

DR. JUOZAS GIRNIUS

ISTORINĖ KRIKŠČIONIŲ ATSAKOMYBĖ

KRIKŠČIONIŠKOJI ATSAKOMYBĖ ISTORINĖJE
LAIKO TĖKMĖJE

Atspaudas

iš

L. K. M. Akademijos *Suvažiavimo Darbų* V t.

29-73 psl.

Roma 1964

ISTORINĖ KRIKŠČIONIŲ ATSAKOMYBĖ

KRIKŠČIONIŠKOJI ATSAKOMYBĖ ISTORINĖJE LAIKO TĖKMĖJE

Krikščionių istorinės atsakomybės temą plėtosime keturiais klausimais: koku pagrindu apskritai istorija implikuoja žmogaus atsakomybę; kaip buvo suprasta istorinė atsakomybė krikščioniškaisiais viduramžiais; kaip tenka vertinti kultūros naujaisiais amžiais « supasaulietėjimą » ; prieš kokią istorinę atsakomybę stovime ateityje ? Pirmajam klausimui atsakyti mesime žvilgi i istorijos ir žmogaus santyki. Antruoju ir trečiuoju klausimais žvelgsime į tradicinę krikščionių istorinės atsakomybės sampratą. Pagaliau ketvirtuoju klausimu principiškai kreipsimės į krikščioniškosios laisvės ir atsakomybės santykį istorijoje.

1. ŽMOGAUS IR ISTORIJS SANTYKIS

Formaliai aptariant, istorinis žvilgis kreipiasi į tai, kas individualu. H. Rickerto žodžiais, «tikrovė tampa gamta, kai joje žvelgiame į bendra; ji tampa istorija, kai joje žvelgiame į atskira, individualu»¹. Tačiau tik taip formaliai suprantama istorija neišvenigiamai lieka dviprasmiška sąvoka dėl to, kad individualu lygiai gali reikšti ir atskira, ir savita. Atskira — tai vienas konkretus atvejis iš daugelio kitų atveju, kurie visi sutampa savo bendrosiomis savybėmis ir tuo būdu iš esmės yra tolygūs. Savita — tai ne tik kiekiskai atskira, bet ir kokiiskai nauja, skirtinga nuo kitų ir nuo to, kas buvo. Pirmaja atskirumo prasme individualu yra visa, kas yra. Antraja savitumo prasme individualybė tėra ten, kur yra tikras kūrybinis išsiskleidimas, o ne tik to paties kartojimasis atskirais atvejais. Atitinkamai yra dviprasmiškas ir istorijos žodis. Pirmaja prasme galima istorijos žodi taikyti visai tikrovei, kiek joje žvelgiama į kurio nors atskiro atvejo raidą. Tačiau antraja prasme istorijos žodis galioja tik žmogui, nes tik jo laike buvimas vyksta kūrybinu išsiskleidimu.

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

Kasdieniškai vartojame istorijos žodi abiemis prasmėmis : kalbame ne tik apie didžiųjų asmenybių ar valstybių, mokslo ar meno istoriją, bet ir apie žemės ar gyvijos, kurios nors gyvių rūšies ar pagaliau kurio nors veislinio galvijo istoriją. Tačiau šioj vartosenoj neturime užmiršti, kad ne abiem atvejais istorijos žodis turi lygų pagrindą. Formaliai galima į visa žvelgti istoriniu žvilgiu, bet ne visa yra savyje istoriška. Iš tikrųjų istoriška tėra tai, kas yra kūrybiškai savita. Visa tikrovė yra tapse ir tuo pačiu kintanti, bet ne kiekviena kaita yra savyje istoriška. Nėra istorijos be kaitos, bet tik tas kitimas yra iš tiesų istorinis, kuris drauge yra kūrybinis išsiskleidimas. Čia pagrindas, kodėl istorijos žodis žmogiškajai tikrovei galioja tiesiogine prasme, o gamtinei tikrovei — tik perkeltine prasme.

Kur viešpatauja tik gamtinė būtinybė, ten netenka kalbėti apie kūrybinį išsiskleidimą. Nepaisant visos savo kaitos, būtinybei palenkta gamtinė tikrovė galutinai lieka be kūrybinio savitumo ir tuo pačiu savyje neistoriška. Visas gamtinis keitimasis tėra to paties pagal tuos pačius dėsnius kartojimasis arba tik pagal tuos pačius bendrus gamtos dėsnius evoliucinis plėtojimasis. Kiekvienas gamtinis reiškinytis tėra anoniminis atitinkamo dėsnio atvejis, ir kiekviena gamtinė būtybė tėra anoniminė savo rūšies atstovė. Vieni reiškiniai nuolat seka kitus, bet dėsniai visą laiką lieka tie patys. Miršta vieni ir gimsta kiti gyviai, bet rūšis reliatyviai lieka ta pati, kol išmiršta ar, kintant visai aplinkai, evoliucionuoja į skirtingą rūšį. Vieną kartą susekę atitinkamą dėsnį, tuo pačiu esame radę raktą į visus to dėsnio valdomus reiškinius. Pažinę vieną egzempliorių, tuo pačiu esame pažinę visą atitinkamą rūšį. Tai ir teikia gamtos pažinimui tą griežtumą, kuris leidžia pažinimą paversti numatymu. Kiek pažįstame gamtinę tikrovę, tiek ir galime numatyti jos kaitą pagal tuos dėsnius, kuriais ji vyksta. Tuo būdu gamtinę tikrovę pažįstame visam laikui, nes laikas joje tėra homogeninė seka, kurioje visi «dabar» yra tolygūs. Nors laikas ir matuoja gamtinę kaitą, bet nieko nekeičia. Todėl iš tikrųjų gamtinė kaita ir nepasiekia istorijos lygio.

Tik žmogiškoji tikrovė yra savyje pačioje istorinė tikrovė, nes žmogus iš esmės yra istorinė būtybė, kuriai būti lygu istoriškai egzistuoti. Žmogus ir istorija sudaro viena: nėra tikraja 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 kūnu ir esame valdomi jos dėsnium, kaip ir visos gyvosios būtybės. Tačiau galutinai gamtinė tikrovė mums lieka svetima, nes savo dvasine būtimi išsiveržiamo iš gamtinių būtybių tarpo. Savo ruožtu gamtinis pasaulis nepriklauso nuo mūsų

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 atėjome į istoriją, o su mumis ir per mus istorija atėjo į pasaulį. Tik žmogus išiebė 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 žmogiškosios egzistencijos būdas.

Žmogaus esminis istoriškumas slypi jo laisvėje. Laisvė yra kūrybinės iniciatyvos ir tuo pačiu nepakartojamo savitumo versmė. Būti laisvam — tai būti pašauktam pačiam savo esmę kūrybiškai išskleisti ir tuo būdu istoriškai egzistuoti. Esmės ir egzistencijos santykis radikaliai keičiasi, einant nuo gamtinės tikrovės į žmogų. Gamtoje esmė ir egzistencija tiesiog sutampa tuo būdu, kad faktinis buvimas visada jau yra atitinkamos esmės aktualizavimas. Kas kam iš esmės priklauso, tas gamtineje tikrovėje yra ir faktiškai duota. Kitaip su žmogumi, kurio esmei priklauso laisvė. Laisvė negali būti «faktiškai» duota, nes ji yra ne faktinė duotybė, o galimybių versmė. Todėl Kantas ir kalbėjo, kad laisvė žmogui yra ne « duota », o « užduota ». Užuoat buvęs iš anksto nulemtas, žmogus savo laisve yra pašauktas pats save sukurti. Čia pagrindas, kodėl kiekvienas žmogus savo būties gelmėj yra nepakartojamai individualus ir iš anksto nenusakomas. Būdami laisvi, galime rinktis visiškai skirtingus ir net priešingus gyvenimo kelius: palygink Casanovą ir šv. Aloyzą, Lenina ir Gandhi. Bendrasis žmogaus kaip tokio pažinimas dar nieku būdu neįmena atskiro žmogaus, kaip kad kurios nors gyvulių rūšies pažinimas savaime atskleidžia visus jos egzempliorius. Nepaisant bendrosios žmogaus esmės pažinimo, atskiras žmogus lieka paslaptis savo asmenine egzistencija ligi paskutinės gyvenimo akimirkos, nes visą laiką žmogus stovi prieš visas nenumatomas žmogiškasias galimybes. H. Bergsonas yra kalbėjęs, jog kiekvienas mistikas lyg sukuria naują rūšį, sudarytą iš vieno individo. Reliatyviai tai galioja kiekvienam žmogui: nepakartojamu savo individualumu kiekvienas žmogus yra lyg vieno individo rūšis, nes aplamai rūšis yra gamtinės, o ne dvasinės tikrovės kategorija.

Kurdamas save patį savo istorine egzistencija, žmogus tuo pačiu kuria ir istoriją. Kūrybos žodį čia vartojame plačiausia prasme. Pirmiausia žmogui reikia susikurti jau pačias materialines savo egzistencijos sąlygas. Gyvuliui egzistencijos sąlygas laiduoja pats jo įaugimas į atitinkamą gamtos aplinką, o žmogus turi pats visa iš gamtos išsikovoti. Šį uždavinį žmogus vykdo, moksliskai tirdamas gamtinę tikrovę ir kurdamas techniką bei organizuodamas ūkį. Verždamasis iš kasdienybės rūpesčiu, išreikšti savo vidiniam pašau-

liui žmogus imasi meno kūrybos. Rūpinantis paties žmogaus kilniu išauklėjimu ir doriniu skaidrinimu, kuriamos pedagoginės ir etinės sistemos, organizuojamos auklėjimo institucijos, formuojami atitinkami papročiai, teisiniai kodeksai etc. Tarpusavio santykių normavimui ir apskritai viešojo gyvenimo tvarkymui kuriama įvairių visuomeninių institucijų bei organizacijų sistema. Visas šias įvairias žmogiškosios kūrybos formas paprastai apibrėžiame kultūra. Pagal tai kultūra yra tai, kuo žmogus pripildo laiką ir jį perkeičia istorija. Gamtinė tikrovė laikui tėkmė simbolizuoja tik nuolatinę praradimą, nebūtin sunykimą, nes kiekvienas « dabar » akimirkiškai nyksta į « jau nebe ». Priešingai, žmogiškojoje tikrovėje istorinis vyksmas yra nuolatinis telkimas, pripildymas laiko tuo, ko nebuvo, bet kas liks gaivinti ateičiai. Čia pagrindas, kodėl istorija principiškai yra kultūros istorija: tik tai priklauso istorijai, kas turi kultūrinės reikšmės.

Suglaudami visa kalbėta, galime apibrėžti: istorija yra žmogiškosios laisvės kūrybinis išsiskleidimas visu kultūros pločiu. Tačiau ši apibrėžtis ne atsako istorijos klausimą, o greičiau nurodo, kaip galutinai istorija drauge yra drama ir mįslė.

Turėdama savo pagrindu laisvę, istorija visam laikui lieka drama. Neužmirštamam Schellingo įspėjimu, nėra laisvės tik geram, nes lygiai yra laisvė ir blogam. Todėl lygiai istorijoje skleidžiasi gera ir bloga. Kaip tik žmogus yra pašauktas kurti, taip tik žmogus gali ir griauti. Gamtinė tikrovė pačiu savo dėsningumu yra tvarkos viešpatija, o žmogaus istorija yra kupina ir barbariško siautėjimo. Veltui Nietzsche kvietė savo antžmogį žengti *anapus gera ir bloga*, nes šį *anapus* žmogus jau yra palikęs už savęs — gyvulyje. Tik gyvulys, o ne žmogus lieka anapus kaltės. Savo laisve žmogus visą laiką yra gėrio ir blogio, pokylio ir nuosmukio, didybės ir menkystės įtampoje. Liudydamas šią įtampą, istorijos mokslas yra didingiausias ir šiurpiausias iš visų mokslu. Istorijoj atsiskleidžia visa žmogaus didybė — kūrybinis jo genijus, idealizmo entuziazmas, heroizmo dvasia ir t.t. Bet lygiai istorijoje atsiskleidžia ir visa žmogaus menkystė — gobšumas ir žiaurumas, suktumas ir tuštumas, hipokrizija ir korupcija. Tragiškiausia, kai žemosios aistros parazitaiškai suteršia ir pačius kilniuosius siekius (pvz. Didžiosios prancūzų revoliucijos išvirtimas iš laisvės sąjūdžio į teroro siautulį).

Iš vienos pusės būdama drama, iš antros pusės istorija yra mįslė. Niekada neįmanoma istorinius reiškinius taip išaiškinti, kaip gamtinius faktus. Beieškant juos lėmusių veiksmu, visada atsidauižiama į galutinę netikrybę ir neišsemiamybę. Svarbiausia, istorijos

pažinimas yra esmiškai skirtingas nuo gamtos pažinimo. Gamtoje pažinti lygu numatyti : kas pažinta, tas pažinta ir ateičiai. O istorija yra taip pat nenumatoma, kaip ir laisvė. Todėl istorija yra pažįstama tik kaip praeitis, neteikiant šiam pažinimui priemonių ją valdyti ateityje, kaip kad gamtinėje tikrovėje galioja pažinimo, numatymo ir valdymo tapatybė. Istorinis vyksmas savo visumoje lieka žmogui principiškai neperžvelgiamas. Kaip atskiro žmogaus mįslė įmena tik jo mirtis (ta prasme, jog tik tada galutinai aišku, ko jo būta), taip ir istorijos mįslė negali būti joje pačioje įminta. Todėl visi bandymai istoriją « sistematizuoti » (lyg ir istoriją būtų galima apžvelgti, kaip gamtą) galutinai sudūžta.

Graikai istoriją aiškinosi amžinosios grįžties mitu (iš naujo ją gaivino Nietzsche ir tam tikra prasme O. Spengleris). Kaip Aristotelis teigė, iš naujo kartosis ne tik Trojos karas, bet ir filosofų sistemos, ir būtent « ne kartą, ne du kartu ar tam tikrą kartų skaičių, o be galo ». Stoikas Chrisipas amžinosios grįžties mintį vaizdžiai konkretizavo teiginiu, kad, apsisukus Didžiųjų Metų ciklui, gims vėl tas pats žmogus tame pačiame kūne, nebent, gal būt, išskyrus tokias smulkmenas, kaip nosies karpa. Tokia istorijos samprata leido žmogui jaustis darniai įjungtam į kosmą, bet, antra vertus, negalėjo žmogaus neslėgti savo galutiniu fatalizmu. Būdingai šią fatalistinę rezignaciją išreiškė Markas Aurelijus : nieko nauja, viskas kartojasi. Pagal šį stoikų filosofą, kadangi vienodumas valdo visa, kas buvo ir bus, tai ir « tie, kurie po mūsų ateis, nepamatys nieko nauja, kaip ir tie, kurie buvo prieš mus, nepamatė nieko daugiau už tą, kuris sulaukia keturiasdešimt metų »².

Amžinoji grįžtis tėra mitas, kuriuo istorija aiškinamasi pagal gamtinę tikrovę. Užuoat amžinai sukęsis lyg užburtame rate, žmogus visą laiką istoriškai žengia pirmyn. Tačiau šis pirmyn žengimas nieku būdu nėra tolydinė ir begalinė pažanga, kaip buvo norima įtikėti vadinamajame apšvietos amžiuje.

Pradėjus blėsti krikščioniškajam tikėjimui, begaline pažanga suprasta istorija buvo imta garbinti žmogaus išganymu. Kaip D. Diderot šį pasaulietinį tikėjimą formulavo, « paskybė filosofui yra tai, kas tikinčiajam yra anapusinis gyvenimas ». Tai tikėjimas, kad vėlesni amžiai išlygins visą ankstesnių amžių neteisybę ir išpildys visus žmogaus troškimus. Teikdamas paskybei (lot. *posteritas*) amžinybės pakaito prasmę, D. Diderot meldėsi į ją šiuo himnu : « O šventoji ir pašvęstoji paskybe ! Pažemintųjų ir nelaimingųjų palai-kytoja, kuri esi teisinga ir sąžininga, kuri atkeršiji teisųjį ir nukau-

² *Meditationes*, XI, 1.

kuoji veidmainį, guodžiančioji ir tikrybę teikiančioji mintie, prašau, nepalik manęs»³.

Kitu požiūriu savo absoliučiojo idealizmo pagrindu istorijos suabsoliutinimą sistemiskai išplėtojo Hėgelis, interpretuodamas istoriją paties Dievo minties realizavimusi ir pagal tai ją paskelbdamas « pasaulio teismu ». Marksas, toje pačioje dialektinėje būties sampratoje dvasią pakeitęs medžiaga ir tuo būdu Hėgelio idealistinę istorijos metafiziką apvertęs aukštyn kojomis savo istoriniu materializmu, « pasaulio teismą » vykdyti perdavė « proletariatui ».

Tolydinės ir begalinės pažangos vizija neturi pagrindo. Tolydžio kaupiasi tik mokslinis tikrovės pažinimas ir techninis gamtos valdymas, o pats žmogus visada lieka atviras ir atžangai. Akivaizdžiai tai regime savo gyvenamajame amžiuje: tas pats atominės energijos atpalaidavimo ir kosminių kelionių pradžios amžius drauge yra pasaulinių karų, koncentracijos stovyklų ir genocidinio teroro amžius. Lygiai istorijoje kaupiasi gera ir bloga, ir todėl visada gresia pavojus, besididžiuojant pažanga, dar gėdingiau atgal atžengti. Svarbiausia, istorinė pažanga nieku būdu žmogui nereiškia tokios išganymo paguodos, kokios tikėjosi D. Diderot. Kaip taikliai atsakė R. Niebuhras, atskiram žmogui « individualinio gyvenimo pabaiga yra ir istorijos pabaiga, ir kiekvienas individas lieka Mozė, kuris žūva nepasiekęs pažadėtosijs žemės »⁴. Kas bus kada pasiekta ar nepasiekta, nieko nereiškia tam, kuriam nebelemta pačiam sulaukti. Istorinėje paskybeje ieškoti amžinybės pakaito lygu guostis iliuzija.

Lygiai iliuziška istoriją absoliutinti ir Hėgelio prasme, ją skelbiant « Dievo žygiu per pasaulį » (*der Gang Gottes durch die Welt*). Nors ir Dievo akivaizdoje istorija vyksta, ji yra žmogaus žygis per laiką. Sudievindamas istoriją, kurioje lygiai išsiskleidžia gera ir bloga, Hėgelis yra priverstas arba visa laikyti gera Dievui pateisinti, arba patį Dievą laikyti atsakingu už blogį. Iš vienos pusės Hėgelis bando užmerkti akis prieš blogį: nors individą gali ištikti neteisybė, bet tai neličia pasaulio istorijos, kurios pažangai individai tarnauja tik priemone ! Bet tokia teodicėja greičiau apkaltina Dievą, negu « pateisina ». Todėl, iš antros pusės, Hėgelis imasi pasaulio istoriją interpretuoti Dievo kentėjimu dėl to, kad daug kas joj nenusiseka ir pražūva užmirštin. Išskirdama, kas neverta išlikti, Hegeliui pasaulio istorija ir yra pasaulio teismas. Deja, jei iš tiesų pasaulio istorija būtų pasaulio teismas, tai šis teismas būtų pats neteisybės įkūnijimas, nes dažnai istorijoje lemia ne tiesa, o jėga. Kaip dažnai istorijoje triumfuoja neteisybė ir trempia nekaltuosius!

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

⁴ Ten pat, 319 psl.

Neveltui paties Hégelio vélesnysis pasekėjas B. Croce istoriją aiškina nebe teisėja, o teisintoja. Tačiau, neturėdama teisės teisti, istorija neturi teisės nė visa išteisinti. Daug kas gali būti suprasta iš istorinės situacijos, bet joks supratimas nėra išteisinimas. Kas nori visa pateisinti, tas turi aplamai paneigti bet kokias vertybes ir visa laikyti tik istorinėmis apraiškomis. Toks istorizmas neišvengiamai virsta nihilizmu. Tačiau, jei iš tikrųjų visa tebtų istorinės apraiškos, tai nebūtų reikalingas nė teisinimas. Tik todėl reikia imtis teisinimo, kad ne visa yra teisu, ką istorijoje sutinkame. Istorija neteikia žmogui teisės ja teisintis, nes pats žmogus ją kuria, o ne kažkoks mitinis likimas nulemia. Užuoť istoriją vaizdavusis teisėja ar teisintoja, greičiau tenka ją pačią laikyti atvira kaltei ir tuo pačiu palenkta teismui.

Kadangi istorija yra paties žmogaus kuriama ir todėl esmiškai žmogiškoji tikrovė, netenka jos nei gamtinti amžinosios grįžties ciklu, nei dievinti begalinės pažangos idealu ar dieviškuoju « pasaulio teismu ». Nei sukimasis amžinosios grįžties cikle, nei tolydinis žengimas į tobulybę, istorija yra žmonijos kelionė panašia prasme, kuria atskiras žmogus savo laikinėj egzistencijoj yra « keleivis » (*homo viator*). Būdamas laisva būtybė, pašaukta pati save sukurti, žmogus niekada nėra atbaigtas. Žmogiškoji egzistencija yra iš esmės « kelionė » dėl to, kad visą laiką žmogui privalu vykdyti savo esminę paskirtį. Neįmanoma jam sustoti, lyg pačią tobulybę pasiekus, nes tobulybė nepasiekiamą visam laikui. Kiekvienas momentas teikia naujus uždavinius, ir vėl iš naujo tenka leistis į « kelionę ». Galima atlikti tik atskirus uždavinius. O tai, kas yra galutinė žmogaus paskirtis, jį šaukia tolyn ligi pačios paskutinės gyvenimo akimirkos. Panašiai ir istorija yra kelionė, kurioje visą laiką atsiduriame prieš naujas problemas ir vis iš naujo turime ieškoti sprendimų nepakartojamai individualiose situacijose. Šis ieškojimas nėra beprasmiškas, nes ne tuščiai ieškoma. Tačiau, nors ir būdama prasminga, istorija nėra pati žmogaus prasmė, nes ne istorijoje slypi jo galutinė paskirtis. Netenka istorijos nei nuprasminti, nei absoliutinti pačia žmogaus prasme. Istorija yra prasminga kaip kelias, kuriuo žmogus keliauja į savo paskirtį. K. Jasperso žodžiais, « nėra jokio kelio aplink istoriją, bet tik per istoriją »⁵.

Kaip negalima istorijos laikyti pačia žmogaus prasme, taip negalima jos laikyti ir pačiu žmogaus klausimo atsakymu. W. Dilthey be pagrindo istorinį žmogaus pažinimą 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 klausimą neatsakytą. Pasakyti, kas žmogus iš esmės yra, negalima be atsakymo, kas jis privalo būti pagal savo esminę prigimtį. O istorija neteikia šio esminio atsakymo. Ji teliudija, kaip žmogus savo istorinę kelionę faktiškai paverčia klajone. Užuoat atsakiusi, kas žmogus esmiškai yra, istorija teatskleidžia, kaip įvairiai žmogus save supranta. O kadangi žmogus yra save supratęs be galo skirtingai, tai grynai istoriniam žvilgiui jis lieka tik prieštarybių chaosas. Kur lygiai teikiama priešingi atsakymai, ten galų gale nėra jokio atsakymo. Nuoseklus istorizmas yra ir skeptinis reliatyvizmas, kuris visur teregi subjektyvias pažiūras ir niekur neregi pačios tiesos.

Čia pagrindas, kodėl senasis istorijos apibrėžimas «gyvenimo mokytoja» (*magistrą vitae*) iš tiesų lieka dviprasmiškas. Kadangi iš istorijos galima visko mokytis, tai iš tiesų pati istorija nieko tiesiog nemoko. Kaip taikliai pastebėjo Paul Valery, «istorija pateisina visa, ko tik iš jos norima ..., nes ji apima visa ir teikia visko pavyzdžius»⁶. Griežtai imant, istorija greičiau tik liudija, o ne išskleidžia žmogaus paslaptį, greičiau telkia esmines problemas, negu jas išsprendžia. Antra vertus, nors tiesiog istorija nieko nemoko, joj slypi dialektinis išpėjimas išlaikyti gyvą istorinę sąmonę, praeities pagarbą jungiant su ateities rūpesčiu.

Istorija implikuoja kaitą, bet ja neišsisemia, nes drauge telkia tai, kas lieka vertinga visam laikui. Jei nebūtų nieko nekintamai vertinga, tai apskritai nebūtų pagrindo kreiptis į praeitį. Tačiau niekur ir niekada žmogiškojoje tikrovėje nepasiekiamas tokia galutinė tobulybė, kad būtų galima nelygstamai pasikakinti ir nieko daugiau nebesiekti, lyg jau būtų pasiekta amžinybė. Todėl praeities ir ateities įtampa istorinėje dabartyje ir yra dvigubas išpėjimas nei suklypti prieš laiką, užmirštant, kas jo tėkmėje yra nekintama, nei bėgti nuo laiko, užmirštant, kad gyvename istorijoje, o ne amžinybėje. Pirmasis užmiršimas veda į tą nebrandų revoliucionizmą, kuris akiai žavisi «avangardizmu» neatsilikti nuo laiko, bet nesuvokia, kad, garbindamas istoriją, iš tikrųjų stokoja istorinio jausmo, nes elgiasi, lyg istorija tik šiandien su juo prasidėtų. Antrasis užmiršimas virsta senatvišku konservatizmu, kuris lygiai akiai laikosi viso, kas sena, ir nemato, kad naujoje situacijoje reikia naujų sprendimų. Vertingumo savaime nelaiduoja nei naujumas, nei senumas. Jei tik nauja būtų vertinga, tai visko vertė tetruktų vieną dieną, nes šios dienos naujovė jau ryt tampa senove. Priešingai, jei tik sena tebutų vertinga, tai tektų apskritai neigti kūrybos vertę, nes kiekvienoje kūryboje slypi *rerum novarum* troškis. Nei gyventi tik

⁶ P. VALERY, *Regards sur le monde actuel*, 1931, 64 psli.

šia diena, nei stingti praeityje, o likti atviriems laikui, neabsoliutinant nieko, kas žmogiška, — tokia yra didžioji istorijos pamoka. Tai apeliavimas į istorinę atsakomybę — kritiškai, bet pagarbiai vertinti praeitį; blaiviai, bet jautriai suprasti dabartį; su viltimi, bet be išdidybės kurti ateitį. Atsakome už savo laiką, nes patys jį kuriame, bet drauge atsakome prieš amžinybę, kuri gaivina visus laikus ir juos teis amžių pabaigoje.

2. KRIKŠČIONIŠKŲJŲ VIDURAMŽIŲ GRĮŽIMO ILGESYS

Analizavę bendrąją žmogaus istorinę atsakomybę, toliau žengiamoje į klausimą, kaip krikščionys tradiciškai žiūrėjo į istoriją. Nesusipratimams išvengti iš karto įsakmiai pabrėžiame, kad skiriame pačią Bažnyčią ir krikščionių pasaulietinį reiškimąsi. Kaip mistinis Kristaus Kūnas, Bažnyčia yra iš Kristaus, o ne iš šio pasaulio, ir todėl lieka šventasis pasaulis, nors ir telkia šiame pasaulyje nusidėjėlius. Priklausome Bažnyčiai tais savo veiksmais, kuriuos gaivina malonė ir kurių nedrumsčia blogis. Bet nesuteršiame Bažnyčios nė savo nuodėmingais veiksmais, nes jais patys save išskiriame iš Bažnyčios gyvenimo. Todėl Bažnyčia ir lieka nesutepta, be dėmės ir raukšlės, *sine macula, sine ruga*. Tačiau pasaulietinis krikščionių reikimasis nebėra be dėmės ir raukšlės. Priklausydamas šiam pasauliui (*huic mundo*), ir krikščionių pasaulietinis reikimasis dažnai yra nekrikščioniškas, nes blogio gundymui lieka atviri ir krikščionys. Todėl Jacques Leclercq tiesiai pripažįsta: « istorinė krikščionybė visada yra daugiau ar mažiau sugedusi (*corrompu*): ji atitinka krikščionybės susitikimą su visais žmogiškaisiais veiksniais, kurių vertė yra įvairi »⁷. Svarstydami krikščionių istorinę atsakomybę, turime mintyje tik pasaulietinį jų reiškimąsi, o ne pačią Bažnyčią. Nors Bažnyčia taip pat savo gyvenimą plėtoja istorijoje, tai jau yra teologinė tema, kuriai nesu kompetentingas.

Anksčiau minėjome du pavojus, kurie iškreipia ar net paneigia istorinę atsakomybę. Tai arba suklupti prieš laiką, besivejant naujovę, arba bėgti nuo laiko, tesaugant senovę. Pirmasis pavojus negresia krikščioniui. Stabinti istorinę kaitą ir akiai pasiduoti avangardizmo aistrai yra svetima krikščioniui. Žvelgdamas iš amžinybės perspektyvos, krikščionis žino, kad tiesa nesikeičia su laiku, kad dorinės normos galioja visiems ir visada, kad kas yra vertinga, tas yra vertinga visam laikui. Tačiau krikščioniui gresia priešingas

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

pavojus — nuvertinti laiką, baimintis istorinės kaitos ir susigundyti tuo netikru absoliutizmu, kuris gina kaip amžina tai, kas tėra laikina. Šis netikras absoliutizmas gyvenimo tikrovėje ir formuojasi 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 egzistuojantį blogį» 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 jį įsijungti»⁸.

Iš tikrųjų yra neteisu konservatizmui pagrindo ieškoti pačioje krikščionybėje. Konservatizmo pagrindas slypi ne pačios amžinybės mintyje, o tik jos iškreipime. Krikščioniškasis reikalavimas gyventi laike, lyg nesant iš laiko, anaipol neneigia rūpesčio laiku, o tik apeliuoja laiką prasmingai naudoti amžinajai žmogaus paskirčiai. Konservatizmo vilionė iškyla tik tada, kai šio reikalavimo prasmė iškreipiama kvietistiniu nusiteikimu. Tai tas nusiteikimas, kuris amžinybę vaizduojasi tingiu poilsiu. Iš tiesų, kadangi amžinybė yra pati būties pilnatvė, greičiau ją simbolizuoja ne poilsio pasitenkinimas, o kūrybos entuziazmas. Tiesa yra amžina ne kaip kartą visam gyvenimui išmokstama formulė, o kaip nenuilstamas gilinimasis į neišsemiamą būties turtingumą. Užuot buvusi kartą visiems amžiams išrašytas receptas, tiesa yra visą laiką gyvas įkvėpimas rūpintis savo laiko žmogumi. Amžinybės mintis ne migdo žmogaus istorinę sąmonę, o ją žadina, nes ne praeitimi liūliuoja, o ateitin kreipia (todėl būdingai didieji mistikai buvo ne svajotojai, o veiklos žmonės). Tik kai amžinybės jausmas ima blėsti, pradeda bėgti nuo istorinės atsakomybės ir grimsti į kvietizmą ir konservatizmą: kas dabar yra, tas ir visą laiką turi būti, nes tai (tariamai) amžina!

Nors pats krikščioniškasis žmogaus kreipimas į amžinybę nieku būdu nereiškia jo nukreipimo nuo istoriniu uždaviniu, tačiau vis dėlto krikščioniui visą laiką lieka pavojus susigundyti ta tingiaja amžinybės samprata, kuri leidžia konservatizmą pridengti netikru absoliutizmu ir ginti kaip amžina tai, kas seniai atgyventa. Tai ir paaiškina šį paradoksą: istorinė sąmonė išsiskleidė su krikščio-

⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, 1948, 315 psl.

nybe, bet ilgainiui krikščionyse išblėso, ir iš naujo ją žiebė jau tie, kurie istoriją vertino nebe amžinybės perspektyvoje, o laiko horizonte. Kaip anksčiau buvome užsiminę, graikai istoriją aiškinosi amžinąja grįžtimi, kuri iš tikrųjų yra gamtinio keitimosi, o ne istorinio vyksmo principas. Todėl graikų mintis ir nesuvokė istorijos savitumo, neturėdama nei sukūrimo, nei atbaigimo sąvokų. Tik krikščionybė pralaužė amžinosios grįžties mintį ir ją pakeitė istorijos vienkartiškumo įžvalga. Krikščioniškuoju žvilgiu sistemaiškai šv. Augustinas išplėtojo, kad istorija yra ne amžinas kartojimasis, o vienkartinis sukurtosios, nupuolusios ir atpirktosios žmonijos žygiavimas į amžių pabaigos perkeitimą visą laiką vykstančioje Dievo ir pasaulio karalių dramatiškoje kovoje. Doktriniškai šis žvilgis liko galioti visam laikui kaip krikščioniškosios žmogaus sampratos branduolys. Tačiau psichologiškai istorinis jausmas ėmė ilgainiui krikščionyse blėsti. Būdingai jis išblėso tuo pačiu metu, kai krikščioniškieji viduramžiai žengė į savo aukso amžių. Bet tuo pačiu metu, kai temo istorinė sąmonė, iš lig tol buvusios atviros ir laisvos bendruomenės buvo žengiamą uždara bendruomenę, kurioje temo ir laisvės sąmonė⁹. Kokių būdu tai įvyko, Jacques Leclercq gražiai paaiškina : « Kai Bažnyčia pasiekė tam tikro stabilumo, imta tikėti, kad žygiavimas turėjo sustoti, kad formulės, socialinė santvarka ir pagaliau pats gyvenimas beveik nebeturėjo toliau plėtotis, kad jei praeityje krikščionybė atitiko istoriją, tai dabar ši istorija pasiekė savo atbaigimą, ir todėl nebėra ko belaukti reikšmingų pasikeitimų »¹⁰.

Du būdai, kuriais bėgama nuo istorinės atsakomybės dalyvauti gyvenamojo laiko rūpesčiuose. Vienu atveju apskritai nesidomima istoriniais uždaviniais dėl to, kad nelaikoma jų reikšmingais. Antru atveju imamasi istoriniu uždaviniu, bet su tokiu absoliutistiniu nusiteikimu, lyg istorija jau būtų esmiškai pasibaigusi ir beliktų ją tik įamžinti. Abu šiuos atvejus sutinkame tradicinėje krikščionių laikysenoje istorijos atžvilgiu.

Kaip anksčiau pabrėžėme, krikščionybė išskleidė istorinę sąmonę, Kristaus dieviškojo apreiškimo šviesoje atskleisdama istoriją ne beprasmišku to paties kartojimusi, o žengimu į amžinąją žmogaus paskirtį. Galutinė žmogaus paskirtis yra sielos išganymas — amžinojo gyvenimo laimėjimas. Visi kiti laikiniai žmogaus rūpesčiai ir uždaviniai krikščioniškuoju žvilgiu yra reliatyvūs. Pakanka ši reliatyvumą kraštutiniškai pabrėžti, ir bus prieinamas nusistatymas, kad

⁹ F. HEER, *Mittelalter*, 1961, angliu vertimas *The Mediéval World*, 1962.

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

apskritai netenka jiems teikti reikšmės. Tuo būdu, nepaisant krikščioniškosios žmogaus sampratos esminio istoriškumo, ir gali būti nusistatoma prieš istorinius uždavinius kaip tik laikinius rūpesčius. O kadangi faktiškai istorinius uždavinius sudaro plačiai suprasta kultūrinė kūryba, tai atitinkamai šis antiistorinis nusistatymas konkretizuojasi antikultūriniu nusistatymu. Žinoma, visiškai kultūros paneigti neįmanoma, nes visas žmogaus gyvenimas vyksta kultūriniu reiškimusi. Negalint kultūros visiškai paneigti, antikultūrinis nusistatymas reiškiasi jos nuvertinimu : neteikiama jai reikšmės, baiminamasi jos pervertinimo, ir ten, kur tokio pavojaus nėra, su nepasitikėjimu žiūrima į tuos, kurie jai atsideda. Svarbu religija, nesvarbu kultūra ! Religijai nesvarbu kultūra ! Religijai iš kultūros daugiau pavojaus ir žalos, negu pagalbos ir naudos ! Tokiais šūkiams reiškiamas istorijos nuvertinimas vardan.

Niekada nebuvo lemta tokiam antikultūriniam nusiteikimui plačiau krikščionyse įsitvirtinti. Bet vienu ar kitu pavidalu jis liko gyvas visą laiką. Ir mūsų amžiuje vienaip ar antraip su juo susiduriame.

Antikultūrinį nusistatymą religijos vardan pirmasis radikaliai formulavo Tertulijonas (apie 160 - apie 240), Kartaginoje apie 190 m. po Kr. atsivertęs į krikščionybę ir ten pat tapęs kunigu, 213 m. po Kr. perėjęs į greitos pasaulio pabaigos laukusius montanistus, o vėliau sukūręs savo atskirą sektą, kurios likučius jau V a. pradžioje Bažnyčion gražino šv. Augustinas. Antikultūrinis nusistatymas Tertulijonui seka iš tezės, kad tikėjimui nereikia žinojimo — nei filosofijos, nei apskritai mokslo. Pranašai yra krikščionių patriarchai, o filosofai — eretikų patriarchai. Išimties nesudaro nė Sokratas su Platonu. Jei pasitaiko filosofuose panašių tiesų į krikščionybės skelbiamąsias tiesas, tai tėra tokia pati atsitiktinybė, kaip kad audros blaškomiems jūreiviams kartais pasitaiko laimė būti nuneštiesiems į uostą. Pats Platonas pripažįsta, kad sunku protui prieiti pasaulio formuotoją, o dar sunkiau priešus jį pažinti. Priešingai, mažiausiai apsišvietęs krikščionis iš tikėjimo gali atsakyti visus klausimus, liečiančius Dievą. Plėtodamas savo nusistatymą prieš filosofiją, Tertulijonas nueina ligi radikalaus antiracionalizmo ir savo krikščioniškąjį tikėjimą formuluoja tezėmis, implikuojančiomis tiesioginę tikėjimo ir protinio žinojimo priešybę : *prorsus credibile, quia ineptum est ; certum quia impossibile est*. Todėl ne be pagrindo vėliau Tertulijono nusistatymas ir buvo suglaustas šia formule : *credo quia absurdam* ¹¹.

¹¹ E. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, 1952, 96-99 psl.

Viduramžiais panašų antikultūrinį nusistatymą sutinkame pas kardinolą šv. Petrą Damiani (1007-1072). Pagal šį viduramžinio asketizmo atstovą, kas kūnas yra, matyti iš to, kuo jis virs, būtent tik nuodingi puvėsiai, dulkės ir pelenai. Niekas kita nesvarbu, kaip išganyti sielą. O tikriausias kelias laimėti išganymui — tai tapti vienuoliu. Visa, ką reikia žinoti sielos išganymui, duota Šventajame Rašte. Pakanka jį pažinti ir jo laikytis. O pasaulietiniai mokslai neturi vertės. Taip žvelgdamas į mokslus, šis benediktinų vienuolis su panieka atmeta (*respuo*) Platono skverbimasi į paslaptinę gamtą, planetas ir žvaigždes; nevertina (*parvipendo*) Pitagoro matematinio žemės dalijimo plokštumomis; lygiai atmeta (*aeque dedino*) Euklido geometrinių figūrų painiojimą. Dar kietesnis jo sprendimas filosofijai. Jei filosofija būtų buvusi reikalinga išganymui, tai Kristus būtų pasirinkęs apaštalus iš filosofų, o ne iš prastuolių žvejų. Filosofija tėra velnio išradimas, sugedusi nuo pačios gramatikos. Pirmasis gramatikos mokytojas buvo gundytojas, linksniavęs Dievą daugiskaitoje: *eritis siaut dii...* Tokią pažiūrą į pasaulietinį žinojimą nuosekliai atitinka teokratinė viešojo gyvenimo samprata. Šiam viduramžių teologui yra svetima bet kokio pasaulietinio savarankiškumo mintis. Visą savo autoritetą imperatorius semia tik iš popiežiaus, kuris jį karūnuodamas įpareigoja vesti savo pavaldinius į aukštuosius Bažnyčios tikslus. Bažnyčios ir imperijos vienybė panaši į dieviškosios ir žmogiškosios prigimties vienybę Kristuje. Imperatorius yra popiežiaus mylimasis sūnus, bet visas tėvo autoritetas yra tik popiežiuje¹².

Nei toks žinojimo paneigimas tikėjimo vardan, nei toks teokratinis idealas mūsų amžiuje nebeįmanomi tiesiog atstovauti. Vis dėlto netiesiog tokios pat dvasios nusiteikimo sutinkame ir mūsų metu. Pavyzdžiui, prancūzų gyvajai krikščionybei skirtame žurnale *Dieu Vivant* jau pokariniiais metais buvo skelbiamas toks tertulijoniškas-damianiškas mokslu nuteisimas: « mokslas skelbiasi gyvybės ir laimės nešėju, bet neatneša nieko kita, kaip mirtį ir neviltį». Kitoje vietoje tas pats žurnalas stačiai teigė: «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 dėl amerikiečių katalikų per menko intelektualinio vaidmens, vienas prelatas į šias diskusijas atsakė: Amerikai reikia ne intelektualų, o šventųjų, Galima taip atsakyti tik prileidžiant, lyg intelektualai negalėtų būti šventaisiais, lyg šventumas turėtų išskirti intelektualumą. Ta pati dvasia iškyla ir mūsųose, kai imamasi nutautimui ieškoti religinio ir moralinio pateisinimo šnekoj,

¹² Ten pat, 236-238, 255-268 psl.

¹³ Cituota pas E. MOUNIER, *Be not Afraid*, 1954, 69 psl.

kad tesvarbu būti geru žmogumi, kad tautinė ištikimybė sielos išganymui nieko nereiškia. Kai tokios šnekos nėra tik diplomatinė sofistika, jos liudija toki pat religinį negatyvizmą (religijos vardu nuvertinimą pasaulietinių dalykų), kokiam anksčiau atstovavo Tertulijonas ir šv. Petras Damiani. Pagaliau šis religinis negatyvizmas pasireiškia ir tada, kai visas katališkašias organizacijas norima laikyti grynai religinėmis organizacijomis ir jose paneigti ar nuvertinti kultūrinius uždavinius (gyvenamųjų kraštų įtakoje ši tendencija ima iškilti ir mūsų tarpe).

Visi suminėtieji ir panašūs atvejai liudija, kad tendencija nuvertinti kultūrą religijos vardan nėra tik praeities dalykas. Ji turi savo pagrindą tiesoje, kad religijai žmogaus gyvenime priklauso nelygstamai centrinė vieta. Nelygstamai svarbu savo sielą išganyti, o ne pasižymėti moksle, laimėti valdžią, sukurti filosofinę sistemą ir t.t. Kas yra nelygstama, tas ir yra nelygstamai svarbu. Ir jei tektų rinktis, būtų privalu rinktis tai, kas nelygstama. Tačiau iš tiesų tokio rinkimosi nėra, nes tai, kas nelygstama, nenuvertina to, kas lygstama. Priešingai, tai, kas nelygstama, tam tikra prasme teikia savo vertę ir tam, kas lygstama. Kaip Nebaigiamoji ir Nelygstamoji Būtis, Dievas yra nelygstamai aukščiau už visa. Visi kūriniai stovi žemiau už savo Kūrėją, bet visi jie yra vertingi, atspindėdami tą versmę, iš kurios kilo. Niekinti pasaulį, medžiagą, kūną ir t.t., faktiškai lygu užmiršti, kad pasaulio ir viso, kas jame, sukūrimo Dievas nesidalijo su velniu. Dar mažiau pagrindo neigti bei nuvertinti kultūrai, nes kaip tik joje išsiskleidžia Dievo žmogui suteiktoji kūrybinė dvasia. Nieko nėra žmogui svarbiau už sielos išganyimą. Bet dėl to nieku būdu netenka nuvertinti mokslą ar filosofiją, meninį, politinį ar kurį kitokį kultūrinį savęs realizavimą, lyg tai visa būtų kliūtimi sielos išganymui.

Todėl ir vadinu religiniu negatyvizmu visus tuos atvejus, kur religijos nelygstamumas suprantamas tokiu būdu, kad religijos teigimas faktiškai paverčiamas tiesioginiu ar netiesioginiu kultūrinių uždavinių neigimu. Kreipdamasi į Nelygstamąją Būtį ir sielos išganyimą, religija turi nelygstamai centrinę vietą žmogaus gyvenime. Tačiau būti religijai žmogiškosios egzistencijos nelygstamu centru — tai visa gaivinti, o ne visa stelbti. Tik išskirtinai individualiais atvejais religinis kultūros nuvertinimas gali būti suprantamas kaip autentiško asketizmo apraiška, išplaukianti iš ypatingo religinio entuziazmo. Bet principiškai tai yra vienašališkas nusistatymas, norįs paneigti laiką ir betarpiškai pasiekti amžinybę. Laikas yra žmogui prasmingai duotas visoms savo galimybėms kūrybiškai istorijoje išskleisti. Kaip ir bet koks negatyvizmas, taip ir religinis negatyvizmas negali pasiekti nieko teigiamo.

Jei šiam neigiamam nusistatymui kultūros atžvilgiu būtų pasisekę įsitvirtinti, tai krikščionybė nebūtų tapusi Vakarų civilizacijos siela. Nors visą laiką kilo negatyvaus religinio ekstremizmo pagundų, iš pat pradžių buvo suprastas uždavinys amžinybės siekimą sieti su istorine atsakomybe — ne nuvertinti kultūra, o ją palenkėti religijai. Tuo būdu, perėmus graikų-romėnų paveldėjimą ir jį perkūrus krikščioniškąja dvasia, ir išaugo viduramžių kultūra, kurią krikščionybė tikrai galėjo laikyti savo kūriniu.

Krikščioniškųjų viduramžių kultūra iš tiesų yra sakralinė kultūra (J. Maritaino terminu tariant), visose savo srityse atremta į religiją ir jos vadovaujama. Šios kultūros centras — Dievas. Viskas juo grindžiama, viskas į jį kreipiami. Teologija, kaip Dievo mokslas, laikoma aukščiausia norma ir visiems kitiems mokslams. Filosofijos ir kitu profaninių mokslų prasmės visų pirma ieškoma tarinyboje teologijai. Visoms gyvenimo sritims vadovauja dvasininkai (pasaulietiniai ir vienuoliai), nes jie sudaro šviesuomenę. Visų švietimo židinių kūrėja ir globėja yra Bažnyčia. Kristaus vietininkas popiežius visuotinai pripažįstamas ne tik Bažnyčios regimąja galva, bet ir aplamai aukščiausiu autoritetu. Jis karūnuoja imperatorių kaip savo pasaulietinę ranką (*brachium saeculare*), įpareigotą laiduoti krikščioniškąją tvarką visame gyvenime. Religinė vienybė laikoma ir politinės vienybės pagrindu pagal *respublica christiana* sampratą, kurioje piliečio ir krikščionio sąvokos sutampa. Mahometonai sudaro jau kitą pasaulį už krikščioniškosios civilizacijos ribų, žydai išskirti uždaram gyvenimui savo getuose, o kiek pačiuose krikščionyse pasitaiko įtarimo kuria nors klaidatikyste, raugės raunamos iš kviečių, nelaukiant piūties meto. Visi sudaro vieningą krikščionių bendruomenę, kurią lydo ta pati dvasia ir valdo tie patys įstatymai. Kiekvieną gyvenimo momentą ir kiekvieną įvykį lydi ir gaubia religiniai papročiai, simboliai. Visi menai vaizduoja krikščioniškąsias tiesas ir primena mirtį (*memento mori*). Varpai rikiuoja dienos maldas ir darbus. Religinės šventės švenčiamos su iškilmingomis procesijomis miestų gatvėse. Nuolat vykdomos maldininkų kelionės į stebuklingąsias vietas. Vienu žodžiu, visas gyvenimas paverčiamas krikščionybės išpažinimu ir liudijimu: religija ir gyvenimas sudaro neišskiriamą vienybę.

Toks (be abejo, labai schemiškai nupieštas) viduramžių aukso laikotarpio vaizdas iš tiesų iliustruoja, kaip religija viduramžiais viešpatavo kultūrai. Todėl Zenonas Ivinskis ir sako: « Tad aišku, kodėl kalbama apie vidurinius amžius kaip apie krikščioniškus laikus pilna to žodžio prasme »¹⁴.

¹⁴ Z. IVINSKIS, *Europos kelias į dabartinę krizę*, žr. *Aidai*, 1950 m., 8 (34) nr., 340 psl.

Kol buvo pasiekta tokia vieninga krikščioniškoji bendruomenė, truko ištisi šimtmečiai. XII-XIII amžiai laikomi viduramžinės civilizacijos aukso laikotarpiu, realizavusiu organišką religijos ir kultūros sintezę. Bet ši sintezė neilgai truko. Kaip pastebi Christopher Dawsonas, « nors viduramžinė sintezė atrodė pasiekusi pilną kultūrinę vienybę ir apėmusi kiekvieną socialinio ir intelektualinio gyvenimo aspektą, faktiškai ji buvo didžiai nestabili ir pradėjo rodyti įtampas ir vidinio konflikto ženklus nuo paties to momento, kai ji buvo pasiekta »¹⁵. Prasidėję vidiniai konfliktai vis labiau brendi, kol pagaliau išsiveržė reformacijos sąjūdžiu, sunaikinusi krikščioniškojo pasaulio religinę ir iš dalies kultūrinę vienybę. Ir juo toliau, juo vis labiau buvo tolstama nuo viduramžinės kultūros ir religijos sintezės.

Žiūrint į viduramžius kaip « krikščioniškus laikus pilna to žodžio prasme », vėlesnius naujuosius amžius natūralu vaizduotis vis gilesniu nuosmukiu : iš pradžių imta tolti nuo Bažnyčios, vėliau pradėta neigti apskritai krikščioniškąjį Apreiškimą, o pagaliau paneigtas ir pats Dievas. Toks žvilgis tradiciškai įsigalėjęs kitų kraštų katalikuose, toks jis įsitvirtinęs ir pas mus. Pirmasis pas mus šioj perspektyvoj vakarietinės kultūros istoriją analizavo kun. J. Lomanas veikale *Quo vadis, modernioji Europai* (1932). Toliau šį žvilgį ypač gyvai sugestionavo Juozas Eretas studijoje *Katalikai ir mokslas* ¹⁶ ¹⁷. Pagaliau tą patį žvilgį indorsavo ir Zenonas Ivinskis savo straipsnyje *Europos kelias į dabartinę krizę* ¹⁷. Pagal šį žvilgį, vaizdingu Z. Ivinskio žodžiu, « nuo humanizmo laikų žmogus svirduliuoja lyg girtas ». Tačiau toks vis gilėjančios krizės vaizdavimas nejučiomis kelia klausimą, ar tai nėra krikščionybės žlugimo vaizdavimas. Lyg atsakydami šį klausimą, visi minėtieji autoriai savo svarstymus baigia katalikybės atgimimo vizija. Būdingai ši atgimimo vizija siejama su grįžimu į viduramžinę religijos ir kultūros sintezę. Nurodydamas N. A. Berdiajevo skelbtus « naujuosius viduramžius » (*Novoje srednevekovje*, 1924), Z. Ivinskis priduria : « Norėtume linkėti, kad Berdiajevo samprotavimas išsipildytų, nes žinome, kai tik krikščioniškosios kultūros dirvoje išaugo antropocentrizmas, prasidėjo nelaimingas procesas »¹⁸.



¹⁵ CH. DAWSON, *Religion and Culture, the Gifford 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 į dabartinę krizę*, žr. *Aidai*, 1950 m. 8 (34) nr., 343 psl.

Nors kiek esame įpratę taip žvelgti į viduramžius ir į naujuosius amžius, stovime prieš klausimus : Ar iš tiesų tenka ilgėtis viduramžių, o naujuosiuose amžiuose regėti tik «nelaimingą procesą» ? Ar iš tiesų 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 linkėjimą išsipildyti Berdiajevo naujųjų viduramžių vizijai: « Bet naujieji viduriniai amžiai turėtų būti kitoki»¹⁹. Be abejo, netektų tokios pastabos pridėti, jei būtų galima viduramžius laikyti « krikščioniškais laikais pilna to žodžio prasme ».

Nepaisant viduramžinės kultūros sakralinio pobūdžio, netenka viduramžių kanonizuoti šventuoju amžiumi. Visais amžiais yra šventųjų, 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 priešišškai nusiteikęs prieš naujuju amžių filosofiją), «lygiai mažai būtų prasmės smerkti viduramžius racionalistiniu požiūriu, kaip naujuosius amžius — tariamai krikščioniškuoju »²⁰.

Neteisu tamsiaisiais amžiais pravardžiuoti tuos amžius, kurie civilizavo barbarus, įsiviešpatavusius Europoje po Romos imperijos žlugimo, ir išskleidė savo kūrybinių genijų teologijos ir filosofijos summomis, Dantės *Commedia divina*, gotikos katedromis ir pirmaisiais universitetais. Viduramžiai buvo kūrybingas amžius, o ne tuščias tarpas tarp graikų-romėnų ir naujųjų amžių. Tačiau joks amžius negali išvengti žmogiškosios ribotybės: atkreipiant dėmesį į 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 negližuojamas. Stokojant mokslinio metodo, astronomija buvo sumišusi su astrologija, chemija su alchemija, optika su mistinėmis šviesos teorijomis, medicina su tariamai filosofinėmis doktrinomis. Į tuos, kurie ėmėsi gilinimosi į gamtos paslaptis, buvo žiūrima su įtarimu (pvz. 1213-1241 m. laikotarpyje Paryžiaus universitetas net šešiais dekretais draudė domėtis gamtiniais klausimais). Užuot supratęs minties laisvės vertę, vis buvo plečiamas pasitikėjimas autoritetais ir tose srityse, kur reikėjo pasitikėti dalykų tyrimu. Kiek turėta kritinio žvilgio teologinėje ir filosofinėje spekuliacijoje, tiek jo sto-

¹⁹ Ten pat.

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

kotą konkrečios tikrovės akivaizdoje. Čia turi pagrindą ir nuolatinis viduramžių kronikose fantastiškas perdėjimas užmuštų priešų, kuri šiandien sunku ir suprasti. Tenka jį aiškintis kaip liudijimą, kokia kaina reikia apmokėti kiekvieną vienašališkumą: kada nebuvo kreipiama dėmesio į pačios tikrovės dalykišką tyrimą, tai visur nebebuvo svarbu būti tiksliesiems.

Ne tik intelektualiniame gyvenime, bet ir visose kitose srityse susitinkame su viduramžinės kultūros «antrąja puse». Popiežiai karūnavo imperatorius, bet tuo pačiu metu beveik be paliovos vyko jų tarpusavio kova, kuri naikino abiejų šalių autoritetą. Pasitikėjimas « pasaulietine ranka » sugundė inkvizicijos ir kryžiaus karų nelemčiai, užsimojusiai tiesą ginti ir skleisti prievarta. Religinė ekstazė keistai siejosi su žiaurumo aistra: su lygiu entuziazmu buvo dalyvaujama ir religinėse procesijose, ir viešose egzekucijose. Prancūzijoje ir Anglijoje buvo plačiai išgalėjęs paprotys neleisti mirčiai pasmerktiesiems nė išpažinties atlikti. Bažnyčiai ši nežmoniškai žiaurų paprotį 1311 m. Vienos suvažiavime uždraudus, jis ilgai neišnyko: Paryžiaus vyskupas rado reikalo tą draudimą priminti dar 1500 metais! Daug kur po krikščionišku paviršiumi slėpėsi nekrikščioniškas vidus. Religinių švenčių iškilmės neretai buvo paverčiamos pasaulietinėmis pramogomis. O dažnosios maldininkų kelionės buvo taip piktnaudojamos nuotykiams, kad Tomas Kempietis turėjo įspėti, jog tie, kurie dažnai maldininkauja, retai šventaisiais tampa. Pačių šventųjų garbinimas buvo drumsčiamas tokio naudojimo relikvijoms, kad kartais net iš anksto velionio palaikai buvo tam reikalui parengiami. Uoliai tikėjimo grynumas buvo ginamas nuo klaidatikinių nuokrypų, bet mažai buvo jaučiamas pavojus, kurį sudarė tikėjimo prisunkimas religiniais prietarais (pvz., nesenstama mišių klausant; pažvelgus į šv. Kristupo atvaizdą apsaugoma tą dieną nuo širdies smūgio). Visas gyvenimas buvo prisotinamas religija, bet drauge neretai religija buvo profanuojama, neskiriant sakralinių ir profaninių dalyku (pvz. relikvijų naudojimas gydymo priemone ar atlaidų leidimas loterijon). Tiek buvo apsiprantama su religija, kad nebebuvo jaučiama perdėjimo, kartais tik naivaus (pvz. ta vienuolė, kuri, vilkdama virtuvei malkas, jaučiasi nešanti Išganytojo kryžių), kartais tiesiog blasfemiško (pvz. Marijos Burgundietės vestuvių kronikininkas, lyginąs jaunikio tėvą imperatorių Fridrichą III, jaunikį Maksimilijoną ir Pilypą Gražųjį Švenčiausiajai Trejybei: «Štai Trejybės atvaizdas — Tėvas, Sūnus ir Šventoji Dvasia»). Gailestingumas vargšams buvo žadinamas, bet nebuvo rūpinamasi kovoti su skurdu, bujotusiu katedrų ir pilių šešėlyje. Socialinės kaitos ir pažangos mintis liko svetima. Esamos institucijos buvo laikomos Dievo duotomis ir todėl amžinomis. Visos

regimos neteisybės buvo aiškinamos tik žmonių netobulybėmis: institucijos yra geros, tik žmonės jas gadina ²¹!

Suprantama, toks žvilgis neišvengiamai turėjo vesti į sustingimą. Taikliai tai išreiškia Z. Ivinskis: « Vidurinių amžių Bažnyčia, atrodė, buvo pasiekusi labai daug, besistengdama žemėje, pagal Augustino *De civitate Dei*, realizuoti Dievo karalystę. Bet pasiekus tam tikrą laipsnį, buvo manyta, kad jau viskas laimėta, viskas realizuota. Atsirado statika! Nebent reikėjo priversti paklusti nekrikštus, pagonių bei stabmeldžių tautas. Jos ardo Dievo tvarką ! »²². Kaip toliau tas pats autorius pastebi, šv. Augustino principas, jog žemės gėrybių vartojimą pateisina tik jų naudojimas Dievo garbei, buvo taip išsiaiškintas: «Pagonys, eretikai ir blogi krikščionys negali savo turtų sunaudoti Dievo garbei, tai jie juos valdo neteisėtai. Vadinas, krikščionys turi teisę nusavinti pagonių žemes. Iš čia kryžiaus karai ir prieš pagonis prūsus ir lietuvius »²³.

Ši viduramžiu « antroji pusė » akivaizdžiai įspėja, kad religijos ir kultūros vienybė gali būti taip pat diskredituojama, kai ji lieka tik išviršinė ir yra suabsoliutinama istorinio reliatyvumo sąmonės išblėsimu. Tariamai visas gyvenimas palenkiamas religijai, o iš tikrųjų religija sutapatinama su atskiro amžiaus visuomenės kultūra : suteikiama religinė sankcija ir tam, kas neverta religinio pašventinimo. Tuo būdu, norint religijos vardu viešpatauti kultūrai, faktiškai religija paverčiama kultūros tarnaite. Prisiimama istorinė atsakomybė rūpintis savo laiku, bet galų gale ji išduodama, pamirštant, kad istorijoje negalima sustoti, lyg pasiekus amžinybę. Užtuot gaivinus kultūrą, ji sustingdoma; užtuot išlaikius religijos nelygstamumą, ji sąlygojama kultūros laikinėmis formomis. Kraštutiniškai sutapatinus religiją ir kultūrą, Ch. Dawsono žodžiais, «religijos ir kultūros sutuokimas yra lygiai fatališkas abiems partneriams, nes religija taip susiejama su socialine santvarka, kad ji praranda savo dvasinį charakterį, o laisvas kultūros plėtojimasis supančiojamas religinėmis tradicijomis, kol pagaliau socialinis organizmas netenka gyvybės ir sustingsta kaip mumija»²⁴.

Todėl visa tai, ką svarstėme, suglaudžiame šia išvada: nėra pagrindo nuvertinti kultūrą religijos vardan, kaip yra linkę visu amžių religinio negatyvizmo atstovai, bet taip pat pragaištinga taip susieti religiją ir kultūrą, kaip būtų ilgimasi « naujųjų viduramžių »

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

²² Z. IVINSKIS, *Europos kelias į dabartinę krizę*, 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, kurią teikia ir cituotasis Ch. Dawsonas: «Iš vienos pusės, religijos nelygstamo, transcendentinio ir dvasinio pobūdžio teigimas neturi būti aiškinamas paneigimu kultūros lygstamu, istoriškai sąlygotų ir laikinių vertybių, iš antros pusės — jokios kultūros formos neturi būti laikomos turinčiomis visuotinę religijos vertę, net jei jos yra įkvėptos ar pašventintos religinio idealo »²⁵. Šalindamasi nuo kultūros, religija atsisakytu ją gaivinti ir tuo būdu pati turėti istorinio poveikio. Priešingai, besąlygiškai sutapdama su savo viešpataujama kultūra, religija virstų nebe gaivinimo, o stingdinimo veiksniu. Lygiai bergždžia abeja : ir bėgti nuo istorijos, nes vis tiek nėra kur pabėgti, ir norėti istoriją «suamžinybinti», nes vis tiek istorija žengia toliau. Kaip su jokių amžiumi nesibaigia istorija, taip lygiai ir istorinė atsakomybė nesibaigia su jokių amžiumi. Priešingai, istorinė atsakomybė lygiai iš visu reikalauja likti atviriems visiems amžiams.

3. KULTŪROS NAUJAISIAIS AMŽIAIS « SUPASULĖJIMO » BAIMĖ

Ir krikščionių istorinė atsakomybė nepasibaigė su viduramžiais, nors ilgą laiką naujaisiais amžiais ji nebuvo pakankamai suprantama. Istorija žengė tolyn, tik krikščionys nemaža dalimi liko šalia jos ar tiesiog prieš ją kovojo, krikščionybės vardu gindami tai, kas tebuvo viduramžių visuomenės formos, seniai praradusios savo prasmę. Ieškant deramo susipratimo, tenka nepasitenkinti tik viduramžinės religijos ir kultūros vienybės ilgesiu, bet ir naujuosius amžius pervertinti žvilgiu, laisvu nuo tradicinės aimanos dėl jų nutolimo nuo viduramžių.

Kaip neteisu viduramžius tik idealizuoti (ar niekinti), taip neteisu 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 veiksnių susibėgo šiame vyksme. Po reformacijos sąjūdžio prasidėjusios krikščionių savitarpio aitrios kovos kurstė skeptiškai nusiteikti aplamai krikščionybei. Nemažesnė nelemtis buvo ir tas nesusipratimas, kuris kilo tarp bažnytinių autoritetų ir gaivalingai išsiskleidusių gamtos mokslu. Kritinė naujų amžių filosofijos nuotaika taip pat žadino visa radikaliai pervertinti abejone. Laisvės ilgesio įžiebtas liberalinės demokratijos

²⁵ Ten pat, 208-209 psl.

sajūdis nemaža dalimi tapo ir antikrikščioniškasis sajūdis, ypač katalikų kraštuose. Pagaliau pereitame šimtmetyje viešąja gyvenimo jėga iškilo atviras ateizmas, kuriam Marksas laimėjo pramoninės revoliucijos išugdytas proletariato mases. Šiandien sovietinis komunizmas rengiasi ateizmui užkariauti visą pasaulį. Spalvotųjų rasių žemynuose išbundančių tautų nacionalizmas religijos pakaito ieško įvairiopai suprantamame socializme. Misijų kraštais yra tapę senieji krikščioniškosios kultūros židiniai Europoje.

Tai visa iš tiesų teikia pakankamai pagrindo krikščioniui susirūpinti. Paprastai šis rūpestis blaškomas, nurodant vienokias ar kitokias šviesesnes prošvaistes ateities horizonte. Tokių prošvaisčių visada galima rasti, kiek reikia rūpesčiui išblaškyti. Tačiau prasmingesnių dalyku laikyčiau ne išblaškyti rūpestį, o jį sutelkti suvokimui, kiek dėl naujaisiais amžiais vykusios dechristianizacijos kalti esame mes patys, krikščionys.

Įprasta dechristianizacijos vyksmą analizuoti įvairių ideologijų geneze, kaip iš vieno -izmo buvo žengiama į kitą -izmą, kol pagaliau buvo prieitas atviras ateizmas. O kadangi visos ideologijos yra vienaip ar antraip atremtos į atitinkamą filosofiją, tai ir dėl visų -izmu kaltė tiesiog ar netiesiog priskiriama filosofijai. Tuo būdu tariamai suradus « kaltininką », nebejučia reikalo beklauti sąžinės, ar nesama kaltės pačiuose.

Palieku nuošaliai klausimą, kiek apskritai yra pagrindo sudėtingą gyvenimo tikrovę suvesti į ideologiniu -izmu genezės schemą. Taip pat labai abejotina, ar teisinga logiškai « gimdyti » iš vienos ideologinės pozicijos jai visiškai priešingą poziciją (sakysime, « brutalų zoologizmą » kildinti iš « antropocentrinio humanizmo » ar bolševikų diktatūrą išvesti iš liberalizmo). Tenoriu pabrėžti, kad visos tokios filosofinės naujųjų amžių dechristianizacijos schemos tenušviečia, kiek nukrikščionėjimas atsispindėjo filosofijoje, bet visiškai neatsako esminio klausimo, kokių būdu netikėjimas išaugo krikščionyse.

Visiškai neteisu naujųjų amžių nukrikščionėjimo kaltę priskirti filosofijai. Pirma, apamai filosofija nėra tokia įtakinga, kaip prileidžiama, norint ją dėl ko nors apkaltinti. Filosofinės minties įtaka visada ribojosi ir ribosis negausiu intelektualiniu elitu. Masės daugiau filosofais susidomi tik tada, kai randa savo pačios dvasią atstovaujama atitinkamų filosofų. Ir šiandien nebūtų J.-P. Sartre'ui tokio plataus dėmesio, jei ateizmas nebūtų taip plačiai išsiliejęs. Antra, ateistinė mintis nieku būdu nebuvo taip brandinama naujųjų amžių filosofijos, kaip prileidžiama, joje ieškant netikėjimo kaltininkės. Nors ir buvo stiprios tendencijos « filosofų Dievą » atriboti nuo « Abraomo Dievo », tai dar nereiškė ateizmo. Pirmieji

reikšmingi ateistai filosofai pasirodė tik pereitame šimtmečiuje, kai netikėjimas jau veržėsi ir į mases. Pagaliau, jei ir iš tiesų filosofai būtų atsakingi už ateizmo iškilimą, tai vis tiek liktų klausimas, kodėl jie patys prarado tikėjimą į Dievą.

Kaltės dėl netikėjimo iškilimo bei išplitimo tenka ieškoti ne filosofijoje ar kitose abstraktybėse, o visu pirma savyje pačiuose. Vienaip ar antraip visi kaltinamieji -izmai atspindi atitinkamas mūsų kaltes.

Kaip naujaisiais amžiais vyko nukrikiščiونėjimas intelektualiniame gyvenime, vaizdingai piešia J. Eretas minėtoje studijoje *Katalikai ir mokslas*. Vaizduodamas tolydžio augusią prarają tarp scholastinės tradicijos ir sparčiai bežengiančių mokslų, jis konstatuoja : « Ir taip katalikai laipsniškai išstumiami iš mokslo arenos »²⁶. Bet kas gali išstumti iš mokslo arenos tą, kuris pats jos nepalieka ? ! Iš mokslinio darbo ne išstumama, o pasitraukiama. Tai ir liudija J. Eretas, toliau konkrečiai nupiešdamas, dėl ko vyko katalikų «stumimas » iš intelektualinio gyvenimo : « Metodai, studijų tvarka, vadovėliai, beveik viskas — pasenę. Profesorių daugumas sustingę, rutinos supančioti... Tuo tarpu, kai šalia scholastikos greitai plito empirinis tyrimas, išpilantis kaip iš gausybės rago vis naujų dalykų, kaskart įdomesniu išradimų, įvairios scholastinės atžalos su tiek dideliu, kiek ir nevaisingu dialektikos eikvojimu karščiaivosi kartais net dėl juokingų klausimų. Nauji matematikos, fizikos, chemijos, astronomijos ir panašūs laimėjimai daug kur beveik visai nepaisomi. Juo daugiau keitėsi pasaulėvaizdis, juo baimingiau daugumas šių scholastikos epigonu užsidarė savo kiaute, kur pamažu užduso »²⁷. Šio « katalikų mokslo darbo » XVIII a. vaizdo netenka bekomentuoti : jis pats atsako klausimą, kas visų pirma kaltas dėl to, kad iš tiesų katalikai per mažai reikėsi naujųjų amžių intelektualiniame gyvenime. Vyko begalinės reikšmės savarankiškų mokslu formavimasis, bet, užuot supratęs jo prasmę, buvo jo baiminamasi. Kiek ši baimė buvo giliai išisaknijusi, liudija, pavyzdžiui, ir tai, kad iš *Index librorum prohibitorum* (katalikams draudžiamųjų knygų sąrašas, pradėtas vesti 1559 m.) * Galileo Galilei už Koperniko gynimą 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 draudžiamųjų knygų sąrašas iš 1559 m. buvo pirmą kartą išleistas popiežiaus Pauliaus IV įsakymu. Tačiau tokių sąrašų buvo jau ir anksčiau, tik jie buvo vietiniai, atskirų kraštu inkvizitorių (Venecijos inkvizitorių pasirodė Venecijoje 1544, 1549, 1554 m., ispanų inkvizitoriaus Valdės 1551 m.), monarkų (Henriko VIII, Karolio V) arba universitetų (Sobornos, Liuvėno 1546 m.) autoritetu sudaromu. Tokie vietiniai sąrašai dar buvo ruošiami

Nemažiau tragiškai katalikų santykiai su laiko rūpesčiais klostėsi ir visuomeniniame gyvenime. Šiandien daugelis su pasididžiavimu cituojame H. Bergsono žodžius apie demokratijos « evangelinę kilmę », kurią anksčiau buvo skelbęs ir V. Hugo. Bet vos prieš šimtą metų, seniai jau po Didžiosios prancūzų revoliucijos, daugumai katalikų demokratija atrodė « politine bedievybe », prieš valdžią iš Dievo skelbiančia valdžią iš tautos. Nėra ko tuo stebėtis, nes vis dar buvo baiminamasi sąžinės laisvės, kuri net jau 1831-1846 m. popiežiavusiam Grigaliui XVI atrodė « maru » ir « pamišimu ». Beveik šimtas metų turėjo praeiti nuo Didžiosios prancūzų revoliucijos, kol Leonas XIII įsakmiai pabrėžė, kad valdymosi forma katalikybei yra neutralus dalykas. Panašiai dėjosi ir su socialiniu rūpesčiu, ryšium su pramonine revoliucija išaugus darbininkų klausimui. Vokietijoje vysk. Ketteleris, Prancūzijoje F. A. Ozanamas savo laiku buvo išskėlę katalikų socialinę atsakomybę, bet aplamai katalikų plačioji visuomenė liko abejinga ir šiam rūpesčiui, kol jos nesujudino to paties šviesiojo popiežiaus Leono XIII enciklika *Rerum novarum*. Tačiau, kai ši enciklika pasirodė, jau buvo praėję beveik 50 metų nuo Markso ir Engelso « Komunistų partijos manifesto ». Ko stebėtis, jog tie darbo mases laimėjo, kurie pirmieji jas praregėjo ? !

Visa turi savo laiką. Kas savo laiku praleista, nebegali būti gražinta. Todėl tenka sutikti su J. Maritaino karčia tiesa, kad « šiandien nebėra ko svajoti socialinę krikščionišką revoliuciją », nes « per vėlu » — jos galimybė jau « išbraukta iš istorijos »* ²⁸. Šiandien belieka nuoširdžiai dalyvauti tolimesnėje socialinės teisybės pažangoje. Tas pats galioja ir visiems kitiems klausimams, kurie liudija krikščionių istorines kaltes. Nei kaltės praregėjimas, nei jos apgalvėjimas nebegali nieko pakeisti: kas buvo, buvo. Tačiau suvokimas savo kalčių žadina iš teisuoliško neįautrumo ir skatina jautriau būti, drąsiau ryžtis ir kilniau ištesėti ateityje. Todėl ir yra svarbu, kad, užuot aimanavus dėl naujų amžių dechristianizacijos ir ją kaltinus dėl visu negerovių, suprasti savo pačių kaltę (bent jos dalį) dėl tikrai rūpesti keliančio modernišką žmogaus nukrikščionėjimo. Tai pirmasis dalykas, kur reikia pervertinti tradicinį krikščionių žvilgį į naujuosius amžius.

ne tik po to, kai buvo išleistas visuotinis sąrašas popiežiaus įsakymu (1559), bet net ir po 1571 m., kai Pijaus V buvo įsteigta speciali Indekso Kongregacija, būtent: Liežo (Lüttich) 1569 m., Antverpeno 1570 ir 1571 m., Muncheno 1566 ir 1582 m., Parmos 1580, portugalų 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 tokių sąrašų rinkinį *Die Indices librorum des sechszehnten Jahrhunderts*, Tübingenas 1886. (Redakatoriaus priedas. A. Liuima).

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

Antrasis lygiai (gal būt, dar labiau) svarbus dalykas — tai pro aimanas dėl naujųjų amžių krizės neužmerkti akių prieš visus didelius laimėjimus įvairiose gyvenimo srityse. Ir tai, kas žinoma įvairiu -izmu kraštutinybėmis, nebuvo tik šunkeliai, nes per visa klajonę vis tiek buvo žengiama pirmyn.

Istoriškai humanizmo sąjūdis iš tiesu virto vadinamojo antropocentrizmo (žmogaus visko centru) pastatymo ir tuo būdu nuo Dievo nusikreipimo) versme. Tačiau aplamai humanizmas teisingai pabrėžė gyvenimo vertę ir džiaugsmą prieš perdėtą viduramžinių asketizmą, niekinusį kūną, pasaulį ir gyvenimo džiaugsmą. Toks asketizmas nieku būdu esmiškai neplaukė iš pačios krikščionybės. Greičiau jam tiko J. Guittono terminas : suniuręs eternizmas (éternisme morose)²⁹.

Pagrindinis naujųjų amžių filosofijos pradininkas René Descartes (beje, vienintelis tikrai didelis filosofas naujaisiais amžiais, kuris buvo tikš katalikas) smerkiamas pradėjęs racionalizmo ir individualizmo sąjūdį. Iš tiesu Descartes'o didybė yra ta, kad jis pirmasis suvokė visą pažinimo klausimo problemišumą, iškilusį ryšium su savarankiškų atskirųjų mokslų formavimusi, su jų susiradimu savų metodų ir tuo būdu išsilaisvinimu iš filosofijos globos.

Jau paties Descartes'o racionalistinė pažinimo samprata buvo vienašališka (dėl to ir iššaukė kitą kraštutinybę — empirizmą). Vėliau racionalizmas, peržengdamas savo paties ribas, nuėjo ligi paneigimo visko, kas protui neprieinama, ir virto aiškiai antikrikščionišku sąjūdžiu. Tačiau principiškai kritinio nusiteikimo, mokslinio tyrimo ir minties laisvės iškėlimą tenka pozityviai vertinti.

Panašiai su individualizmu. Pirmiausia tikrai netenka individualizme matyti tik « objektingumo ir kuklumo » pakeitimą « subjektingumu ir garbės troškimu »³⁰. Visa individualu, kas kūrybiška. Ir pati viduramžinė filosofija, kol buvo gyva, pulsavo nemažesne įvairių sistemų įtampa, kaip ir naujųjų amžių filosofija. Tiesa, reikia sutikti, kad individualizmas nuėjo ligi kraštutinio liberalizmo, kuris individo laisvės vardan ėmėsi neigti bet kokių normų objektyvumą. Tačiau vėl, antra vertus, individualizmas su liberalizmu daug nusipelnė išplėtoti individui pagarba, praregėti tolerancijos vertybei ir iškelti sąžinės laisvei. Individualizmo ir liberalizmo kova už individo laisvę nutiesė kelią laisvai visuomenei demokratinėje santvarkoje.

Kantas (pats didžiausias iš naujųjų amžių filosofu) paprastai katalikuose laikomas skepticizmo atstovu ir metafizikos griovėju,

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, «išskyrė iš mokslo galvojimą apie Dievą » ir «atskyrė mokslą nuo religijos tiesų»³¹. Faktiškai Kantas ne sugriovė metafiziką, o tik išryškino filosofinio mąstymo ir atskirųjų mokslų skirtumą. Kantinė « daikto savyje » (*Ding an sich*) ir apraiškų (fenomenų) distinkcija ne metafiziką griaua, o tik išreiškia moderniąją mokslo sampratą, pagal kurią mokslas save aprėžia tik patirtinės tikrovės tyrimu, prieinamu jo metodams. Taigi, iš tiesų tai ne Dievo iš mokslo išskyrimas, o mokslinio pažinimo ribų aprėžimas.

Taip pat ir daugeliu kitų atvejų vienaprasmiški sprendimai nėra teisūs. Hėgelio filosofijoje su pagrindu baiminamasi valstybės suabsoliutinimo, su pagrindu ar be pagrindo įžiūrimas panteizmas (pats Hėgelis šiuo klausimu kartą yra taip išsitaręs: daug filosofų buvo įtarinėti panteizmu, bet maža patys prisipažino) etc. Tačiau, kaip kas bevertintų Hėgelio filosofiją, visi turi pripažinti, kad šis vokiečiu mąstytojas padėjo pagrindus istorijos filosofijai. Auguste Comte'o pozityvizmas filosofiskai yra sekus, nekalbant apie jo aiškų ateistinį nusistatymą. Bet niekas negali paneigti A. Comte'o nuopelnų, kurie jam priklauso kaip sociologijos grindėjui ir plėtotojui. O kiek nesusipratimų, dėl kurių kaltos abi šalys, supa Ch. Darwino evoliucijos viziją ! Kokias naujas perspektyvas evoliucijos žvilgis atskleidžia ne tik biologijai, bet ir krikščioniškajai visatos sampratai, tik pažimi praregime iš pomirtiniu P. Teilhard de Chardin veikalų. Materialistiškai brutali žmogaus samprata yra S. Freudo pasaulėžiūrinis nusistatymas. Tačiau pasąmonės pasaulio atskleidimas yra didelis laimėjimas tiek medicinai, tiek psichologijai.

Daug klajota, bet ir daug laimėta — toli nužengta naujaisiais amžiais. Neteisu to viso lojaliai neįvertinti vien dėl to, kad daug kas buvo laimėta, krikščionims liekant nuošaliai ar dargi prieš kovojant. Iš tiesu, daug kas yra tokie akivaizdūs laimėjimai, kad dėl jų vertės niekas nebekelia klausimo. Vertinami tokie laimėjimai, visiškai pamiršus, kas juos iškovojo. Dažnai kova vyksta nebe dėl pačių tų laimėjimų, o dėl to, kas pirmieji jiems nutiesė pagrindą. E. Mounier atvirai pripažįsta, kad krikščionys dažnai be pagrindo « savinasi pasiekas žmonių ir idėjų, kurios turėjo kovoti prieš krikščionių abejingumą ar net sarkazmą, kad galėtų laimėti»³². Užuot neteisėtai savinusi nuopelnus, greičiau tenka atsigręžti į save pačius su klausimu, kodėl naujaisiais amžiais buvo skirta daugiau laimėti ne krikščionims, o tiems, kurie liko šalia krikščionybės ar dargi prieš ją kovoję. Kitoje vietoje E. Mounier šiuo klausimu teisingai

^{31 32} Ten pat, 85 psl.

E. MOUNIER, *Be not Afraid*, 1954, 71 psl.

pastebi: « Gal būt, Dievas nemėgsta, kad tikintieji per daug didžiuotųsi savo ištikimybe. Kai tikintieji pasidaro per tikri savo teismu [...], Dievas turi paprotį juos nužeminti netikinčiųjų teismu ». Ne išdidybė liudija teisumą. Todėl E. Mounier ir kviečia, užuot kalbėjus tik apie žmogaus be Dievo aroganciją, «truputį pakalbėti apie žmogaus aroganciją su Dievu: tai lygiai svarbu»³³.

Ši E. Mounier žvilgį netiesiog grindžia J. Maritaino pabrėžiama tiesa, kad, nors, be abejo, krikščioniui yra šviesos ir tamsos, tiesos ir klaidos kova, tačiau jam negali būti tikrovėje nei grynos tamsos, nei grynos klaidos, nes «visa, kas yra, savo būtimi kyła iš Dievo ir yra gera ». J. Maritaino žodžiais, Dievas turi savo priešininkus tik moraliniu, o ne metafiziniu požiūriu. Todėl galutinai Dievui tarnauja ir jo priešininkai: «jis yra tarnaujamas kankinių, bet taip pat budelių, kurie padaro kankinius ». Savo mintį J. Maritainas iliustruoja Voltaire'o pavyzdžiu. Nors Voltaire'o kova už toleranciją rėmėsi klaida, kai minties laisvę jis absoliutino galutiniu tikslu, bet drauge jis kovojo prieš kitą klaidą, išigalėjusią principu *cuius regio, illius religio*. Patarnaudamas pilietinės tolerancijos principo įskiepijimui, J. Maritaino žodžiais, Voltaire nejučiomis veikė už Kanonų teisės kodekso 1351 str.: « niekas negali būti prieš savo norą verčiamas priimti katalikų tikėjimą »³⁴.

Tai, ką J. Maritainas teigė apie Voltaire'ą, tinka ir daugeliui kitu atveju. Tam tikra prasme tai tinka aplamai visiems naujiesiems amžiams. Kiek viduramžiai visą gyvenimą grindė žmogaus dvasine amžinąja paskirtimi, tiek daugiau ar mažiau kraštutiniškai nuvertino «šį pasaulį» ir žmogiškosios egzistencijos medžiaginių sąlygų rūpestį. *Contemptus saeculi*, t. y. visos žemiškosios, arba laikinosios, tikrovės panieką, E. Gilsono žodžiais, «jei nėra visi viduramžiai, tai bent jų vienas iš svarbiausių bruožų»³⁵. Naujieji amžiai išlygino šį viduramžiu vienašališkumą — drąsiai leidosi į gamtinio pasaulio mokslinį tyrimą ir jo pagrindu pradėjo nuostabią technikos pažangą. Drauge su mokslo ir technikos pažanga naujieji amžiai susirūpino ir socialine pažanga. Viduramžiai esamąją santvarką naiviai dengė dieviškosios tvarkos amžinumu. O naujaisiais amžiais iš pat pradžių pasirodė drąsios ateities vizijos — utopijos. Kas iš karto atrodė tik utopinės svajonės, pamaži virto pagrindu kietoje ir ilgoje kovoje kurti laisvesnę ir teisingesnę santvarką. Teisės kodeksu švelnėjimas, prievartos ir savivalės sutramdymas, lygybė prieš įstatymus, vergijos ir baudžiosios galutinis pasmerki-

³³ Ten pat, 104 psl.

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, pilietinių teisių laidavimas demokratinėj santvarkoj, luominio visuomenės pasiskirstymo išblėsinimas, susirūpinimas socialine globa, pradžios mokslo visiems suteikimas ir t.t., — visa tai liudija didelę viešojo gyvenimo humanizaciją, vykusią naujaisiais amžiais. Ši viešojo gyvenimo humanizacija drauge buvo ir vidinė jo christianizacija, daug esmingesnė už tik išorinį visko dengimą krikščioniškomis formomis.

Taigi, ne tik bendrosios pažangos, bet pačiu krikščioniškuoju požiūriu naujieji amžiai nieku būdu nebuvo tik nuosmukis. Daug šiais amžiais pasiekta laimėjimų, kuriais ir krikščionys galime tik džiaugtis. Niekas negalime norėti, kad tie laimėjimai būtų išblėsinėti. Drauge su visais kitais turime branginti visa, kas naujaisiais amžiais buvo laimėta moksle ir technikoje, politinėje ar socialinėje santvarkoje.

Tačiau, antra vertus, lygiai negalime užmerkti akių ir prieš naujųjų amžių « antrąją pusę ». Ne be pagrindo šiame šimtmetyje, nepaisant visų pasiektų ir pasiekiamų mokslinių bei techninių laimėjimų, yra iškilusi tokia aštri krizės sąmonė, kad tiesiog kai kurie vadina ją « baimės šimtmečiu » (*the age of anxiety*). Ir būtent, šie baimingo rūpesčio balsai visu pirma aidi ne iš krikščionių, o iš tų, kuriu dvasiniai ainiai pažangos kliūtimi telaiškė « viduramžinę » krikščionybę. Būdingas pavyzdys yra anglų rašytojas H. G. Wells, visą gyvenimą garsėjęs mokslo ir technikos optimistiniu kultu, o paskutinį savo veikalą baigęs lyg prakeiksmu, kad žmogus savo istorijoje jau priėjo liepto galą, tik ne garbingai, o kaip « nusigėręs bailsys»³⁶. Po atominės bombos daugelio vaizduotėje technika iš stebukladarės pasakų fėjos virto lyg kerštinga ragana, stumiančia žmogų savižudybės pragaištin.

Kada naujųjų amžių pradžioje gamtos mokslai su prometėjišku entuziazmu pažadėjo mus padaryti, R. Descartes'o žodžiais, «tarsi gamtos viešpačiais ir savininkais », lyg nauja religija iškilo didžiąja raide rašomos Pažangos mitas, pagrįstas tikėjimu, kad mokslinė ir techninė pažanga patenkina visus žmogaus lūkesčius ir suteiks visokeriopą palaimą. Mokslai iš tiesu išpildė į juos dėtą techninės pažangos viltį: įvairūs aptikimai bei išradimai ėmė tiesiog vyti vienas kitą. Savo ruožtu techninė pažanga iš tiesų aplamai pakėlė gyvenimo lygį ir amžiaus vidurkį, suteikė daugiau patogumų, laisvo laiko ir kitų galimybių. Tačiau neišsipildė lūkestis, kad tai visa savaime žmogui sukurs palaimą ir išlaisvins iš rūpesčių. 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 sudėtingesnis ir problemiškesnis. Kiekvienas techninis laimėjimas ne mažina, o didina žmogaus atsakomybę. O pats žmogus netobulėja su technine pažanga. Technika suteikia žmogui didesnę jėgą, bet būti galingesniam nereikia būti geresniam. Čia pagrindas, kodėl senąją pažangos optimizmą mūsų šimt-metyje ėmė pakeisti baimė ir netikrybė. Atomo amžiaus žmogui gamta nebekelia tos baimės, kuria ji stingdė proistorinį žmogų. Vietoj gamtos jį stingdo savęs paties baimė, kurią kelia techninė pažangoj pasiekta jėga, matant neandertalinį žiaurumą slypint ir dabarties žmogui. Technika neapsaugo nuo barbariškumo, o tik jį apginkluoja. Todėl ir baiminamasi, ar didysis atomo energijos atpalaidavimo laimėjimas nevirš žmogui fataliniu pralaimėjimu. K. Jasperso žodžiais, atomo šimt-metyje žmonija atsistoja prieš klausimą, ar ji « kaip pačioje pradžioje, pradeda žengti pirmyn, ar prievartiniu savęs sunaikinimu gulsis į nesąmonybės karstą »³⁷.

Bepراسمیška jungtis į chorą tu, kurie yra šokę techniką kaltinti ir kalbėti apie jos demoniją. Buvo naivu iš technikos laukti, ko ji negalėjo duoti. Lygiai naivu kaltinti techniką, nesulaukus to, kam laukti nebuvo pagrindo. Tiek ankstesnis technikos garbinimas, tiek dabar kai kurių jos prakeikimas remiasi antropomorfistine iliuzija, lyg technika būtų kažkas nuo žmogaus nepriklausoma. Nei stebuk-ladaris tarnas, nei despotiškas viešpats, technika tėra įrankis žmo-gaus rankose. Svarbu, kad įrankis būtų geras, galimai geresnis. Bet nė geriausi įrankiai negali pakeisti žmogaus atsakomybės už save patį. Kuriems tikslams savo įrankius naudojame, patys nulemiame, o ne kažkokia vidinė jų « demoniją ». Kadangi technika yra mūsų pačiu kuriama ir valdoma, visi jai keliami kaltinimai atsigręžia į mus pačius.

Grėsmė slypi ne technikoje, o paties žmogaus vidiniame sutech-nėjime — vienašališkame nusikreipime į techniką. Nei dievas, nei demonas, technika virsta žmogų pavergiančia jėga, kai ji susta-binama gyvenimo centru — paverčiama pagrindiniu rūpesčiu. Neginčijamai technika pakėlė gyvenimo lygį ir pagerino gyvenimo sąlygas, bet vidinio turinio žmogaus gyvenimui ji negali suteikti. Galima geriau gyventi, o pačiam likti tuščiam. Jaučiamas vidinis tuštumas verčia nerimti — siekti naujų patogumų ir didesnės ištai-gos. Bet juo aistringiau žmogus laukia technikos teikiamas gėrybes užpildysiant vidinę jo tuštumą, juo labiau jis darosi savo nepasotina-mo geismo vergas ir juo labiau jam technika išauga despotišku stabu.

Technika neišvengiamai palieka žmogų nepatenkintą dėl to, kad ji negali žmogaus įprasminti. Technika teteikia priemonės geriau

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

gyventi. O prasmę gali teikti tik tikslas — tai, kam gyvenama. Nors kiek žmoniškų gyvenimo sąlygų susikūrimas yra svarbus, susikurti savo egzistencijos sąlygas dar nereiškia ją pačią įprasminti. Visą savo rūpesti sutelkęs tik š technikos teikiamas gėrybes, žmogus užmiršta save patį kaip žmogų. Kaip pastebėjo J. Ortega y Gasset, sutechnėjęs žmogus darosi « visiškai dezorientuotas, nežinodamas, kurioms žvaigždėms jis privalo gyventi »³⁸. Šioms žvaigždėms praregėti reikia galvą pakelti aukščiau žemės. O technika yra iš esmės nukreipta į žemę. Visas atsidėjęs gamtai viešpatauti, žmogus tampa žemės vergu pačia šia viešpatavimo aistra, kuri geresniu sąlygų rūpesčiu užgožia rūpesti savimi pačiu. Todėl, kai moderniosios technikos laikmečio aušroje R. Descartes džiaugėsi viltimi pasidaryti « tarsi gamtos viešpačiais ir savininkais », tai, priešingai, mūsų laiko filosofas M. Heideggeris rūpinasi, kad kaip tik šiame « žemės Viešpačio pavidale » žmogui slypi esmingesnė grėsmė už visas technikos sukurtas naikinimo priemonės. Tai grėsmė « niekur nebesutikti savęs paties, t. y. savo esmės », nors ir įsivaizduojant, jog visur žmogus sutinka tik tai, ką jis pats yra sukūręs³⁹.

Savo ruožtu tikėjimas technikos visagalybę buvo išsiskleidęs ir tikėjimu santvarkos visagalybę (santvarka iš tiesų yra ne kas kita, kaip organizacinė technika — institucijų « aparatūra »). Viduramžiais buvo tikima institucijų amžinumu, o dėl visų negerovių ieškoma kaltės tik žmonėse. Priešingai, naujaisiais amžiais visos negerovės greičiau buvo priskiriamos atsilikusiai santvarkai, o visos viltys buvo dedamos į pažangią santvarką. Kai viduramžiais sakyta : institucijos geros, tik žmonės jas gadina, tai naujaisiais amžiais atvirkščiai teigta : žmonės iš prigimties geri, tik netikusios institucijos juos gadina. Teisingai naujaisiais amžiais susirūpinta visuomeninių institucijų pažanga, bet buvo vienašališka visas viltis sudėti į santvarką. Be abejo, reikia geru įrankiu, nes su blogais įrankiais sunku pasiekti gerų rezultatų. Tačiau naivu tikėti, kad bet kokia santvarka gali automatiškai funkcionuoti. Visuomeninės institucijos nėra mechanizmai, kuriuos pakanka tik « užsukti », o sutrikus iš naujo suderinti. Organizuodamos mūsų pačių gyvenimą, jos gali savo tikslus pasiekti tik tada, kai mes patys jas gaviname. Nė pati pažangiausia santvarka neatpalaiduoja žmogaus nuo moralinės atsakomybės. Priešingai, juo tobulesnė santvarka, juo labiau ji reikalinga kilnesnių žmonių. Todėl ir teko patirti, kad formalus demokratinės santvarkos įvedimas mažai ką tereiškia, kol pati visuomenė nėra pribrendusi lygiai gerbti visų laisvę ir teises. O kadangi

³⁸ J. ORTEGA Y GASSET, *Betrachtungen über die Technik*, 1949, 59 psl.

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

šis pribrendimas privalo būti iš naujo pasiekiamas su kiekviena nauja karta, tai galutinai visą laiką tenka budėti dėl demokratijos išlaikymo. Antraip, visada gresia pavojus, kad demokratinė santvarka bus piktnaudžiaujama.

Ne santvarka padaro žmones gerus, o tik žmoniški žmonės gali sukurti žmonišką sistemą. Visi klausimai galutinai veda į žmogaus klausimą, nes kiekvienos santvarkos funkcionavimas priklauso nuo to, kokia dvasia ji administruojama. Todėl, praregėjus visuomeniniu ideologijų nepakankamumą laiduoti žmonišką gyvenimą, mūsų šimtmetyje ypatingu rūpesčiu iškilo paties žmogaus problema. Kaip žmogaus klausimas mūsų šimtmetyje ypatingai suaktualėjo, liudija jau pats įvairių humanizmų antplūdis. Skelbiamas liberalistinis ir socialistinis, etinis ir mokslinis, europinis ir amerikinis ir t.t., humanizmas. Humanizmas yra virtęs lyg bendru mūsų laiko šūkiu. Tačiau iš tiesų šiuo žodžiu dengiasi ne tik skirtingos, bet ir tiesiog priešingos žmogaus sampratos. Pati ši humanizmu gausa rodo, kad mūsų šimtmetyje visų pirma išsiskiriamą paties žmogaus sampratą. Kaip dar M. Scheleris buvo pastebėjęs, pasibaigus mūsų šimtmečio pirmajam ketvirčiui, mūsų laiką išskiria žmogaus netikrybė savimi pačiu: «Jokiame laikmetyje pažiūros apie žmogaus esmę ir kilmę nebuvo labiau netikros, neapspręstos ir įvairios, negu mūsų amžiuje ... Esame pirmasis laikmetis, kuriame žmogus tapo pats sau ir iš pagrindų problemiškas: žmogus nebežino, kas jis yra, ir drauge žino, jog nebežino»⁴⁰.

Čia ir atsiveria naujųjų amžių vidinė krizė: nors žengiama pirmyn moksle ir technikoje, bet stokojama dvasinės vienybės, neturint bendro, visus siejančio tikslo. Tokio dvasinę vienybę grindžiančio tikslo negali teikti nei mokslai, nes jie apsirėžia tik faktinės tikrovės tyrimu, nei technika, nes ji teteikia priemones gamtai valdyti ir tuo būdu gerinti gyvenimo sąlygas. Mokslinis tikrovės tyrimas ir techninis jos valdymas yra lygiai visiems bendri tik dėl to, kad jie iš esmės lieka neutralūs klausimui, kas yra žmogaus galutinė paskirtis ir kas tuo pačiu yra žmogaus idealas. Savo ruožtu, stokojant bendro tikslo, stokojama ir bendrų dorinių normų. Iš pradžių ir naujaisiais amžiais buvo išpažįstama krikščioniškoji moralė. Net ir aiškiai pradėjus tolti nuo krikščionybės, krikščioniškoji moralė buvo laikoma gyvenimo pagrindu (buvo kvestionuojamas moralės religinis grindimas, bet ne ji pati). Bet ilgainiui priėjus ligi atviro ateizmo, klausimo ženklai atsidūrė ir moralė. Vis plačiau sklaidžiasi moralinis reliatyvizmas, kuris, Bertrand Russellio žodžiais, moralę laiko tik « žmogiškųjų įgeidžių » išraiška, iš esmės pa-

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

našia « į bet kurio klubo įstatus bei taisykles »⁴¹. Paneigus dorinių normų objektyvumą (laikant vertybe tik tai, kas ką vertina, ir neberegint pagrindo nustatyti, kas iš tiesų yra vertinga), kiekvieno yra lygi teisė save teisiu laikyti. Bet kai kiekvienas jaučiasi teišus pagal « savo vertybių setą », tai iš tiesu niekas nebėra tikras, kas iš tikrųjų yra žmogaus verta, t. y. kuo privalu žmogui vadovautis. Todėl nuosekliai ir tikras moralinis nuosmukis būdingai apibrėžiamas tik « kultūriniu modelių kaita » (*change of cultural patterns*).

Tokia moralės samprata, kuri leidžia visa pateisinti « kultūrine kaita », garbinama laisvės laidavimu. Iš tiesu toks laisvės absoliutinimas yra jos nuprasminimas, nes kur viskas pateisinama laisvės vardan, ten laisvė nužeminama į paprastą savivalę. Kur nejaučiama savęs nuvertinimo tokia moralės samprata, ten galutinai nė pati laisvė negali būti vertinama. Jei nieko nėra nelygstamai vertinga, tai ir laisvė neturi nelygstamo pagrindo. Todėl ir stokojama tikėjimo bet kuo, kas yra aukščiau už nuogą gyvybės instinktą. Kas savo gyvenimo šviesa renkasi tik paprastą išsilaikymą, tas negali ryžtis dėl nieko nelygstamai kovoti. Čia pagrindas, kuriuo remiasi anksčiau cituotojo B. Russellio apaštalaujamas defetizmas : geriau tapti raudonu, negu lavonu ! Toks defetizmas — tai ne pacifistinis taikos vertinimas, o nihilistinis nieko nevertinimas. Jei nėra nieko, dėl ko verta net mirti, tai lygiai nėra nieko, dėl ko verta ir gyventi. Neatsitiktinai gyvenimo išminties pastaruoju metu ieškoma toje filosofijoje, kurios pagrindinis žodis yra visko beprasmybė.

Žinoma, ši « antroji pusė » nėra visi naujieji amžiai. Nepaisant vykusios dechristianizacijos, ir naujaisiais amžiais krikščionybė neišblėso : per skubiai ir per išdidžiai kalbama apie « pokrikščioniškuosius laikus » tu, kurie savęs nebesieja su krikščioniškąja tradicija. Tačiau, šiaip ar taip, naujieji amžiai yra giliai savyje suskilę. Šia prasme Ch. Dawsonas ir analizuoja naujųjų amžių vidinę krizę kaip socialinę šizofreniją, kuri visuomenės sielą dalija į moralei abejingą techninės galybės siekimą ir į religinį tikėjimą bei moralinį idealizmą, nebeturinčius įtakos gyvenimui. Iš vienos pusės — « naujoji mokslinė kultūra stokoja bet kokio pozityvaus dvasinio turinio ». Tai tik begalinis technikų ir specialybių kompleksas be vadovaujančios dvasios, bendru moraliniu vertybių pagrindo, vienijančio dvasinio tikslo. Ch. Dawsono žodžiais, « tokios rūšies kultūra aplamai nebėra kultūra tradicine prasme kaip tvarka, kuri kiekvieną žmogiškojo gyvenimo atžvilgį integruoja į gyvą dvasinę bendruomenę ». Iš antros pusės — nors ir dabarties pasaulyje religija yra išlikusi

⁴¹ B. RUSSELL, *What I Believe*, New Yorkas, E. P. Dutton and Co, 1928, 32 ir 37 psl.

gyva jėga ir kai kuriais atžvilgiais klesti, apskritai ji yra praradusi organišką ryšį su naujųjų amžių kultūra. « Tuo būdu turime sekularizuotą mokslinę pasaulietinę kultūrą, kuri yra kūnas be sielos; iš antros pusės, religija tęsia savo izoliuotą egzistenciją kaip dvasia be kūno ». Ch. Dawsonas šią kultūros ir religijos prarają laiko pragaištimi ir vienybės atstatymą tiesiog vadina būtinaja ateities sąlyga : « Turi būti grįžimas į vienybę — dvasinę kultūros integraciją, jei žmonija nori išlikti»⁴².

Kad gyvybiškai reikia civilizacinę pažangą atremti į dvasines ir moralines versmes, sutinka visi, kurie susirūpinę žmonijos ateitimi. A. J. Toynbee svajoja tokiu bendru pagrindu iš visų didžiųjų religijų susintetintą visos žmonijos religiją. K. Jaspersas deda viltį į bendrą filosofinį tikėjimą, atsietą nuo visų religijų. Ateistai su J.-P. Sartre'u priešakyje apeliuoja į laisvės be Dievo neatšaukiamą atsakomybę. Visi jaučia grynai mokslinės-techninės kultūros sausrą, bet gaivinančiosios versmės kiekvienas ieško vis kitur. Net pats vienybės ieškojimas virsta išsiskyrimu, kur jos ieškoti. Tai ir yra krizė, brendusi visais naujaisiais amžiais, bet ypačiai atsivėrusi mūsų gyvenamajame atomo šimtmečiuje.

4. KRIKŠČIONIŠKOJI LAISVĖ IR ATSAKOMYBĖ ATEITIES PERSPEKTYVOJE

Tokia padėtis, suglaudus visa, ką anksčiau analizavome. Iš vienos pusės, negalime ilgėtis viduramžių grįžimo, nes lygiai su visais branginame, ką laimėjo naujieji amžiai. Iš antros pusės, negalime sutapti nė su naujaisiais amžiais, nes akivaizdžiai regime vidinę jų krizę. Nieko negalima išdildyti iš to, kas buvo, bet ir nieko nebegalima gražinti. Užtuot žvelgus praeitin, su ilgesiu ar su smerkimu, tenka žvilgtį kreipti ateitin ir ieškoti išeities, kuri atitiktų dabarties istorinę padėtį. Tokia mūsų istorinė atsakomybė ateičiai.

Kokia išeitis ? Viduramžiai parodė, kad absoliutus religijos viešpatavimas kultūrai ir šios pastarosios besąlyginis sutapimas su religija buvo lygiai abiems šalims fatališkas. Nors išoriškai viduramžiai buvo sakraliniai amžiai, iš tiesų daug kur šis sakralinis pobūdis buvo labiau profanuojamas, negu liudijamas. Besąlygiškai religijos viešpataujama kultūra daug kur stokojo tos laisvės, kuri būtina kūrybinei iniciatyvai išskleisti. Žodžiu tariant, religijos ir kultūros vienybė daug kur liko išorinė, nepaisant viso jos absoliutumumo. Tai

⁴² CH. DAWSON, *Religion and Culture, the Gifford Lectures 1947*, Meridian Books edition 1958, 214-217 psl.

ir liudija, kad netenka religijos ir kultūros vienybės absoliutinti tokiu būdu, koku tai buvo bandoma viduramžiais. Antra vertus, naujieji amžiai parodo, i kokią giliai krizę veda religijos ir kultūros išsiskyrimas. Netekusi gyvo ryšio su kultūra, religija netenka ir savo įtakos viešajam gyvenimui, kur Dievo vietą užima įvairūs ideologiniai stabai. Nutraukusi ryšį su religija, kultūra ima prarasti savo dvasinę prasmę ir virsta tik techninių priemonių telkimu. Didžiuojamasi laisve, nebevaržoma religijos, bet faktiškai iš kelio i žmogaus dvasinę bei moralinę paskirtį laisvė paverčiama keliu i moralinį chaosą. Gyvybiškai svarbu užgrįsti religijos ir kultūros prarają, kad techninis žemei viešpatavimas neužgožetu žmogaus rūpesčio savimi pačiu; kad žmogus regėtų, dėl ko verta gyventi ir mirti; kad laisvė būtų išskleidžiama meilės entuziazmu, o ne užgniauziama egoizmo šalčiu.

Reikia atgaivinti kultūros ir religijos vienybę. Nėra tai bevil-tiška neįmanomybė, nes nėra tiesioginės priešybės tarp mokslinės kultūros, nukreiptos i techninį pasaulio valdymą, ir religijos, nukreiptos i žmogaus amžinąją paskirtį. Priešingai, Ch. Dawsono žo-džiais, «yra natūralus giminiškumas tarp mokslinio idealo, kuriuo yra materialinio pasaulio organizavimas ir racionalizavimas žmo-giškuoju protu, ir religinio idealo, kreipiančio žmogaus gyvenimą i dvasinį tikslą aukštesniu įstatymu, turinčiu savo versmę Dieviška-jame Prote »⁴³. Tačiau siekti religijos ir kultūros vienybės vidur-amžiniu pavidalu būtų lygu ne i vienybę žengti, o gilinti prarają. Naujaisiais amžiais kultūra yra laimėjusi savarankiškumą, ir noras jį paneigti būtų sutinkamas kaip kėsinimasis gražinti viduramžinį žvilgį i kultūrą. Viduramžiniu žvilgiu, kultūra buvo vertinama tik priemone religinių tikslų siekime. Pagal šį žvilgį ir naujaisiais am-žiais prasidėjęs savarankiškos kultūros sąjūdis buvo priešiškaai sutik-tas, jį laikant tik tolinimusi nuo religijos ar tiesiog jos stūmimu i šalį. Čia ir užsimezgė abipusio nesusipratimo drama, kurioje « supa-saulietėjimo » (sekuliarizacijos) žodis įgijo tik neigiamą prasmę.

Iš tikrųjų pasaulietiškumas iš esmės reiškia ne abejingumą reli-gijai ar tiesiog antireligiškumą, o savarankiškumą. Teigti kultūros pasaulietiškumą esmiškai lygu teigti jos savarankiškumą, būtent — nelaikyti kultūros tik religijos priemone, o pripažinti jos savitus tikslus. Šia prasme kultūros pasaulietiškumas nereiškia antikrikščio-niško jos nusistatymo ir neišskiria galimos sintezės su religija.

Be abejo, krikščioniui galutinis nelygstamasis tikslas slypi reli-gijoje kaip Nelygstamosios Būties siekime. Tačiau, be antgamtinio tikslo amžinybėje, 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 krikščioniškąjį nusistatymą J. Maritainas šiaip formuluoja: « Laikiniai dalykai nėra tik grynios priemonės siekti antgamtiniam tikslui. Be abejo, jie yra nukreipti į šį tikslą, bet ne grynios priemonės būdu. Sakyčiau, jie yra tarpiniai tikslai, turį savyje pačiuose vidinę vertę bei gerį ir todėl verti būti siekiami dėl jų pačių, nors drauge jie taip pat yra priemonės antgamtinio tikslo atžvilgiu »⁴⁴. Šia prasme, užuot kultūros supasaulietėjimą laikius nuo Dievo nutolimu, greičiau tenka jį laikyti išskyrimu, kas priklauso Dievui ir kas Cezariui. Kad šis išskyrimas nelemtai virto religijos ir kultūros išsiskyrimu, yra jau kitas dalykas. Bet principiškai ne pats kultūros supasaulietėjimas buvo dėl to kaltas, ir atitinkamai ne kultūros savarankiškumo paneigimas yra sąlyga iš naujo kultūrai susieti su religija.

Nei principiškai būtina grįžti į viduramžinį kultūros nužemimą tik į religijos priemonę, nei faktiškai norėtume išsižadėti naujųjų amžių laimėto kultūros savarankiškumo. Pati skirtinga istorinė padėtis leidžia dalykus aiškiau regėti, negu tai buvo įmanoma viduramžiais. Viduramžių vienalytė (monolitinė) visuomenė, J. Maritaino žodžiais, rėmėsi dviem principais. Tai politinės vienybės grindimas religine vienybe ir jėgos tiesai tarnavimo reikalavimas. Šiandien gyvename daugialytėje (pliuralistinėje) visuomenėje, kuriai aniedu viduramžiniai principai yra svetimi. Nepaisant visų sunkių rūpesčių, prieš kuriuos visą laiką tenka stovėti demokratinėje valstybėje, nebelaikome demokratijos «politine bedievybe » vien dėl to, kad ji nebetapina piliečio ir krikščionio sąvokų. Kad « pasaulietinės visuomenės tvarka įgijo savo visišką diferenciaciją ir savo srityje pilną autonomiją», 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 pačią jo prasmę — laiduoti visiems piliečiams laisvę ir toleranciją. Visiems brangi laisvė, kuri neįmanoma be tolerancijos, ir todėl mažai kas gali žavėtis viduramžiniu nusistatymu tiesos tarnybon šaukti jėgą. Priešingai, greičiau visi sutinkame su St. Šalkauskiu, kad iš visu «ydu ir paklydimų », kuriu turėjo viduramžiai, «labiausiai apgailestautinas buvo nusistatymas realizuoti teocentrinę pasaulėžiūrą prievartos priemo-

¹⁴ J. MARITAIN, *Pour une philosophie de l'histoire*, 1959, 141 psl.

¹⁵ Ten pat, 122 psl.

nėmis. Ofenzyviniai kryžiaus karai ir inkvizicija yra ryškiausi šio nusistatymo pavyzdžiai. Savaiame suprantama, kad anksčiau ar vėliau šitokis vidurinių amžių nusistatymas turėjo iššaukti iš laisvos žmogaus asmenybės protesto reakciją »⁴⁶. Kad prievarta buvo grindžiama meile, buvo dar skaudesnis ir tiesiog sunkiai besuprantamas nesusipratimas, nes, J. Maritaino klausimu, «ar yra, tiesą sakant, subtilesnis persekiojimas už brolišką persekiojimą?»⁴⁷.

Nėra kito kelio tiesai rasti ir tuo pačiu jai apaštalauti, kaip laisvė. Bet kur yra laisvė, ten vienalytė visuomenė neįmanoma. Vienalytėje visuomenėje vienybė saugoma iš viršaus, nesibaiminant nė prievartos. Todėl tai ir lieka vienybė be laisvės. Daugialytėje laisvoje visuomenėje vienybė ugdoma iš vidaus, pasitikint pačia tiesa, o ne jėga. Tuo pačiu laisvės keliu tenka ieškoti ir naujos religijos ir kultūros santaros. Viduramžiai religijos ir kultūros vienybei laiduoti nematė kito būdo, kaip absoliutu religijos viešpatavimą kultūrai. Šiandien, gerbiant laimėtą kultūros savarankiškumą, religijos ir kultūros vienybės pagrindu iškyla vidinis kultūros gaivinimas religine dvasia. Tai kelias, kur religijos ir kultūros santarą visu pirma liudija pats žmogus, o ne išorinės formos. Paties žmogaus krikščioniškumas yra tas tikrasis pagrindas, kuriuo remiasi religijos ir kultūros vidinė vienybė. Formaliai imant, kultūra savyje pačioje nėra nei krikščioniška, nei nekrikščioniška, nei pagaliau antikrikščioniška. Vienokia ar kitokia kultūrą padaro ta dvasia, kuria žmogus ją pripildo. Ne sistemos, teorijos, santvarkos ir visos kitos abstraktybės, o konkretus žmogus tiki ar netiki Dievą ir tuo būdu išpažįsta ar neigia religiją. Šia prasme religijos ir kultūros santara ar priešara išreiškia paties žmogaus santykį su Dievu.

Netenka krikščioniui baimintis kultūros laimėto savarankiškumo, nes krikščionis turi pilną laisvę visose kultūros srityse. Iš šalies krikščionybė be pagrindo įsivaizduojama lyg pančiais, kurie žmogų beviltiškai sukausto ir pasmerkia sustingti « dogmose ». Tai pašaliniu neteisus žvilgis. Bet nebūtu nelemtesnio nesusipratimo, kaip prisiimti šitokią žvilgį ir patiems vaizduotis, kad viskas jau turima ir nebėra ko besiekti. Tikrosios dogmos, t. y. esminės krikščionybės tiesos, pagrįstos Kristaus dieviškuoju apreiškimu, nieko nevaržo ir nieko nestingdo. Tik nereikia « dogmų » darytis iš to, kas tėra istoriškai sąlygoti ir žmogiškai riboti žmonių reikalai ir veikalai. Kultūrinei kūrybai galioja ne « dogmos », o istorinis įspėjimas, jog nieko žmogiška nereikia dogmatizuoti: niekada tiesa galutinai

⁴⁶ ST. ŠALKAUSKIS, *Ideologiniai dabarties krizių pagrindai ir katalikiškoji pasaulėžiūra*, žr. *Židinys*, XXIII (1936), 259 psl. Visą straipsnį, kurio *Židinyje tėra 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 galutinė tobulybė nepasiekiamo. Kaip istorijoje (žmogaus kultūrinėje kūryboje) nėra « dogmų » kitiems, taip jų nėra ir krikščionims.

Religija nevaržo kūrybinės laisvės. Priešingai, tikėjimas į Dievą labiau žmogų žadina, negu tariama netikėjimo laisvė. Nors ir paradoksiškai skamba, istorinis dogmatizmas daugiau gresia žmogui be Dievo, 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, bėgant nuo tokio reliatyvistinio nihilizmo, suabsoliutinama stabu kuri nors atskira teorija ar ideologija. O Dievas išskiria visus stabus. Tikėdamas Dievą, krikščionis nieko nestabina, bet dėl to negrimsta į nihilizmą. Šiuo klausimu vertas dėmesio J. Leclercą'o tekstas: « Supratus, jog Dievas egzistuoja, tampama baisiai reliatyvistu viskam, kas nėra jis, nes tikro absoliuto akivaizdoje visos reliatyvybės pilnai išskleidžia savo reliatyvumą. Priešingai, tie, kurie nesuvokia tikro absoliuto egzistencijos, visą laiką maišo reliatyvu su absoliutu ir galų gale nieko aiškiai neberegį. Pagaliau jie padaro absoliutą iš kaitos, iš istorinės tėkmės, ir tada niekas nieko nebereiškia, — vienintelis absoliutas, kuris lieka, tai absoliutus sąmyšis »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 rūpesčiuose, o išsaugoti juose savo dvasios laisvę. Taikant istorijai bei kultūrai, ši tiesa apeliuoja imtis istorinės atsakomybės už savo laiką ir dalyvauti jo rūpesčiu sprendime, bet drauge išlikti laisviems, nepavergti savęs jokioms kraštutinybėms, nestabinti jokių vienašališkumu. Kad, nepaisant visko, krikščionis išskiria ši laisvė, savo priekaištais netiesiog pripažįsta ir tie, kurie juos kaltina «nesiangažavimu» laikui. Šiuo atžvilgiu įdomus pradžioje cituotojo M. Merleau-Ponty konstatavimas, kad katalikas yra «blogas konservatorius ir nepatikimas revoliucionierius »⁴⁹. Iš tiesų, krikščionis turi varžyti konservatorius dėl to, kad jis niekada negali būti patenkintas kuo nors, lyg galutine tobulybe. Bet taip pat ir revoliucionieriams sunku pasitikėti krikščioniu, nes taip pat jis negali tikėti ir į revoliuciją lyg istorijon nužengiančią amžinybę. Neužmiršdamas žmogaus amžinosios paskirties, krikščionis negali užmiršti istoriją tesant « kelionę ».

Tik Dievo žodis yra tikrai nelygstama tiesa, kurią 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 kultūriniais uždaviniais. Nė vienoje kultūros srityje krikščionybė nėra varžtas laisvai reikštis. Tačiau atskirose srityse ši laisvė yra skirtingo pobūdžio pagal atitinkamos srities skirtingą santykį su religija. Yra sričių, kurios yra visiškai neutralios dėl to, kad apskritai jose formaliai neiškyla nei vienoks, nei kitoks asmens santykis su Dievu. Yra kitu sričių, kuriose tiesiog ar netiesiog iškyla asmens nusistatymas Dievo atžvilgiu. Pirmųjų sričių pavyzdys — gamtos mokslai, antrųjų — filosofija.

Gamtos mokslai (pagal jų moderniąją sampratą) principiškai apsiriboja tik gamtine tikrove, prieinama mokslinės patirties metodams. Dievo klausimas juose apskritai neiškyla, nei gali kilti, nes lygiai neiškyla, nei gali kilti ir visatos pagrindo klausimas. Kosmogoninės hipotezės ar teorijos šio pastarojo klausimo neliečia, nes tebandoma aiškintis, kaip visata susidarė, o ne kas ją įgalino. Savaisiais mokslinės patirties metodais gamtos mokslai leidžiasi tik į faktinį gamtinės tikrovės tyrimą, siekdami atskleisti jos sandarą ir tuos dėsnius, kurie ją valdo. Todėl gamtos mokslai ir yra visiškai neutralūs tuo būdu, kad jokia prasme netenka kalbėti nei apie krikščionišką ar nekrikščionišką fiziką, chemiją, astronomiją, matematiką etc. Čia pagrindas, kodėl to paties laiko gamtos mokslininkai aplamai atstovauja toms pačioms savojo mokslo teorijoms, nors ir kaip išsiskiria savo pasaulėžiūriniais nusistatymais ar santykiu su religija. Jokia mokslinė teorija kaip tokia (tai yra, kiek ji tesiremia tiktais ir nėra filosofiniais sprendimais neteisėtai suabsoliutinta) negali būti priešinga krikščionybei, ir krikščionis mokslininkas yra visiškai laisvas laikytis tos teorijos, kuriai daugiausiai randa pagrindo faktuose.

Principinio konflikto tarp krikščioniškojo tikėjimo į Kūrėją ir gamtos mokslu nėra ir negali būti. Kiek istoriškai buvo konfliktų tarp krikščionybės autoritetu ir gamtos mokslininkų, tai buvo dvejopas nesusipratimas. Arba mokslinės teorijos buvo neteisėtai absoliutinamos filosofiniais sprendimais ir piktnaudžiaujamos kovai prieš krikščioniškąjį tikėjimą, arba be pagrindo buvo pabūgstama naujų mokslinių teorijų kaip tariamai priešingų krikščioniškajam tikėjimui. Pastaruoju atveju nelemtas nesusipratimas buvo Apreiškime ieškoti ir gamtinių tiesų: Apreiškimas duotas Kūrėjui ir Išganytojui atskleisti, o kūrinių pasaulio pažinimas patikėtas pačiam žmogui, apdovanotam protu. Pastarasis nesusipratimas priklauso jau praeičiai, bet pirmasis nesusipratimas (mokslo absoliutinimas paneigti tikėjimui) tebėra aktualus ir šiandien: juo remiasi ir marksizmo, ir pozityvizmo ateistinė filosofija.

Kreipdamasi į Dievo ir žmogaus paskirties klausimus, filosofija nei gali likti, nei faktiškai lieka neutrali, kaip gamtos mokslai.

Priešingai, filosofija yra par excellence pasaulėžiūriškai apspręsta savo pagrindiniu klausimu : yra Dievas ar ne ? Pagal teigiamą ar neigiamą šio pagrindinio klausimo atsakymą filosofija išsiskiria į teistinę ir ateistinę filosofiją. 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 krikščioniškąją ar nekrikščioniškąją 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 nesutaukoma su krikščioniškąja Dievo samprata. Iš antros pusės, nekalbama apie krikščioniškąją filosofiją net ir tada, kai atitinkama filosofinė Dievo samprata yra sutaukoma su krikščionybe, bet patys jos autoriai nėra krikščionys. Tuo būdu «krikščioniškoji filosofija» galutinai lieka tik žodis krikščionių filosofų istoriškai plėtotajai filosofijai. Tik žodis, o ne tikra sąvoka dėl to, kad ir pačiu 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 neįpareigoja kiekvieno kataliko filosofo būti tomistu. Nemaža žymių katalikų mąstytojų savęs nesieja su tomizmu. Po II pasaulinio karo vyko šiuo atžvilgiu įdomus susirėmimas prancūzų jėzuitų (J. Daniélou, H. de Lubac ir kt.) su domininkonais (R. Garrigou-Lagrange, M. Labourdette ir kt.): pastarieji gynė tomizmą kaip vienintelę pilną sistemą, o pirmieji kėlė, kad jokios atskiros sistemos negalima tapatinti su pačia tiesa. Būdingai tada M. C. d'Arcy įspėjo, kad filosofinio pliuralizmo ir ortodoksijos klausimui spręsti geriausias kelias yra ne ginčai 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 praktinėje veikloje krikščionis yra visur laisvas, tik ši laisvė yra skirtingo pobūdžio pagal skirtingas sritis.

Griežtai imant, krikščioniška pilna to žodžio prasme gali būti vadinama tik moralė. Krikščionio moralinės laisvės principą klasiškai formulavo šv. Augustinas savo garsiuoju žodžiu : ***ama, et fac quod vis*** — mylėk, ir daryk, ką nori. Meilė yra krikščioniškosios laisvės versmė ir prasmė. Kaip egoizmas žmogų uždaro ir pavergia savinaudos rūpesčiu, taip meilė žmogų atskleidžia kitiems ir uždega entuziazmu savo laisvę kilniai įprasminti gėriui. Krikščionio moralinei laisvei taip pat nėra ribų, kaip nėra ribų gėriui. Viskam, kas gera, krikščionis yra atviras. Krikščioniškoji moralė ne smelkia laisvę, o ją išskleidžia. Gaivindama visą žmogiškąją veiklą, krikščioniškoji moralė suteikia savo prasmę ir toms sritims, kurios savyje pačiose yra visiškai ar iš dalies neutralios.

Pavyzdžiui, visiškai neutrali yra technologija (plačiaja to žodžio prasme). Negalima kalbėti nei apie krikščionišką, nei apie nekrikščionišką technologiją, kaip negalima krikščioniškais ar nekrikščioniškais vadinti ir tu gamtos mokslu, kuriais ji remiasi. Todėl, kaip anksčiau pabrėžėme, technika ir lieka tik įrankis, nes techninius laimėjimus lygiai galima panaudoti ir geram, ir blogam.

Iš dalies neutralių sričių pavyzdžiu nurodome politiką. Klausimą, ar yra krikščioniškoji politika, tenka atsakyti ir taip, ir ne. Taip — ta prasme, kuria krikščioniškoji moralė galioja ir politinei veiklai, o ne — ta prasme, kad patys politinės santvarkos klausimai sudaro jau savo rūšies «visuomeninę techniką». Į visus politinius, ūkinius ir apskritai socialinius klausimus atsakymo reikia ieškoti tuo meilės principu, kurį skelbia krikščioniškoji moralė. Tačiau moralinis artimo meilės principas nieku būdu automatiškai neteikia konkrečiu sprendimu tiems visiems rūpesčiams, kurie kyla atitinkamoj istorinėj situacijoj. Krikščioniškoji moralė nurodo aukščiausius tikslus ir politikai, bet šiems tikslams siekti priemonių ieškojimas yra jau «pasaulietinis uždavinys». Kaip Apreiškimas savyje neslepia mokslu žinijos, taip jis neteikia ir politinių, ūkinių ar socialinių teorijų. Jas tenka patiems susikurti, kaip patiems tenka ir mokslus kurti.

Todėl galutinai išvada yra tokia: krikščionybė turi savo moralę, o ne politiką. Šią išvadą liudija ir istorinė Bažnyčios laikysena. Nebuvo principiškai kovota nė su vergija, buvo laimintos visokios santvarkos, buvo sugyventa su visokiomis valdžiomis. Bet visada Bažnyčia kėlė protesto balsą, kai kur nors matė nepaisomus moralės dėsnius. Moralė, o ne politika yra nelygstama, ir todėl krikščionis yra visiškai laisvas ieškoti politikoje nauju sprendimu, labiau atitinkančiu pasikeitusią situaciją. Visada buvo nelemtas ne-

susipratimas moralės vardu ginti atgyventas politines formas. Moralės nelygstamumas nieku būdu nereiškia politinio ir apskritai visuomeninio konservatizmo palaiminimo. Užuoat laiminusi sustingimą, kuri paprastai diktuoja savinaudos motyvai, moralė greičiau reikalauja nuolatimo budėjimo, kad vis iš naujo būtų pervertinama, ar senosios politinės formos nevirsta stabdžiu žengti į politikos aukštuosius tikslus — laisvesnę ir teisingesnę santvarką.

Bent schemiškai metėme žvilgį į kultūros pasaulietinį, arba istorinį, savarankiškumą ir krikščionio laisvę visose kultūros srityse. Manau, kad ir iš šio schemiško žvilgio aiškėja, kodėl kritiškai vertinome mūsųose įprastinę pažiūrą į naujuosius amžius dėl jais vykusio nukrikščionėjimo. Apgailestaujamoji dechristianizacija slypi ne naujaisiais amžiais laimėtame kultūros savarankiškume, o pačiu žmonių nutolime nuo krikščionybės. Sistemos, teorijos, santvarkos ir t.t. tik išreiškė dechristianizaciją, o ne ją išiebė. Pats kultūros savarankiškumas ne nukrikščionėjimą išreiškia, o tik liudija krikščionio istorinę laisvę. Nereikia krikščioniui baimintis laisvės, nes tai galutinai būtų lygu baimintis savo istorinės atsakomybės. Nėra laisvės be atsakomybės. Kur yra laisvė, ten yra ir atsakomybė. Atsakomybė yra tas principas, kuriuo krikščionis laisvai leidžiasi į visas kultūros sritis. Užuoat reiškęs defetistinį kapituliaciją, pripažinimas kultūros laimėto savarankiškumo krikščioniui yra apeliavimas nuo etiketės į substanciją, nuo raidės į dvasią, nuo abstrakčiu pozicijų į patį žmogų.

Pats žmogus yra pirminė krikščioniškosios dvasios vieta, o ne mokslinės teorijos, politinės ideologijos ir t.t. Per žmogų visos kultūros sritys pripildomos krikščioniškąja dvasia ir tuo būdu paverčiamos jos liudijimu. Tai deramai suprantant, aišku, kodėl netenka baimintis mokslu ar politikos anksčiau analizuoto neutralumo.

Pasaulėžiūrinis nusistatymas iškyla ne pačiuose moksluose kaip tokiuose, o mokslininko santykyje su tiriamąja tikrove. Prieš tą pačią tikrovę stovi tikintysis ir netikintysis, bet vienam ji yra Dievo kūrinys, o antram — tik gamtinių jėgų laukas. Nėra krikščioniškos ar bedieviškos fizikos, bet patys fizikai yra teistai ar ateistai, krikščionys ar nekrikščionys. Aprėžti tik gamtinių santykių tyrimu, gamtos mokslai aplamai neliečia Dievo klausimo. Bet negali Dievo klausimo vienaip ar kitaip nespręsti pats mokslininkas. Ateistas mokslininkas nejučiomis užmiršta faktinį mokslu neutralumą ir savo ateistiniam nusistatymui ieško mokslu priedangos. Krikščionio mokslininko natūrali pareiga ši mokslų naudojimą ateizmo priedanga atremti. Dar gilesnė pareiga pačiu savo gyvenimu liudyti mokslu ir tikėjimo santarą. Tuo būdu mokslu vidinis neutralumas nieku

būdu nereiškia pačių mokslininkų « suneutralinimo » bei « nupasaulėžiūrinimo ».

Lygiai ar dar labiau tai galioja ir kitoms sritims. Kurioje srityje bebūtų reiškiamasi, visur krikščionis yra atsakingas reikštis taip, kad krikščioniškumą liudytu ne etiketės ir žodžiai, o nelygstamas objektyvumas, priemonių taurumas, artimo meilės išskleidimas idealistiniu nusiteikimu. Pavyzdžiu imant politinę katalikų veiklą, neprincipinis yra klausimas, kuriame krašte koku pagrindu išsiskiriamą partijomis — atskiomis katalikų bei krikščionių ar mišriomis ir šia prasme neutraliomis. Bet yra principinis dalykas, kad kataliko politinė veikla visada liktu švari ir būtų gaivinama idealizmo. Kataliko politiko vardą iš tikrųjų teikia ne formalus katalikiškoje partijoje dalyvavimas, o savo politinės veiklos grindimas krikščioniška dvasia. Niekada nėra teisės kapituluoti machiavelinei pagundai, kad politikoje nėra ko paisyti priemonių. Jokie tikslai nepateisina nešvarių priemonių, nes jos suteršia ir pačius tikslus. Lygiai svarbus idealistinis nusiteikimas vadovautis bendruoju gėriu, o ne ginti tik savo klasės ar profesijos ekskliuzyvinius interesus. Liūdna, pavyzdžiui, po visos skaudžios istorinės patirties sutikti nemaža katalikų gydytojų tebekovojančių prieš socialinę mediciną. Tikiu, kad būsimame L. K. M. Akademijos suvažiavime medicinos sekcija nebebabūgs socialinės medicinos rūpesčio.

«Visa atnaujinti Kristuje» — tai visus klausimus spręsti krikščioniška dvasia, o ne visur etiketiškai skelbtis krikščioniu. Išoriškai krikščioniu skelbtis nėra sunkiau, kaip bet kuriai kitai pozicijai atstovauti. Tačiau formali pozicija nieko nereiškia, kol jos negaivina atitinkama dvasia. Tik tada žodžiai nėra tušti, kai už jų stovi pats žmogus. Tai galioja ne tik atskiriems individams, bet ir bendruomenėms bei epochoms. Kokia dvasia gyvena atitinkamo amžiaus žmonės, tokia yra ir paties to amžiaus dvasia. Kultūros supasaulietėjimas visiškai nekeičia šios pagrindinės tiesos, o kaip tik ją ypačiai pabrėžia. Bergždžia būtų stengtis istoriją atsukti atgal į viduramžius, bet dėl to netenka išsižadėti visa atnaujinimo Kristuje. Ir savarankiškos kultūros amžiai gali būti esmiškai krikščioniški, jei juos gaivins krikščioniška dvasia. Todėl visoje šioje paskaitoje ir apeliavome, užuot besibaiminus kultūros laimėto savarankiškumo, suprasti savo istorinę atsakomybę visu pirma pasitikėti dvasia, o ne išorinėmis formomis. Tai reikalauti iš savęs ne mažiau, o daugiau.

5. IŠVADOS

Iš visų istorinės krikščionių atsakomybės svarstymų plaukia trys pagrindinės 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 katalikų mąstytojai per daug skubinosi priimti kaip tikra, ką vėliau mokslas ir tyrimas paneigė »⁵¹. Istorijoje tiesa yra neišsemiamas uždavinys, o ne išsigyjama nuosavybė. Tai galioja tiek religiniu, tiek pasaulietiniu požiūriu, nors ir skirtinga prasme. Tik Kristus galejo 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 jūsų dangiškas Tėvas tobulas »⁵². Todėl nepakanka šią Tiesą tik žinoti, o reikia pagal ją ir gyventi. Atskleisdama Nebaigiamąją Tobulybę, ši Tiesa žmogui teikia idealą, neišsemiamą ligi paskutinės gyvenimo akimirkos. Nėra šventųjų, kurie būtų savinęsi šventumą ! Skirtinga prasme tiesos neišsemiamumas neleidžia savininkiškai nurimti ir pasaulietinėje istorijoje. Tikėdami Kristų, neieškome kitų dievų, bet turime ieškoti istoriniams rūpesčiams sprendimų, nes savaime jiems atsakymu neteikia krikščioniškasis apreiškimas. Krikščionybė yra teisi, bet savininkiškas nusiteikimas dažnai krikščionis yra padaręs neteisiais. Tai tas nusiteikimas, kuris krikščioniškosios tiesos turėjimą paverčia dvasiniu sustingimu. Užuoat buvusi gyvos dvasios žadinimu, krikščioniškoji tiesa bergždžiai užkonservuojama, lyg žemėn pakasti evangeliniai talentai. Todėl, St. Šalkauskio žodžiais, tenka apgailestauti « tasai sistemingas pavėlavimas, kuriuo katalikai beveik visada nusideda »⁵³. Kaip Šalkauskis priduria, psichologiškai tai galima išaiškinti katalikų polinkiu į konservatizmą, bet « išaiškinimas nėra dar pateisinimas ». Savo ruožtu pastebime, kad savininkiškoj psichologijoj slypis konservatizmas yra nelemtas dar ir tuo, kad netiesiog jis žadina vis kraštutinesnį radikalizmą. Kai vieni iš viso nemato, ką reikia keisti, tai kiti pagaliau ima iš viso nebematyti, ką reikia išlaikyti. Kaip teisingai pabrėžia J. Lecerq, « priimti, kad keičiasi visa, kas turi keistis, leidžia imtis pakeitimu, kuriu gyvenimas reikalauja, ir tai yra vienintelė prie-

⁵¹ Ten pat, 295 psl.

⁵² Mato 5, 48.

⁵³ St. ŠALKAUSKIS, *Ideologiniai dabarties krizių pagrindai ir katalikiškoji pasaulėžiūra*, žr. *Židinys*, XXIII (1936), 270 psl.

monė išvengti katastrofų »^{54 55}. Todėl istorinė atsakomybė ir reikalauja iš katalikų ne tiesos savininkais jaustis, o skirti, kas kintama ir kas pastovu. Tik tai leidžia tiesą gyvą išlaikyti.

Ieškoti visur tiesos, o ne kitų klaidų. Kai laikoma save tiesos savininkais, tai savaime visur kitur teregima klaidos. Toks nusiteikimas dvejai yra nelemtas. Vienu atveju teisuoliškai užsidaroma į getą — esame saugūs, lyg Nojaus laive, o kitus tebaidie tvanas! Antru atveju leidžiamasi aistringai medžioti klaidų ir už jas kitų teistiu. Abu atvejai nelemti. Pirmuoju atveju atsisakoma būti tiesos apaštalu, antruoju — apaštalavimas iškreipiamas. Kur neregima žmogaus meilės, ten nė Dievas negali būti praregimas. Iškreiptas apaštalavimas greičiau žmogų stumia nuo Dievo, negu į jį atverčia. Todėl, benorint vesti kitus į Dievą, visada reikia budėti, kad jie nebūtų nuo Dievo nuvedami. Tikėjimas ir netikėjimas išsiskiria, kaip tiesa ir klaida. Tačiau tikintieji ir netikintieji neišsiskiria tokia praraja. Visiškai būtų neteisu tikėjimo ir netikėjimo prarają taip absoliutinti, lyg netikintieji visur būtų pasmerkti tik klaidoms. Pasaulietiniu kultūros sričių visiškas ar dalinis neutralumas leidžia bendrai tose srityse dirbti, ieškant tiesos, bet neišvengiant ir klaidų. Svarbiausia, kaip anksčiau akcentavome, absoliuti klaida yra apskritai neįmanoma. Visur yra tam tikros tiesos, nors ir kaip iškreiptos. Todėl ir tenka jos visur ieškoti, net ir tais atvejais, kur susiduriame su kraštutinybėmis. Tai nieku būdu nereiškia nekatalikiško nusistatymo. Neveltui J. Maritainas katalikiškąją pasaulėžiūrą vadino « didžiausia tiesos rankiotėja, kokią tik pasaulis yra žinojęs »⁵⁶. Taip pat ir mūsų St. Šalkauskis katalikiškąją pasaulėžiūrą vadina integraline dėl to, kad « atskiras tiesas, išbarstytas vienašališkose teorijose, ji sutapdo į vieną organingą visumą »⁵⁶. Todėl, visiškai nesibaimindamas pažangos ir pasmerkdamas katalikų sustingimą « šykštuoliškajame savo lobyno saugojime », Šalkauskis kelia katalikų pareiga « moderniąsias idėjas integruoti katalikiškojoje sintezėje ». Tai visiškai teisinga. Tačiau ne be pavojaus būtų ir sinteze per daug pasitikėti. Sintezė implikuoja ankstesnius vienašališkumus, bet tuo pačiu ir paties Šalkauskio keltą « sistemingo pavėlavimo » pavojų — laukimą, kol kiti žengs, o jau paskui ėmimąsi sintezės. Teoriškai galima bet kada sintetinti, bet praktiškai pavėluota sintezė lieka bergždžia. Prisiminkime anksčiau cituotą J. Ma-

⁵⁴ J. LECLERCQ, *Pensée chrétienne et sens de l'histoire*, žr. *La vie intellectuelle*, XVIII 2 (1950), lapkričio nr., 394 psl.

⁵⁵ J. MARITAIN, *Religion et culture*, 1930, 88 psl.

⁵⁶ ST. ŠALKAUSKIS, *Ideologiniai dabarties krizių pagrindai ir katalikiškoji pasaulėžiūra*, žr. *Židinyš*, XXIII (1936), 265 psl.

ritaino kartu apgailėstavimą, kad po laiko nebėra ko besvajoti socialinę krikščioniškąją revoliuciją, nes jos galimybė jau «išbraukta iš istorijos». Todėl ir reikia kelti trečiąją istorinės atsakomybės reikalavimą:

Turėti drąsos imtis sprendimų, nelaukiant, kol kiti kelius išbandys. Žmogiškąją tiesos ieškojimą visada gresia klaidos rizika. Bet kas tiesos nieško, tas nieko ir neras. Leidžiant tik kitiems tiesos ieškoti, nepadaroma klaidų, bet užtat vis atsiliekama nuo gyvenimo. Šiuo klausimu St. Šalkauskis pagrįstai pasisako: «Jei yra suprantama ir natūralu, kad Šv. Sostas neskuba tarti savo autoritetingo kartais dogmiškos reikšmės žodžio, tai yra visai nepateisinama, kad katalikai prisilaiko tos pačios taktikos katalikiškosios pasaulėžiūros periferiniame išvystyme ir jos pritaikyme momento reikalams. Tuo pačiu jie užleidžia iniciatyvą krizinėms ideologijoms ir savo apsileidimu šioms patarnauja»⁵⁷. Tai iš tiesu nepateisinama dėl to, kad pati krikščioniškosios tiesos nelygstamybė nieku būdu nelenkia žmogaus į konservatizmą, kuris neskiria, kas amžina ir kas laikina, ir visa lygiai absoliutina. Krikščioniui nėra stabas jokia filosofinė sistema, jokia mokslinė teorija, jokia visuomeninė ideologija. Niekam jis neturi taip angažuotis, kad užsimirštu esąs istorijoje ir nebematytų stovįs vis prieš naujus rūpesčius. Nauji klausimai moksle, nauji uždaviniai gyvenime, naujos kartos istorijoje nuolat verčia ieškoti naujų sprendimų. Gyva tiesa visada yra ieškanti ne dėl to, kad būtų nežinioje klajojama, o dėl to, kad tiesa yra neišsemiamą. Turima šv. Tomo Akviniečio ar kurio kito sistema neatpalaiduoja kataliko filosofo nuo naujų filosofinių rūpesčių. Nuolat vykstančioje mokslu pažangoje privalu kūrybiškai dalyvauti ir katalikams mokslininkams. Katalikai visuomenininkai negali nesisieloti pilnesniu socialinės teisybės pasiekimu, gilesniu laisvės išskleidimu, skaidresniu žmoniškumo įkūnijimu visose bendruomenėse, tautose ir žmonijoje. Dėl to istorija ir yra «kelionė», kad joje niekada negalima nurimti. Primename tai šiuo J. Maritaino tekstu: «Niekada laikinėje istorijoje neturėsime Dievo karalystės. Juo labiau privalome į ją žengti. Tačiau žinome, kad ji neateis prieš istorijos pabaigą. Negali būti krikščioniui poilsio, kol teisybė ir meilė suvereniškai neviešpatauja žmonių gyvenime. Ir kadangi teisybės ir meilės reikalavimai niekada nebus istorijoje pilnai išpildyti, tai krikščionis niekada ir neturės istorijoje poilsio, — tai pilnai ir atitinka jo padėtį ...»⁵⁸.

⁵⁷ Ten pat, 269 psl.

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

Niekada istorijoje nebus pasiekta galutinė tobulybė. Visada teks iš naujo kovoti prieš vienokį ar kitokį blogį. Užuoat poilsio, visą laiką liks pareiga nepasitenkinti, o daugiau pasiekti ir toliau žengti. Tačiau tai nėra sizifinis pasmerkimas suktis beprasmybės rate. Žengiame ne į nebūties tamsą, o į amžinybės šviesą. Dievo akivaizdoje kuriame istoriją, ir istorija yra žygis į Dievo karalystę. Todėl, nors visas problemas sutinkame ir sprendžiame istorijoje, kaip teisingai pastebi Gerhard Krügeris, ne istorija yra pati svarbiausia ir pati plačiausia problema, nes «ir šiandien už klausimą, kas ateis ar atėjo, svarbesnis yra klausimas, kas privalo būti ir kas visada yra»⁵⁹. Ne žmogus, o Dievas yra visko matas. Visos istoriškai besikeičiančios sistemos, teorijos ir ideologijos tiek turi pagrindo kiek jos išreiškia pačią tiesą. Ir savo ruožtu tiesos nelygstamybė liudija pačią Nelygstamąją ir Nebaigiamąją Tiesą. Kaip Tiesa teisia visas teorijas, sistemas, teorijas ir ideologijas, taip Amžinasis teis visus istorinius amžius. Istorinė atsakomybė už savo laiką galutinai yra atsakomybė prieš Dievą.

DR. JUOZAS GIRNIUS

Dorchester, J. A. V.

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