⁴.

Tai, k J. Maritainas teig apie Voltaire' , tinka ir daugeliui kit atvej . Tam tikra prasme tai tinka aplamai visiems naujiesiems amžiams. Kiek viduramžiai vis gyvenim grind žmogaus dvasine amžin ja paskirtimi, tiek daugiau ar mažiau kraštutiniškai nuvertino «š pasaul » ir žmogiškosios egzistencijos medžiagini s lyg r pest . *Contemptus saeculi*, t. y. visos žemiškosios, arba laikinosios, tikrov s panieka, E. Gilsono žodžiais, «jei n ra visi viduramžiai, tai bent j vienas iš svarbiausi bruož »³⁵. Naujieji amžiai išlygino š viduramži vienašališkum — dr siai leidosi gamtinio pasaulio mokslin tyrim ir jo pagrindu prad jo nuostabi technikos pažang . Drauge su mokslo ir technikos pažanga naujieji amžiai susir pino ir socialine pažanga. Viduramžiai esam j santvark naiviai deng dieviškosios tvarkos amžinumu. O naujaisiais amžiais iš pat pradži pasirod dr sios ateities vizijos — utopijos. Kas iš karto atrod tik utopin s svajon s, pamaži virto pagrindu kietoje ir ilgoje kovoje kurti laisvesn ir teisingesn santvark . Teis s kodeks šveln jimas, prievartos ir savival s sutramdymas, lygyb prieš statymus, vergijos ir baudžiatvok galutinis pasmerki-

³³ Ten pat, 104 psi.

³⁴ J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, 1959, 68-70 psl.

³⁵ E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, 1952, 236 psl.

mas, pilietini teisi laidavimas demokratin j santvarkoj, luominio visuomen s pasiskirstymo išbl sinimas, susir pinimas socialine globa, pradžios mokslo visiems suteikimas ir t.t., — visa tai liudija didel viešojo gyvenimo humanizacij , vykusi naujaisiais amžiais. Ši viešojo gyvenimo humanizacija drauge buvo ir vidin jo christianizacija, daug esmingesn už tik išorini visko dengim krikš ioniškomis formomis.

Taigi, ne tik bendrosios pažangos, bet pa iu krikš ioniškuoju poži riu naujieji amžiai nieku b du nebuvo tik nuosmukis. Daug šiais amžiais pasiekta laim jim , kuriais ir krikš ionys galime tik džiaugtis. Niekas negalime nor ti, kad tie laim jimai b t išbl sinti. Drauge su visais kitais turime branginti visa, kas naujaisiais amžiais buvo laim ta moksle ir technikoje, politin j ar socialin j santvarkoj.

Ta iau, antra vertus, lygiai negalime užmerkti aki ir prieš nauj j amži « antr j pus ». Ne be pagrindo šiame šimtmetyje, nepaisant vis pasiekti! ir pasiekiam mokslini bei technini laim jim , yra iškilusi tokia aštri kriz s s mon , kad tiesiog kai kurie vadina ji « baim s šimtme iu » (*the age of anxiety*). Ir b tent, šie baimingo r pes io balsai vis pirma aidi ne iš krikš ioni , o iš t , kuri dvasiniai ainiai pažangos kli timi telaik « viduramžin » krikš ionyb . B dingas pavyzdys yra angl rašytojas H. G. Wells, vis gyvenim gars j s mokslo ir technikos optimistiniu kultu, o paskutin savo veikal baig s lyg prakeiksmu, kad žmogus savo istorijoje jau pri jo liepto gal , tik ne garbingai, o kaip « nusig r s bailys»³⁶. Po atomin s bombos daugelio vaizduot je technika iš stebukladar s pasak f jos virto lyg kerštinga ragana, stumian ia žmog savižudyb s pragaištin.

Kada nauj j amži pradžioj gamtos mokslai su promet jišku entuziazmu pažad jo mus padaryti, R. Descartes'o žodžiais, « tarsi gamtos viešpa iais ir savininkais », lyg nauja religija iškilo didži ja raide rašomas Pažangos mitas, pagr stas tik jimu, kad mokslin ir technin pažanga patenkins visus žmogaus l kes ius ir suteiks visokeriop palaim . Mokslai iš ties išpild juos d t technin s pažangos vilt : vair s aptikimai bei išradimai m tiesiog vyti vienas kit . Savo ruožtu technin pažanga iš ties aplamai pak l gyvenimo lyg ir amžiaus vidurk , suteik daugiau patogum , laisvo laiko ir kit galimybi . Ta iau neišsipild l kestis, kad tai visa savaime žmogui sukurs palaim ir išlaisvins iš r pes i . Priešingai, kylant techniniam gyvenimo lygiui, gyvenimas darosi ne paprastes-

³⁶ H. G. Wells, *Mind at the End of Its Tether*; 1945.

nis ir lengvesnis, o sudingesnis ir problemiškesnis. Kiekvienas techninis laim jimas ne mažina, o didina žmogaus atsakomyb . O pats žmogus netobul ja su technine pažanga. Technika suteikia žmogui didesn j g , bet b ti galingesniai nereiškia b ti geresniam. ia pagrindas, kod l sen j pažangos optimizm m s šimtmetyje m pakeisti baim ir netikryb . Atomo amžiaus žmogui gamta nebekelia tos baim s, kuria ji stingd proistorin žmog . Vietoj gamtos ji stingdo sav s paties baim , kuri kelia technin j pažangoj pasiekta j ga, matant neandertalin žiaurum slypint ir dabarties žmoguje. Technika neapsaugo nuo barbariškumo, o tik j apginkluoja. Tod l ir baiminamasi, ar didysis atomo energijos atpalaidavimo laim jimas nevirs žmonijai fataliniu pralaim jimu. K. Jasperso žodžiais, atomo šimtmetyje žmonija atsistoja prieš klausim , ar ji « kaip paioje pradžioje, pradeda žengti pirmyn, ar prievartiniu sav s sunaikinimu gulsis nes monyb s karst »³⁷.

Beprasmiška jungtis chor t , kurie yra šok technik kaltinti ir kalb ti apie jos demonij . Buvo naivu iš technikos laukti, ko ji negal jo duoti. Lygiai naivu kaltinti technik , nesulaukus to, kam laukti nebuvo pagrindo. Tiek ankstesnis technikos garbinimas, tiek dabar kai kuri jos prakeikimas remiasi antropomorfistine iliuzija, lyg technika b t kažkas nuo žmogaus nepriklausoma. Nei stebukladaris tarnas, nei despotiškas viešpats, technika t ra rankis žmogaus rankose. Svarbu, kad rankis b t geras, galimai geresnis. Bet n geriausi rankiai negali pakeisti žmogaus atsakomyb s už save pat . Kuriems tikslams savo rankius naudojame, patys nulemiame, o ne kažkokia vidin j « demonija ». Kadangi technika yra m s pa i kuriama ir valdoma, visi jai keliami kaltinimai atsigr žia mus pa ius.

Gr sm slypi ne technikoje, o paties žmogaus vidiniame sutechn jime — vienašališkame nusikreipime technik . Nei dievas, nei demonas, technika virsta žmog pavergian ia j ga, kai ji sustabinama gyvenimo centru — paver iama pagrindiniu r pes iu. Negin ijamai technika pak l gyvenimo lyg ir pagerino gyvenimo s lygas, bet vidinio turinio žmogaus gyvenimui ji negali suteikti. Galima geriau gyventi, o pa iam likti tuš iam. Jau iamas vidinis tuštumas ver ia nerinti — siekti nauj patogum ir didesn s ištaigos. Bet juo astringiau žmogus laukia technikos teikiamas g rybes užpildysiant vidin jo tuštum , juo labiau jis darosi savo nepasotinamo geismo vergas ir juo labiau jam technika išauga despotišku stabu.

Technika neišvengiamai palieka žmog nepatenkint d l to, kad ji negali žmogaus prasminti. Technika teteikia priemones geriau

³⁷ K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949, 130-131 psl.

gyventi. O prasm gali teikti tik tikslas — tai, kam gyvenama. Nors kiek žmonišk gyvenimo s lyg susik rimas yra svarbus, susikurti savo egzistencijos s lygas dar nereiškia j pa i prasminti. Vis savo r pesti sutelk s tik technikos teikiamas g rybes, žmogus užmiršta save pati kaip žmog . Kaip pasteb jo J. Ortega y Gasset, sutechn j s žmogus darosi «visiškai dezorientuotas, nežinodamas, kurioms žvaigžd ms jis privalo gyventi»³⁸. Šioms žvaigžd ms praregti reikia galv pakelti aukš iau žem s. O technika yra iš esm s nukreipta žem . Visas atsid j s gamtai viešpatauti, žmogus tampa žem s vergu pa ia šia viešpatavimo aistra, kuri geresni s lyg r pes iu užgožia r pest savimi pa iu. Tod l, kai moderniosios technikos laikme io aušroje R. Descartes džiaug si viltimi pasidaryti «tarsi gamtos viešpaiais ir savininkais », tai, priešingai, m s laiko filosofas M. Heideggeris r pinasi, kad kaip tik šiame « žem s Viešpaio pavidale» žmogui slypi esmingesn gr sm už visas technikos sukurtas naikinimo priemonės. Tai gr sm « niekur nebesutikti sav s paties, t. y. savo esm s », nors ir sivaizduojant, jog visur žmogus sutinka tik tai, k jis pats yra suk r s³⁹.

Savo ruožtu tik jimas technikos visagalyb buvo išsiskleid s ir tik jimu santvarkos visagalyb (santvarka iš ties yra ne kas kita, kaip organizacin technika — institucij « aparat ra »). Viduramžiais buvo tikima institucij amžinumu, o d l vis negerovi ieškoma kalt s tik žmon se. Priešingai, naujaisiais amžiais visos negerov s grei iau buvo priskiriamos atsilikusiai santvarkai, o visos viltys buvo dedamos pažangi santvark . Kai viduramžiais sakytą: institucijos geros, tik žmon s jas gadina, tai naujaisiais amžiais atvirks iai teigta: žmon s iš prigimties geri, tik netikusios institucijos juos gadina. Teisingai naujaisiais amžiais susir pinta visuomenini institucij pažanga, bet buvo vienašališka visas viltis sud ti santvark . Be abejo, reikia ger ranki , nes su blogais rankiais sunku pasiekti ger rezultat . Ta iau naivu tik ti, kad bet kokia santvarka gali automatiškai funkcionuoti. Visuomenin s institucijos n ra mechanizmai, kuriuos pakanka tik «užsukti», o sutrikus iš naujo suderinti. Organizuodamos m s pa i gyvenim , jos gali savo tikslus pasiekti tik tada, kai mes patys jas gaiviname. N pati pažangiausia santvarka neatpalaiduoja žmogaus nuo moralin s atsakomyb s. Priešingai, juo tobulesn santvarka, juo labiau ji reikalinga kilnesni žmoni . Tod l ir teko patirti, kad formalus demokratin s santvarkos vedimas mažai k tereiškia, kol pati visuomen n ra pribrendusi lygiai gerbti vis laisv ir teises. O kadangi

³⁸ J. Ortega y Gasset, *Betrachtungen über die Technik*, 1949, 59 pal.

³⁹ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, 1954, 34-35 psl.

šis pribrendimas privalo bti iš naujo pasiekiamas su kiekviena nauja karta, tai galutinai vis laik tenka budti d l demokratijos išlaikymo. Antraip, visada gresia pavojus, kad demokratin santvarka bus piktnaudžiaujama.

Ne santvarka padaro žmones gerus, o tik žmoniški žmon s gali sukurti žmonišk sistem . Visi klausimai galutinai veda žmogaus klausim , nes kiekvienos santvarkos funkcionavimas priklauso nuo to, kokia dvasia ji administruojama. Tod l, prareg jus visuomenini ideologij nepakankamum laiduoti žmonišk gyvenim , m s šimtmetyje ypatingu r pes iu iškilo paties žmogaus problema. Kaip žmogaus klausimas m s šimtmetyje ypatingai suaktual jo, liudija jau pats vairiop humanizm antpl dis. Skelbiamas liberalistinis ir socialistinis, etinis ir mokslinis, europinis ir amerikinis ir t.t. humanizmas. Humanizmas yra virt s lyg bendru m s laiko š kiu. Ta iau iš ties šiuo žodžiu dengiasi ne tik skirtingos, bet ir tiesiog priešingos žmogaus sampratos. Pati ši humanizm gausa rodo, kad m s šimtmetyje vis pirma išsiskiriama paties žmogaus samprata. Kaip dar M. Scheleris buvo pasteb j s, pasibaigus m s šimtme io pirmajam ketvir iui, m s laik išskiria žmogaus netikryb savimi pa iu: « Jokiamo laikmetyje paži ros apie žmogaus esm ir kilm nebuvo labiau netikros, neapspr stos ir vairios, negu m s amžiuje ... Esame pirmasis laikmetis, kuriame žmogus tapo pats sau ir iš pagrind problemiškas: žmogus nebežino, kas jis yra, ir drauge žino, jog nebežino »⁴⁰.

ia ir atsiveria nauj j amži vidin kriz : nors žengiama pirmyn moksle ir technikoje, bet stokojama dvasin s vienyb s, neturint bendro, visus siejan io tikslo. Tokio dvasin vienyb grindžianio tikslo negali teikti nei mokslai, nes jie apsir žia tik faktin s tikrov s tyrimu, nei technika, nes ji teteikia priemones gamtai valdyti ir tuo b du gerinti gyvenimo s lygas. Mokslinis tikrov s tyrimas ir techninis jos valdymas yra lygiai visiems bendri tik d l to, kad jie iš esm s lieka neutral s klausimui, kas yra žmogaus galutin paskirtis ir kas tuo pa iu yra žmogaus idealas. Savo ruožtu, stokojant bendro tikslo, stokojama ir bendr dorini norm . Iš pradži ir naujaisiais amžiais buvo išpaž stama krikšioniškoji moral . Net ir aiškiai prad jus tolti nuo krikš ionyb s, krikšioniškoji moral buvo laikoma gyvenimo pagrindu (buvo kvestionuojamas moral s religinis grindimas, bet ne ji pati). Bet ilgainiui pri jus ligi atviro ateizmo, klausimo ženklan atsid r ir moral . Vis pla iau skleidžiasi moralinis reliatyvizmas, kuris, Bertrand Russellio žodžiais, moral laiko tik « žmogišk j geidži » išraiška, iš esm s pa-

⁴⁰ M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, 1929, 15 psl.

našia « bet kurio klubo status bei taisykles »⁴¹. Paneigus dorini norm objektyvum (laikant vertybe tik tai, kas k vertina, ir neberegint pagrindo nustatyti, kas iš ties yra vertinga), kiekvieno yra lygi teis save teisiu laikyti. Bet kai kiekvienas jau iasi teisus pagal « savo vertybi set », tai iš ties niekas neb ra tikras, kas iš tikr j yra žmogaus verta, t. y. kuo privalu žmogui vadovautis. Tod l nuosekliai ir tikras moralinis nuosmukis b dingai apibr žiamas tik « kult rini modeli kaita » (*change of cultural patterns*).

Tokia moral s samprata, kuri leidžia visa pateisinti « kult rine kaita », garbinama laisv s laidavimu. Iš ties toks laisv s absoliutinimas yra jos nuprasminimas, nes kur viskas pateisinama laisv s vardan, ten laisv nužeminama paprast savival . Kur neįa iama sav s nuvertinimo tokia moral s samprata, ten galutinai n pati laisv negali b ti vertinama. Jei nieko n ra nelygstamai vertinga, tai ir laisv neturi nelygstamo pagrindo. Tod l ir stokojama tik - jimo bet kuo, kas yra aukš iau už nuog gyvys s instinkt . Kas savo gyvenimo šviesa renkasi tik paprast išsilaikym , tas negali ryžtis d l nieko nelygstamai kovoti. ia pagrindas, kuriuo remiasi anks iau cituotojo B. Russellio apaštalaujamas defetizmas: geriau tapti raudonu, negu lavonu! Toks defetizmas — tai ne pacifistinis taikos vertinimas, o nihilistinis nieko nevertinimas. Jei n ra nieko, d l ko verta net mirti, tai lygiai n ra nieko, d l ko verta ir gyventi. Neatsitiktinai gyvenimo išminties pastaruoju metu ieškoma toje filosofijoje, kurios pagrindinis žodis yra visko beprasmyb .

Žinoma, ši « antroji pus » n ra visi naujieji amžiai. Nepaisant vykusios dechristianizacijos, ir naujaisiais amžiais krikš ionyb neišbl so : per skubiai ir per išdidžiai kalbama apie « pokrikš ioniškuosius laikus » t , kurie sav s nebesieja su krikš ioniška tradicija. Ta iau, šiaip ar taip, naujieji amžiai yra giliai savyje suskil . Šia prasme Ch. Dawsonas ir analizuoja nauj j amži vidin kriz kaip socialin šizofrenij , kuri visuomen s siel dalija moralei abejing technin s galyb s siekim ir religin tik jim bei moralin idealizm , nebeturinius takos gyvenimui. Iš vienos pus s — « naujoji mokslin kult ra stokoja bet kokio pozityvaus dvasinio turinio». Tai tik begalinis teknik ir specialybi kompleksas be vadovaujanios dvasios, bendr moralini vertybi pagrindo, vienijan io dvasinio tikslo. Ch. Dawsono žodžiais, « tokios r šies kult ra aplamai neb ra kult ra tradicine prasme kaip tvarka, kuri kiekvien žmogiškojo gyvenimo atžvilg integruoja gyv dvasin bendruomen ». Iš antros pus s — nors ir dabarties pasaulyje religija yra išlikusi

⁴¹ B. Russell, *What I Believe*, New Yorkas, E. P. Dutton and Co, 1928,

gyva j ga ir kai kuriais atžvilgiais klesti, apskritai ji yra praradusi organišk ryš su nauj j amži kult ra. « Tuo b du turime sekularizuot mokslin pasaulietin kult r , kuri yra k nas be sielos; iš antros pus s, religija t sia savo izoliuot egzistencij kaip dvasia be k no ». Ch. Dawsonas ši kult ros ir religijos praraj laiko pragaištimi ir vienyb s atstatym tiesiog vadina b tin ja ateities s - lyga : « Turi b ti gr žimas vienyb — dvasin kult ros integracij , jei žmonija nori išlikti»⁴².

Kad gyvybiškai reikia civilizacin pažang atremti dvasines ir moralines versmes, sutinka visi, kurie susir pin žmonijos ateitimi. A. J. Toynbee svajoja tokiu bendru pagrindu iš vis didži j religij susintetint visos žmonijos religij . K. Jaspersas deda vilt bendr filosofin tik jim , atsiet nuo vis religij . Ateistai su J.-P. Sartre'u priešakyje apeliuoja laisv s be Dievo neatšaukiam atsakomyb . Visi jau ia grynai mokslin s-technin s kult ros sausr , bet gaivanan iosios versm s kiekvienas ieško vis kitur. Net pat s vienyb s ieškojimas virsta išsiskyrimu, kur jos ieškoti. Tai ir yra kriz , brendusi visais naujaisiais amžiais, bet ypa iai atsiv rusi m s gyvenamajame atomo šimtmetyje.

4. Krikš ioniškoji laisv ir atsakomyb ateities perspektyvoke

Tokia pad tis, suglaudus visa, k anks iau analizavome. Iš vienos pus s, negalime ilg tis viduramži gr žimo, nes lygiai su visais branginame, k laim jo naujieji amžiai. Iš antros pus s, negalime sutapti n su naujaisiais amžiais, nes akivaizdžiai regime vidin j kriz . Nieko negalima išdildyti iš to, kas buvo, bet ir nieko nebegalima gr žinti. Užuo t žvelgus praeitin, su ilgesiu ar su smerkimu, tenka žvilg kreipti ateitin ir ieškoti išeities, kuri atitikt dabarties istorin pad t. Tokia m s istorin atsakomyb atei iai.

Kokia išeitis ? Viduramžiai parod , kad absoliutus religijos viešpatavimas kult rai ir šios pastarosios bes lyginis sutapimas su religija buvo lygiai abiems šalims fatališkas. Nors išoriškai viduramžiai buvo sakraliniai amžiai, iš ties daug kur šis sakralinis pob dis buvo labiau profanuojamas, negu liudijamas. Bes lygiškai religijos viešpataujama kult ra daug kur stokojo tos laisv s, kuri b tina k rybinei iniciatyvai išskleisti. Žodžiu tariant, religijos ir kult ros vienyb daug kur liko išorin , nepaisant viso jos absoliutum. Tai

⁴² Ch. Dawson, *Religion and Culture, the Clifford Lectures* 1947, Meridian Books edition 1958, 214-217 psl.

ir liudija, kad netenka religijos ir kult ros vienyb s absoliutinti tokiu b du, koku tai buvo bandoma viduramžiais. Antra vertus, naujieji amžiai parodo, koki gili kriz veda religijos ir kult ros išsiskyrimas. Netekusi gyvo ryšio su kult ra, religija netenka ir savo takos viešajam gyvenimui, kur Dievo viet užima vair s ideologiniai stabai. Nutraukusi ryši su religija, kult ra ima prarasti savo dvasin prasm ir virsta tik technini priemoni telkimu. Didžiuojamasi laisve, nebevaržoma religijos, bet faktiškai iš kelio žmogaus dvasin bei moralin paskirt laisv paver iama keliu moralin chaos . Gyvybiškai svarbu užgr sti religijos ir kult ros praraj , kad techninis žemei viešpatavimas neužgož t žmogaus r pes io savimi pa iu; kad žmogus reg t , d l ko verta gyventi ir mirti; kad laisv b t išskleidžiama meil s entuziazmu, o ne užgniauziama egoizmo šal iu.

Reikia atgaivinti kult ros ir religijos vienyb . N ra tai bevil tiška ne manomyb , nes n ra tiesiogin s priešyb s tarp mokslin s kult ros, nukreiptos technin pasaulio valdym , ir religijos, nukreiptos žmogaus amžin j paskirt . Priešingai, Ch. Dawsono žodžiais, «yra nat ralus giminiškumas tarp mokslinio idealo, kuriuo yra materialinio pasaulio organizavimas ir racionalizavimas žmo giškuoju protu, ir religinio idealo, kreipian io žmogaus gyvenim dvasin tiksl aukštesniu statymu, turin iu savo versm Dieviška jame Prote»⁴³. Ta iau siekti religijos ir kult ros vienyb s vidur amžiniu pavidalu b t lygu ne vienyb žengti, o gilinti praraj . Naujaisiais amžiais kult ra yra laim jusi savarankiškum , ir noras j paneigti b t sutinkamas kaip k sinimasis gr žinti viduramžin žvilg kult r . Viduramžiniu žvilgiu, kult ra buvo vertinama tik priemone religini tiksl siekime. Pagal š žvilg ir naujaisiais am žiais prasid j s savarankiškos kult ros s j dis buvo priešišškai sutiktas, j laikant tik tolinimusi nuo religijos ar tiesiog jos st mimu šal . ia ir užsimezg abipusio nesusipratimo drama, kurioje «supasauliet jimo» (sekuliarizacijos) žodis gijo tik neigiam prasm .

Iš tikr j pasaulietiškas iš esm s reiškia ne abejingum reli gijai ar tiesiog antireligiškum , o savarankiškum . Teigti kult ros pasaulietiškas esmiškai lygu teigti jos savarankiškum , b tent — nelaikyti kult ros tik religijos priemone, o pripažinti jos savitus tikslus. Šia prasme kult ros pasaulietiškas nereiškia antikrikš io niško jos nusistatymo ir neišskiria galimos sintez s su religija.

Be abejo, krikš ioniai galutinis nelygstamasis tikslas slypi reli gijoje kaip Nelygstamosios B ties siekime. Ta iau, be antgamtinio tikslo amžinyb je, žmogus turi tikslus ir istorijoje. Šiuos istorinius,

⁴³ Ten pat, 217 psl.

arba pasaulietinius, tikslus ir vadiname kultūra. Pats žmogaus istorinis buvimas pasaulyje būtų beprasmiškas, jei nebūtų ko jame siekti. Kultūriniai tikslai pasaulyje taip pat turi savitą vertę, ir būtent — ne tik kaip priemonės nelygstamajam tikslui siekti, bet ir kaip saviti, nors ir lygstami, tikslai. Šiuo klausimu krikščionišką nusistatymą J. Maritainas šiaip formuluoja: «Laikiniai dalykai nėra tik grynų priemonių siekti antgamtiniam tikslui. Be abejo, jie yra nukreipti šiuo tikslu, bet ne grynų priemonių būdu. Sakytumėčiau, jie yra tarpiniai tikslai, tur savyje pačiuose vidiniuose vertė bei gėris ir todėl verti būti siekiami dėl jų pačių, nors drauge jie taip pat yra priemonės antgamtinio tikslo atžvilgiu»⁴⁴. Šia prasme, užuot kultūrą ros supasaulietį laikius nuo Dievo nutolimu, greičiau tenka jį laikyti išskyrimu, kas priklauso Dievui ir kas Cezariui. Kad šis išskyrimas nelemtai virto religijos ir kultūrą ros išskyrimu, yra jau kitas dalykas. Bet principiškai ne pats kultūrą ros supasaulietį jimas buvo dėl to kaltas, ir atitinkamai ne kultūrą ros savarankiškumo paneigimas yra sulygiš naujo kultūrai susieti su religija.

Nei principiškai būtina grąžinti viduramžinį kultūrą ros nužeminimą tik religijos priemonėmis, nei faktiškai nor tume išsižadėti naująją amžiumi laimėtą kultūrą ros savarankiškumą. Pati skirtinga istorinė padėtis leidžia dalykus aiškiau regėti, negu tai buvo manoma viduramžiais. Viduramžiai vienalyt (monolitin) visuomenė, J. Maritaino žodžiais, remiasi dviem principais. Tai politinės vienybės grindimas religine vienybe ir jėgos tiesai tarnavimo reikalavimas. Šiandien gyvename daugialyčių (pliuralistinėje) visuomenėje, kuriai anieku viduramžiniai principai yra svetimi. Nepaisant vis sunkių pesimių, prieš kuriuos vis laik tenka stovėti demokratinėje valstybėje, nebelaikome demokratijos « politinė bedievybė » viendalyto, kad ji nebetapina piliečio ir krikščionio savyko. Kad « pasaulietinės visuomenės tvarka gijo savo visišką diferenciaciją ir savo srityje pilnautonomiją », su J. Maritainu laikome « savyje normaliu dalyku, kurio reikalauja evangelinis Dievo ir Cezario sričių skyrimas »⁴⁵. Nelemtas buvo ne pats Bažnyčios ir Valstybės išskyrimas, o jo pavertimas priešybe, kuri niekais vertė pačių jo prasmę — laiduoti visiems piliečiams laisvę ir toleranciją. Visiems brangi laisvė, kuri ne manoma be tolerancijos, ir todėl mažai kas gali žavėti viduramžiniu nusistatymu tiesos tarnybon šaukti jėgą. Priešingai, greičiau visi sutinkame su St. Šalkauskiu, kad iš visų « yd ir paklydimų », kuri turėjo viduramžiai, « labiausiai apgailestautinas buvo nusistatymas realizuoti teocentrinį pasaulį ir prieveiksmo priemo-

⁴⁴ J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, 1959, 141 psl.

⁴⁵ Ten pat, 122 psl.

n mis. Ofenzyviniai kryžiaus karai ir inkvizicija yra ryškiausi šio nusistatymo pavyzdžiai. Savaime suprantama, kad anksčiau ar vėliau šitokis vidurini amži nusistatymas tur jo iššaukti iš laisvos žmogaus asmenybės protestu reakciją »⁴⁶. Kad prievarta buvo grindžiama meile, buvo dar skaudesnis ir tiesiog sunkiai besuprantamas nesusipratimas, nes, J. Maritaino klausimu, « ar yra, ties sakant, subtilesnis persekiojimas už brolišk persekiojimą ? »⁴⁷.

Nor kito kelio tiesai rasti ir tuo pačiu jai apaštalauti, kaip laisv. Bet kur yra laisv, ten vienalyt visuomenė ne manoma. Vienalyt je visuomenė je vienyb saugoma iš viršaus, nesibaiminant nei prievartos. Todėl tai ir lieka vienyb be laisvės. Daugialyt je laisvoje visuomenė je vienyb ugdoma iš vidaus, pasitikint patia tiesa, o ne joga. Tuo pačiu laisvės keliu tenka ieškoti ir naujos religijos ir kultūros santaros. Viduramžiai religijos ir kultūros vienybei laiduoti nemat kito būdo, kaip absoliut religijos viešpatavimą kultūrai. Šiandien, gerbiant laimėti kultūros savarankiškumą, religijos ir kultūros vienybės pagrindu iškyla vidinis kultūros gaivinimas religine dvasia. Tai kelias, kur religijos ir kultūros santarvis pirma liudija pats žmogus, o ne išorinės formos. Paties žmogaus krikščioniškumas yra tas tikrasis pagrindas, kuriuo remiasi religijos ir kultūros vidinė vienyb. Formaliai imant, kultūra savyje paioje nėra nei krikščioniška, nei nekrikščioniška, nei pagaliau antikrikščioniška. Vienokia ar kitokia kultūra padaro ta dvasia, kuria žmogus j pripildo. Ne sistemos, teorijos, santvarkos ir visos kitos abstraktybės, o konkretus žmogus tiki ar netiki Diev ir tuo būdu išpažįsta ar neigia religiją. Šia prasme religijos ir kultūros santara ar priešara išreiškia paties žmogaus santyką su Dievu.

Netenka krikščioniui baimintis kultūros laimėti to savarankiškumo, nes krikščionis turi pilną laisvę visose kultūros srityse. Iš šalies krikščionybė pagrindo sivaizduojama lyg panais, kurie žmog beviltingai sukausto ir pasmerkia sustingti « dogmose ». Tai pašaliniai neteisus žvilgis. Bet nebūt nelemtesnio nesusipratimo, kaip prisiimti šitok žvilg ir patiems vaizduotis, kad viskas jau turima ir nebūt ko besiekti. Tikrosios dogmos, t. y. esminės krikščionybės tiesos, pagrįstos Kristaus dieviškuoju apreiškimu, nieko nevaržo ir nieko nestingdo. Tik nereikia « dogmą » darytis iš to, kas tūrai istoriškai slygoti ir žmogiškai riboti žmonė reikalai ir veikalai. Kultūrai kurybai galioja ne « dogmos », o istorinis spėjimas, jog nieko žmogiška nereikia dogmatizuoti : niekada tiesa galutinai

¹⁶ St. Šalcauskis, *Ideologiniai dabarties krizi pagrindai ir katalikiškoji pasaul žiūra*, žr. *Židinys*, XXIII (1936), 259 psl. Vis straipsnis, kurio židinysje tūrai tik santrauka, žr. *Suvažiavimo Darbai II*, Kaunas 1937, 45-80 psl.

⁴⁷ J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, 1959, 156 psl.

neišsemiama, ir niekada galutinai tobulyb nepasiekiamas. Kaip istorijoje (žmogaus kultūra, jeigu kalbame apie kultūrą) nėra « dogmų » kitiems, taip ji nėra ir krikščioniams.

Religija nevaržo kūrybinę laisvę. Priešingai, tikėjimas Dievu labiau žmogų žadina, negu tariama netikėjimo laisvė. Nors ir paradoksiškai skamba, istorinis dogmatizmas daugiau gresia žmogui bei Dievu, negu krikščioniui. Tai dėl to, kad be Dievo žmogui yra sunkiau skirti, kas lygstama ir kas nelygstama. Arba iš viso niekur nerandama nieko nelygstama, arba, būgant nuo tokio reliatyvistinio nihilizmo, suabsoliutinama stabu, kuri nors atskira teorija ar ideologija. O Dievas išskiria visus stabus. Tikėjimas Dievu, krikščionių nieko nestabina, bet dėl to negrimsta nihilizmas. Šiuo klausimu vertas dėmesio J. Leclercq'o tekstas: « Supratęs, jog Dievas egzistuoja, tampama baisiai reliatyvistu viskas, kas nėra jis, nes tikro absoliuto akivaizdoje visos reliatyvybės pilnai išskleidžia savo reliatyvumą. Priešingai, tie, kurie nesuvokia tikro absoliuto egzistencijos, vis laiką maišo reliatyvą su absoliutu ir gal gale nieko aiškiai neberegį. Pagaliau jie padaro absoliutą iš kaitos, iš istorinio tekmo, ir tada niekas nieko nebereiškia, — vienintelis absoliutas, kuris lieka, tai absoliutus savyšis »⁴⁸.

Ir santykiui su istorija bei kultūra krikščioniui galioja ta pati tiesa, kuri valdo jo santykį su pasauliu: būti pasaulyje, bet nebūti iš pasaulio, t. y. neprapulti kasdienybės rėpse juose, o išsaugoti juose savo dvasios laisvę. Taikant istorijai bei kultūrai, ši tiesa apeliuoja įmintis istorinio atsakomybės už savo laiką ir dalyvauti jo rėpse iš sprendime, bet drauge išlikti laisviems, nepavergti savęs jokioms kraštutinyboms, nestabinti jokių vienašališkumų. Kad, nepaisant visko, krikščionis išskiria šią laisvę, savo priekaištais netiesiogiai pažiūrėjęs ir tie, kurie juos kaltina « nesiangažavimu » laikui. Šiuo atžvilgiu domus pradžioje cituotojo M. Merleau-Ponty konstatavimas, kad katalikas yra « blogas konservatorius ir nepatikimas revoliucionierius »⁴⁹. Iš tiesų, krikščionis turi varžyti konservatorių dėl to, kad jis niekada negali būti patenkintas kuo nors, lyg galutinai tobulyste. Bet taip pat ir revoliucionieriams sunku pasitikti krikščionių, nes taip pat jis negali tikėti ir revoliuciją lyg istorijon nužengiančiam amžinybė. Neužmiršdamas žmogaus amžinosios paskirties, krikščionis negali užmiršti istoriją, tariant « kelionę ».

Tik Dievo žodis yra tikrai nelygstama tiesa, kuri krikščionis priima Bažnyčios autoritetu. O pasaulio istorijoje jis yra laisvas

⁴⁸ J. Leclercq, *Pensée chrétienne et sens de l'histoire*, žr. *La vie intellectuelle*, XVIII 2 (1950), lapkričio nr., 391 psl.

⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, 1948, 315 psl.

visiems kult riniams uždaviniams. N vienoje kult ros srityje krikš-ionyb n ra varžtas laisvai reikštis. Ta iau atskirose srityse ši laisv yra skirtingo pob džio pagal atitinkamos srities skirting santyki su religija. Yra sri i , kurios yra visiškai neutralios d l to, kad apskritai jose formaliai neiškyla nei vienoks, nei kitoks asmens santykis su Dievu. Yra kit sri i , kuriose tiesiog ar netiesiog iškyla asmens nusistatymas Dievo atžvilgiu. Pirm j sri i pavyzdys — gamtos mokslai, antr j — filosofija.

Gamtos mokslai (pagal j moderni j samprat) principiškai apsiriboja tik gamtine tikrove, prieinama mokslin s patirties meto-dams. Dievo klausimas juose apskritai nei kyla, nei gali kilti, nes lygiai nei kyla, nei gali kilti ir visatos pagrindo klausimas. Kosmogonin s hipotez s ar teorijos šio pastarojo klausimo nelie ia, nes tebandoma aiškintis, kaip visata susidar , o ne kas j galino. Sa-vausiai mokslin s patirties metodais gamtos mokslai leidžiasi tik faktin gamtin s tikrov s tyrim , siekdami atskleisti jos sandar ir tuos d snius, kurie j valdo. Tod l gamtos mokslai ir yra visiškai neutral s tuo b du, kad jokia prasme netenka kalb ti nei apie krikš ionišk ar nekrikš ionišk fizik , chemij , astronomij , mate-matik etc. ia pagrindas, kod l to paties laiko gamtos mokslinin-kai aplamai atstovauja toms pa ioms savojo mokslo teorijoms, nors ir kaip išsiskiria savo pasaul ži riniais nusistatymais ar santykiu su religija. Jokia mokslin teorija kaip tokia (tai yra, kiek ji tesiremia tiktai faktais ir n ra filosofiniais sprendimais neteis tai suabsoliutinta) negali b ti priešinga krikš ionybei, ir krikš ionis mokslininkas yra visiškai laisvas laikytis tos teorijos, kuriai daugiau-siai randa pagrindo faktuose.

Principinio konflikto tarp krikš ioniškojo tik jimo K r j ir gamtos moksl n ra ir negali b ti. Kiek istoriškai buvo konflikt tarp krikš ionyb s autoritet ir gamtos mokslinink , tai buvo dve-jopas nesusipratimas. Arba mokslin s teorijos buvo neteis tai abso-liutinamos filosofiniais sprendimais ir piktnaudžiaujamos kovai prieš krikš ionišk j tik jim , arba be pagrindo buvo pab gstama nauj mokslini teorij kaip tariamai priešing krikš ioniškajam tik jimui. Pastaruoju atveju nelemtas nesusipratimas buvo Apreiškime ieškoti ir gamtini ties : Apreiškimas duotas K r jui ir Išganytojui at-skleisti, o k rini pasaulio pažinimas patik tas pa iam žmogui, ap-dovanotam protu. Pastarasis nesusipratimas priklauso jau praei iai, bet pirmasis nesusipratimas (mokslo absoliutinimas paneigti tik ji-mui) teb ra aktualus ir šiandien: juo remiasi ir marksizmo, ir pozi-tyvizmo ateistin filosofija.

Kreipdamasi Dievo ir žmogaus paskirties klausimus, filoso-fija nei gali likti, nei faktiškai lieka neutrali, kaip gamtos mokslai.

Priešingai, filosofija yra par excellence pasauliškai riskai apsprsta savo pagrindiniu klausimu: yra Dievas ar ne? Pagal teigiamą ar neigiamą šio pagrindinio klausimo atsakymą filosofija išsiskiria teistinė ir ateistinė filosofija. Tačiau, griežtai imant, nebegalima ta pačia prasme skirti krikščionišką ir nekrikščionišką filosofiją. Savyje pačioje filosofija nėra nei krikščioniška, nei nekrikščioniška dėl to, kad filosofinis mąstymas remiasi tik žmogiškuoju protu, o ne Apreiškimu.

Tiesa, kasdieniškai kalbama ir apie krikščionišką ar nekrikščionišką filosofiją. Bet šiuo atveju nebe pati atitinkama filosofinė pozicija esmiškai apibrėžiama, o tik išoriškai nurodoma, kad tai yra krikščionių ar nekrikščionių filosofų mąstymas. Todėl, iš vienos pusės, nekrikščioniška filosofija vadinama ne tik ateistinė filosofija, bet ir tokia teistinė filosofija, kurios Dievo samprata nesutaikoma su krikščionių ja Dievo samprata. Iš antros pusės, nekalbama apie krikščionišką filosofiją net ir tada, kai atitinkama filosofinė Dievo samprata yra sutaikoma su krikščionybėmis, bet patys jos autoriai nėra krikščionys. Tuo būdu «krikščioniškoji filosofija» galutinai lieka tik žodis krikščionių filosofų istoriškai plėtojama filosofijai. Tik žodis, o ne tikra sąvoka dėl to, kad ir pačių krikščionių filosofų mąstymas gali būti tik pažadintas krikščionybės, o ne tiesiog remtis Apreiškimu.

Filosofinis mąstymas iš esmės yra nemažiau savarankus, kaip ir mokslinis tyrimas. Yra krikščioniškoji teologija griežta to žodžio prasme, bet nėra ta pačia prasme krikščioniškosios filosofijos. Savaimė aišku, krikščionių filosofų mąstymas negali būti priešingas krikščioniškajam Apreiškimui. Tačiau jokia filosofinė sistema neturi ekskluzyvinės teisės save laikyti visiems krikščionims privaloma. Kaip vispusiškiausiai ir griežčiausiai išplėtotą filosofinę sistemą, tomizmas yra tapęs katalikų filosofų kone oficiali doktrina. Bet nieku būdu tai ne pareigoja kiekvieno kataliko filosofo būti tomistu. Nemaža žymi katalikų mąstytojų sąvokos nesiejama su tomizmu. Po II pasaulinio karo vyko šiuo atžvilgiu domus susirėmimas prancūzų (J. Daniélou, H. de Lubac ir kt.) su domininkonais (R. Garrigou-Lagrange, M. Labourdette ir kt.): pastarieji gyn tomizmą kaip vienintelę pilną sistemą, o pirmieji kėlė, kad jokios atskiros sistemos negalima tapatinti su pačia tiesa. Būdingai tada M. C. d'Arcy spėjo, kad filosofinio pliuralizmo ir ortodoksijos klausimui spręsti geriausias kelias yra ne ginai dėl sistemų ir jų vienos ar kitos absoliutinių pretenzijų, o istorinis atvirumas visiems dideliems ir tikriems mąstytojams, kurie «atveria mūsų akis, kiek daug daugiau yra ko pamatyti, negu sapnavome savo filosofijoje»⁵⁰.

⁵⁰ M. C. D'Arcy, *A Comment on Philosophical Systems*, žr. *Thought*, XXV (1950), 295 psl.

Panašiai ir praktin je veikloje krikš ionis yra visur laisvas, tik ši laisv yra skirtingo pob džio pagal skirtingas sritis.

Griežtai imant, krikšioniška pilna to žodžio prasme gali bti vadinama tik moral . Krikšionio moralin s laisv s princip kla- siškai formulavo šv. Augustinas savo garsiuoju žodžiu : *ama, et fac quod vis* — myl k, ir daryk, k nori. Meil yra krikšioniškosios laisv s versm ir prasm . Kaip egoizmas žmog uždaro ir pavergia savinaudos r pes iu, taip meil žmog atskleidžia kitiems ir uždega entuziazmu savo laisv kilniai prasminti g riu. Krikšionio morali- nei laisvei taip pat n ra rib , kaip n ra rib g riu. Viskam, kas gera, krikšionis yra atviras. Krikšioniškoji moral ne smelkia laisv , o j išskleidžia. Gaivindama vis žmogišk j veikal , krikš- ioniškoji moral suteikia savo prasm ir toms sritims, kurios savyje paiose yra visiškai ar iš dalies neutralios.

Pavyzdžiui, visiškai neutrali yra technologija (plaija to žo- džio prasme). Negalima kalbti nei apie krikšionišk , nei apie nekrikšionišk technologij , kaip negalima krikšioniškais ar nekrikš- ioniškais vadinti ir t gamtos moksl , kuriais ji remiasi. Tod l, kaip anks iau pabr ž me, technika ir lieka tik rankis, nes techni- nius laim jimus lygiai galima panaudoti ir geram, ir blogam.

Iš dalies neutrali sri i pavyzdžiu nurodome politik . Klau- sim , ar yra krikšioniškoji politika, tenka atsakyti ir taip, ir ne. Taip — ta prasme, kuria krikšioniškoji moral galioja ir politinei veiklai, o ne — ta prasme, kad patys politin s santvarkos klausimai sudaro jau savo r šies «visuomenin technik ». visus politi- nius, kinius ir apskritai socialinius klausimus atsakymo reikia ieškoti tuo meil s principu, kuri skelbia krikšioniškoji moral . Ta- iau moralinis artimo meil s principas nieku b du automatiškai neteikia konkre i sprendim tiems visiems r pes iams, kurie kyla atitinkamoj istorin j situacijoj. Krikšioniškoji moral nurodo aukš- iausius tikslus ir politikai, bet šiems tikslams siekti priemoni ieškojimas yra jau «pasaulietinis uždavinys». Kaip Apreiškimas savyje neslepia moksl žinijos, taip jis neteikia ir politini , kini ar socialini teorij . Jas tenka patiems susikurti, kaip patiems tenka ir mokslus kurti.

Tod l galutinai išvada yra tokia : krikšionyb turi savo mor- al , o ne politik . Ši išvad liudija ir istorin Bažny ios laiky- sena. Nebuvo principiškai kovota n su vergija, buvo laimintos visokios santvarkos, buvo sugyventa su visokiomis valdžiomis. Bet visada Bažny ia k l protesto bals , kai kur nors mat nepaisomus moral s d snius. Moral , o ne politika yra nelygstama, ir tod l krikšionis yra visiškai laisvas ieškoti politikoje nauj sprendim , labiau atitinkan i pasikeitusi situacij . Visada buvo nelemtas ne-

susipratimas moral s vardu ginti atgyventas politines formas. Moral s nelygstamumas nieku b du nereiškia politinio ir apskritai visuomeninio konservatizmo palaiminimo. Užuo t laiminusi sustingim , kur paprastai diktuoja savinaudos motyvai, moral grei iau reikalauja nuolatinio bud jimo, kad vis iš naujo b t pervertinama, ar senosios politin s formos nevirsta stabdžiu žengti politikos aukštuosius tikslus — laisvesn ir teisingesn santvark .

Bent schemiškai met me žvilg kult ros pasaulietin , arba istorin , savarankiškum ir krikš ionio laisv visose kult ros srityse. Manau, kad ir iš šio schemiško žvilgio aišk ja, kod l kritiškai vertinome m suose prastin paži r naujuosius amžius d l jais vykusi o nukrikš ion jimo. Apgailestaujamoji dechristianizacija slypi ne naujaisiais amžiais laim tame kult ros savarankiškume, o pa i žmoni nutolime nuo krikš ionyb s. Sistemos, teorijos, santvarkos ir t.t. tik išreišk dechristianizacij , o ne j žieb . Pats kult ros savarankiškumas ne nukrikš ion jim išreiškia, o tik liudija krikš ionio istorin laisv . Nereikia krikš ioniu baimintis laisv s, nes tai galutinai b t lygu baimintis savo istorin s atsakomyb s. N ra laisv s be atsakomyb s. Kur yra laisv , ten yra ir atsakomyb . Atsakomyb yra tas principas, kuriuo krikš ionis laisvai leidžiasi visas kult ros sritis. Užuo t reišk s defetistin kapituliavim , pripažinimas kult ros laim to savarankiškumo krikš ioniu b apeliavimas nuo etiket s substancij , nuo raid s dvasi , nuo abstrak i pozicij pat žmog .

Pats žmogus yra pirmin krikš ioniškosios dvasios vieta, o ne mokslin s teorijos, politin s ideologijos ir t.t. Per žmog visos kult ros sritys pripildomos krikš ioniška dvasia ir tuo b du paveriamos jos liudijimu. Tai deramai suprantant, aišku, kod l netenka baimintis moksl ar politikos anks iau analizuoto neutralumo.

Pasaul ži rinis nusistatymas iškyla ne pa iuose moksluose kaip tokiuose, o mokslininko santykyje su tiriam ja tikrove. Prieš t pa i tikrov stovi tikintysis ir netikintysis, bet vienam ji yra Dievo k rinys, o antram — tik gamtini j g laukas. N ra krikš ioniškos ar bedieviškos fizikos, bet patys fizikai yra teistai ar ateistai, krikš ionys ar nekrikš ionys. Apr žti tik gamtini santyki tyrimu, gamtos mokslai aplamai nelie ia Dievo klausimo. Bet negali Dievo klausimo vienaip ar kitaip nespr sti pats mokslininkas. Ateistas mokslininkas neju iomis užmiršta faktin moksl neutralum ir savo ateistiniam nusistatymui ieško moksl priedangos. Krikš ionio mokslininko nat rali pareiga š moksl naudojim ateizmo priedanga atremti. Dar gilesn pareiga pa iu savo gyvenimu liudyti mokslo ir tik jimo santar . Tuo b du moksl vidinis neutralumas nieku

bet du nereiškia pa i mokslinink « suneutralinimo » bei « nupasaulži rinimo ».

Lygiai ar dar labiau tai galioja ir kitoms sritims. Kurioje srityje beb t reiškiamasi, visur krikš ionis yra atsakingas reikštis taip, kad krikš ioniškam liudyt ne etiket s ir žodžiai, o nelygstamas objektyvumas, priemoni taurumas, artimo meil s išskleidimas idealistiniu nusiteikimu. Pavyzdžiu imant politin katalik veikl , neprincipinis yra klausimas, kuriame krašte koku pagrindu išsiskiriama partijomis — atskiomis katalik bei krikš ioni ar mišriomis ir šia prasme neutraliomis. Bet yra principinis dalykas, kad kataliko politin veikla visada likt švari ir b t gaivinama idealizmo. Kataliko politikos vard iš tikr j teikia ne formalus katalikiškoje partijoje dalyvavimas, o savo politin s veiklos grindimas krikš ioniška dvasia. Niekada n ra teis s kapituluoti machiavelinei pagundai, kad politikoje n ra ko paisyti priemoni . Jokie tikslai nepateisina nešvari priemoni , nes jos suteršia ir pa ius tikslus. Lygiai svarbus idealistinis nusiteikimas vadovautis bendruoju g riu, o ne ginti tik savo klas s ar profesijos ekskliuzyvinius interesus. Li dna, pavyzdžiui, po visos skaudžios istorin s patirties sutikti nemaža katalik gydytoj tebekovojan i prieš socialin medicin . Tikiu, kad b simame L. K. M. Akademijos suvažiavime medicinos sekcija nebepab g s socialin s medicinos r pes io.

« Visa atnaujinti Kristuje » — tai visus klausimus spr sti krikš ioniška dvasia, o ne visur etiketiškai skelbtis krikš ioniu. Išoriškai krikš ioniu skelbtis n ra sunkiau, kaip bet kuriai kitai pozicijai atstovauti. Ta iau formali pozicija nieko nereiškia, kol jos negaivina atitinkama dvasia. Tik tada žodžiai n ra tušti, kai už j stovi pats žmogus. Tai galioja ne tik atskiriems individams, bet ir bendruomen ms bei epochoms. Kokia dvasia gyvena atitinkamo amžiaus žmon s, tokia yra ir paties to amžiaus dvasia. Kult ros supasauliet jimas visiškai nekei ia šios pagrindin s tiesos, o kaip tik j ypa iai pabr žia. Bergždžia b t stengtis istorij atsukti atgal viduramžius, bet d l to netenka išsižad ti visa atnaujinimo Kristuje. Ir savarankiškos kult ros amžiai gali b ti esmiškai krikš ioniški, jei juos gaivins krikš ioniška dvasia. Tod l visoje šioje paskaitoje ir apeliavome, užuot besibaiminus kult ros laim to savarankiškumo, suprasti savo istorin atsakomyb vis pirma pasitik ti dvasia, o ne išorin mis formomis. Tai reikalauti iš sav s ne mažiau, o daugiau.

5. Išvados

Iš vis istorinis krikščioniškas atsakomybės svarstymas plaukia trys pagrindinis išvados:

Nesijausti tiesos savininkais, visada iš anksto teisiais. Tokia pretenzija greičiau iš anksto yra neteisi, nes jai nėra nei istorinio, nei loginio pagrindo. M. C. d'Arcy žodžiais konstatuojant, «istorija parodė, kad praeityje katalikams stytojai per daug skubinosi priimti kaip tikra, kvioliau mokslas ir tyrimas paneigė»⁵¹. Istorijoje tiesa yra neišsemiamas uždavinys, o ne sigyjama nuosavybė. Tai galioja tiek religiniam, tiek pasaulietiniam požiūriui, nors ir skirtinga prasme. Tik Kristus galėjo save dieviškai aptarti Tiesa. Bet niekas iš žmonių negalime šio aptarimo savintis. Tiesa, kuria Kristus save dieviškai aptarė, yra evangelinis apeliavimas būti tobulais, «kaip ir jis dangiškasis Tvas tobulas»⁵². Todėl nepakanka ši Ties tik žinoti, o reikia pagal ją ir gyventi. Atskleisdama Nebaigiamą Tobulumą, ši Tiesa žmogui teikia idealą, neišsemiamą ligi paskutinio gyvenimo akimirkos. Nėra šventųjų, kurie būtų savininkai šventumui! Skirtinga prasme tiesos neišsemiamumas neleidžia savininkiškai nurimti ir pasaulietinėje istorijoje. Tikdami Kristu, neieškome kitų dievų, bet turime ieškoti istoriniams rūpesiams sprendimų, nes savaime jiems atsakymų neteikia krikščioniškas apreiškimas. Krikščionybė yra teisi, bet savininkiškas nusiteikimas dažnai krikščionis yra padaręs neteisiais. Tai tas nusiteikimas, kuris krikščioniškosios tiesos turėjimui paverčia dvasiniu sustingimu. Užtuot buvusi gyvos dvasios žadanimu, krikščioniškoji tiesa bergėdžiai užkonservuojama, lyg žemėn pakasti evangeliniai talentai. Todėl, St. Šalkauskio žodžiais, tenka apgailestauti «tasai sistemingas pavilavimas, kuriuo katalikai beveik visada nusideda»⁵³. Kaip Šalkauskis priduria, psichologiškai tai galima išaiškinti katalikų polinkiu konservatizmui, bet «išaiškinimas nėra dar pateisinimas». Savo ruožtu pastebime, kad savininkiškoji psichologijoje slypi konservatizmas yra nelemtas dar ir tuo, kad netiesiogiai žadina vis kraštutines radikalizmas. Kai vieni iš viso nemato, ko reikia keisti, tai kiti pagaliau ima iš viso nebematyti, ko reikia išlaikyti. Kaip teisingai pabrėžia J. Lecercler, «priimti, kad keičiasi visa, kas turi keistis, leidžia imtis pakeitimų, kurių gyvenimas reikalauja, ir tai yra vienintelis prie-

⁵¹ Ten pat, 295 psl.

⁵² *Mato* 5, 48.

⁵³ St. Šalkauskis, *Ideologiniai dabarties krizių pagrindai ir katalikiškoji pasaulio žiūra*, žr. Židinys, XXIII (1936), 270 psl.

mon išvengti katastrof »⁵⁴. Tod l istorin atsakomyb ir reikalauja iš katalik ne tiesos savininkais jaustis, o skirti, kas kintama ir kas pastovu. Tik tai leidžia ties gyv išlaikyti.

Ieškoti visur tiesos, o ne kit klaid. Kai laikoma save tiesos savininkais, tai savaimė visur kitur teregima klaidos. Toks nusiteikimas dvejai yra nelemtas. Vienu atveju teisuoliškai užsidaroma get — esame saug s, lyg Nojaus laive, o kitus tebaudie tvanas ! Antru atveju leidžiamasi aistringai medžioti klaid ir už jas kit teistiu. Abu atvejai nelemti. Pirmuoju atveju atsisakoma b ti tiesos apaštalu, antruoju — apaštalavimas iškreipiamas. Kur neregima žmogaus meil s, ten n Dievas negali b ti praregimas. Iškreiptas apaštalavimas grei iau žmog stumia nuo Dievo, negu j atver ia. Tod l, benorint vesti kitus Diev , visada reikia bud ti, kad jie neb t nuo Dievo nuvedami. Tik jimas ir netik jimas išsiskiria, kaip tiesa ir klaida. Ta iau tikintieji ir netikintieji neišsiskiria tokia praraja. Visiškai b t neteisu tik jimo ir netik jimo praraj taip absoliutinti, lyg netikintieji visur b t pasmerkti tik klaidoms. Pasaulietini kult ros sri i visiškai ar dalinis neutralumas leidžia bendrai tose srityse dirbti, ieškant tiesos, bet neišvengiant ir klaid . Svarbiausia, kaip anks iau akcentavome, absoliuti klaida yra apskritai ne manoma. Visur yra tam tikros tiesos, nors ir kaip iškreiptos. Tod l ir tenka jos visur ieškoti, net ir tais atvejais, kur susiduriame su kraštutinyb mis. Tai nieku b du nereiškia nekatalikiško nusistatymo. Neveltui J. Maritainas katalikišk j pasaul ži r vadino « didžiausia tiesos rankiotija, koki tik pasaulis yra žinoj s »⁵⁵. Taip pat ir m s St. Šalkauskis katalikišk j pasaul ži r vadina integraline d l to, kad « atskiras tiesas, išbarstytas vienašališkose teorijose, ji sutapdo vien organing visum »⁵⁶. Tod l, visiškai nesibaimindamas pažangos ir pasmerkdamas katalik sustingim « šykštuoliškajame savo lobyno saugojime », Šalkauskis kelia katalik pareiga « moderni sias id jas integruoti katalikiškojoje sintez je ». Tai visiškai teisinga. Ta iau ne be pavojaus b t ir sinteze per daug pasitik ti. Sintez implikuoja ankstesnius vienašališkumus, bet tuo pa iu ir paties Šalkauskio kelt « sistemingo pav lavimo » pavoj — laukim , kol kiti žengs, o jau paskui mim si sintez s. Teoriškai galima bet kada sintetinti, bet praktiškai pav luota sintez lieka bergždžia. Prisiminkime anks iau cituot J. Ma-

⁶⁴ J. Leclercq, *Pensée chrétienne et sens de l'histoire*, žr. *Lu, vie intellectuelle*, XVIII 2 (1950), lapkri io nr., 394 psl.

⁵⁶ J. Maritain, *Religion et culture*, 1930, 88 psl.

⁵⁶ St. Šalkauskis, *Ideologiniai dabarties krizi pagrindai ir katalikiškoji pasaul ži ra*, žr. *Židinys*, XXIII (1936), 265 psl.

ritaino kart apgailestavim , kad po laiko neb ra ko besvajoti socialin krikš ioniš k j revoliucij , nes jos galimyb jau «išbraukta iš istorijos ». Tod l ir reikia kelti tre i j istorin s atsakomyb s reikalavim :

Tur ti dr sos imtis sprendim , nelaukiant, kol kiti kelius išbandys. Žmogišk j tiesos ieškojim visada gresia klaidos rizika. Bet kas tiesos nieškos, tas nieko ir neras. Leidžiant tik kitiems tiesos ieškoti, nepadaroma klaid , bet užtat vis atsilieinama nuo gyvenimo. Šiuo klausimu St. Šalkauskis pagr stai pasisako: «Jei yra suprantama ir nat ralu, kad Šv. Sostas neskuba tarti savo autoritetingo kartais dogmiškos reikšm s žodžio, tai yra visai nepateisinama, kad katalikai prisilaiko tos pa ios taktikos katalikiškosios pasaul ži ros periferiniame išvystyme ir jos pritaikyme momento reikalams. Tuo pa iu jie užleidžia iniciatyv krizin ms ideologijoms ir savo apsileidimu šioms patarnauja»⁵⁷. Tai iš ties nepateisinama d l to, kad pati krikš ioniškosios tiesos nelygstamyb nieku b du nelenkia žmogaus konservatizm , kuris neskiria, kas amžina ir kas laikina, ir visa lygiai absoliutina. Krikš ioniui n ra stabas jokia filosofin sistema, jokia mokslin teorija, jokia visuomenin ideologija. Niekam jis neturi taip angažuotis, kad užsimiršt es s istorijoje ir nebematyt stov s vis prieš naujus r pes ius. Nauji klausimai moksle, nauji uždaviniai gyvenime, naujos kartos istorijoje nuolat ver ia ieškoti nauj sprendim . Gyva tiesa visada yra ieškanti ne d l to, kad b t nežinioje klajojama, o d l to, kad tiesa yra neišsemiamą. Turima šv. Tomo Akvinie io ar kurio kito sistema neatpalaiduoja kataliko filosofo nuo nauj filosofini r pes i . Nuolat vykstan ioje moksl pažangoje privalu k rybiškai dalyvauti ir katalikams mokslininkams. Katalikai visuomeninkai negali nesisieloti pilnesniu socialin s teisyb s pasiekimu, gilesniu laisv s išskleidimu, skaidresniu žmoniškumo k nijimu visose bendruomen se, tautose ir žmonijoje. D l to istorija ir yra « kelion », kad joje niekada negalima nurimti. Primename tai šiuo J. Maritaino tekstu : « Niekada laikin je istorijoje netur sime Dievo karalyst s. Juo labiau privalome j žengti. Ta iau žinome, kad ji neateis prieš istorijos pabaig . Negali b ti krikš ioniui poilsio, kol teisyb ir meil suvereniškai neviešpatauja žmoni gyvenime. Ir kadangi teisyb s ir meil s reikalavimai niekada nebus istorijoje pilnai išpildyti, tai krikšionis niekada ir netur s istorijoje poilsio, — tai pilnai ir atitinka jo pad t ... »⁵⁸.

⁵⁷ Ten pat, 269 psl.

⁵⁸ J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, 1959, 164 psl.

Niekada istorijoje nebus pasiekta galutin tobulyb . Visada teks iš naujo kovoti prieš vienok ar kitok blog . Užuoat poilsio, vis laik liks pareiga nepasitenkinti, o daugiau pasiekti ir toliau žengti. Ta iau tai n ra sizifinis pasmerkimas suktis beprasmyb s rate. Žengiamo ne neb ties tams , o amžinyb s švies . Dievo akivaizdoje kuriame istorij , ir istorija yra žygis Dievo karalyst . Tod l, nors visas problemas sutinkame ir sprendžiame istorijoje, kaip teisingai pastebi Gerhard Krügeris, ne istorija yra pati svarbiausia ir pati plaiausia problema, nes «ir šiandien už klausim , kas ateis ar at jo, svarbesnis yra klausimas, kas privalo b ti ir kas visada yra»⁵⁹. Ne žmogus, o Dievas yra visko matas. Visos istoriškai besikei ian ios sistemos, teorijos ir ideologijos tiek turi pagrindo kiek jos išreiškia pa i ties . Ir savo ruožtu tiesos nelygstamyb liudija pa i Nelygstam j ir Nebaigiam j Ties . Kaip Tiesa teisia visas teorijas, sistemas, teorijas ir ideologijas, taip Amžinasis teis visus istorinius amžius. Istorin atsakomyb už savo laik galutinai yra atsakomyb prieš Diev .

Dr. Juozas Girnius

Dorchester, J. A. V.

⁵⁹ G. Krüger, *Die Geschichte im Denken der Gegenwart*, 1947, 33-34 psl.