antanas paškus

KRIKŠČIONIS IR ŠIANDIENA

MŪSŲ IDĖJOS DABARTIES ŠVIESOJE

KRIKŠČIONIS IR ŠIANDIENA

MŪSŲ IDĖJOS DABARTIES ŠVIESOJE

KRIKŠČIONIS IR ŠIANDIENA

Antanas Paškus

V. Ramonavičius
KNYGA
Nr. 3599

Ateitis

1987

Serija
Mūsų idėjos dabarties šviesoje
Nr. 4

Copyright 1987 by Leidykla Ateitis

Išleido ATEITIS 1987
4036 W. 91st Pl., Oak Lawn, IL 60453

Redagavo: Algis Norvilas
Apipavidalino: Jonas Kuprys

Spaudė „Draugo" spaustuvė,
4545 W. 63rd St., Chicago, IL 60629

ĮVADINIS ŽODIS

Nūdien Vakarų kultūros spalvingame audinyje ryškiausiai prasimuša dvi spalvos: savipildos ieškojimas ir politinis galvojimas. Pirmuoju siekiama asmens savipildos; antruoju bandoma keisti socioekonomines struktūras, kad panaikinus varguolių skurdžią būklę. Pirmoji kryptis yra gyva pertekliaus demokratijose, antroji — ūkiškai neturtingose šalyse. Bažnyčia vakaruose nusidažė pirmosios krypties spalvomis; nedatekliaus kraštuose, kaip Pietų Amerikoje, antrosios šviesos tonu.

Savipilda reiškia žmogaus potencialo ūgdymą, fizinių, psichinių ir dvasinių galių išskleidimą. Šia prasme savipildos sąvoką galima lyginti su Stasio Šalkauskio pilnutinės asmenybės samprata. Tokią savipildos kryptį reikėtų laikyti krikščioniško personalizmo esme. Antra vertus, kai savipilda apsiriboja tik savų poreikių patenkinimu, ji paverčia žmogų į sensualistinį vartotoją, o tikintįjį į buržuazinį krikščionį. Šioje studi-

joje kalbama apie autentišką savipildą; nurodomi keliai vedantys individą, taigi ir krikščionį, į pilnutinę asmenybės sklaidą.

Šiandien rūpestis varguoliais irgi reiškiasi įvairiais pavidalais: visuomeninių-politinių struktūrų keitimu (išlaisvinimo teologijos), utopinėmis vizijomis („naujoji kairė"), politinių-ekonominių struktūrų reforma (Bažnyčios socialinė doktrina). Tuose laisvinimo srovių sukuriuose tinkamai orientuotis sunku net ir krikščioniui. Ir jis, nebent socialiniams klausimams būtų visiškai abejingas, gali lengvai paklysti laisvinimų sampynose. Užtat paskutiniuose knygos skyriuose kritiškai vertinamos utopinės vizijos, drauge pažymint, krikščioniškoje šviesoje, ir sveikos sociopolitinės veikmės kryptis.

Ruošiant knygą spaudai Algis Norvilas kruopščiai peržiūrėjo rankraštį; suteikė vertingų nurodymų, patarimų ir sugestijų. Lituanistė Alina Skrupskelienė tikslino ir gražino jos kalbą. Jiems priklauso didi ir nuoširdi padėka.

Antanas Paškus

TURINYS

ĮVADINIS ŽODIS V

1. DIALEKTIKOS REZGINYJE 1

2. „SENAMADIS"
KELIAS Į PILNUTINĘ ASMENYBĘ 21

1. Neturtas
2. Tyraširdiškumas
3. Klusnumas

3. PRIEŠTARAVIMŲ SANKIRTYJE 71

1. Gelmės religijoje beieškant
2. Tiesa yra melas; melas yra tiesa
3. Marksistinių revoliucijų vilionėse
4. Politikos arenoje
5. Varguoliai 'čia'; varguoliai 'ten'

BAIGIAMOSIOS PASTABOS:
DVASIŲ SKYRIMAS 154

CITATŲ ŠALTINIAI 165

1

DIALEKTIKOS REZGINYJE

Neabejojama, kad katalikiškoji krikščionybė tebegyvena gilų persilaužimą, sunkią pereinamąją fazę. Nesutariama tik dėl tų sunkenybių apimties. Vieniems (Thomas Sheehan) atrodo, kad krikščionybei bežengiant į trečiąjį tūkstantmetį, sujudėjo jos pastato pamatai. Intelektualiniai, emociniai ar organizaciniai maištavimai esą tik sunkios ligos simptomai. Kiti, kaip antai įžymusis vokiečių teologas Johannes Metz, dabartinės katalikybės nedermėse mato ne doktrinos, bet jos išpažinėjų ir jų gyvenimo krizę. Dar kiti (G. A. Aschenbrenner, S.J., G. O. Collins, S.J.) nūdieninės katalikybės negales laiko jos augimo skausmais. Išties esame linkę užmiršti, kad Bažnyčios istorija susideda iš nenutrūkstamos eilės audringų ir ramių periodų. Tie audringieji krizės laikotarpiai labai pamažu atpažįstami, lygiai pamažu jie ir nuraminami. Nūdienio katalikybės sankrėčio šaknys slypi dabartinėje

visuomenėje, kuri pergyvena gilius pasikeitimus: kultūrinį, mokslinį, politinį, moralinį. Taigi ir Bažnyčios krizė, kurią mes visi jaučiame, yra visuomeninės kaitos sukeltų bangų atliepa.

II Vatikano susirinkimas taikliai nusakė moderniojo pasaulio nedermes bei psichologinius, dorinius ir religinius pakitimus tikinčiųjų tarpe. Tačiau anuomet pačios katalikybės sankirčiai dar nebuvo iškilę į Bažnyčios gyvenimo paviršių. Siekdamas gilesnio Kristaus mokslo pažinimo, geresnio dabarties žmogaus supratimo ir vaisingesnės sielovados, Susirinkimas neturėjo kito pasirinkimo, kaip tik leisti tiems „slaptiems" sankirčiams iškilti į dienos šviesą. Todėl šalia II Vatikano pasiektų pozityvių rezultatų (liturginis atnaujinimas, atgaivintas domėjimasis šventraščiu, pagilintas Bažnyčios supratimas), matome ir šalutinių neigiamų padarinių: susiskaldymą, pasauliečių maišatį, dvasiškių ir vienuolių tapatybės krizę, ir t.t. Vis dėlto po 20 metų išorinių reformų, mąstymo, sąmyšių ir iškrypimų regime tikrojo (vidinio) atsinaujinimo proveržas. Jos eina Susirinkimo nurodyta linkme. Mat pastoralinė konstitucija pateikė aiškias krikščionies laikysenos direktyvas dabarties pasaulyje.

II Vatikano susirinkimas ragina tikinčiuosius „pažinti ir suprasti mūsų gyvenamąjį pasaulį, jo viltis bei troškimus ir dažnai dramatišką jo pobūdį". Mat „Dievo tauta tiki, jog ją veda žemę pripildanti Šventoji Dvasia. Remdamasi tuo tikėjimu, ji stengiasi įžvelgti, kas mūsų meto žmonijos įvykiuose, reikalavimuose ir troškimuose... ženklina Dievo pėdsakus ir planus"[1]. Vadinasi, laiko dvasia ir žmogaus troškimais kalba ne

tik dykumų, bet ir amžinojo Dievo Dvasia. Jei taip, tuomet krikščionies pareiga yra kruopščiai ištirti laiko ženklus, kad juose jis galėtų atrasti įsikūnijusio Dievo pėdsakų ir tuo būdu atsiliepti į nūdienos žmogaus troškimus. Juk ištikimybė Žodžiui visada savyje talpina ir ištikimybę gyvenamos istorijos momentui. Konkrečiose aplinkybėse, čia ir dabar, reikia ieškoti slaptingojo Dievo veiksmo mūsų pasaulyje — Dievo balso mūsų laiko balse. Taipogi už klaidingų, ardančių reiškinių dažnai slepiasi autentiški žmogiškos dvasios polėkiai. O kad šiandieninės kultūros garsuose pajėgtume atpažinti Dvasios balsą ir išskaityti Jos planus, privalome išsiugdyti tinkamą dvasios nusiteikimą.

Visų pirma yra būtina vengti užsikirtimo, vadinamosios priešpozicijos, kurioje į priešišką teigimą kirčiu į kirtį atsakoma priešišku neigimu, o oponento neigimas sutinkamas su kategorišku teigimu. Tokia laikysena padaro asmenį panašų į tą Šventraščio grupę, kurios žmonės turi akis, bet nemato, turi ausis ir negirdi. Tai užkietėjusiomis pažinimo kategorijomis operuoją individai. Toks priešpozicinis apgulties mentalitetas ardo žmonių santykius visuomenėje. Jis ardo tarpusavio ryšius ir tikinčiųjų bendruomenėje. Dar daugiau. Apgulties dvasia kliudo žmogui pažinti tiesą. Pats Kristus uždraudė griebtis priešpozicinės laikysenos, ginant net ir tikėjimo tiesas. „Nesielk kaip priešprieša, turėdamas reikalų net ir su piktu žmogumi..." (Mt 5,39)[2]. „Jei kas verstų tave nueiti mylią, nueik su juo dvi" (Mt 5,41). Vadinasi, stropiai ir be užsikirtimo išklausyk kad ir erzinančių nuomonių bei klaidingų

pažiūrų. Juk kiekviena nuomonė, teorija, filosofinė sistema, ar ideologija turi didesnę ar mažesnę tiesos atlaužą. Tai pripažįsta ir II Vatikano suvažiavimas. Todėl „Susirinkimas su didžia pagarba žvelgia į viską, kas tik atspindi tiesą"[3].

Apgulties metaliteto pavyzdžiais katalikybės istorijoje reikėtų laikyti potridentinę teologiją, katekezę ir pamokslavimą (homletiką). Suprantama, Tridento susirinkimas buvo priverstas reformacijos akivaizdoje įsakmiai ir aiškiai patvirtinti kiekvieną tiesą, kurią protestantiškoji herezija paneigė. Tuo Tridento konsiliumas ir atliko savo ribotą uždavinį. Beje, daugiau kaip per 300 metų krikščionybės mokslas buvo pristatomas Tridento apibrėžimų ir pasmerkimų rėmuose, ignoruojant reformacijos teisėtai iškeltas problemas. Tokia priešpozicinė laikysena susiaurino krikščionybės turinį, išstumdama jį iš pusiausvyros. Tik II Vatikano suvažiavimas sugrįžo į Šventraščio gilius šaltinius ir į didingą prieštridentinę tradiciją. Tokiu būdu vėl buvo atstatyta katalikybės doktrinos pusiausvyra ir pilnuma. Vis dėlto nemažas tikinčiųjų skaičius pasiliko įsispraudęs į siauras praeitų šimtmečių sienas, laikydami jas pilnutine katalikybe.

Šiuo metu bene didžiausią iššūkį dabarties krikščioniui sudaro vadinamieji modernios minties formuotojai: Marksas, Freudas, Nietzschė. Į jų idėjas privalu žvelgti su pagarba, nes jos atspindi dalį tiesos. Matyt, vienu ar kitu būdu jos palietė aktualius mūsų meto žmonių rūpesčius. Sakysime, 1883 metais tik 11 asmenų palydėjo Marksą į kapus. O šimtui metų praėjus, net pusė pasaulio žmonių yra valdomi jo var-

du. Tiesa, kas gi Vakaruose nežino, kad marksistinė sociologijos analizė yra klaidinga, ar kad marksistinė praktika yra paremta prievarta. Vienok krikščioniškas pasaulis negali užmerkti akių prieš socialinę neteisybę. Taipogi krikščionis vargu ar beįstengs ignoruoti Nietzschės kvietimą antžmogio egzistencijai. Iš tiesų autentiška asmens savipilda ir yra ne kas kita, kaip „antžmogio" idealas. Panašiai atsitiko su Freudu. Šiandien jo materialistinė filosofija skiriama nuo jo genialiai įžvalgios psichologijos. Mat Freudas ir jo pasekėjai metė daug šviesos į žmogaus psichės tamsiuosius labirintus. O toji šviesa įnešė aibę pataisų, kurios nugrynino dvasinio gyvenimo viziją. Psichoanalitinių įžvalgų pagalba, galime lengviau atskirti pasąmonėje veikiančias Dvasios paskatas nuo instinktų poreikių. Beje, šiandieninė laiko dvasios švytuoklė nusvyro į kitą kraštutinumą. Jei prieš ketvertą dešimtmečių krikščionys buvo linkę besąlyginai ir nekritiškai atmesti sekuliaristinius mąstytojus, tai nūdienos Vakarų krikščionys besąlyginai ir nekritiškai į juos krypsta. Regis lyg apgulties mentalitetą būtų pakeitęs kapituliacijos mentalitetas. Greičiausiai, mes čia turime reikalo su „atvirumo" ir „uždarumo" dialektika. Šią atvirumo/uždarumo įtampą krikščionies gyvenime bandysime kiek paryškinti dialektinės laikysenos šviesoje.

Dialektika tarp dviejų, daugiau ar mažiau prieštaraujančių terminų (teiginių) yra kiekvieno tiesos ieškančio proto pradiniu išeities tašku. Taigi dialektika yra ne kas kita, kaip tiesos ieškojimo būdas. Senosios Kinijos mintytojai, Platonas ir dalinai Hegelis priima

tris dialektikos principus: 1. priešybių vienybę (viskas pasaulyje egzistuoja tik ryšium su savo priešybe); 2. triadinį procesą (tezė-antitezė-sintezė); ir 3. Dvasios pirmumą (Hegelio idealizmo pirmumas). Tarp kitko, Marksas, Leninas, Mao atmeta trečiąjį principą. Todėl jų sistemoje (teoretinėje ir praktinėje) vienas elementas privalo sunaikinti kitą. Teisingai Vladas Juodeika pastebi: „Skirtingos nuomonės ir priešingos tendencijos visuomenėje padeda išaiškinti klausimą, bet tai nereiškia, kad tiesa glūdi tarp dviejų kraštutinumų kažkur viduryje. Tiesa yra tenai, kur ji iš tikrųjų yra, jei tik yra gero noro ją surasti"[4]. Tas „geras noras", galėtume sakyti, ir yra trečiasis dialektikos principas: neužsikirtimas monistinėje (materialistinėje ar spiritualistinėje) ar dualistinėje dogmoje.

Krikščionis, tiesos ieškodamas, ir privalėtų tuo dialektikos principu sekti. Tačiau jo gyvenimą galėtume suvesti į ištikimybės Kristui ir atvirumo pasauliui dialektiką. Juk be pakankamo atvirumo gyvenamam laikotarpiui, atvirumas amžinajai tikrovei rizikuoja pasidaryti nerealiu. O be ištikimybės Kristui, atvirumas išvirsta į prisiderinimą prie paviršutiniškų laiko madų. Tuo tarpu, abiejų šių elementų buvimas drauge, vienas kitą išryškina, užuot vienas kitą sumenkinęs ar net visiškai absorbavęs, kaip reikalauja marksistinės dialektikos formulė. Vadinasi, krikščionies įsijungimas į tikėjimui abejingą ar priešišką pasaulį turėtų jame esančią Kristaus sąmonę dar daugiau sustiprinti. Iš kitos pusės, gaivus tikėjimas privalėtų sužadinti rūpestį pasauliu ir domesį žmogiška tikrove.

Pirmasis dialektikos principas — priešybių vienybė

— bene geriausiai paaiškina krikščionies ir apskritai žmogaus gyvenimą. Šis principas, kaip jau buvo užsiminta, teigia, kad viskas pasaulyje egzistuoja tik ryšium su savo priešybe. Priešybių sambūvis pasireiškia negyvoje gamtoje (pvz., elektroje teigiamas ir neigiamas pakrovimas) ir gyvojoje (pvz., gyvūnų pasaulyje moteriška ir vyriška lytis); individe (pvz., priklausomybė ir savarankiškumas) ir visuomenėje (pvz., laisvė ir nelaisvė); dvasinėje ir religinėje sferoje (pvz., tikėjimas ir abejonė). Tačiau tų priešybių egzistencija asmens gyvenime visad kelia įtampą, iš kurios plaukia energija, teka gyvybė. Tos įtampos, tie vidiniai sankirčiai yra būtini kūrybingai ir sveikai žmogaus būsenai. Tai turiningo ir spalvingo gyvenimo kaina. Žinoma, priešybių įtampa gali virsti ir mirtį nešančiu veiksniu, jei mes atsisakysime jas pripažinti ir bandysime nuo jų bet kokia kaina pabėgti. Antai protingojo gyvūno ryšiai su jo Tvėrėju yra pilni neišvengiamų sankirčių. Juk šis faktas yra paties Jėzaus mokslo centre. „Aš atėjau nešti ne ramybės, o kalavijo" (Mt 10,34). „Kas nori išgelbėti savo gyvybę, tas ją praras; o kas pražudo gyvybę dėl manęs, tas ją atras" (Mt 16,25). Kristus aiškiai nurodė, kad nėra tokio dalyko kaip patogus, jaukus, ramus santykis su Dievu. Jei kas iš mūsų galvotų, kad tokie santykiai yra galimi, tas tik parodytų, kad jis yra arba dvasinis apsnūdėlis, arba dar iš viso religiškai neužgimęs.

Greičiausiai, pati aštriausia įtampa krikščionies gyvenime iškyla tarp tikėjimo ir abejojimo priešybių. Sakoma, kad be kryžiaus nėra karūnos, o be abejonių nėra tikėjimo. Egzistenciškai subrendęs tikėjimas visad yra besigrumiantis tikėjimas — yra pasiruošęs priimti

konfliktų sunkenybes ar skausmą. O tie, kurie mano, kad jie tiki Dievą, bet gyvena be aistros savo širdyse, be sielvarto dvasioje, be netikrumo, be abejonių, be protarpių desperacijos, tie tiki tiktai Dievo idėja, bet ne patį Dievą. Abstraktus tikėjimas — tai yra, tikėjimas Dievo sąvoka, ne Dievu — yra sausas, besielis ir plokščias. Tiesa, jame nėra konfliktų, bet nėra jame ir gyvybės. Priešingai, realus tikėjimas turi savyje ir realią priešybę: abejonę. Anaiptol abejojimas nėra tikinčiojo priešas, kuris turėtų būti sunaikintas, bet draugas, su kuriuo privaloma drauge gyventi. Tikėjimo ir abejonių sambūvis kelia dialektinę įtampą, kuri praveria sielos duris į antlaikinės būties gelmes. Vadinasi, tikras abejojimas yra tikro, egzistencinio tikėjimo sudedamąja dalimi[5]. Gi egzistencinė abejonė apgaubia visą žmogaus būtį: jo esmę ir prasmę, paskirtį ir tikslą, regimybės ir neregimybės plotmes. Beje, bene stipriausią dvasinę gėlą žmogui sukelia Dievo ir blogio problema.

Psalmėse dažnai primenama, kad pasaulis skelbia Dievui garbę. O šv. Paulius mums tvirtina, kad Dievo neregimos ypatybės yra aiškiai suvokiamos iš jo kūrinių. Kūrinija rodo Dievo galybę, išmintį ir jo gerumą. Tačiau iš kitos pusės, ta pati kūrinija neigia Dievo gerumą ir jo meilę žmonėms. Filme „The Thornbirds" kunigas bando guosti Maggie, kurios tėvas žuvo ugnyje; brolis tuo pačiu metu buvo šerno suplėšytas; ir beveik visas gyvulių ūkis buvo gaisro sunaikintas. Kun deBricassart primena, kad Dievas yra gailestingas, nes jis atsiuntęs lietų, numalšinusį bešėlstančią gaisro ugnį. Maggie jam, kunigui, karčiai atkerta, kad tas pats Dievas atsiuntė ir ugnį. Iš tiesų, jei tvirtiname, kad

Dievas siunčia lietų, turime taip pat tvirtinti, kad Dievas atsiunčia ir žaibą, padegantį sausros išdžiovintą laukų augmeniją.

Taigi visatos Tvėrėjas yra autorius ir nepermaldaujamai žiaurios gamtos, kurioje vieno gyvūno gyvenimas reiškia kito gyvūno mirtį. Bet kuomet neignoruojame blogio pasaulyje ir nuo jo nenusisukame, tuomet mūsų religinių įsitikinimų audinyje neišvengiamai įsipina ir abejonių siūlai. Tačiau šios priekaištingos abejonės tikslingosios gamtos aklumu žmogaus kančiai tėra tik pirmas žingsnis į galutinį asmeninės kančios klausimą: „Mano Dieve, mano Dieve, kodėl mane apleidai?!" (Mt 27, 46). Ten ant Kristaus kryžiaus nebuvo gudrios filosofijos Dievo gerumo ir blogio klausimais, bet paprastas ir skausmingas naikinančios priešingybės priėmimas. Tad čia ant kryžiaus ir iškyla krikščioniškasis paradoksas visa savo pilnuma. Per ardančios priešybės prisiėmimą buvo pasiekta pažinimo pilnuma, kur žinojimas ir gyvenimas yra vienas ir tas pats. Kristus kaip žmogus ėjo paradokso keliu: per kančią į atpirkėjo džiaugsmą; per mirtį į gyvenimą; per abejonę į nebesugriaunamą Tėvo pažinimą. Toks yra tikėjimo kelias ir visiems žemės piligrimams. Žinoma, mes privalome nuolat bandyti, kiek galima, sujungti mūsų patirties priešingus polius į vieną prasmingą pasaulėžiūros derinį. Vis dėlto tuo pačiu metu turime būti pasiruošę prisiimti neišvengiamus žmogiškosios egzistencijos prieštaravimus. Bet jau buvo anksčiau užsiminta, kad asmenybę ugdančią prieštaravimų dermę bus galima pasiekti tik tada, kai turėsime savyje trečiąjį dialektikos elementą: „gerą norą", meilę

tiesai, gyvenimo pilnumos ilgesį ar ištikimybę Kristui.

Taigi, žmogiškoje perspektyvoje, tikėjimo ir abejojimo dialektikoje lemiamu veiksniu yra asmens laikysena. Žmogiškos būtybės negali egzistuoti be protavimo. O protauti — reiškia klausti, tirti, kritikuoti. Tad abejojimas ir yra būtina žmogiško vystymosi dalis. Be jo individas negali pilnai pasisavinti tai, ką jis patiria. Abejojimą uždrausti reikštų protingąjį gyvūną pasmerkti intelektualinei vaikystei. Išvis subrendusiam žmogui yra negalima visuose gyvenimo dalykuose remtis tik autoritetu. Pripažindami abejonės svarbią rolę tikėjimo raidoje, privalome nepraleisti vieno svarbaus skirtumo. Vienas dalykas yra kelti klausimus apie tikėjimą, ir visiškai kitas dalykas abejoti pačiu tikėjimu. Skirtumas glūdi ne keliamuose klausimuose, bet klausėjo širdyje. Tikintysis kelia klausimus, kad padidintų tikėjimo supratimą, nepaliesdamas pagrindinio angažavimosi savo tikėjimui. Tuo tarpu abejojantis tikėjimu kelia klausimus dėl to, kad jis nebėra tikras savo įsipareigojimu tikėjimui. Šiuo atveju abejojančiojo motyvai nulemia tikėjimo raidos eigą. Atviras, drąsus, nuoširdus ir ištvermingas tiesos ieškojimas atveda į brandų tikėjimą. Priešingai, paviršutiniška, paika ir arogantiška laikysena dažnai priveda prie religijos praradimo. Mat paikieji atmeta, visai nepažindami ar nesuprasdami to, ką jie atmeta. Dar blogiau. Jie nededa pastangų abejojamą tiesą pakankamai ištyrinėti. O arogantiškieji galvoja, kad nei vienas žmogus pasaulyje negali nieko jiems pasakyti, kas galėtų pagelbėti jų tikėjimo problemas išrišti. Tokios dvasinės laikysenos klausimu Gordon Allport labai įžvalgiai pastebėjo:

> Skaitant studentų autobiografijas, aprašančias asmeniškas religines istorijas, nerandama jose nei mažiausio supratimo tų teologinių pozicijų, kurias jie, greičiausiai, yra pasirengę atmesti... Jie beveik nieko nežino apie šv. Tomą Akvinietį, Meister Eckhardtą, Liuterį, Kalviną, Wesley, Swedenborgą, Kierkegaardą, Newmaną, Tyrellį, Ritchlį, Barthą, Bowne, Niebuhr ar kitus žymius protus, kurie grūmėsi su racionaliais krikščioniško gyvenimo aspektais. Šie mąstytojai ne menkiau už šiandienos studentus supranta intelektualines sunkenybes, įsipynusias religijoje. Jie žino, kokiu mastu institucinė religija atsilieka nuo to, ką ji išpažįsta. Jų pasiektos pažiūros yra kietai iškovotos. Galimas daiktas, jos ir galioja tik jiems vieniems. Bet jų pastangos ne kiek nemažiau galėtų patarnauti kaip pavyzdžiai to veiklaus mąstymo, kokio reikalaujama iš kiekvieno religinio brendimo siekiančio asmens[6].

Žinoma, religinių pažiūrų plėtotėje didelį vaidmenį vaidina emociniai pasąmonės motyvai, siekią net ankstyvos vaikystės laikus. Tačiau veiklus mąstymas sudaro vieną iš svarbiausių veiksnių asmeninio tikėjimo raidoje. Mat tikėjimo tiesų subtilesnis pažinimas yra būtina sąlyga ypač išsilavinusio žmogaus religiniam brandumui. Bet pats pažinimo vyksmas, norom nenorom, neišvengiamai įveda žmogų į priešybių dialektinę įtampą. Juk pati pažinimo prigimtis, kaip ir visa žmogaus egzistencija, yra įsipynusi į tariamų ir tikrų priešingybių pinkles. Antai bandydami kurį nors daiktą pažinti, mes neišvengiamai užspaudžiame laiko ir erdvės kategorijas. Mes sukerpame pažinimo objektą pagal savos psichės galias. Taigi juo pajėgesnės mūsų pažinimo galios (protinės ir juslinės), tuo didesnis sukirptos tikrovės gabalas mus ir pasiekia. Tai vienas iš neginčijamų epistemologijos — pažinimo teorijos —

dėsnių. Šiuo atžvilgiu Kantas buvo teisingas, tvirtindamas, kad mes dalykų nepažįstame taip, kaip jie yra savyje, bet kaip jie pasirodo mūsų perspektyvoje. Tai nereiškia, kad mūsų pažinimas yra klaidingas, tai tik reiškia, kad jis yra ribotas, dalinis.

Dar daugiau. Pažinimo sociologija įrodė, kad individo kolektyvinė istorija, kultūra, gyvenimo stilius ir būdas taip pat uždeda akinius ant jo akių. Per šiuos vienokios ar kitokios spalvos akinius jis žiūri į jį supančius daiktus ir juos aiškina. Taigi istorinis (kolektyvinis, asmeninis), kultūrinis kontekstas sąlygoja žmogaus pažinimą. Išeitų tad, kad žmogaus mintis neskrajoja tuščioje beorėje erdvėje. Ji visad yra daliniu laiko (istorijos) ir vietos (geografijos apribotos kultūros) produktu. Šis dėsnis tinka ne tik eilinio tikinčiojo, bet ir teologo mąstymui.

Beje, teologinis pažinimas atsimuša dar į kitą užtvarą, kylančią iš paties pažinimo objekto. Teologinių svarstymų objektas nusitęsia toli, toli už regimybės horizonto. Žmogiškom pažinimo galiom jo tiesiogiai pasiekti mes nepajėgiame. Tik žemės dalykų požiūriu ir žemės kalba, tegalime mąstyti ir kalbėti apie Dangaus tikrovę. Todėl ir krikščioniškos doktrinos nėra anos, save apsireiškusios Tikrovės fotografija. Tai tik įvaizdžiai, abstrakčios sąvokos ar teoriniai požiūriai, kuriais bandoma aprašyti tai, „ko akis neregėjo, nei ausis negirdėjo". Juk čia žemėje mes gyvename tik tarp šešėlių ir amžinosios tiesos įvaizdžių. Vadinasi, neregima Tikrovė vaizduojama regimais ženklais. Nekintama Realybė aptariama kintamomis sąvokomis. Amžinasis Absoliutas drįstamas apčiuopti laikinomis,

istorijos ir kultūros sąlygotom išraiškomis.

Bet toks antlaikinės tikrovės apsakymas mus tuo pačiu metu ir informuoja, ir disinformuoja. Tiek kiek apie tą tikrovę pasako, tiek mus informuoja. Betgi tas „pasakymas" pagriebia tik mažą dieviškos realybės dalelytę. Šia prasme, teologinės teorijos mus disinformuoja — teduoda tik dalinį pažinimą. Todėl krikščioniui nelieka nieko kito, kaip tik prisiimti įtampą tarp pasiekiamo dalinio ir trokštamo pilnutinio Dievybės pažinimo. Kitaip galima dievišką Misteriją nejučiomis įsprausti į atitrauktas intelektualines formules ar ją praskiesti individualiu privatizmu. Pirmuoju atveju turėtume religiją be tikėjimo; antruoju — tikėjimą be religijos. Brandaus krikščionies gyvenime tikėjimas ir religija visad egzistuoja dialektinėje sąveikoje: tikėjimas maitina religiją, o religija istoriškai konkretizuoja tikėjimą.

Buvo priminta, kad teologinės teorijos ir doktrinos formuluotės atspindi jų laikotarpio dvasią. Tad jos prasmingiau, suprantamiau prakalba į vieno istorinio perijodo tikinčiuosius, negu kito šimtmečių distancijoje begyvenančius žmones. Todėl nekintamos ir amžinosios Tikrovės formuluotės privalėtų sekti laikų raidą, kad tokiu būdu galėtų atsiliepti į dabarties kartų galvoseną, jauseną, siekius bei keliamus klausimus. Iš tikrųjų Bažnyčia žino, kad žvelgdama į laiko ženklus, „gali kiekvienai kartai pritaikytu būdu atsakyti amžinai žmonių keliamus dabartinio ir būsimojo gyvenimo prasmės bei tarpusavio jų ryšio klausimus"[7]. Evangelija darosi žmonėms prasminga ir reikšminga tik tada, kai ji aiškinama gyvenamo laiko ir kultūros kalba.

Taip darant, betgi, privalu skirti transcendentine tiesą nuo ją išreiškiančių simbolių, vaizduotę nuo kritiško proto, apsireiškusią Tiesą nuo teologinių teorijų, teologų nuomones nuo Bažnyčios mokomojo autoriteto. O sutapatinus Dievo įvaizdžius su pačiu Dievu, tikėjimo tiesų apibrėžtis su pačiomis tiesomis, kurią nors teologinę sistemą su krikščionybe, pakliūname į stabmeldystę. Taip atsitikus, mes daromės panašūs į tuos, kurie „išmainė nenykstančio Dievo šlovę į nykstančius žmogaus... atvaizdus" (Rom 1,23), į pasenusias tradicijas ar į madingas naujoves.

Ankstyvesniuose puslapiuose minėjome, jog anapusinės tikrovės pažinimas nėra tiesioginis jos regėjimas, bet tik dalinis žvilgsnis į už tamsaus stiklo esančias platybes. Taip pat ir krikščioniškos doktrinos nėra anų dieviškų platybių fotografija. Panašiai yra ir su teologiniu pažinimu. Ir ji, teologija, žvelgia į Dievybės slėpinius per įvairias teorijas bei sistemas. Ji, lyg tas pilietis namų viduje pro mažą langytį, bando pažinti jį supančią gamtą. Ką jis bedarytų, jį pasieks tik siaurutė gamtos vaizdo iškarpėlė. Tuo tarpu jo kolega, žiūrėdamas pro kitą plyšį, matys kitokio reginio gabaliuką. Vienok tol, kol tie abu kolegos nesigriebia absoliutizmo, tol, kol jie netvirtina, jog tik tai, ką jie mato, yra tiesa ir visa tiesa, tol jie vienas kitą papildo. Tokiu būdu įvairios teologinės pažiūros, teorijos ir sistemos gali ir egzistuoja šalia viena kitos, atverdamos vis skirtingą apsireiškusiojo Dievo veido bruožą. Tokia koegzistencija, nors kartais ir skausminga, pasilieka vaisinga tol, kol visi teologiškieji kolegos tiki į įsikūnijusią Dievybę, supančią jų pažinimo langelius.

Šitokį teologinio tyrinėjimo sambūvį Bažnyčia ne tik toleruoja, bet ir giria, ir remia.

Panašią laikyseną privalėtų praktikuoti ir jos „pažangūs" ar „konservatyvūs" vaikai. Ir jie neturėtų vengti pasaulėžvalgų skirtingumo. Tačiau kai vienas ar kitas iš tų teologinių mąstytojų pradeda tvirtinti, jog tik per jo „langelį" matomo vaizdo iškarpa atspindi visą Apreiškimą, tuomet jis jau ima neigti krikščioniškos doktrinos pilnumą. Tokiu atveju, „kada viena iš jos dogmų yra viešai paneigiama arba atmetama kaip nereikšminga, tada Bažnyčia gali ir privalo prabilti nedviprasmiška kalba. Ji turi atremti klaidatikystę savo tarpe"[8]. Rahnerio nuomone, taip privalėtų Bažnyčia elgtis tik tuomet, kai kalbama apie centrines tikėjimo tiesas, o ne pakraštinius Bažnyčios įsakymus, kaip antai, sekmadieninį mišių klausymą, kunigų celibatą, gimimų kontrolę ir t.t. Per didelis įsakymų akcentavimas gali lengvai prieš autoritetą nusiteikusius ir tikėjimu abejojančius žmones atstumti nuo Bažnyčios. Apskritai, pasak Rahnerį, mūsų dienų vakarietiškos kultūros klimate eilinis asmuo iš viso nebepajėgia susiformuoti tokias krikščioniškas pažiūras, kurios būtų laisvos nuo objektyvių erezijų. Iš tikro nukrikščionėjiškuose Vakaruose, kur vyrauja daugiariopos tiesos principas, reikia beveik herojiškų pastangų, kad galėtum pasisavinti pilnutinį Kristaus Bažnyčios mokslą. Todėl dabarties žmogui Evangelija rodosi daug patrauklesnė, kai į ją žiūrima ne iš legalistinės, bet iš kristocentrinės perspektyvos.

Dabarties laikais stipriai prasikiša dar kita priešybių dialektika — senų ir naujų, tradicinių ir

pažangiųjų elementų sankirtis. Sekant pirmąjį dialektikos dėsnį, reikia ir šių priešybių įtampą priimti ir ją deramai išlaikyti. Krikščionybei reikalinga nerimstančių ir klausiančių protingųjų gyvūnų. Jiems pasitraukus, Bažnyčios bendruomenė pakliūtų ar vėl grįžtų į ramų, mieguistą gyvenimą, apsuptą sektantiško mentaliteto nuotaikų. Taipogi „jaunesnių" ir „senesnių" tikinčiųjų grupės krikščionijoje gali viena kitą papildyti. „Jaunesnieji" atstovauja tiems, kurie neša neišvengiamą ir būtiną Bažnyčios istorijos tąsą, nuolat drąsiai sutikdami vis naujas istorines aplinkybes. „Senesniųjų" gi misija būtų perduoti Bažnyčios ateičiai nepakeičiamas ir vienkartines praeities vertybes. Juk šiandie, jas giliau patyrinėję, pamatysime, kad jos pasiliks dar labai „modernios" ir rytoj. Žinoma, tarp šitų grupių reikalingas atviras, tiesus skirtumų pripažinimas, palydimas stiprių pastangų, ieškant bendradarbiavimo konkrečiais reikalais.

Visų labiausiai betgi yra būtina vengti grupių poliarizacijos. Gi poliarizacija įvyksta ne dėl to, kad grupėse yra nuomonių ar požvilgių skirtumai, bet dėl to, kad į vieną krūvą susimeta tos pačios laikysenos ir to paties mentaliteto žmonės. Tada tuos, kurie nepriklauso šiai krūvai, imame nejučiomis laikyti priešais, ar bent jie įtariami priešiškumu. *Krūvos* nuomonė tampa jos narių elgesio ir galvojimo mastu. Į kitus pradedama žiūrėti „mes" ir „jie" kategorijomis. Pokalbiai, diskusijos, vertinimai daromi ne proto argumentais ar gyvenimo faktais, bet anoniminėmis „krūvos" emocijomis. Pašaliečiai savaime spontaniškai grupuojami į „reakcijonierius" ar į „pažangiuosius".

Vienos „krūvos" tikintiesiems atrodo, kad kita „krūva" siekia sugriauti Kristaus Bažnyčią. Vieni priima tai, kas tik nauja, tuoj pat ir nekritiškai, laikydami tą naujovę paskutiniu aukščiausios išminties žodžiu. Kita „krūva" elgiasi visai priešingai. Tą pačią naujovę jie nedvejodami atmeta, laikydami ją didžiausiu pavojumi krikščionybei. Tokių poliarizuotų grupių laikysena yra labai žalinga katalikiškajai krikščionybei. O tai yra dėl to, kad joms trūksta trečiojo dialektikos elemento: gilesnio įžvalgumo, krikščioniškos meilės, ir greičiausiai, ištikimybės pačiam Kristui.

Kalbant apie dialektinius rezginius, kažin ar būtų leista tylomis praeiti pro priklausomumo ir nepriklausomumo sankirčius žmogaus ir jo Kūrėjo santykiuose. Kalbėdami apie Dievą, žmonės visad griebiasi analogijos, tai yra, bando rasti panašumo tam tikru atžvilgiu tarp dviejų esmiškai skirtingų būtybių. Tą patį analogijos principą galima panaudoti, aprašant ir Dievo jausmus žmogaus atžvilgiu. Turime pripažinti, kad mes nejaučiame Dievo poveikio mums tiesiogiai. Mes jaučiame Jo įtaką mums, kaip mes jaučiame žmogiškus dalykus. Taigi jausmų srityje Dievo poveikis mums yra tarpinis. Vadinasi, draugų, tėvų ar kitų artimų žmonių sukelti mūsų jausmai ir yra tie būtini kanalai (priemonės), kuriais teka Dievo sukelti jausmai. Dievas paliečia mane per tą pačią jausmų skalę, kokią aš naudoju kitų žmonių atžvilgiu. Antai Šventraštyje žmonės laikomi Dievo draugais. Visose keturiose evangelijose Kristus savo mokinius vadina draugais. Senasis Testamentas vaizduoja Izraelį kaip Jahvės žmoną. O šv. Povilas Bažnyčią vadina Kristaus sužadėtine. Jei taip,

tuomet galima sakyti, kad Dievo jausmai žmogaus atžvilgiu yra panašūs (analogiški) į vyro jausmus žmonai, draugo draugui, sužadėtinio sužadėtinei ir t.t. Aišku, mes nieko nežinome apie dieviškųjų jausmų prigimtį. Anaiptol mes aiškiai žinome, kad žmogus teturi tik vieną tos pačios prigimties jausmų skalę. Su ta pačia jis kreipiasi ir į Dievą, ir į artimą.

Išganymo istorija rodo, kad Dievas apsireiškė pasauliui kaip be galo mylįs asmuo. Gi mylinčių asmenų santykiuose jausmų skalė yra plati, gili ir įvairi. Prisimintina betgi, kad žmogus yra nuo Dievo esmiškai priklausomas. Dievas yra jo buvimo pagrindu, gyvybės šaltiniu ir jo kilme. Dievas yra jo galingasis Tėvas. Tad nemaža dalis jo pagrindinių jausmų Dievui bus reiškiama tokiais emociniais pavidalais, kokius paprastai sūnus rodo savo žemiškam tėvui. Gi šiandie psichologija gerai žino, kad sūnaus ir tėvo santykiai pasižymi dviprasmiškumu, sankirtom, konfliktais ir krizėm. Sūnus savo tėvą ir myli, ir neapkenčia; garbina ir niekina; jo klauso ir prieš jį maištauja; atkakliai gina savo teises prieš tėvą, bet ir vėl jam pasiduoda; ant jo širsta ir juo žavisi. Šitokios jausmų ir laikysenos priešybės yra ne kas kita, kaip jaunuolio kvietimas psichologiniam savarankiškumui. Taigi tokie jausmų ir elgsenos prieštaravimai yra normalūs ir būtini psichinio brendimo ženklai. Įžvalgiai Rollo May pastebi: „Konfliktas iškelia pasąmonės matmenis (dimensijas) arčiau prie paviršiaus, kur jie gali būti įjungti į asmenybės raidą. Konfliktas suponuoja kaitos poreikį, kokį nors pavidalo pakeitimą asmens viduje. Jis (asmuo, A.P.) grumiasi už naują gyvenimą"[9]. Gi tas naujas

gyvenimas ir yra ne kas kita, kaip asmens subrendimas.

Panašūs sankirčiai yra neišvengiami ir žmogiškojo sūnaus/dukters santykiuose su dangiškuoju Tėvu. Be jų Dievo ir žmogaus ryšiai neišsikerios į brandų vaisingą medį. Jei nepripažinsime tų konfliktų būtinumo savoj brendimo raidoj, nepajėgsime suprasti ir mumyse pasirodančių religinio maišto apraiškų. Tuomet kaltės jausmo slėgiami, bandysime tą konfliktą malšinti, nustumdami jį į pasąmonę. O į pasąmonę nuvarytas sankirtis, prisidengs įvairiom iškreiptom formom ir, priartėjęs prie sąmonės slenksčio, pradės nerimauti. Tuo tarpu, išore mes pasiliksime mažais, gerais Dievo vaikeliais, bergždžiom, nevaisingom, pusiau žmogiškom būtybėm. Taigi jei mes norime, kad mūsų sūniški santykiai su Dievu pasiektų brandumo laipsnį, anksčiau ar vėliau turėsime susidurti ir su prieštaravimų būtinumu. Gal nepripuolamai ir patys didieji nusidėjeliai tapo ir pačiais didžiaisiais šventaisiais. Ne be prasmės ir Didžiojo Šeštadienio apeigose girdime paradoksiškus žodžius — *o felix culpa!* Iš tikro, jei norime dvasiškai augti, privalome kaip Jokūbas atkakliai imtis su tuo, kuo mes labiausiai pasikliaujame (Žr. Pradžios knyga 32, 26-32). Vadinasi, „norim ar nenorim, patinka ar nepatinka, savo santykiuose su Dievu neišvengiamai mums yra lemta pajausti mūsų dvasinės paauglystės konfliktus ir prieštaravimus"[10]. Žinia, tuose konfliktuose, pasipriešinimuose yra daug rizikos ir skausmo. Tą skausmą giliai patyrė ir sūnus palaidūnas, ir jo tėvas. Bet vyresnysis sūnus, kuris atsisakė tos rizikos, pasirinkdams saugų „gero vaiko" kelią, tapo surūgusiu, nedosniu, pilku ir nuobodžiu žmogumi.

Apskritai, reikia sutikti, kad maištavimas yra viena iš asmens vystymosi fazių. Dažnai ji pasireiškia mažais dalykais, nežymiais pavidalais. Neretai betgi tie maišteliai sužadina mūsų būties gelmėse tokį intensyvų sankirtį, kad priešinamės ir puolame tuos, nuo kurių mūsų visa egzistencija priklauso, tuos, kurie mums visišką savęs pasiaukojančią meilę rodo. Mes atkakliai ir kartais įžūliai giname savo teisę būti savimi. Bet visa tai yra tik negatyvios valios išraiška. Tik jai perėjus į pozityvios valios fazę, mes pasidarome pajėgūs vertai ir imliai atsiliepti į Tėvo meilės kvietimą į pilnutinę asmenybę. Šioje vietoje verta pakartoti Morris West, *Shoes of the Fisherman* autoriaus, žodžius apie žmogiškos individualybės pilnybę:

> Sutikti pilnutinį žmogų yra kilninanti patirtis. Tačiau pilnutinė žmogiškoji būtybė kainuoja tiek daug, kad yra labai mažai tokių, kurie turėtų tiek apšvietos ar tiek drąsos, kad ryžtųsi tokią kainą mokėti. Reikalinga visiškai palikti tikrumo ieškojimą ir, kaip mylimasis, ištiesus rankas apkabinti pasaulį, netgi nereikalaujant atsakymo meile į meilę. Privalome priimti skausmą kaip žmogiškosios egzistencijos sąlygą. Yra būtina gyventi su abejone ir tamsa, kaip pažinimo kaina. Reikia valios, atkaklios (tvirtos) prieštaravimuose, bet visad nusiteikusios visiškai priimti kiekvieną gyvenimo ir mirties pasekmę[11].

Taigi kelias į žmogiškosios buities pilnumą yra priešybių sankirtos kelias, kurį renkasi tik žemės protingųjų gyvūnų mažuma. Tačiau krikščionies akimis žiūrint, pilnutinės asmenybės siekis yra kiekvieno žmogaus uždaviniu. Krikščionybė nurodo būdus, kuriais būtų galima to tikslo siekti ir siūlo pilnai išbandytas priemones. Prie jų, todėl, ir stabtelėsime.

2

„SENAMADIS" KELIAS Į PILNUTINĘ ASMENYBĘ

Pasak Andrew Greeley, personalistinė revoliucija yra svarbiausias ir bene vienintelis tikras kultūrinis pasikeitimas Vakaruose, įvykęs šio šimtmečio paskutinį ketvirtį. Personalistinė revoliucija pilna to žodžio prasme reikštų žmogaus pastangas pakeisti aplinką taip, kad joje individas galėtų psichiškai ir dvasiškai skleistis. Tą keistiną aplinką sudaro ekonominės, politinės, kultūrinės ir net religinės gyvenimo dimensijos. Mat šiandie „paskiri asmenys ir jų grupės trokšta gyventi pilnai ir laisvai kaip žmogui dera, panaudodami savo gerovei visa, ką šiandieninis pasaulis taip gausiai gali teikti"[12].

Aišku, sekuliaristinės pasaulėžiūros sekėjai „vien iš žmogiškų pastangų laukia tikro ir visiško išsilaisvinimo, įsitikinę kad ateities žmogaus viešpatavimas žemėje patenkins visus jo širdies troškimus"[13]. Vadinasi, išlaisvinę žmogų nuo visų jį

supančių varžtų — alkio, skurdo, politinių, ideologinių bei religinių suvaržymų — įgalinsime jį išpildyti savo širdies norus. Beje, nesutariama, kas gi tie „širdies troškimai" iš tikrųjų yra. Vadinamoji psichologinė kultūra, žmogaus „širdies troškimus" apriboja biologiniais ir tarpasmeniniais poreikiais. Visi betgi sutinka, teoretiškai ar praktiškai, kad savipilda arba savojo ‚aš' suradimas yra kiekvieno neginčytina teisė ir pareiga. Nesistebėtina todėl, kad „savipilda" pasidarė mūsų dienose dažniausiai linksniuojamas žodis. Tiek daug apie savipildą kalbėta, taip nekantriai ir energingai jos ieškota, ar tik nebus taip giliai apsivilta. Eugene Kennedy, šiuo klausimu bus teisingai pastebėjęs. „Greičiausiai", sako jis, „mes pakliūsime istorijon kaip tokia generacija, kuri savęs suradimui padėjo daugiausia darbo ir tik tam, kad su nemažu apgailestavimu suprastų savęs ieškojus klaidingose vietose"[14].

Iš tikrųjų savipildos siekimas yra autentiškas dabarties žmogaus užsiėmimas. Bėda yra tik ta, kad jos ieškoma klaidingose vietose ir kad jos tikras veidas per daug iškraipomas. Mat praktiškai (*„operationally"*), populiarios psichologijos aiškinimu, savipilda yra tas pats kas savęs statymas pirmoje vietoje, nežiūrint, kokie užsiangažavimai būtų sulaužomi ar kokie artimieji (žmona, vyras, vaikai...) būtų sužeidžiami. Priešingai, autentiškoji asmenybės psichologija sakyte sako, kad savipilda nepasiekiama egoizmo keliu. Savęs neatrasime, apleisdami kitus. Asmens brendimas priklausys nuo to, kaip mes sugebėsime respektuoti tiesą apie save ir savo artimuosius. Asmens pilnybė

pasiliks tik iliuzija to žmogaus gyvenime, kuris neišmoks kitų mylėti. Mes psichiškai ir dvasiškai išsiskleidžiame tik altruistiniuose ryšiuose su kitais ir per kitus. Tie, kurie savo norus ir savo poreikius kelia pirmon vieton, nepaisydami, kiek toks jų elgesys pareikalauja aukos iš kitų, tie dar gyvena infantilizmo sapne. Savo suaugusiuose kūnuose jie dar tebenešioja mažus, egocentriškus vaikus, kurie laukia ir rėkdami reikalauja, kad „mamos" išpildytų jų norus.

Truputį panašūs nusivylimo ženklai pastebimi ir katalikiškuose savipildos medžiotojuose. Juk ir jie gyvena kultūroje, kuri akcentuoja betarpišką ir greitą juslinį pasitenkinimą, kylantį iš stiprių padirginimų. Bet toks juslinis, akimirksnio greitumu pasirūpintas malonumas veda ne tik į paviršiaus psichologiją, daugiausiai narcizistinę, bet ir į savanaudiškumą. Šitokio paviršutiniškumo žymės prasikiša ir krikščioniškam personalizme. Šiandie, pvz., yra nemaža žmonių ir katalikų tarpe, kurie savitvardą, savęs pasiaukojimą, asketizmą ir net atgailą jau laiko atgyvenusia seniena. Sakysime, toks pat procentas katalikų tarpe pasisako už abortus pagal pareikalavimą, kaip ir visos Amerikos gyventojų vidurkis. Kun. G. A. Aschenbrenner, S.J., įvertindamas povatikaninio laikotarpio krikščionių elgesį, štai ką sako: „Paskutiniais metais, paanalizavę savo patirtį, pastebėjome, kad ir tikras personalizmas gali lengvai nuslysti į realų, nors dažnai ir subtilų ir sąmoningai nesiektą savanaudiškumą"[15]. Žinia, tikra savęs meilė ir savęs priėmimas yra esminė sąlyga individo asmenybės brendimui. Vienok, jei tie dalykai pradeda

vyrauti motivacijos dinamikoje (veiksmus skatinamųjų priežasčių rezginyje), tuomet galų gale suardomas ir krikščioniškos asmenybės idealas. Ne be reikalo jėzuitas Aschenbrenner ir skatina krikščionis būti realistiškesniais, tai yra, neišleisti iš akių ir žmogiškos asmenybės šešėlių, teologiškai kalbant, žmogaus nuodėmingumo. Jungo žodžiais tariant, yra daug kelių, vedančių į žmogaus individuaciją, į individualybės pilnybę, bet nei vienas iš jų negali išvengti kančios ir mirties fakto. Šio fakto krikščionybė ir nevengia, o jį įprasmina Atpirkėjo kančioje, mirtyje, ir prisikėlime.

H. A. Williams, vienas iš nūdienos originaliausių episkopalų teologų, dabarties žmogaus savipildai pasiekti siūlo „tamsiaisiais amžiais" praktikuotas priemones. „Mes galime bręsti kaip žmogiškos individualybės, mes glaime pasiekti savo žmogiškos prigimties turtingumo ir pilnatvės su visa jos nešama laime tik per neturtą, skaistybę ir paklusnumą"[16]. Neabejotina, kad šis Williams tvirtinimas šokiruos, gal net erzins skaitytoją. Juk kaip galima pertekliuje gyvenančiam, maž nuo visų normų atsipalaidavusiam Vakarų žmogui užkrauti „viduramžių religijos grandines"? Kaip galima drįsti dabarties pasauliečiui siūlyti dorybes, kurių kratosi net patys vienuoliai? Argi nėra per daug naiviai davatkiška, neturtą, skaistybę ir paklusnumą laikyti autentiška asmens savipilda? Šios dorybės dar šiaip taip toleruojamos vienuolijose, bet „normaliam" gyvenime iš jų juokiamasi. Mat galvojama, kad šitos dorybės, ypač skaistybė ir paklusnumas, asmenį nuskurdina, pažemina, tarytum lyg jį gyvą palaidoja. Ne vienam atrodo, kad šie „įžadai"

prieštarauja visam tam, kas žmogui gyvenime džiaugsmą neša. Iš tikrųjų teisingai suprastos ir ryžtingai pasisavintos šios dorybės veda žmogų į individualybės pilnybę ir iš jos tekančią laimę. Todėl, sekdami Williams mintimi, ir pabandysime į pilnutinę asmenybę pažiūrėti neturto, skaistybės ir paklusnumo šviesoje.

1. Neturtas

Šventraščio eilutė, „Palaiminti dvasingieji vargdieniai: jų yra dangaus karalystė" (Mt 5,3), ne visų vienodai yra verčiama. Kai kurios modernios Šv. Rašto versijos, kaip antai, „American Bible Society", graikiškąjį žodį *„makarios"* išvertė į žodį „laimingas". Tai rimtas suklydimas. Dabarties skaitytojui „laimingas" reiškia kažką subjektyvaus, reiškia jausmą. Jeigu jautiesi laimingas, tai ir esi laimingas. Šis žodis taip pat pažymi laikiną psichės stovį, priklausantį nuo vienokios ar kitokios sėkmės. Tuo tarpu žodis „palaimintas" nurodo objektyvią būklę, ne subjektyvų jausmą. Šioji būsena yra pastovi ir priklauso nuo Dievo malonės ir žmogaus pasirinkimo, bet ne nuo sėkmės ar atsitiktinių įvykių. Ypač kančia atskiria „laimingo" ir „palaiminto" žodžių reikšmes. Kentėjimas gali būti palaimintumo, bet ne laimingumo dalimi. Žmogus, kuris kenčia, negali jaustis laimingas, bet gali būti palaimintas, nors jis to ir nežinotų.

Mūsų minėtoji „American Bible Society" „dvasingus vargdienius" išplečia į „tuos, kurie žino, jog jie yra

dvasiniai beturčiai". Tuo tarpu, Naujojo Testamento 1936 metų lietuviškoji laida tuos pačius žodžius verčia į „beturčiai dvasioje". Kai kurie kitų kalbų tekstai šiuos žodžius verčia į „dvasios beturčius". Taip darydami, jie bene arčiausiai prislenka prie šio palaiminimo prasmės. Gi profesorius Maceina, aiškindamas dvasios sąvoką, įžvalgiai pastebi, „...dvasia visose indoeuropinėse kalbose reiškia *visą žmogiškąją egzistenciją*: jo nusistatymą, jo elgseną, jo būseną". Žodžiu „dvasia" „kaip tik ir reiškiame ar gyvenimo, ar asmens ar grupės *visumą* žmogiškojo būvio prasme"[17]. Su šia apibrėžtim sutinka ir vokiečių teologas Johannes B. Metz. Jei taip, tuomet „beturčiai dvasioje" ar „dvasios beturčiai" yra tie, kurie pripažįsta visos žmogiškos egzistencijos beturtiškumą, jos trapumą, jos ribotumą, jos nepakankamumą. Medžiaginis neturtas tėra tik to žmogiškojo būvio visumos pakraštinė dalis. Taigi būtų didelė klaida evangeliškąjį neturtą aiškinti tik ekonomine-medžiagine prasme.

Išties, neturtas plačiąja prasme yra žmogui įgimta jo egzistencijos esminė dalis. Žmogus mat priklauso tokiai žemės gyvūnų rūšiai, kuri nėra pakankama sau pačiai. Jai neužtenka tik misti, daugintis ir savo tęstinumą išlaikyti. Jos nariai — protingieji gyvūnai — gyvena laike, bet trokšta amžinybės; būna žemėje, bet ilgisi dangaus. Iš visų kūrinių tik jie vieni yra nesibaigiančių abejonių kamuojami, neramių, nepasitenkinusių širdžių varginami. Jų poreikiai visad pralenkia jų pajėgumą juos patenkinti. Žmogiškas alkis niekad nenuraminamas. Žmogiški norai niekad nepatenkinami. Žemės gyvūnų tarpe tik vienam žmogui

yra lemta save pažinti ir savo mirtimi užsibaigiantį laikinumą patirti. Be abejo, iš visų egzistencijos formų žmogiškoji yra didžiausiai varginga ir labiausiai neužbaigta. Aplamai, žmogiškojo būvio nepriteklius pasireiškia įvairiais konkrečiais pavidalais. Johannes Metz savo studijoje *Armut im Geiste* aprašo jų net kelias dimensijas. Pvz., eilinio žmogaus kasdieniškas buvimas yra beveik nepastebimas. Jame nėra nieko heroiško, nieko nepaprasto. Toks, beveik gąsdinančiai paprastas žmogus buvęs Jėzus. Jo, kaip žmogaus, vienintelis talentas tebuvo daryti gera. Tokiai neturto formai yra artima vargo ir skurdo buitis. Tai elgetos buvimas. Kitame neturto linijos gale randame pranašumo ir unikalumo būtį. Tai didiesiems žmonėms istorijos užkrauta našta ir garbė. Kiekvieno jų gyvenimas yra pašvęstas ypatingai misijai. Gi jų vienišos ir slaptingos širdys miniai yra svetimos. Tai žmonės, kurie drįso neplūduriuoti pasroviui, kaip tai daro žmonių daugumas, bet plaukti prieš stiprią aplinkos srovę.

Taip pat ir laikinumas yra visų žmonių dalia. Žmogus niekad nesustoja. Jis visad pakeliui. Jis, kaip istorinė būtybė, negali užsidaryti dabarties sienomis, bet, jas palikęs, privalo leistis į nežinomą ateitį. Juk jo paslaptinga ir neapčiuopiama gyvenimo pradžia pasidaro regima tik kelionės gale. Visad keliautinės būties pradžioje prieš žmogaus akis atsiskleidžia daug galimybių. Būdamas istorine, praeinančia būtybe, jis savo gyvenime privalo padaryti vienkartinius ir nebeatšaukiamus sprendimus. Sakysime, jis turi pasirinkti vieną ar kitą profesiją, celibatišką ar vedusio gyvenimą, vieną ar kitą gyvenimo partnerį, turėti vaikų

ar jų neturėti, tapti vienokio ar kitokio tipo asmenybe ir t.t., ir t.t. Bet toks apsisprendimas yra dar viena skausminga žmogiško ribotumo žymė. Mat ji reikalauja aukos: pasirinkus vieną galimybę, neišvengiamai atsisakoma kitų. To nepadarius, tampama nuolatinių mėginimų auka. Beje, ir eksperimentavimams gyvenimu ateina pabaiga. Pasirinkimų momentai ne visuomet mums prieinami ir ne visuomet pakartojami. Yra momentų, valandų, dienų, kada progos pasibeldžia į mūsų duris. Neįsileidus, jos nesugrąžinamai praeina. Net ir tikras, nesuklastotas dviejų asmenų susitikimas, įkvėpiamas dvasios neturtu. Mes privalome save užmiršti, kad leistumėm kitiems prie mūsų priartėti. Nors kartais ir baugu, turime pajėgti būti atvirais kitam, kad leistumėm jo ar jos asmenybei išsiskleisti. Mes niekad nesutiksime kito slaptingosios būties, o tik save pačius, jei matysime kitame tik tai, ką mes norime matyti. Tokia laikysena neišvengiamai apsups mus vienatvės šalčiu.

Pagaliau, pati radikaliausia ir neišvengiama žmogiškos egzistencijos neturto forma yra mirtis. Joje žmogaus būties tiesa neatšaukiamai apsprendžiama. Joje mes pergyvename didų žmogiškos prigimties neturtą. Iš tiesų mirtyje paklūstame savo likimui. Šiame bejėgiškumo gelmių taške žmogui palieka tik viena galia — atsidavimas: „Tėve, į Tavo rankas atiduodu savo dvasią" (Lk 23,46). Krikščioniškoje šviesoje nusilenkimas gamtos jėgoms mirtyje tampa atsidavimu visatos Tvėrėjui. Vadinasi, atsiduodamas egzistencijos neturtui, žmogus atsiduoda Dievui. „Tik per dvasios neturtą žmonės priartėja prie Dievo. Tik per ją Dievas

priartėja prie žmogaus. Dvasios neturtas yra dangaus ir žemės susitikimo taškas, paslaptingoji vieta, kur Dievas ir žmogus vienas kitą sutinka, taškas, kuriame begalinė paslaptis sutinka konkrečią egzistenciją"[18].

J. Metz žmogų vadina elgeta. Elgetos gi būdingiausia savybė yra ta, kad jis nėra savarankiškas, bet gyvena iš išmaldos, iš kitų malonės. Jis negali rinktis, ko jis nori, bet turi priimti tai, kas jam duodama. Tokia medžiaginė elgetystė asmenį pažemina ir jį nužmogina. Todėl ji turėtų būti pašalinta. Priešingai, dvasinė elgetystė asmenį veda į jo būties pilnumą. Todėl ji privalo būti pasisavinta ir pasilaikoma. Mat dvasios neturte žmogus sutinka ne tik savo meilės Objektą, bet ir savo tikrąjį „aš", suranda pats save. Tačiau savęs atradimui, individui yra būtina priimti jam patikėtą žmogiškumą — jo didybę ir jo menkybę — prisiminti visa tai, kas prigimtimi jam duota, o laisve jam užduota tapti tuo, kuo jis yra: žmogumi. O žmogui yra duota trapi, ribota egzistencija konkrečiais individualinės būties pavidalais. Jų jis arba visai negali pakeisti, arba tai gali padaryti tik savo asmenybės sunaikinimo kaina. Antai mes visi esame gimę kuriame nors krašte, kultūroje, rasėje, istoriniame laikotarpyje. Šio fakto mes pakeisti negalime. Per paveldėjimą mes atsinešėme fizines savybes ir psichinius polinkius. Ir jų atmesti negalime, o tik pakeisti. Visi turime tik vieną biologinių tėvų porą; esame dailiai nuaugę ar iškrypę, talentingi ar be talentų ir t.t. Tai vis tie pavyzdžiai tokių dalykų, kurių mes pasirinkti negalėjome. Jie mums kaip elgetoms buvo duoti. Tik juos prisiėmę, galėsime pasiekti džiaugsmą ir pasitenkinimą nešančios savipildos.

C. Jungas smarkiai akcentuoja dvasios neturto svarbą žmogiškos asmenybės brendime. Žinoma, savo raštuose jis nevartoja Evangelijos terminų, bet savo paties išdirbtą žargoną. Psichologinę dvasios neturto apimtį jis pavadino *šešėliu*. Tą šešėlį sudaro asmenybės tamsioji, „blogoji" asmenybės dalis ir neišvystytos, apleistos psichės funkcijos: ar tai mąstymas, ar tai emocijos, intuicija ar pagaliau pojūtinis pažinimas. Asmeninis (ne architipinis) šešėlis yra tie asmenybės sudedamieji elementai, kurie vystymosi eigoje buvo nustumti į pasąmonę, kaip nesiderinantys su *ego* (aš) sąmonės idealu. Savo tamsių pusių nenorime prisiimti dėl įvairių priežasčių: etinių, estetinių, visuomeninių, ir kitokių motyvų. Žodžiu, visa kas tik nepriimama į sąmonę (sąmoningąją asmenybės dalį), sumetama į pasąmonės „šiukšlyną". Ten tos psichinės „atmatos" nesupūva, bet įgavę dar daugiau energijos, pradeda veikti savarankiškai, kaip koks *„alter ego"* — kitas nepriklausomas „aš", — kaip svetima sąmonės idealui charakterio dalis.

Yra tūkstančiai būdų, kuriais sąmonės neprisiimtos „atmatos" prasiveržia į paviršių. Pvz., mus staiga gali apnikti įniršis. Prieš savo valią pradedame elgtis grubiai ir nedraugiškai. Galime pasidaryti šykštūs, smulkūs ar irzlūs, bailūs, lengvabūdiški, kartais veidmainiški. Tokius ar panašius šešėlius mes slepiame nuo savęs ir kitų. Kartais gi sutinkame asmenų, kurie, atrodo, neturi jokio šešėlio. Jie visad teisūs, niekad nepakelia balso, niekad nepasako negero žodžio apie kitus. Regis, jie būtų žmonės be jokių tamsų šešėlių, be jokių žmogiškų silpnybių. Neapsirikime! Nėra žmogaus be šešėlio. Ar-

ba jis tą silpnybių našta neša pats, arba ją užmeta ant kito pečių. Tie kiti tuomet yra priversti išreikšti jo negatyvias žmogiškas reakcijas. Iš tikro yra kažkas itin erzinančio tame žmoguje, kuris neturi šešėlio. Ar mes norim ar ne, jaučiamės priversti su juo nesutikti, jam visur prieštarauti. Nepripažinta tamsioji asmenybės dalis (kaip pvz., priešiškumas, gobšumas, gašlumas, pagieža, ir t.t.), pačiam individui nežinant, ima lyg veidrodyje atsispindėti kituose. Jis mano, kad ne jis, bet kiti yra gobšūs, priešiški, pavydūs, apgavikai, sukčiai, neteisingi... Todėl jis tuos kaltina, kritikuoja, net kerštauja. Tačiau, jei tie „permesti" psichės turiniai nėra negatyvūs, bet pozityvūs, tada individas kitu perdėtai žavisi, jį myli, gal jam pavydi arba net neapkenčia jo už tai, kad anas turi tas geras savybes, kurių pats neturi, kurių savyje neišvystė.

Aplamai, pirmas ir esminis žingsnis į individualybės pilnumą ir yra ta konfrontacija su savo šešėliu, su blogiu, slypinčiu žmogaus širdies labirintuose. Jungas primygtinai tvirtina, kad „individas, kuris nori rasti atsakymą į blogio klausimą..., yra reikalingas... savęs pažinimo. Jis privalo nuolatos žinoti, kiek gero jis gali padaryti ir kokius nusikaltimus jis yra pajėgus papildyti (t.y., jis turi susipažinti su savo šešėliu), ir būtinai saugotis, kad nelaikytų vieną dalyką realiu, o kitą iliuzija. Tie abu elementai yra jo prigimtyje ir abu turės išnirti į šviesą, jei jis norės... gyventi savęs neapgaudinėdamas ir be iliuzijų"[19]. Betgi susipažinimas su savo šešėliu yra ne kas kita, kaip susipažinimas su savo „tamsiuoju broliu", kaip teologai sako, su savo dvasios neturtu. Iš tikrųjų tai būtų susipažinimas su

pačiu savimi. Tačiau vien susipažinimo nepakanka. Reikia tą „tamsųjį brolį" (save) į savo namus įsileisti ir jį pamilti. Ir vėl Jungas į šią žmogiškos egzistencijos būtenybę pažiūri giliu, psichologiniu žvilgsniu:

> ...savo paties priėmimas — sako jis — yra moralinės problemos esmė ir visų savo pažiūrų į gyvenimą kritiškas išbandymas. Pamaitinti elgetą, atleisti įžeidimą, mylėti savo priešą Kristaus vardu — visi šie dalykai, be abejonės, yra didelės dorybės. Ką aš padarau mažiausiam iš savo brolių, tą aš padarau Kristui. Bet kas būtų, jei aš atrasčiau, kad mažiausias tarp jų visų, vargingiausias iš visų elgetų, įžūliausias iš visų nusikaltėlių, net pati piktoji dvasia — kad jie yra manyje ir kad aš pats esu reikalingas savo paties paslaugos išmaldų, kad aš pats esu tas priešas, kuris privalo būti mylimas, kas tada?

Tada anot Jungo, krikščionybė, kaip taisyklė, apverčiama aukštyn kojomis. Tuomet nebelieka kalbos apie artimo meilę. Tada mes keikiame brolį mumyse ir širstame patys prieš save. Mes slepiame jį nuo pasaulio, net išsiginame iš viso, jį sutikę. „O jei pats Dievas", priduria Jungas, „būtų artinęsis prie mūsų tokiu paniekintu pavidalu, mes būtume tūkstantį kartų Jo išsižadėję dar prieš pirmam gaidžiui užgiedant"[20]. Iš tiesų Jungas neperdeda, nurodydamas, kaip sunku savo silpnybes prisiimti ir drauge su jomis save mylėti. Bet tik prisiėmę savo „tamsųjį brolį", mes atrasime ir savo tikrąjį „aš". O be tikros savęs meilės mes nepajėgsime mylėti nei savo artimo, nei savo Dievo.

Iki šiol kalbėjome apie neturtą ontologijos (būties) ir psichologijos (asmenybės) šviesoje. Reikia dar pridurti, kad šitokį dvasios neturtą — žmogiškosios egzistencijos ribotumą ir asmenybės trapumą — prisiėmus, mumyse

atsiveria vidiniai ištekliai. Jų pagalba aš galiu ne tik susidoroti su mane supančiomis gyvenimo sąlygomis, bet ir jas kūrybingai sutikti. Žinia, aš tų savo vidinių išteklių negaliu nei pamatyti, nei pasverti, nei išmatuoti. Sakytume, jie yra lyg kokia slapta jėga, kuri pasidaro man prieinama tik tada, kai aplinkybės to pareikalauja. Man gi nelieka nieko kito, kaip tik pasitikėti tais mano paslėptais psichiniais ir dvasiniais ištekliais. Iš anksto aš negaliu žinoti, kaip aš pasielgsiu, atėjus vienokiai ar kitokiai krizei mano gyvenime. Aš tik pasikliauju tais vidiniais ištekliais, kad, atėjus vargui, bėdai, ar kokiom kitoms gyvenimo painiavoms, man užteks jėgos ir stiprybės iš jų išsipainioti.

Pastebėtina, kad toks pasitikėjimas dar neužtikrina pasisekimo mano darbams. Bet kiekvienu atveju mano užsimojimams pasisekus ar ne, aš sugebėsiu tą patirtį (negatyvią ar pozityvią) panaudoti vidinių išteklių papildymui. Mat neturto dvasia žiūri į pasisekimus ir nepasisekimus kaip į progas, kurios pažadina mumyse „miegančius" dvasinius išteklius. O jie savo ruožtu paverčia sėkmę ar nesėkmę dvasiniais vitaminais, palaikančiais mūsų augimą į brandžią ir laimingą asmenybę. Dar daugiau. Beturtis dvasia sugeba atskirti save nuo savo sėkmių ar nesėkmių; pajėgia nesutapatinti savęs su savo gerybėmis, išgyvenimais, užimama vieta. Jis žino, kad būti yra daugiau negu turėti. Tokią dvasios laikyseną pasiekus, žmogui nebereikia kamuotis dėl būsimų ar įsivaizduotų rytojaus vargų. Toks beturtis dvasia darys, ką jis galės, o visą kitą paliks Likimo valiai.

Neturtas, suprastas tik medžiagine prasme, nėra jokia dorybė. Pats savyje jis negarantuoja skurdžiui

dangaus, kaip ir turtas pats savyje dar nepasmerkia turtuolio pragarui. Skurdus ne tik žmogaus netobulina, bet jį fiziškai ir psichiškai žaloja. Žmogui reikalinga pakankamai maisto, pastogės, drabužių bei mediciniškos priežiūros. Reikia jam ir dvasios maisto, atitinkančio gyvenamos kultūros lygį ir jo užimamą vietą visuomenėje. Krikščionies yra šventa pareiga kovoti prieš nužmoginantį skurdą. Kristus nelaimina negatyvaus neturto, t.y., būtinų gyvenimui gėrybių stokos. Jei mes būtume vargšais tik negatyvia prasme, toji vargdiena greičiausiai mus sukaustytų pavydo, pagiežos, gobšumo, o gal net ir neapykantos pančiais. Evangelija kviečia žmogų į pozityvų neturtą, į dvasios laikyseną, atsikabinusią nuo daiktų. Priešingai, reklamų pramonė bando mus įtikinti, kad mes netapsime laimingais, ieškodami savęs, bet įsigydami vis daugiau ir daugiau vartojamų reikmenų. Anot jos, tikrai gyventi, reiškia turėti nuolat didėjantį nereikalingų daiktų skaičių. Taip nejučiomis mes tampame godumo vergais. Gėrybės, kurias mes kompulsyviai krauname, mus taip užhipnotizuoja, jog mes tariamės negalį gyventi be nuolatinio vis naujų reikmenų įsigijimo. Kai jų naujumas nusidėvi, mes juos išmetam. Taip bereikalingai ir eikvojame savo laiką, energiją, pinigus, žemės išteklius. Be to, godumas mus padaro mažiau žmonėmis — uždaro mūsų akis galimiems širdies, proto ir vaizduotės turtams.

Visai kitaip yra su neturtu pozityvia prasme. Beturtiškumas dvasia reiškia subegėjimą pripažinti, kad pasaulis yra mano, nors jis ir būtų techniškai kieno nors kito nuosavybe. Turėdamas tokią laikyseną, aš

galiu visai džiaugtis pasaulio dalykais, nebijodamas juos prarasti ar nesisielodamas dėl galimo jų įsigijimo. Dalykai man teikia malonumo dėl to, kad jie yra, o ne dėl to, kad jie priklauso man, kad aš esu jų savininkas. Aš galiu žavėtis daiktu ar meno kūriniu, nesikėsindamas jį įsigyti ar nedegdamas pavydu to kūrinio savininkui. Tokiu būdu mano nepadalintas dėmesys nukrypsta į kūrinį. Gi pats kūrinys ar daiktas prakalba į mane visa savo pilnuma. Dar daugiau. Šitoks dvasinis nusiteikimas įgalina mane pilnai pasidžiaugti dabartimi. Mat eidamas dvasios neturto taku, aš esu laisvas nuo praeities ir ateities kompulsyvių (prievartinių) rūpesčių. Todėl aš galiu pasidžiaugti tomis gėrybėmis, kurias man dabarties momentas pasiūlo. Mat būdamas egzistencinis elgeta, esu pasirengęs priimti tai, kas man Likimo duota: save ir kitus, tokį, koks aš esu, ir tokius, kokie kiti yra. Gi kaip jau buvo anksčiau užsiminta, tik toks yra kelias į džiaugsmingą savipildą. Toks yra kelias ir į tarpasmeninę, tikrą meilę. Iš tikrųjų, „palaiminti beturčiai dvasioje, nes jų dangaus karalystė (Mt 5,3).

Krikščioniškoje perspektyvoje žmogus nėra tik akligatvis. Jis yra kelias į daug didesnę tikrovę, negu jis pats. Giliai savo prigimties labirintuose jis atras save, kadangi ten jis atras daugiau negu save — gyvąją ir amžinąją Būtį. Ten žmogaus vidiniai ištekliai yra ir Dievo ištekliai. Mat ten jo gyvenimas pasidaro viena su didžiuoju Gyvenimu. Anam taške žmogiškasis „aš" ir tampa tikruoju „aš", iš kurio trykšta džiaugsmas, teka ramybė ir padrąsinimas. Bet tą tašką galima pasiekti tik neturto, dvasios tyrumo ir paklusnumo keliu.

2. *Tyraširdiškumas*

„Palaiminti tyraširdžiai: jie regės Dievą" (Mt 5,8). Šio palaiminimo graikiškas žodis — *katharos*, — pažymįs tyrumą, turi daug sinonimų: skaistus, tyras, nesuteptas, be priemaišų, aiškus... Naujojo Testamento kontekste *„katharos"* reiškia elgesio, proto, širdies ir viso gyvenimo tyrumą. Kažkokiu būdu tyrumas liko beveik išimtinai sutapatintas su lytiniu skaistumu. O suerotintos kultūros krikščioniui tokia skaistybė jau nebėra patraukli. Iš tikrųjų ir nebegalima laukti, kad hedonizmu persunkta vakarietiškoji visuomenė brangintų skaistybės dorybę. Juk kultūra, besiremianti gėrybių naudojimu ir jų reklama, žiūri į lytiškumą, kaip į plačiai vartojamą reikmenį, turintį didelę paklausą rinkoje. Tokia kultūra negi rems gilesnį ir pilnesnį lytinį gyvenimą, kuris be skaistybės dorybės nėra pasiekiamas. Anaiptol krikščionybė, skleisdama pilnutinį žmogaus buvimą, skiria daug dėmesio šiam reikšmingam žmogiškosios egzistencijos matmeniui. Todėl ir bandysime kiek pilniau nusakyti skaistybės sampratą, pabrėždami ir jos svarbą dabarties žmogui.

Plačia ir pilnutine prasme tyrumas arba skaistumas apima visą žmogų: jo protą, jo jausmus ir jo lytį. Tuo pagrindu remdamasis, H. A. Williams ir randa dvasios tyrybėje tris elementus: intelektualinį, emocinį ir lytinį. Vadinasi, tyrus asmuo bus tas, kurio mąstysena, jausena ir lytinė elgsena yra gryna, be priemaišų, nesudrumsta. Savo ruožtu intelektualinė skaistybė ir būtų ne kas kita, kaip aiškus, tikslus mąstymas, egoistiniais interesais ar pasąmoniniais apgynos mechanizmais nesuterštas

protavimas. Kaip žinome, protavimo tikslas yra tiesos pažinimas. Intelektualiai skaistus asmuo, nuoširdžiai tiesos siekdamas, ir sugeba tam tikslui savo protines galias veiksmingai panaudoti. Vadinasi, jis pajėgia tikrus faktus atskirti nuo fiktyvių, pretenzingus teigimus nuo nuoširdžių tvirtinimų, iškalbius žurnalistiškus apibendrinimus nuo gilių įžvalgų. Toks žmogus ne tik trokšta pažinti tiesą, bet jis taip pat sugeba atskirti vertingus dalykus nuo beverčių, madingas nuodėvas nuo tikrų gyvenimo pavidalo sąrangų. Taipogi taurus mąstytojas dės pastangų pakankamai save informuoti apie tuos dalykus, apie kuriuos jis kalbės ar rašys. Jis rūpestingai išmąstys reikšmę bei galimas pasekmes ir tų dalykų, kuriuos jis išmoks. Galėtume sakyti, kad intelektualinė skaistybė yra mūsų kelias į tikrenybę ir tokiu pat būdu į paprastą, nuoširdų išreiškimą to, ką tikima esant tiesa. Išeitų, kad tyraprotiškumas tėra vienintelis takas į intelektualinį integralumą. Be jo mūsų individualybė suskurstų. Mes greit taptume konformizmo, politinės ar ideologinės propagandos vergais. Lengvai galėtume būti sugluminti ir vadinamųjų „pažangiųjų" religininkų. Priešingai, intelektualinė skaistybė (tyraprotiškumas) įgalina atskirti dvasias mus supančių įvykių įvairybėje. Juk asmens individualybė negali būti maitinama iliuzijomis ar apgaulingomis laiko dvasiomis. Reikėtų dar pridurti, kad tokia aiškaus pažinimo galia suteikia individui džiaugsmo, malonumo ir gilaus pasitenkinimo.

Intelektualinė skaistybė turi ir savo priešingybę — intelektualinę neskaistybę. Gausu yra jos pavyzdžių. Antai šiaip jau pagarbių gamtos ir visuomenės

mokslininkų tarpe, kartkartėmis pasigirsta „neklaidingai pontifikuojančių" balsų. Kitaip sakant, jie pradeda teigti tai, ko nei jų tyrimų duomenys, nei panaudoti metodai neleidžia padaryti. Jų išvados toli peržengia jų atstovaujamų mokslo šakų kompetenciją, tų sakų metodikos pajėgumą, arba net jų pačių tyrimais paremtų išvadų apimtį. Vadinasi, mokslo vardu pradedama tvirtinti tai, ko mokslas negali pasakyti. Tokios ištaros pavyzdys būtų mokslo vardu neigti Dievo egzistenciją. Gamtos ar visuomeninių mokslų metodais neįmanoma įrodyti nei Dievo būvimo, nei jo nebuvimo. Šį klausimą reikia ir galima svarstyti filosofijos ir tikėjimo sferuose. Sudėję tas tris pažinimo šakas (mokslą, filosofiją ir tikėjimą) į vieną mišrainę, ir gauname intelektualinę netyrybę. Tas pats gali atsitikti ir visuomeniniuose moksluose, arba geriau, visuomeninių mokslų atstovams. Antai klasių kovos dėsniu bandyti aiškinti visą istorijos vyksmą ar visuomenių (religinių ir civilinių) struktūras, būtų ne kas kita, kaip intelektualinis gluminimas.Šiuo atžvilgiu nusikalsta kai kurie Pietų Amerikos išlaisvinimo teologai. Intelektualinio netyrumo rasime ir psichologijos mokslų tarpe. Paskatos ir atliepos (*stimulus-response*) principu aiškinti visas žmogiškos psichės funkcijas irgi yra protinės netyrybės pavyzdys. Arba tarptautinius politinius santykius suvesti į tarpasmeninius psichologinius modelius taipogi yra protinės glumos pavyzdys. Tai pačiai grupei priklauso ir tie naujieji politiniai piligrimai (Nikaragvon), kurie atsisako mokytis iš istorijos ir valingai leidžiasi Nikaragvos valdžios apgaudinėjami.

Intelektualinė skaistybė visuomet eina drauge su emocine tyrybe. Praktikoje jos viena nuo kitos yra neatskiriamos. Vienai augant, auga ir kita. Vienai nykstant, nyksta ir kita. Tyraširdiškumas ir tyraprotiškumas yra dvi tos pačios vystymosi raidos išraiškos. Mat žmogus nors ir gimsta nekaltas, jis negimsta tyradvasis. Tyraširdiškumas arba pilnutinės individualybės siekimas, nėra paveldimas, bet įsigyjamas. O emocinis tyrumas, anot H. A. Williams, glūdi „mūsų pastangose atrasti gilius, nesuklastotus jausmus ir pasilikti jiems ištikimais, net jei ir priešingi, daugiau paviršutiniški jausmai triukšmingai mumyse trankytųsi"[21]. Šioje apibrėžtyje svorio centras krinta ant „nesuklastotų jausmų". Todėl ir mėginsime juos, tuos „nesuklastotus jausmus", pavaizduoti, gerai žinodami, kad atitrauktom sąvokom ir logikos kategorijomis mes jų kaip reikiant aprašyti negalime.

C. Jungas kiekvieno individo psichėje randa įgimtas keturias pagrindines funkcijas: galvojimą, jausmus, intuiciją ir pojūčius (suvokimą jutimo organais). Galvojimu mes siekiame suvokti pasaulį mintimi ar pažinimu loginių išvadų pagalba. Jausmo funkcija gi suvokia pasaulį įvertinimu, paremtu „malonu ar nemalonu, priimtina ar atmestina" kategorijomis. Abi šios funkcijos laikomos racionaliomis, nes jos abi turi reikalo su įvertinimais ir nuosprendžiais. Galvojimas įvertina dalykus per pažinseną klaidos/tiesos šviesoje. Jausmas suteikia aiškią vertę pažinimo turiniui priėmimo ar atmetimo prasme: tas man patinka, ar tas man nepatinka. Taigi jausmas yra tam tikras nuosprendis, paremtas ne objektyviu, bet subjektyviu matu. Per

jausmų funkciją mes suprantame aplinkos, situacijos, asmens, daikto ar momento vertę. Ji, kaip ir galvojimas, sistematiškai pojučius organizuoja ir apie juos daro sprendimus. Bet, kaip jau buvo užsiminta, ji tai daro ne tiesos, bet vertės požiūriu. Nuosprendžių eigoje jausmų funkcija balansuoja vertybes, lygina jų antspalvius ir ypatybes, sveria jų svarbą ir pagaliau vieną iš tų atskleistų vertybių pasisavina. Pradinėje pakopoje jausmų funkcijos skalė yra labai siaura; ji operuoja tik taip/ne, mėgstu/nemėgstu, priimu/atmetu rėmuose. Jai besivystant, asmenyje formuojasi subtilus vertybių ir net vertybinių sistemų pripažinimas. Jausmų nuosprendžiai pradeda remtis vis daugiau ir daugiau racionalia hierarchija: ar tai estetikos, etikos, visuomeninių formų ar žmogiškųjų santykių srityse. Vadinasi, žmogui bręstant, platėja ir gilėja ir jo jausmų skalė. Atsiranda estetiniai jausmai (gražu/biauru), doriniai jausmai (gera/bloga), žmogiškieji jausmai (meilė/neapykanta, pakilūs/prislėgti), biologiniai jausmai (traukimas/atstūmimas) ir t.t. Nors jausmų iššauktos vertybių sistemos ir iš jų išplaukią sprendimai nėra logika pagrįsti, bet vis tiek šios vertybės bei sprendimai yra nuoseklūs, t.y. tikslingi. Mat išsivysčiusi jausmų funkcija yra širdies samprotavimas, kurį protinis samprotavimas sunkiai supranta.

Reikia pabrėžti, kad jausmai nėra tik asmeniški, tik „mūsų". Jie atspindi ne tik asmeniškus pergyvenimus, bet ir istorinius, universalius reiškinius. Jie turi ir bendrą, kolektyvinį aspektą. Sakysime, koks nors poreikis, kuris atrodo toks asmeniškas ir intymus, gali iš tikrųjų išreikšti bendrą mūsų šeimos, visuomenės, ar

net bendrą mūsų gyvenamo amžiaus poreikį. Vadinasi, mūsų jausmai nėra tik „mūsų". Mes patys juose dalyvaujame, kaip tai atsitinka, pvz., su patrijotiniais ir religiniais jausmais. James Hillman, Jungo psichologijos atstovas, mums ir primena: „Įsitikinimas, kad jausmai yra „mano", asmeniški ir atskleidžią, kas aš esu, kokios mano pažiūros ir ko aš noriu, yra tikra jaučiančiojo „aš" iliuzija"[22]. Mat giliausios jausmų šaknys sklinda ne iš individualinės, bet iš kolektyvinės psichės, kuri, lyg koks paskendęs žemynas, guli kolektyvinės pasąmonės gelmių dugne. Pasak Jungą, kolektyvinė pasąmonė talpina visą žmonijos dvasinį palikimą. Taigi žmogaus jausmai pasidaro gilūs tik tada, kai jie to nuskendusio žemyno paviršių pasiekia ir pradeda maitintis jo energija. Didieji meno kūriniai sukelia žiūrovams gilius estetinius pergyvenimus tik dėl to, kad jie savo pavidalais pažadina kolektyvinėje pasąmonėje miegančius amžinuosius žmonijos simbolius. Tačiau žmogaus jausmų (estetinių ar kitokių) gelmės savaime neatsidaro. Kaip proto taip ir jausmų potencialo išvystymui reikalingas lavinimas. Estetinis skonis, vertybės, tarpasmeniniai santykiai — visi yra būtini auklėjimo. Bet kurgi nūdieninio žmogaus širdis galėtų eiti į mokyklą?

Daugeliui galbūt toks klausimas atrodo visai nereikalingas. Juk argi ne širdies mokyklomis yra nusagstyti Amerikos didmiesčiai, provincijos miesteliai ir net kaimų sodybos? Psichologai, psichiatrai, jautrumo treneriai, komunikacijos specialistai — visi moko, kaip būti jautriems, kaip kitus paliesti, kaip su kitais susitikti, kaip sueiti į sąlytį su savo jausmais, kaip

išplėsti savo sąmonė, ir t.t. Profesinėje ir populiarioje literatūroje kiekvienais metais galima rasti naujų terapijos būdų, naujų metodų, kurių pagalba viliamasi išauklėti žmogaus širdį. Galbūt daugelis kenčiančių vienumą, vienatvę ir nusvetimėjimą tose mokyklose rado vilties ir paspirties. Galbūt nemaža buities iškankintų dvasinių varguolių galėjo ten nusimesti baimės ir neurotinės kaltės naštą ir patirti žmogiškos artumos šilumą. Kitaip, tos mokyklos ar širdies gydyklos nebūtų galėjusios taip išpopuliarėti. Žinoma, toks populiarumas galėtų kalbėti apie anų terapijų veiksmingumą, bet taip pat galėtų liudyti ir komercinės kultūros išdžiovintos širdies gėlą.

Kaip ten bebūtų, paskutiniais trimis dešimtmečiais jausmų (piktų ir gerų) bangos užliejo visas vakarietiško gyvenimo sritis. Atrodo, lyg mes būtume patekę į naują romantizmo amžių, kuriame jausmas yra viskas. Kažin ar mes nepasidarėmė jausmų narkomanais? Tarpasmeniai ryšiai — susižinojimas — šiandie reiškiami jausmais, nebe idėjomis, sąvokomis ar įžvalgomis. Pagaliau kai visos šios priemonės negelbsti, griebiamasi radikalių būdų: bandoma cheminiais narkotikais susprogdinti nejaučiančios širdies plutą, viliantis įsilieti į kosminės vizijos ekstazę. Deja, pasąmonės gelmėse gulį dvasios turtai nesiduoda cheminėmis priemonėmis iškeliami į sąmonės paviršių. Kad mūsų patirtys galėtų atidaryti psichės potencialą, reikia, kad jos savyje turėtų kažką poetiško, kažką metaforiško, mistiško, kas išeina už asmeniškai jaučiamos tikrovės ribų — siekia dvasinės egzistencijos gelmes. Kitaip mes pasiliksime emociškai netyrūs, t.y., paviršutiniški, sutrupėję, pasidavę

malonumo/nemalonumo temperatūros svyravimams.

Taip jausmų išsilaisvinimo eigai susiklosčius, rimtieji psichės gydytojai (James Hillman, Henri Nouwen ir kiti) kelia kritiškus balsus. J. Hillman, pvz., nurodo, kad jausmų ugdymo grupės (ne klinikinė terapija) yra didžiai nepakankamos. Šios grupės yra labai ribotos laiko, erdvės ir gelmės atžvilgiu: trunka trumpai; užmegzti ryšiai neturi tęstinumo; dirbtinė technika — dirbtinėje aplinkoje. Tuo tarpu, jausmų išsiskleidimui reikalinga ilgesnė ryšių tąsa, susirišimas su objektyviomis vertybėmis ir su žmogiškos egzistencijos tikrove. Grupės, besiremiančios svetima kultūra ir tos kultūros jausmų stiliais, taip pat nei kiek nepagelbsti asmens jausminei diferencijacijai. Žmogus gauna budistišką vardą, nešioja „sari", įsigija savikontrolės ir romumo jausmą. Tuo betgi autentiškas individualinių jausmų auklėjimas lieka ne tik nepaliestas, bet nuo jo visiškai nusisukama. Pagaliau kai kurios grupės, sekdamos laiko dvasia, sumaišo seksualizmą su dvasiškumu ir po tariama guru išminties skraiste šį mišinį pasiūlo savo klientams. Tokioje perspektyvoje visuomeniškai ardantis (žalingas) elgesys pasidaro metafizine dorybe.

Rasit visada žmonės mylėjo, buvo pavydūs, pakliūdavo į trikampinius meilės ryšius, išgyvendavo meilės aferas ir t.t. Tačiau jie to savo elgesio neteisino. Galbūt jie savo aistras ir elgesį slėpė, bet jų pateisinimo filosofinėmis teorijomis neieškojo. Priešingai, nūdien toks elgesys viešai rodomas, pateisinant jį „nauja dorove", „laisva meile", „individuacija" ir kitų doktrinų žargonu. Vadinasi, troškimų netiesumas (neatvirumas)

tapo pakeistas filosofinių pateisinimų veidmainyste. Mat dorovė yra ir nauja, ir sena. Ji tiek sena, kiek sena pati žmonija, ir tiek nauja, kiek naujas pats individas. Tas pats paradoksas lydi ir meilę: laisvai į ją įeinama, bet nebėra laisvės jos pasekmių atžvilgiu. Gi palaidas gyvenimas, nežiūrint kaip mes jį pavadintume, neveda į asmens individuaciją — išsiskleidimą. Taigi asmens prigimties atžvilgiu nėra nei „laisvos" meilės, nei „naujos" dorovės. Dora ir meilė yra žmogaus prigimties esmine, nesikeičiančia dalimi. Naujos ir laisvos tegali būti tik jų kryptys ir reiškimosi formos. Norint išvengti asmens ir visuomenės sužalojimų, J. Hillman ir siūlo grįžti prie tradicinių jausminės funkcijos lavinimo formų: mandagumo, asmeninių glaudesnių ryšių, draugystės, moterystės, vaizduotės, įsimylėjimo, takto ir kitų. Trumpumo dėlei paduosime tik dvi jausmų ugdymo formas: įsimylėjimą ir draugystę.

Senovėje draugystė buvo laikoma viena iš puikiausių žmogaus pasiekimų. Dvylikto amžiaus cistersų vienuolis Aelred iš Rievaulx štai ką sako apie draugystę: „Be draugo negali būti tikros laimės. Žmogus, kuris neturi nieko, kas džiaugtųsi jo pasisekimu ar užjaustų jį liūdesyje, nieko, kam jis galėtų išlieti savo sielos nerimą ar su kuo jis galėtų dalintis šviesias mintis..., tas žmogus galėtų būti palygintas su neprotinguoju gyvūnu"[23]. Iš tikrųjų artima draugystė yra svarbi asmenybės augimui, savivertės jausmui ir gyvenimo prasmingumo pajautimui. Draugai prievarta vienas kito nekeičia. Jie vienas kitą priima, pakeldami vienas antro silpnybes bei emocines žaizdas. Draugystė sudaro tokią nuotaiką, kurioje

nebesigėdinama atskleisti savo žemesnius jausmus. Draugystėje, lyg kokioje teatro scenoje, pakartoti praeities veiksmai, parodytos žaizdos gali būti vėl iš naujo apmąstytos. Net psichoanalizė nepasiūlo šiltesnės atmosferos pažeistiems jausmams atsigauti, kaip tai padaro tikra draugystė.

Panašų nors ir kiek kitokį vaidmenį atlieka įsimylėjimas. Meilė moko asmenį pasitikėti savo jausmų galia. Meilėje mat atsidaro durys daugybei visokių jausmų: švelnūs ir laukiniai, brandūs ir infantiliški, rimti ir komiški, sunkūs ir pakilūs; visi joje randa vietos. Asmuo, atsiradęs tokiam klimate, kuriame jo mylimasis (-oji) priima ir vertina visus jo jausmus, pradeda priimti bei vertinti ir pats save. Jam (jai) rodomas pasitikėjimas ir pagarba išmoko jį (ją) tikėti į save kaip jaučiančią būtybę. Tada jis (ji) pradeda pažinti, kad jo jausmai yra geri, o jo širdis didžiai brangi. Tokia gi laikysena ir yra pirmas ir esminis žingsnis emocinės tyrybės link.

Žinomas yra Jean Jacques Rousseau posakis, kad *„tas iš mūsų, kuris gali geriausiai pakelti gyvenimo džiaugsmus ir sielvartus, yra, mano nuomone, labiausiai išsilavinęs"*. Ši išsilavinusio asmens aptartis nusako ir jausminę skaistybę. Juk sugebėjimas pakelti gyvenimo džiaugsmus ir sielvartus yra ne kas kita, kaip sugebėjimas palaikyti pusiausvyrą tarp vadinamųjų, negatyvių ir pazityvių jausmų. Tačiau labiausiai emocinė skaistybė (emocinis autentiškumas) pasirodo mūsų mokėjime elgtis su „negatyviais" jausmais: pykčiu, neapykanta, pavydu, arogancija, kalte ir daugybe kitų. Šiuos jausmus paneigti, užgniaužti,

nustumti į pasąmonę būtų neautentiškas, nesveikas, taigi netyras elgesys. Bet jei jų egzistenciją mumyse pripažįstame, su jais grumiamės ir apvaldytai juos išreiškiame, tuomet pajuntame vidinį palengvėjimą: išsilaisvinimą. Iš tiesų, kaip gera pasidaro, kai įstengiame atmesti nepriimtiną prašymą, paaiškinti, kodėl mes to ar kito nemėgstame, bei žodžiais išreikšti giliai širdyje rusenančią apmaudą. Negatyvių emocijų išreiškimas atneša su savimi naujos energijos ir išsilaisvinimo jausmą. Priešingai, neprisipažinti pavyduliavimo, pagiežos ar pykčio jausmai pasilieka žmogaus pasąmonėje, prisidengę kaltės jausmais. Pvz., nuneigtas pyktis nepasišalina iš to asmens psichės, bet įlenda į pogrindį ir, iš ten vėl išlindęs, pasirodo depresijos ir kaltės pavidalais. Išeina, kad kaltė gali būti gera rodyklė, parodančia, kokiu būdu asmuo susidoroja su savo negatyviais jausmais: juos prisiima į savo sąmonę ir tampa laisvu — emociškai tyru, ar juos sukiša į savo pasąmonės labirintą ir tampa jų vergu — pasidaro jų kompulsijos objektu, emociškai negrynu, neautentišku.

Psichologinėje plotmėje skiriama tikroji kaltė nuo neurotinės kaltės. Pirmoji yra asmenybės taurumo ženklas, antroji — neurozės pažymys. Pagrindinius skirtumus tarp tikros ir neurotinės kaltės galima lengvai pastebėti. Tikroji kaltė remiasi sąmonės laisvu aktu. Tuo tarpu neurotinė kaltė yra veikiama ankstyvoje vaikystėje pradžią gavusių pasąmonės kompleksų. Tikra kaltė sužadina gailestį ir norą susitaikyti su moralinių vertybių šaltiniu: Dievu, visuomene, artimu. Neurotinė kaltė sukelia gėdą ir pyktį bei priešiškumą, nukreiptą prieš doros šaltinį. Tikrus kaltės jausmus pergyvenąs

asmuo nepraranda vilties, meilės ir pasitikėjimo, nes jis (ji) yra pajėgus priimti gailestingumą. Neurotinė gi kaltė stumia individą į neviltį, nes jis neįstengia priimti atleidimo ar gailestingumo, nežiūrint, iš kur jie ateitų. O tai yra dėlto, kad toks žmogus iš viso nemoka nei atleisti, nei pasigailėti. Pagaliau tikra kaltė yra daugiau ar mažiau apgalvota. Jis pilnai žino savo atsakomybę konkretaus veiksmo pasirinkime. Priešingai, neurotinė kaltė yra daugiau ar mažiau priverstina, kompulsyvi. Žinia, tas priverstinumas yra ne išorinis, bet vidinis, kyląs iš pasąmonės kompleksų. Apskritai, tikroji kaltė veda į elgesio pakeitimą. Neurotinė kaltė leidžia tam pačiam elgesiui ir toliau tęstis nepasikeitus. Jau Alfred Adleris savo laiku pastebėjo, kad neurotiniai kaltės jausmai yra gerų intencijų (norų) pretenzijos. Asmuo tų gerų norų iš tikrųjų visai neturi. Jis tik nesąmoningai apsimeta juos turįs. Šios pretenzijos kaip tik ir įgalina „nusidėjėlį" pasilaikyti seną elgesį, nepaisant įkyrių, jį apnikusių jausmų. Neretai praktikoje išpažintis naudojama (nesąmoningai) tam, kad asmens gyvenime ir vilkas būtų sotus, ir avis sveika; tai yra, kad penitentui pasidarytų „geriau ant širdies" ir nereikėtų savo elgesio keisti. Dinaminė psichologija pateikia nemaža įžvalgų, paaiškinančių dažną išpažinties tokį regimą neveiksmingumą. Leidžiantis į jas, būtų nuklysta į šalį. Leisime tik teologui A. Maceinai šiuo reikalu tarti žodį: „Mūsų išpažintys dažnai... esti nevaisingos ir net nevertingos, kad mes vienašališkai kreipiamės į Dievą, tarsi jam vienam būtume nusikaltę (gailestis, A.P.), permaža paisydami žmogaus, kurį savo nuodėme taip pat esame įžeidę ir kuriam turime taip pat atsilyginti (atgaila, A.P.)"[24].

Pastoralinėje psichologijoje patyrimo turį specialistai mano, kad daugumas „kaltės jausmų" iš viso nėra kaltės jausmai, bet perdėti mažavertiškumo jausmai. Kaltė reiškia Dievo, artimo ir savęs įžeidimą. Sustabdžius įžeidžiantį veiksmą ir atsilyginus už padarytą žalą, kaltė panaikinama. Tai padarius, nebėra reikalo jaustis kaltam. Vadinamieji kaltės jausmai iš tikrųjų yra parodymas, kad šie asmenys laiko save mažaverčiais. Mat jie yra įsitikinę, kad jie nepasiekė ar neišlaikė tų aukštų reikalavimų, kuriuos, jų nuomone, jie „privalėjo" pasiekti. Gi šios aukštos normos buvo jiems kitų užkrautos: tėvų, mokytojų, giminių, kultūros ir t.t. Vienok jie tiki, kad šie aukšti reikalavimai „turėtų" būti jų pačių. Beje, iš tikrųjų taip nėra. Kalbamieji individai tų aukštų normų iš tikrųjų nepasisavino, neįjungė į savo vertybių sistemą. Tos normos pasiliko jų sąmonės pakraštyje. Jie todėl jaučiasi menkaverčiais ir kaltina save, kad nepajėgia gyventi pagal svetimas normas, kitų jiems uždėtus reikalavimus. Tokie žmonės negyvena savu gyvenimu. Jie yra susiskaldę, neatradę savo individualybės, sąmoningai jos net neieškantys. Vadinasi, jie nėra tyri. Mat tyrybė pagal duotą aptartį ir yra dvasinės pilnumos siekimas. Su šia pastaba ir priėjome prie trečiojo tyraširdiškumo matmens — lytinės tyrybės[25].

Domininkonų teologas Donald Goergen tyrybę laiko „dorybe, turinčia ryšio su lytiškumo įjungimu į mūsų kaip krikščionių gyvenimą"[26]. Tyrumas suveda draugėn į vieną visumą ir žmogaus lytiškumą, ir jo dvasiškumą, nepaneigdama nei vieno iš jų. Lytinė tyrybė įgalina asmenį gyventi harmoningą, nesuskaldytą gyvenimą

tarp jo lyties ir jo dvasios. Savivertės požiūriu, lytiškai tyras individas regi savo lytiškumą pozityvioje šviesoje. Jis/ji vertina savo vyriškumą ar moteriškumą ir iš jų išplaukiančias reakcijas. Paprastai tyras asmuo pasižymi paslaugumu, kitų supratimu, atvirumu ir lakia vaizduote. Gi asmuo, kuris dėl savo lytiškumo nesijaučia patogiai, nėra skaistus. Mat lytinė tyrybė ir prasideda savo paties lytiškumo praktiniu (ne teoretiniu) prisiėmimu. Ši laikysena yra pagrindu visiems lytinės skaistybės pavidalams: vedusiųjų, priešvedybinei, įžadinei, celibatinei ir mergystės skaistybei. Todėl ir kalbėsime apie lytinę tyrybę bendrąją prasme, kuri paliečia kiekvieno asmens gyvenimą. Tačiau norint geriau suprasti tyrybės reikšmę asmenybės brendimui, reikia bent kiek pasiaiškinti lytiškumo sąvoką. O ji juk yra tokia plati savo apimtimi ir turtinga savo turiniu.

Lytiškumas apima visas žmogiškos prigimties sklaidas: biologinę (chromozomai), fiziologinę (hormonai), anatominę, psichosocialinę ir net pačias dvasines apraiškas. Taigi lytiškumas yra tokia asmenybės dimensija, kuri vieną žmogų padaro vyru, o kitą moterimi. Abu jie tampa pajėgūs sueiti į emocinius ryšius ir duoti pradžią naujai gyvybei. Savo vidine struktūra lytiškumo išraiška pasirodo tarpasmeninėje meilėje.

Vakarietiškoji tradicija kalba net apie keturis žmogiškos meilės pavidalus: seksą, eros, philia ir agape, arba caritas[27]. Seksas siekia biologinės įtampos atleidimo, susieto su jusliniu pasitenkinimu. Paprastai seksualinis aktas baigiasi pojautine „ekstaze",

vadinama orgazmu. Objektyviai seksas siekia rūšies išlaikymo. Senieji graikai ir romėnai seksą laikė natūralia kūno funkcija, kuriai dievų pagalba nebuvo reikalinga. Net ir šiandie lotynai labai retai kalba apie *„sexus"*, seksą, bet labai dažnai dainuoja apie *„amor"*, meilę. Eros gi nusakoma, kaip karštas troškimas, nenumalšinamas ilgesys, jėga, traukianti du priešingus polius į vienybę. „Eros", sako Rollo May, „ieško susijungimo su kitu asmeniu džiaugsme ir aistroje ir sukūrimo naujų patirties apimčių, kurios praplėstų ir pagilintų abiejų asmenų būtį"[28]. Platono filosofijoje eros yra žmogaus kūrybingoji dvasia. Ji stumia žmogų vienybėn su kitu asmeniu lytinės ar kitokios meilės pavidalais. Ji sukelia protingajame gyvūne pažinimo ilgesį ir aistringai skatina jį ieškoti tiesos. Pasak Platoną, per eros mes tampame ne tik poetais ar išradėjais, bet pasiekiame ir dorinį gėrį. Šv. Augustinas žengė dar vieną žingsnį toliau. Erose jis matė jėgą, stumiančią žmogų Dievo link. Philia — trečioji meilės forma — yra ne kas kita, kaip draugystė arba broliškoji meilė. Pagaliau ketvirtoji meilė — agape, arba lotyniškai, caritas — yra meilė, pasišventusi kito gerovei. Jos pirmavaizdis yra Dievo meilė žmogui. Brandžioje meilėje tie visi keturi pavidalai susilieja į vienokį ar kitokį mišinį. Tą keturių meilių „mišinį" ir vadiname lytiškumu. Bet kai šios meilės apimtys pradeda derintis pagal žmogui įgimtą vertybių hierarchiją, tuomet jau galime kalbėti apie lytinę tyrybę.

Biologinio poreikio pažadinta ir vienatvės ilgesio kurstoma, eros ugnis suliepsnoja ankstyvos jaunystės

metais. Vėliau, amžiaus viduryje sugrįžusi, vėl vilioja žmogų intymios laimės pažadais. Vadinamosios „aklos meilės" („*infatuation*") sūkuryje ji darosi tokia liepsnota, žavi ir užburianti, jog mylimiesiems jos burtams atsispirti darosi labai sunku. Eroso vynu apsvaigę, jie lyg Sacharos dykumų keliautojai, palikę žvaigždžių rodomą kelią, gali pasukti miražo, *ignis fatuus* (klaidingos ugnies), link. Juk ta eros:

> Ji nupirko ir sielą, ir kūną
> Savo magiškų burtų kaina.
> (Salomėja Neris)

O tada, vasaros vynu apsvaigus, sutinkama aklos meilės stabui atiduoti viską. Mat jame tariamasi suradus prasmę ir gyvenimui, ir mirčiai. Vienok neįvykdomų svajonių rūkams išsisklaidžius, praregėję „aklieji" arba skiriasi, arba jų meilė pereina į antrą fazę. Pirmuoju atveju širdys paplūsta krauju. Antruoju gi atveju paaiškėja, kad meilės sėklai išauginti reikia savitvardos, kantrybės ir abipusės laisvės. Prievarta meilės nepagausi.

Tačiau eroso aistros, meilės jausmų liepsnos ne tik traukia, bet ir gąsdina. Todėl vieni bepasirodančius eros daigus tuojau nuslopina; kiti eros romantizmą pakeičia sekso biologizmu. Abiem atvejais žmogaus asmenybė sužalojama, neleidžiant jai išsišakoti į pilnutinį medį. Mat psichinę energiją sulaikant pasąmonėje (represija), žmogus yra ardomas. O tą pačią energiją apvaldant, asmenybė ugdoma. Freudas tvirtino, kad sąmoninga ir apgalvota instinktų kontrolė yra būtina žmogaus brendimui sąlyga. Savo raštuose jis ne sykį skaitytojams

primena, kad neturint jokių kliūčių seksualiniam pasitenkinimui, kaip tai atsitikdavo senųjų civilizacijų saulėlydžiuose, meilė pasidarydavusi bevertė, o gyvenimas tuščias. Kol asmuo nepajėgia atskirti seksualinio patraukimo nuo meilės, kol jis nepajėgia sukontroliuoti savųjų instinktų, tol jis tepajėgia įsipainioti į jausminius paauglio tipo santykius. Jo meilės dimensijos dar nėra vienam sandėryje. Jis dar nėra tyras.

Netyrūs yra ir tie, kurie savo bebundančias sekso ir eros jėgas visiškai užgniaužia. Auklėjimas ar nuodėmės baimė gali būti tokios represijos priežastimi. Reikėtų pridurti, kad lytinė aistra ir jausmai nėra nemoralūs. Tai, ką individas užsimanys su jais daryti, gali būti nemoralu. Paprastai, represyvios asmenybės nepajėgia išreikšti rūpesčio kitais, prisirišimo ar meilės. Jei kartais ir bando parodyti savo jausmus, tai daro be šilumos ir švelnumo. Alan Watts tokius asmenis vadina „intelektualinėm dygliakiaulėm"[29]. Jos gyvena galva, ne širdimi, liesdamos kitus ne su švelnumu, bet su spygliais. Bandydami apkarpyti eroso aistras, jie iš viso jas išrauna. Tokiu būdu, jie net sunaikina asmens galią švelniai, šiltai ir artimai draugystei, kurią erotinės aistros ir palaiko. Užgniaužtos asmenybės, vengdamos sueiti į šiltus, artimus santykius su kitais, elgiasi neskaisčiai.

Netyriai elgiasi ir tie, kurie meilę pakeičia seksu. Tokie asmenys savo psichinio vystymosi eigoje pasiliko įtvirtinti (fiksuoti) lytinių organų plotmėje. Biologinių virpulių verčiami, jie ieško vis naujų kūnų patenkinti nerimstančius geismus. Jie nuolat rūpinasi, kaip

išvaikyti nuobodulį ar depresiją ir kaip išgauti daugiau pasitenkinimo iš vadinamosios laisvos meilės. Iš tikro gi seksualinis intymumas atima iš partnerių laisvę, padarydamas svajingą meilės troškimą prievartingu reikalavimu. Aplamai, nei ,,užgniaužtos", nei ,,palaidos" asmenybės nėra tyrios. Mat pagrindinis tyrybės reikalavimas yra besąlyginė pagarba ir dvasiai bei kūnui, ir eros bei philia. Beje, dabartinė vakarietiškoji aplinka priima vieną, bet atmeta kitą meilės aspektą, bėga į sekso pojūčius, norėdama išvengti eroso aistros.

Nūdienos laikysena vyro ir moters meilės atžvilgiu labai ryškiai atsispindi *Playboy* žurnalo filosofijoje. Rollo May yra visai taiklus, pastebėdamas, kad *Playboy* tik nuėmė figos lapą nuo lyties organų ir jį uždėjo ant veido"[30]. Vadinasi, seksas tapo atskirtas nuo romantikos, aistros ir tarpasmeninio angažavimosi. Modernioje meilėje susiliečia lyties organai, bet ne asmenys. Kiekybė pakeitė kokybę. Gi rinkos terminais kalbant, inflacija visada reiškia nuvertinimą. O nuvertintas seksas yra nužmogintas seksas. Senieji (16-17 amžiaus) puritonai varžė seksą ir buvo aistringi, naujieji puritonai (,,linksmaberniai") varžo aistrą ir yra seksingi. Tačiau seksingų ,,linksmabernių" meilė yra nuasmeninta meilė, kurioje ieškoma sekso be įsimylėjimo.

Iki šiol kalbėjome apie įsimylėjimo iškraipas kaip individo ir gyvenamos kultūros netyrybės pavyzdžius. Dabar dar palieka žvilgterėti į žmogiškos meilės reikšmę krikščioniškoje šviesoje. Įsimylėjimas (*„infatuation"*) arba ,,akla" meilė nėra jau tokia akla, kaip paviršutiniškai žiūrint galėtų atrodyti. Pačia savo

prigimtimi, jei ne išraiška, ji yra visai tikslinga, t.y. nukreipta vieno tikslo link: brandžios meilės išsiskleidimui vienu ar kitu pavidalu. Tarp įvairių kitų apraiškų, „akloji" meilė pažadina žmoguje altruizmą: norą tarnauti kitam. Vadinasi, įsimylėjusių eros pačia savo prigimtimi linksta į kitą. Toji „akla" eros ir apsaugo meilės ugnį, kad ji neužgęstų gryno sekso, įtampos-atlaidos fiziologinėje dykumoje. Iš tiesų įsimylėjusių šauksmas yra autentiškas kvietimas į tarpasmeninį vienas kitu rūpinimąsi, į nuolankią pagarbą mylimajam asmeniui. Tiesa, „akla" meilė tėra tik nedrąsus, netvirtas, kiek sumišęs pirmas žingsnis brandžios meilės kryptimi. C. S. Lewis, sekdamas šv. Jonu Kryžiečiu, mus pamoko, kad žmogiškos meilės turi galią mus užburti, sužavėti, nes jose yra tikro panašumo į Dievą, į pačią Meilę. „Nedarykime klaidos", sako jis, „...mūsų dovanai gautos meilės („*infatuations*", A. P.) ...yra tikrai dieviškos („*God-like*"). Jų tarpe tos yra labiausiai dieviškos, kurios yra mažiausiai ribotos ir nesusidėvėjusio dosnumo. Visa, ką poetai kalba apie jas, yra teisinga. Jų džiaugsmas, jų energija, jų kantrybė, jų atlaidumas, jų gėrio troškimas mylimajam (-jai) — visa tai yra tikras, tik negarbintinas dieviškojo gyvenimo paveikslas. Jo akivaizdoje verta dėkoti Dievui, kuris davė tokią galią žmonėms. Mes galime visai nuoširdžiai ir protingai teigti, kad tie, kurie didžiai myli, yra „arti" Dievo"[31].

Arti Dievo gali būti net ir tie, kurių meilė, išoriškai sprendžiant, atrodo laisva ir nemorali. Jėzus, miestelio prostitutėje, ašaromis plovusioje ir savo plaukais šluosčiusioje Jo kojas, tuoj pat atpažino autentišką

meilę, neišpainiojamai surizgusią su jos asmenybę griaunančiu palaidumu. Kristus kaip tik į šią autentišką, tyrą asmenybės dalį ir prakalbėjo: „Atleidžiama jos gausios nuodėmės, nes ji daug mylėjo"(Lk 7,47). Šiuose Jėzaus žodžiuose pasirodo stebinantis ir jaudinantis jautrumas subtiliai ir švelniai tikros tyrybės prigimčiai. Jėzus žino ir viešai patvirtina, kad toji moteris palaidu gyvenimu save ardo. Bet Jis taip pat žino, kad tai dar toli gražu ne visa tiesa. Jos kilni širdis sugebėjo padaryti patį gyvenimo būdą tam tikro dvasinio vientisumo laidininku. Tai patvirtina tas faktas, kad ji tiek daug mylėjo. Todėl savo gausiu meilės dosnumu ji ir buvo arti Dievo dar prieš jos nuodėmių atleidimą.

Šis Šventraštyje atpasakotas įvykis mums primena, kad tyrybė negalima nusakyti legaliais terminais ar ją pasiekti aklu nustatytų lytinio elgesio taisyklių sekimu. Tyrybė yra per daug gyva, per daug sudėtinga, per daug subtili, kad ji galėtų būti įsprausta į legalios apibrėžties rėmus. Kiekvienas žmogus, pasinaudodamas jam duota laisve ir atsakomybe, sekdamas bendraisiais doros dėsniais, privalo pats atrasti savo gyvenimo skaistybės prasmę. Išeitų tad, kad tikrovėje lytinės tyrybės siekimas negali būti apribojamas vienu modeliu, nors tas modelis ir būtų daugumos praktikuojamas. Gyvenimo patirtis rodo, kad meilės santykiai su kitais, prieš galutinį užsiangažavimą moterystėje, kai kam palieka per visą gyvenimą kraujojančias psichines žaizdas. Anaiptol tai ne taisyklė. Yra priešvedybinių ryšių, kuriuos nutraukus, sueinama į pastovias ir laimingas moterystes, be neigiamų, toli siekiančių

padarinių. Yra ir tokių, kurie be tarpasmeninių santykių patirties, psichologiškai nesubrendę, pilni infantiliškos vaizduotės, šoka į moterystės vežimą, tai kelionei visai nepasiruošę. Įsimylėjimo ugniai (*ignis fatuus*) užgesus, iliuzijos rūkams išsisklaidžius, t.y., pirmai meilės fazei praėjus, jie nepajėgia žengti sekantį žingsnį brandžios meilės link. Jiems sunku suprasti, kad meilėje, taigi ir moterystėje, jie privalo sulaikyti savo egoistinius reikalavimus, paliekant erdvės savo partneriui.

Vadinasi, nėra vienos aiškios taisyklės, kuri galėtų būti be išimties pritaikoma visiems. O vis dėlto, vienas dėsnis yra be išimties visiems būtinas: jautrus ir protingas rūpinimasis kito asmens gerove. Meilės ryšyje visad privalu savęs klausti, ar aš kitą išnaudoju, ar leidžiuosi kito būti išnaudojamas? Leisti save išnaudoti reikštų padaryti tiek žalos partneriui, kiek padarytum pats, jį/ją išnaudodamas. Žinia, išnaudojimas pats savaime nepranyksta ir moterystėje. Vis dėlto moterystė duoda rėmus, kuriuose įvairūs išnaudojimo ženklai gali būti atpažinti, išnagrinėti ir pataisyti. Tam tikslui betgi reikalinga reali moterystės vizija. Adolph Guggenbuehl-Craig, Jungo instituto direktorius Zuriche, tvirtina, kad pagrindinai moterystėje klausimas eina ne apie gerovę ar laimę, bet apie išganymą (filosofine, psichologine ir teologine prasme). Moterystė liečia ne tik vyrą ir moterį, laimingai meilėje gyvenančius ir drauge vaikus auginančius. Moterystės institucija labiau liečia du žmones, kurie mėgina pasiekti individuacijos, rasti savo „sielos išganymą". Taigi pasak Guggehbuehl-Craig, „moterystės tikslas nėra lytinė patirtis, bet išganymas,

individuacija: ieškoti ir rasti Dievą, sielą ir save"[32]. Vienok šį tikslą pasiekti galima ir be seksualinės patirties. Juk yra daugybė kelių, vedančių į individuaciją — pilnutinę asmens individualybę. Lytinis gyvenimas yra tik vienas iš jų ir, to paties Guggenbuehl-Craig žodžiais, „ne *par excellence* priemonė". Bet visi keliai, vedą į pilnutinę asmenybę (individuaciją), turi vieną bendrą bruožą: susidūrimą su kentėjimu ir mirtimi. Šios būtinybės neišvengia nei vedusieji, nei viengungiai, nei pagaliau mergystėje ar celibate gyvenantieji.

Celibatinė ir mergystinė skaistybė yra vienas iš ypatingiausių kelių į tą pačią asmenybės pilnumą. Psichologiškai tai normalus ir dvasiškai iškilus kelias. Freudas, pvz., buvo tvirtai įsitikinęs, jog lytinė energija (*libido*) gali būti nukreipta į kultūrines ir dvasines gyvenimo sritis. Tačiau krikščionybė teigia, kad lytiškumą (seksą) tegalima autentiškai sublimuoti tik tikėjimo šviesoje. Celibatinis asmuo nesijaus ramus dėl savo viengungiškumo tol, kol jis nepatirs dvasiškumo prasmės, kol nesužinos, ką reiškia būti dvasinga būtybe. „Dvasinis gyvenimas yra celibatinio gyvenimo šerdimi, ir dvasinis asmens tapatumas privalo pasirodyti prieš celibatinę tapatybę bei ją visad lydėti"[33]. Be abejo, celibatinis gyvenimas nepanaikina asmens lytiškumo, bet tik jo seksualines galias palenkia anoms trims meilėms: eros, philia ir agape. Vadinasi, jo lytiškumas pagrindinai pasireiškia veiksmingais pavidalais: žmonių meile ir gailiaširdiškumu. Celibatinė draugystė yra psichiškai (ne fiziškai) intymi draugystė. Žinia, toks intymumas praktiškai tegalimas tik tarp giliai dvasingų ir subrendusių asmenų. Kaip ten bebūtų, negalime

celibato visiškai suprasti tik kultūros, psichologijos ar sociologijos šviesoje. Celibatas mat yra glaudžiai susilietęs su asmens tikėjimu, Kristumi ir paties Dievo mįslinga paslaptimi. Kiekvienu atveju, ar įžado celibate, moterystėje, ar viengungystėje, tik integravę lytinį ir dvasinį aspektą ir visa, kas mumyse yra, mes galėsime pasiekti brandų ir didį pajėgumą mylėti save, kitus, žmoniją ir Dievą. Tai ir yra ne kas kita, kaip autentiškas tyraširdiškumo idealas, pasiekiamas tik teisingai suprastos skaistybės pagalba.

3. Klusnumas

Šiandienos komunistams ideali visuomenė yra tokia, kurioje žmonės priima naujos tvarkos taisykles ir visokius suvaržymus, kaip visai natūralų dalyką. Šitokioje visuomenėje „kiekvienas narys besąlygiškai laikytųs visų nuostatų ir įsakymų, darytų visa, kas privaloma, ir nepažeistų jokių drausmės formų"[34]. Lyg Demoklo kardas, visad kabanti atnaujinto teroro grėsmė, užtikrina kolektyvo narių besąlyginį klusnumą. Tokia valdžios santvarka klusnumą naudoja, palaikyti despotizmą. Iš tikro ne tik totalitarinės santvarkos bet kartais ir kitos sekuliaristinės ir bažnytinės institucijos, paskiri valdžios ištroškę individai, vienaip ar kitaip, sąmoningai ar ne, piktnaudoja savo valdinių klusnumą. Klusnumo piktnaudojimas ne retai prasikiša net ir gydančiose profesijose. Štai valdžiatroškos gydytojo tipo pavyzdys: „...jis suteikia ligoniams mažiausia informacijos apie jų ligą. Leidžia direktyvas be paaiškinimų.

Žingsniuoja per palatas, kaip koks Azijos monarchas, prižiūrėdamas savo bejėgius vergus"[35]. Nesistebėtina, jei nūdienos žmogui ir atrodo, kad klusnumui vieta tėra tik vaikų darželiuose, pradinėse mokyklose, vienuolynuose ir kareivinėse. Gaunamas įspūdis, tartum klusnumo dorybė ir tetarnauja tam, kad žmones padarytų silpnus ir nuolaidžius lyg kokius palinkusius karklus, ant kurių galėtų visos ožkos užsilipti. Iš tikro gi teisingai suprastas klusnumas yra vienas iš pagrindinių kelių, vedančių žmogų į pilnutinę savipildą. Jei taip, tuomet privalu žinoti, kas gi yra tas klusnumas ir kaip turėtume į jį žiūrėti.

Ne kartą minėtas teologas H. A. Williams klusnumą taip nusako: „esmėje klusnumas susideda iš atradimo to, kas tavyje yra autentiškiausia ir giliausia... ir iš ištikimybės šiai atrastai įžvalgai"[36]. Vadinasi, klusnumas turi du pagrindinius elementus: (1) žmogaus esmės bei jo paskirties klausimą ir (2) atsidavimą šiai paskirčiai. Kaip matome, ši klusnumo aptartis išeities tašku pasirenka ne visuomenę, bet asmenį. Mat šioje tikrovėje asmuo yra vertybių hierarchijos viršūnėje. Taigi asmuo, ne visuomenė yra pirminiu doros šaltiniu. Visuomenė yra palenkta žmogui, o ne žmogus visuomenei. Tokia pažiūra, kaip vėliau matysime, nėra kapitalistinis individualizmas, bet krikščioniškas personalizmas. O krikščionybės šviesoje žmogus yra ne tik socialinė (*homo socialis*), bet ir dvasinė-religinė (*homo religiosus*) būtybė. Taigi ir klusnumas, išplaukiąs iš žmogaus prigimties, išsišakoja dviem kryptim: gulstine (tarnyba-klusnumas žmogui) ir statmenine (klusnumas Dievui). Šios dvi klusnumo srovės išplaukia iš vieno ir

to paties šaltinio — asmens — ir vėl sugrįžta į tą patį šaltinį: asmenį. Juk ištikimybė Tvėrėjui ir žmogaus paskirčiai yra ne kas kita, kaip ištikimybė sau pačiam.

Žmogus yra ne toks, kaip kiti žemės gyvūnai, kurie gimsta, auga, dauginasi ir išnyksta. Jų tikslas yra ne individas, bet rūšis. Žmogus gi ateina į pasaulį su atvirais būties horizontais. Savo dvasios gelmių jis šaukiamas tapti pilnutine individualybe. Protingajam gyvūnui neužtenka tik gimti, daugintis ir mirti. Jo pirminė paskirtis yra ne rūšies išlaikymas, bet savęs pilnutinis išskleidimas. Jis privalo tapti tuo, kuo būti jis yra pašauktas: pilnutine žmogiška būtimi. Žmogus neateina į šį pasaulį „gatavas", instinktų apribotas, kaip kiti gyvūnai. Duota laisve jis gali ir turi apsispręsti, kuo jis nori būti. Didžioji Būtis reikalauja iš asmens jo paklusnumo ir ištikimybės patikėtam žmogiškumui. Beje, jis gali lengvai išduoti jam pavestą žmogiškumą. Pirmieji tėvai juk taip ir padarė. Jis linksta bėgti nuo savęs, nuo jam Likimo uždėtos naštos. Jis net gali ir savo gyvenimą nutraukti. Juk kaip sunku yra savo žmogiškumą priimti. Jam lengviau save neigti, negu save teigti; save neapkęsti, negu save mylėti.

Iš tiesų praktika rodo ir psichologija patvirtina, kad žmogus nevisada save myli. Tiesa, žmogus yra egotistinė ir egoistinė būtybė, bet tai dar nereiškia, kad jis save myli. Dažnai žmonės iš viso savęs nemyli ir net sau antipatiją jaučia. O žmogus, kuris savęs nemyli ir save smerkia, negali kitiems atleisti ir jų silpnybių. Pastebėta, kad labiausiai kerštingi žmonės yra tie, kurie savęs nemyli. Asmenys, kurie save mėgsta, paprastai yra mielesni, švelnesni bei tolerantiškesni ir kitiems.

(Šis apibendrinimas netinka narcizistiškam asmenybės sutrikimui). Vadinasi, atsistojama prieš psichologinį paradoksą: asmuo gali būti kietu ir beširdžiu egoistu ir gali savęs nei mylėti, nei mėgti. Jis net gali savimi bjaurėtis. Savimi pasišlykštėjimas, nepajėgumas jausti meilės sau ir yra viena iš didžiausių psichės žaizdų. Ne be reikalo savęs meilę Dievas ir įdėjo į pagrindinių įsakymų eilę. Anot Johannes B. Metz, žmogaus meilę sau, savęs teigimą galime laikyti krikščioniško tikėjimo kategoriniu imperatyvu, kurį jis šitaip formuluoja:

> Privalai su meile prisiimti tau patikėtą žmogiškumą.
> Privalai būti klusnus savo paskirčiai.
> Privalai nebandyti nuolatos nuo jos pabėgti.
> Privalai būti ištikimu sau pačiam.
> Privalai save apglėbti[37].

Bet kas gi yra ta ištikimybė sau pačiam? Klausimą atsakysime konkrečiu pavyzdžiu. Retu meno talentu apdovanotas jaunuolis jaučia savyje kūrybos veržlą. Jis dar nėra tikras, kokį talentą jis turi ir kaip jį pilnai išreikšti galėtų. Klusnumas sau ir reikalauja tą kūrybos galią savyje atpažinti ir jai pasišvęsti. Žinoma, toks paklusimas įkvėpimui nėra lengvas. Jam reikia drąsos, kantrybės, ištvermės, tikėjimo į save ir pajėgumo pakelti nusivylimus ir nesekmes. Menininkai ir kiti didžių užsimojimų žmonės žino, kad savų vizijų perkėlimas į tikrovę yra skausmingas žingsnis. Beje, norėdamas palikti sau ištikimas, jis privalo tuos sunkumus pakelti. Taigi klusnumas sau nėra kokia nors užgaida ar

kaprizas, bet paradoksiška našta (drauge karti ir saldi), būtina, norint jam patikėtą talentą išreikšti. Šią kainą menininkas privalo sumokėti, kad galėtų palikti ištikimas tam, kas jame yra: kūrybingam talentui. Visai tas pats principas tinka ir eiliniams mirtingiesiems. Jie, pvz., gali pasiduoti tinginiui ir gyvenimą praleisti „saldžiam nieko neveikime". Kiti, priešingai, bedirbdami prakaituoja visą gyvenimą. Nelieka jiems laiko nei šeimai, nei draugams, nei žaidimui ar pasismaginimams, net nei religinei praktikai. Šitie abu tipai — tinginys ir darbomanas — neliko ištikimi žmogiškajai paskirčiai, nepakluso sau patiems, o pasidavė savų impulsų stumdinėjami. Sunku betgi išmatuoti, kiek tokiu nuo savęs bėgimu jie nuskurdino ir kitus.

Senai visiems žinoma akivaizdi tiesa, kad žmogus negali tapti autentiška asmenybe vien savo paties jėgomis. Žmogiškoji asmenybė pačia savo prigimtimi reikalauja bendrystės su kitais. Ji negalima be meilės ir aukos, be atsigręžimo į kitą: draugą, mylimąjį(-ją), artimą. Savyje užsidariusi asmenybė tuoj suira. Aplamai žmogus, atsitvėręs nuo aplinkos, negalės išsiskleisti nei psichiškai, nei dvasiškai. Pvz., nepatyręs meilės savo kūdikystėje ar vaikystėje, ir suaugęs asmuo nebus pajėgus mylėti. Nepajutęs kitų, jam svarbių asmenų pasitikėjimo, neišmoks pasitikėti nei savimi, nei kitais. Negyvenęs dorų žmonių artumoje, vargu ar asmuo subrandins dorą sąžinę. Žodžiu, norint išskleisti savą žmogiškumą, asmeniui yra būtina bendruomenė, kurios kultūrinėmis vertybėmis jis galėtų save brandinti. Šis faktas betgi veda prie toli siekiančių išvadų: jei aš esu reikalingas kitų, tai tuo pačiu kiti yra reikalingi manęs.

Jei aš negaliu tapti pilnutine asmenybe be kitų, tai kiti negali to paties pasiekti be manęs. Jei mano savipilda priklauso nuo kitų bendruomenės narių savipildos, tai aš galiu būti sau ištikimu tik tada, kai aš leisiu kitiems ir juos įgalinsiu būti ištikimais sau patiems. Vadinasi, tokia tarpusavinė sąveika yra reikalinga abipusinio pasidavimo.

Beje, tikrovėje savaimingas ir laisvas visuomenės narių vienas kitam pasidavimas nėra galimas. Individui nėra taip lengva nusilenkti bendruomenės gerovei. Tad privalu, kad išorinė institucija tarpusavinę subordinaciją organizuotų ir ją sankcijomis palaikytų. „Atiduokite tad, kas ciesoriaus ciesoriui..." (Mt 22,21). Mat ciesorius, arba mūsų laikų terminologija valstybė, nusipelno savo piliečių paklusnumo. Ji užsitarnauja savo piliečių subordinacijos ne dėl to, kad ji yra tobula ir teisinga, bet dėl to, kad ji visuomenėje suorganizuoja ir palaiko tam tikrą tvarką. Juk niekas negali pasiekti autentišką savipildą, gyvendamas visuomeniniame chaose. Žinoma, jokios valstybinės santvarkos, net ir vakarietiškos demokratijos, nėra tobulos. Yra ir jose išnaudojimo, neteisingo gėrybių padalinimo, išeikvojimų ir kitų negerovių. Todėl kiekviena santvarka yra reikalinga nuolatinės kritikos, kontrolės ir reformų. Tačiau, klusnumas valstybei (išoriniam autoritetui) yra būtinas, nes tai yra bene vienintelis kelias, kad ir netobulas, bendro gėrio link. Anaiptol klusnumas valstybei negali sumenkinti ar sunaikinti klusnumo žmogui, kaip vienkartinei ir aukščiausiai vertybei. Pagrindinės žmogaus teisės kaip antai, sąžinės, žodžio, religijos ir kūrybos laisvė — viršija bet kokią valstybinę

santvarką. Valdžia, kuri pamatines žmogaus teises neigia, praranda teisę į savo pačios egzistenciją. Prisimintina betgi, kad Vakarų demokratijos savo pačių struktūrose turi įpintus tam tikrus mechanizmus protestams pareikšti bei reformoms pravesti. Vadinasi, tokiose santvarkose tik po rūpestingos padėties analizės, rimto ir nuoširdaus apsigalvojimo, galima griebtis neklusnumo, viešų pasipriešinimo priemonių. Juk norint visuomeninį gėrį siekti, demokratinė santvarka yra geriausias būdas, kokį mes šiandie turime. Šiuo atveju neklusnumas pažeistų bedrą gerovę, tuo pačiu sužalodamas ir bendruomenės narius. Žinome, kad pasipriešinimas tik dėl pasipriešinimo yra paauglio žaislas, nors ir malonus, bet kenksmingas visuomenei ir pačiam maištininkui.

Žmogaus prigimtis, kaip jau buvo nurodyta, visuomeninio gyvūno sąvoka dar toli gražu neišsisemia. Žmogus yra ir religinis gyvūnas. „Iš tikrųjų kiekvieno žmogaus pasąmonės gelmėse yra giliai įsišaknijęs religinis jausmas"[38]. Nereikia šio Viktor Frankl tvirtinimo suprasti ritualistine ar konfesine prasme, lyg kad žmogus pačia savo prigimtimi linktų į religines pratybas ar į religines grupes. Religingumas šioje vietoje suprantamas plačia prasme, peržengiančia sektantiškas ir bažnytines ribas. Jau vien patirtinėje plotmėje žmogus žino, kad iš jo reikalaujama ištikimybės savo asmenybės branduoliui, savo tikrajam „aš"; ir tuo pačiu metu reikalaujama ištikimybės tam, kas yra didesnis, negu jis pats. Antai mokslininkas yra pasišventęs tiesos ieškojimui. Jis paklusta tiesai, principui ar vertybei, kurią jis pripažįsta esant universalia. Mokslininkui būti

klusniam sau pačiam, reiškia būti klusniam tyrinėjimų išvadoms, priimti tai, ką įrodymai pateikia. Kitaip mokslininkas nebūtų mokslininku. Vadinasi, klusnumas sau pačiam įima ir klusnumą tam, kas yra didesnis už individo asmenybę: klusnumą tiesai. Šia prasme, žmogų galima laikyti religine būtybe.

Panašią patirtį žmogus išgyvena ir dorovės srityje. Dažnai juntame, kad mes negalime būti autentiškais žmonėmis, neparodydami gailestingumo kitiems, rūpesčio ar vargo ištiktiems. Esame savo sąžinės skatinami pagelbėti nelaimėn pakliuvusiems. Tiesa, jausti vidinę paskatą geram darbui tai dar nereiškia ja pasekti. Tačiau ja nepasekus, jaučiamės lyg beesą mažiau žmonėmis. Gi paklusę tam savo vidiniam „privalai", pasijuntame pakopę aukščiau žmoniškumo kopėčiomis. Yra net tokių atvejų, kur žmonės yra pasiruošę ir miršta už kitus, už tiesą, už savo kraštą, už laisvę, tikėjimą... Tokio heroizmo pavyzdžiu, sakysime, yra lenkas vienuolis Maksimilian Kolbe, kuris savanoriškai mirė vietoje egzekucijai pasmerkto nekalto įkaito. Šituo atveju, aukščiausia ištikimybė savajam „aš" pareikalavo savęs sunaikinimo mirtimi. Kaip tokį atvejį galėtume psichologiškai paaiškinti?

Jei seksime Freudo teorija, turėsime teigti, kad šis žmogus pasidavė mirties instinktui, *thanatos*. Vadinasi, jis pasielgė nenormaliai, prarasdamas psichinį balansą. Kitos psichologinės teorijos (tarpasmeninės, egzistencialistinės, būties analizė, ir t.t.) nesutiks su tokiu paaiškinimu, bet ir jos pačios nepateikia pakankamos šviesos, norėdamos tokio didžiai heroiško akto motyvus nušviesti. Šiame taške kaip tik ir iškyla

konfliktas tarp terapinės psichologijos ir transcendentinių vertybių, paremtų apreikšta religija. Apreikštos religijos, kaip antai krikščionybė, judaizmas, islamas, dažnai pareikalauja, kad būtų duodama pirmenybė Dievo ir artimo teisėms, negu savo paties interesams. Žinia, transcendentinės tikrovės įsakymai ir būtinumas paklusti tikėjimui į asmenišką Dievą yra nesuprantami tiems, kurių pasaulio vizija yra arba ateistinė, arba deistinė (tikėjimas į neasmenišką dievybę). Tiesa, tie ateistai, kurie religiškai angažuojasi teisingesnio pasaulio statybai, lengviau supranta pasišventimą ir paklusnumą individualinius poreikius peržengiančioms vertybėms. Tik terapinės kultūros sekėjui toks paklusnumas atrodo esant gryna kvailystė. Turime prisipažinti, kad apsiribojus tik individualaus „aš" rėmais, šitokios aukos mes iš viso negalime suprasti. Matyt, Kolbe pakluso kažkam daug didesniam negu jo „aš". Jei taip, tuomet galime sakyti, kad žmogus yra ištikimas sau pačiam tik tiek, kiek jis yra ištikimas (klusnus) didesniam, negu jis pats. Bet kas gi yra tas „didesnis" už individualų „aš"?

Krikščionies akyse didesnis už žmogiškąją būtį yra įsikūnijęsis Dievas, žmogaus kūrėjas ir jo atpirkėjas. Jam tad ir priklauso kūrinio nuolankus klusnumas. Juk žmogus savyje ir iš savęs neturi nieko, išskyrus tik nuodėmę. Visa kas jame pozityvaus ateina iš Dievo. Toks krikščioniškas nuolankumas nebuvo priimtinas graikiškam mentalitetui. Nėra jis priimtinas ir dabarties vakariečio galvosenai. Juk seniesiems graikams atrodė, kad krikščioniškasis nuolankumas naikina žmogaus didybę ir jo didžiadvasiškumą (*megalopsichia*).

Vienok Tomui Akviniečiui pavyko surasti sintezę tarp graikiškos žmogaus didybės ir krikščioniškojo nuolankumo. Jis, kaip ir pagoniškieji graikai, žmoguje mato savitą, neatimamą vertę. Žmogiškasis asmuo turi tik jam vienam priklausančią didybę. Savo laisve jis gali net ir pačiam Kūrėjui pasipriešinti. Todėl jis, ne Dievas, ir yra atsakingas už savo gerus ir blogus veiksmus. Kaip didžiadvasiškoji būtybė jis jaučia savo širdies kilnumą ir proto galingumą. Iš čia teka žmogaus pasitikėjimas savimi. Kaip krikščionis jis taip pat pripažįsta, kad jo širdies ir proto galios yra Dievo dovanos. Iš čia plaukia krikščionies nuolankus klusnumas.

Gal tą žmogaus ir Dievo savitarpinį ryšį galėtume akivaizdžiau pavaizduoti iš gamtos pasiskolintais įvaizdžiais. Krikščioniškąjį Dievą galėtume palyginti su vandenynu, kurio banga esu aš; su saule, kurios spinduliu esu aš; su medžiu, kurio šaka esu aš — žmogus. „Aš esu vynmedis, o jūs šakelės" (Jn 15,5). Tokioje įvaizdžių eilėje matyti, kaip žmogiškumas kildinasi iš dieviškumo. Iš tikrųjų žmogus kyla iš Dievo taip, kad Dievas jame esti ir veikia. Jei Dievas jame nebūtų ir neveiktų, žmogus nebūtų protinguoju gyvūnu, bet kokiu kitu gyvūnu. Be savo Pagrindo žmogus negalėtų egzistuoti, kaip ir be vandenyno nebūtų bangos, be saulės — spindulio, be medžio — šakos. Vadinasi, žmogus yra įjungtas į didžiąją Būties paslaptį, kurioje „jis" ir „ne jis", tapatumas ir skirtingumas jau nebėra priešybės, bet viena ir ta pati realybė. Šį ontologinį žmogiškos būties slaptingumą šv. Paulius nusakė labai suglaustai: „Aš gyvenu, tačiau nebe aš, o gyvena manyje Kristus"(Gal 2,20).

Tą pačią mintį savo patirtimi kartojo ir šv. Kotryna Genovietė (1447-1510): „Mano ‚aš' yra Dievas. Kitaip aš ir nepažįstu savojo ‚aš' kaip tik jame". Kada asmuo savo širdimi, ne tik atitrauktu protu, supras, kad jo tapatybė su gyvybės Šaltiniu yra svarbiau negu skirtybė, kai patirs, kad jis yra vienas iš tų Vandenyno bangų, kai atras, kad nebe jis, o jame gyvena Kristus, tuomet jis bus suradęs savo tikrąjį „aš". Tuomet ir klusnumas, vienas iš didžiųjų kelių į pilnutinę savipildą, bus pasiekęs savo gilų prasmenį. Šiame taške, tarp Dievo ir žmogaus valios, nebėra priešingybės. Tai liudija giliai religingi žmonės, kurie savipildos pilnybę surado dieviškoje tikrovėje. Žmogus, pasidavęs jį nešančiai didžiosios Būties paslapčiai, lyg mylimasis, atsidavęs į mylimojo asmens rankas, randa savo širdies ramybę. Mat žmogus juk yra toks kūrinys, kurio būtis atranda pastogę ir apsaugą tik tada, kai jis atsidaro tikrovei didesnei, negu jis pats. Jo širdis nurimsta tik atviruose neištirtos slaptingosios tikrovės prieangiuose.

Tačiau tuos prieangius pasiekti, kaip jau buvo užsiminta, reikia priimti savo žmogiškumą, savo dvasios neturtą. Juk artinimasis prie Dievo prasideda nuoširdžiu (ne veidmainingu) artinimusi prie savęs. Bėgimas nuo Dievo taip pat prasideda bėgimu nuo savęs paties. Gi prisiimdamas žmogiškosios egzistencijos taurę, žmogus ir rodo paklusnumą Tvėrėjo valiai ir ištikimybę savo tikrajam „aš". Betgi priėmimas savęs paties (savęs meilė) yra neatskiriamai susijęs ir su priėmimu „kitų". *Pilnutinė asmenybė negalima be tarnybos „kitiems"*. V. Frankl žodžiais: „Kuo labiau žmogus užmiršta save, atsiduodamas kilniam darbui ar kitam

asmeniui, tuo labiau žmogiškas jis yra. Juo labiau žmogus paskęsta kokiuose dalykuose ar pasineria kitų rūpesčiuose, tuo labiau jis tampa tikruoju jis pats"[39]. Frankl taip pat pakartoja ir Alberto Schweitzerio žodžius, tvirtindamas, kad tik tie žmonės bus tikrai laimingi, kurie ieškos ir atras būdų, kaip tarnauti kitiems. Juk iš tiesų nėra kito kelio į Dievą, kaip tik per žmogų ir pasaulį. „Kiekvienas autentiškas religinis aktas yra nukreiptas į Dievo realumą mūsų žmogiškam brolyje ir jo pasaulyje"[40]. Tačiau autentiški religiniai aktai (ne pats tikėjimas) išplaukia iš autentiškos, brandžios asmenybės. Brandžią asmenybę gi visada lydi ir brandus klusnumas, kai priklausomybė pasikeičia iš aklo, nelaisvo pasidavimo į sąmoningą, laisvą klusnumą. Asmuo savo priklausomybę „kitam" pasirenka laisvai. Paradoksą tarp brandaus klusnumo ir laisvės Adrian van Kaam taip nusako: „Mano giliausias savarankiškumas yra tai, kad aš laisvai ir sąmoningai apsisprendžiu būti priklausomas. Tik tokia priklausomybė (klusnumas, A.P.), kuri yra laisva savęs dovana, duoda šlovę Dievui"[41]. Galime dar pridurti, kad tik tokiu klusnumu mes išeiname už savojo „aš" ribų, pasukdami pilnutinės asmenybės link. Neleistina betgi šitokį klusnumą suplakti su pilku konformizmu prie minios nuotaikos. Juk pasidavimas asmens paskirčiai — žmoniškumo išskleidimui — veda į Dievo ir savęs artumą.

Krikščionišku požiūriu, Dievo artuma ir žmogaus artuma eina lygiagrečiomis linijomis, kitaip sakant, Dievo ir artimo meilė yra tas pats pinigas tik su skirtingom pusėm: dieviška ir žmogiška. Sekančiame skyriu-

je ir bandysime panagrinėti, kaip tas dvi puses būtų galima suvesti į sintezę dabarties krikščionio privačiame ir visuomeniniame (viešame) gyvenime. Bet prieš pradedami lukštenti anuos klausimus, skaitytojui primename, kad katalikiškojo kriščionies pasiuntinybę, jo veikseną pasaulyje ir Bažnyčioje, giliai ir išsamiai yra išgvildenęs A. Maceina savo knygoje *Krikščionis pasaulyje* (1973). Mes gi bandysime žvilgterėti į tas „pinigo" vietas, kurios yra labiausiai sujauktos dabarties Vakarų pasaulio gyvenime: religiškumą, kritinę laikyseną ir visuomeniškumą. Taipogi prie šių žmogiškos egzistencijos matmenų artinsimės ne teologijos, bet sociologijos ir psichologijos šviesoje. Tokiu būdu galime paliesti konkretesnes gyvenimo apraiškas.

3

PRIEŠTARAVIMŲ SANKIRTYJE

Krikščionybė yra dvasios ir kūno, individo ir bendruomenės religija. Įsikūnijimo vyksmu tie du elementai buvo suimti į darnią visumą. To nepaisant, tikintieji istorijos bėgyje visad buvo gundomi tuos du elementus atskirti. Tos pačios pagundos ženklai matomi ir šiandienos krikščionijoje. Ir katalikiškoje krikščionijoje prasiveržė į gyvenimo paviršių dvi srovės: vadinamosios dešinioji ir kairioji katalikybė. Pirmoji linksta į individualinį, gi antroji į socialinį tobulumą. Panašus susiskaldymas matyti ir proto be jausmų linijoje. Šioje plotmėje viena kryptis pabrėžia jausminį, patirtinį elementą; kita akcentuoja protinius, teorinius katalikybės bruožus. Pastarajam (intelektualiniam) bruožui blėstant, vis stipriau prasikiša ekstatinės religijos spalvos, susilpnindamos tikinčiųjų pajėgumą sveikai kritikuoti. Taipogi plyšys tarp individualaus tikėjimo ir organizuotos-hierarchinės Bažnyčios vis dar didėja

Šiaurinėje Amerikoje. William J. McCready, krašto nuomonių tyrinėjimo centro direktorius, tvirtina, kad, pvz., iš 52 milijonų Amerikos katalikų, vienas trečdalis labai retai arba visai pamaldų nelanko. Vis dėlto jie save laiko katalikais. Dievo, Jėzaus ir Marijos įvaizdžiai jiems esą svarbūs ir reikšmingi. Pasak tuos pačius tyrinėjimus, 60 procentų visokių konfesijų amerikiečių atmeta doktrinos ir moralės principų nekintamumą. 1972 metais tik 40 procentų laikėsi tokių pažiūrų. Šitoks bažnytinės tapatybės silpnėjimas pastebimas ir jaunųjų katalikų tarpe.[42] Šie faktai rodo sekuliarizmo poveikį dabarties katalikybei. Laiko įtaka ypač stipri pamaldumo ir socialinės veiksenos sferose. Todėl jos labiausiai ir pakito, jei ne savo prigimtimi, tai bent savo išraiškos pavidalais.

1. Gelmės religijoje beieškant

Beveik prieš 40 metų (1948) buvo išleista trapistų vienuolio Thomas Mertono autobiografija, pavadinta *The Seven Story Mountain (Septynių aukštų kalnas).* Pirmoje laidoje tebuvo išspausdinta tik 5000 kopijų. Šiandie šios knygos išparduota daugiau nei milijonas kopijų. Naujai leidžiami ir didžiųjų katalikų raštai: Meister Eckhardt, Juliana iš Norwich, Jono nuo Kryžiaus, Teresės iš Avilos, Thomas Mertono ir kitų. Šie reiškiniai rodo dabarties krikščionių gilesnio dvasiškumo troškulį. Ieškoma dvasinės gelmės, sakralinės tikrovės, vidinio gyvenimo. Katalikai — eiliniai, inteligentai ir studentija — nesitenkina vien tik religijos praktikavi-

mu ir išoriniu vaikišku paklusnumu hierarchijos atstovams. Būdinga, kad sekuliarinis, komercinės krypties savaitinis žurnalas, *The New York Times Magazine* rado reikalo įdėti ilgą studiją apie maldos grįžimą į amerikiečių gyvenimą[43]. Aktyvizmo laikotarpyje (1965-1975 metais) žiūrėta į maldą, kaip į traukimąsi nuo atsakomybės pasauliui. Vengta maldos, kaip kokio vaikiško bėgimo į vaizduotės pasaulį. Tokios laikysenos paveiktos kai kurios protestantiškos ir net katalikiškos grupės pasijuto aktyvizmo bangų dvasiškai išplautos ir suplokštėjusios. Gal dėl to nūdien ne tik eiliniai charizmatikai, bet ir mokyti, jauni, vidurinės bei aukštos klasės profesionalai pradeda atsibusti maldai. Jei aktyvizmo dešimtmečiais buvo ieškoma naujų idėjų, tai dabar ieškoma naujų dvasiškumo formų. Šiandie, pvz., priskaitoma daugiau kaip 600 susikaupimo centrų (neskaitant katalikiškų rekolekcijų namų) Šiaurės Amerikoje. Ten žmonės randa patarimų, kaip praktikuoti maldą judrios kasdienos gyvenime. Šie reiškiniai rodyte rodo, kokia kryptimi turėtų eiti kunigų paruošimas seminarijose ir sielovada parapijose. Labai teisingai Pr. Gaidamavičius pastebėjo, kad „dabartis yra reikalinga šventųjų, kurie, nesiblaškydami tarp kraštutinumų, būtų pajėgūs įleisti šaknis dvasinėse gelmėse ir savo veikla išsitiestų žemės tikrovėje"[44].

Tačiau kai madų žurnalai pradeda rašyti apie maldą ar mistiką, tuomet pagrįstai kyla įtarimas, ar jų aprašomoje maldoje belieka vietos antgamtinei tikrovei? Juk terapinė kultūra lenkia religines pratybas žmogaus psichinei savipildai. Dievą ji pastato žmogaus tarnybai. Sakytume, kad ji religiją paverčia savotišku šiltadaržiu,

kuriame visokios egzotiškos pseudoreligijos auga: Zen, Hinduismas, Hare Krishna, įvairios meditacijos mokyklos ir t.t. Taigi norint dvasinį alkį numalšinti, „klientui" belieka pasirinkti vieną iš „šiltadaržio egzotiškų augalų". Donald G. Bloesch tvirtina, kad dalis tų maldos sąjūdžių visai nesiremia tikėjimu į asmeninį Dievą ar į antgamtinę tikrovę apskritai. Daug kas šiandie tų sąjūdžių pristatoma, kaip autentiška malda, yra ne kas kita, kaip madinga nesąmonė. Ten atsakymas į žmogaus maldą neateina iš šalia žmogaus esančios Galybės, bet iš paties maldos akto. Tokia malda, kaip ir kitos psichologinės pratybos, nuteikia žmogų raminančiai. Beje, tokia tariama malda ne Dievas garbinamas, Jis net ir nepripažįstamas, bet džiaugiamasi psichinio įtempimo atsipalaidavimu. Visgi naudoti maldą tik kaip raminantį vaistą reiškia ją pažeminti, o gal ir visai suniekinti: žmogaus santykį su Dievu pakeisti žmogaus santykiu su savim pačiu (autosugestija). Žinoma, malda ar religija aplamai gali padaryti ir dažnai padaro pozityvios įtakos jausminei pusiausvyrai ir protinei sveikatai. Anaiptol tai nėra jos pirminis tikslas, bet tik antrinė išdava. Religijos pirminis tikslas yra ne asmens psichologinė sveikata, bet jos sielos išganymas. Tuo jokiu būdu dar neteigiama, kad Dievas negalėtų tiesiogiai ar per Jo pasirinktus asmenis pagydyti žmogaus psichę ar jo kūną. Vienok logiška, kad Dievas, gamtos dėsnių autorius, veikdamas žmoguje per malonę, sektų Jo paties žmogaus asmenybėje įdiegtus dėsnius.

Nors dieviškoji malonė veikia per prigimtį ir prigimtyje, vis dėlto šitų dviejų tikrovių sujaukti neleistina.

Vadinasi, klaidingai elgiasi tie, kurie religiją palenkia psichoterapijai, ir tie, kurie psichoterapiją palenkia religijai. Pirmasis pavojus gresia sekuliariniams terapistams, antrasis — terapiniams religininkams. Abiem atvejais, tokia sąjauka nepagelbėtų nei psichoterapijai, nei teologijai, nei asmens psichei, nei jo sielai. Kad psichoterapija galėtų pasitarnauti religijai reikia, kad jos tyrinėjimai nebūtų paveikti jokių išankstinių religinių prielaidų. V. Frankl taikliai pastebi: „Jei psichoterapija iš viso galėtų pateikti įrodymų, kad žmogiškoji psichė tikrai yra tuo, kuo mes manome ji yra, būtent *anima naturaliter religiosa* (religinė savo prigimtimi), toks įrodymas gali būti pateiktas tik tokios psichoterapijos, kuri yra *scientia naturaliter irreligiosa*, ...psichoterapija, kuri pačia savo prigimtimi nėra ir niekad negali būti religiškai orientuota"[45]. Šią įžvalgią pastabą privalėtų įsidėmėti tie, kurie norėtų terapiją pakeisti maldos pratybomis ar gydomąja karizma. Prisimintina betgi, kad sielovadiniam patarime arba ten, kur terapistas yra tikintis, situacija pasikeičia. Pirmuoju atveju religinės problemos tampa pagrindine pokalbio tema. Antruoju atveju tikintis terapistas turi teisę kelti religinius klausimus, be pavojaus žaisti kliento religiniais jausmais. Kaip ten bebūtų, nūdienos krikščionis savo akylų budrumą turi kreipti ir dešinėn, ir kairėn, kad galėtų pažinti laiko dvasias ir jas pastebėti net ir religinėse pratybose. Jei dešinėje gresia pavojus terapiją sureliginti, tai kairė grasina religijos suterapinimu. Juk senasis sekuliarizmas buvo atvirai ateistinis ir stengėsi religiją sunaikinti. Šiandieninis psichologinis sekuliariz-

mas nori sunaikinti religijos sielą (Dievą), pasilikdamas jos kūną (pasitenkinimą teikiančias religines praktikas). Šitokie ženklai ypač ryškiai prasikiša mistikos teoriniam nusakyme ir jos pergyvenimuose, praktiniam pasireiškime.

Psichologiniu požiūriu, autentiškame misticizme asmuo mato viso kūrinijos vienybę ir išgyvena vidinę ramybę ir šventumo jausmą. Jo širdis tampa gyvu doros šaltiniu. Ypatinga tikro misticizmo žymė yra „energinga, išorėn nukreipta veikla..., kuri yra lygiai vaisinga dvasiniame ir fiziniame pasaulyje", tvirtina Evelyn Underhill[46]. Tokios apibrėžties pagalba mes galime atskirti mistinį pergyvenimą nuo pakeistų sąmonės būklių. Mat psichologijos sužavėti žmonės dažnai sutapatina mistinę patirtį su ekstaze, jausmų išsiliejimu, ar bet kokiais kitais vidinės vienybės pavidalais. Faktas, kad daugumą tokių pakeistų sąmonės būklių galima sukurti hipnozės, narkotikų, grįžtamųjų ryšių (*„biofeedback"*), bei kitokių psichologinių priemonių pagalba. Misticizmą padaro krikščionišką ne pasikeitusios sąmonės būklės, bet neribota meilė, visiškas įsipareigojimas, šviesus tikėjimas ir Dievo esimo transcendentinis pajautimas. Visas šias savybes turi ir musolmonų, ir žydų misticizmas. Specifiškai krikščioniškas misticizmas kaupiasi apie Jėzų Kristų. Jis krypsta į Kristaus paslaptį Šventraščio ir sakramentų kontekste. Taigi krikščioniškas mistikas yra tas, kuris gyvena Kristaus paslaptimi ir yra jos perkeistas. Jėzuitas William Johnston nurodo tris krikščioniškos mistinės patirties šaltinius: „(1) Dievo žodį Šventraštyje, (2) sakramentus,

ypač Eucharistiją ir (3) Dievo žodį bendruomenėje, vadinamoje Bažnyčia"[47]. Todėl Johnston ir pataria nuolat ir reguliariai skaityti Šventraštį iki Dievo žodis pasidarys gyvas, persunkdamas giliausius pasąmonės sluoksnius. Jis taipogi liepia dalyvauti Eucharistijos aukoje ir susirasti sau dvasinį vadovą bažnytinės bendruomenės atstovų tarpe.

Nūdien yra ženklų, kurie rodo tikinčiųjų pastangas išsiveržti iš pirklinės plokštumos bei jų bandymus pasiekti tikrovės matmenų tokį susikirtimo tašką, kuriame pradingsta praraja tarp gamtos, žmogaus ir Dievybės. Tačiau neregimą Tikrovę paliesti tegalima tik kontempliatyvinės, mistinės maldos pagalba. Vien sąlygotu įpročiu virtusi privati ar viešoji malda šiuo atveju mažai, jei iš viso, ką bepagelbės. Šiandie mat ne vienam yra aišku, kad tie, kurie vengia sueiti į sąlytį su neregimine tikrove, yra pasmerkti putliam, nuobodžiam ir plokščiam gyvenimui. Šis dėsnis tinka ir krikščionims, nežiūrint, ar jie būtų protestantai ar katalikai. Skelbiant Evangeliją, Bažnyčiai reikia mokyti žmones širdies maldos ir proto įžvalgos, kad jos „vaikai" galėtų priartėti prie savo Tėvo ir tuo pačiu metu jie būtų pajėgūs skirti laiko dvasias. Didžiųjų krikščionių patirtis rodo, jog per mistinę maldą tikintieji (pasauliškiai ir dvasiškiai) gali pasiekti vidinės laisvės šviesą, kurioje jie sugebės atpažinti, kas yra tikra bei teisinga ir kurioje jie turės drąsos pagal tas savo įžvalgas veikti. Jei taip, tuomet šiandienos eiliniai krikščionys yra reikalingi kitokio tipo dvasios mokytojų ir vadų.

Henri J. M. Nouwen mano, jog dabartinė sielovada

yra reikalinga dvasios vadų, kurie visų pirma pasižymėtų šiomis savybėmis: *sugebėjimu išryškinti vidinius dvasios vyksmus gailestingumu ir kontempliatyvia kritika.* Tokių ypatybių vien tik proto lavinimu įsigyti negalima. Reikia, kad būsimasis dvasios vadas pats įžengtų į savo paties vidinio gyvenimo labirintus. Privalu, kad pašalinęs ten rastas kliūtis, jis leistų Dvasiai apsigyventi, kad padarytų vietos (erdvės) Tam, kurio širdis yra didesnė, negu jo, ir Kurio akys toliau mato, negu jo. Tik pažinęs savo vidaus teritoriją, sielovadis galės ir savo vedamuosius išvesti iš sumišusios šalies į vilties ir šviesos šalį[48]. Vadinas, tik dvasingi sielovadžiai pajėgs nukreipti ir savo „avis" į aukštesnį, tobulesnį dvasingumą: misticizmą. „Jei mes į misticizmą žiūrime, kaip į visišką įsipareigojimą pirmam Dekalogo įsakymui, mylėti Dievą visu protu, visa siela ir visomis jėgomis; jei mes žiūrime į jį (misticizmą, A.P.), kaip įsipareigojimą Kristaus paslapčiai; jei mes žiūrime į jį, kaip į perkeičiančią patirtį, kurios pagalba imama mylėti Kristų varguolyje, engiamajame ir paniekintajame; jei mes žiūrime į misticizmą, kaip į kelią, galbūt vienintelį kelią, į visišką ir antracionalų įsipareigojimą taikai, tada aiškiai suprasime, kad mistinis pergyvenimas yra pati krikščioniško gyvenimo šerdis, kelias, į kurį visi krikščionys yra pašaukti"[49]. Visgi, svarstydami šio visuotinio pašaukimo kryptį, sustosime tik prie keleto mistinio kelio stulpų: vidinio konflikto, Eucharistijos ir moteriškojo elemento religiniam gyvenime.

Pirmųjų krikščionybės amžių atsiskyrėliai ėjo į dykumas, norėdami patirti Dievo artumą. Jie traukėsi

į nuošalą, norėdami taip pat ten susidurti su šetonu ir jį nugalėti. Dykumų krikščioniškieji tėvai tikėjo, jog daug geriau su velniu susitikti, negu su juo nesusitikti. Mat velnias visad veikia, ar mes jį atpažįstame, ar ne. Jo darbai yra ypač pavojingi, kai jie būna daromi slaptai ir užmaskuotai. Žinia, šėtonas gundo atsiskyrėlį, kaip jis gundė ir Jėzų, sukeldamas jam vidinių konfliktų ir skausmingos įtampos. Bet eremitai žinojo, kad be pagundos nėra išganymo. Į tą patį reiškinį junginė psichės teorija pažiūrėjo iš psichologinio taško asmenybės teorijos perspektyvoje. Jungo tvirtinimu, esą sveika ir išganinga pažiūrėti velniui į akis, tai yra, jo terminologija, sueiti akistaton su savo šešėliu arba savais demonais.

Psichologinė šešėlio sąvoka junginėje teorijoje jau buvo anksčiau plačiau paaiškinta. Šioje vietoje palieka tik priminti, kad neįjungus šešėlių į asmenybės visumą negalima išvystyti psichologiškai autentišką charakterį. Neintegravus, pvz., pykčio jausmų nepavyks tapti tikrai geru, mielu žmogumi. Lygiai tas pats dėsnis tinka ir religiniam brendimui. Šiuo klausimu Adrian van Kaam labai teisingai kalba: „Kai iš savo gyvenimo pašaliname nusižeminimą, gailestį ir atgailą, mes save apgauname; tada mes gyvename suklastotam tobulume; mes apleidžiame šventumą ir integraciją (asmenybės, A.P.), nes mes išleidžiame iš akių savo demoniškus egoistiškus polinkius, kurie yra lygiai tokia pačia mūsų nusikaltusios prigimties dalimi, kaip ir dori ir dievobaimingi siekiai"[50]. Juk kas gi iš mūsų galėtų išlikti nepaliestas tų demonų, kuriuos teologija vadina septyniomis didžiosiomis nuodėmėmis: puikybės,

godumo, geidulingumo, pavydo, pykčio, apsirijimo, tingėjimo? Jei šitiems demonams būtų leista tūnoti tamsiose pasąmonės gelmėse, tai jie pradėtų žmogų terorizuoti visokiais būdais: baime, kompulsyvine neuroze, depresija ir t.t. Todėl kiekvienas nusimanąs sielų vadovas ar psichoterapistas skatins savo klientą sueiti į sąlytį su tais demonais ir su jais sąmonės šviesoje susidoroti. Beje, klinikinė patirtis rodo, jog vien tik psichotechninių priemonių pagalba nevisada galima tuos „velnius" sutramdyti. Sakysime, didžios neteisybės sukeltą liepsnojančią apmaudo ugnį įmanoma užgesinti tik autentišku atsivertimu per mistinį persikeitimą.

Iš tikro neatpažintas ir nepripažintas pyktis yra dvasinio ir psichologinio augimo kliūtis. Toks „paslėptas" apmaudas sabotuoja asmens gyvenimą: jo dorinį jautrumą ir etinį angažavimasį. Šitokį pyktį būtų galima pavadinti demonišku, nes jis vietoj meilės gimdo neapykantą. Užuot siekęs susitaikymo jis žadina nusvetimėjimą; naikina polinkį atleidimui ir skatina kerštą. Tačiau pyktis savyje nėra moralinis blogis. Priešingai, pyktis ar rūstybė gali rodyti žmogaus aistringą angažavimąsi gėriui. Juk ir Šventraštis kalba apie Dievo rūstybę; pasakoja apie supykusio Kristaus veiksmus. Gerai yra žinomas kai kurių šventųjų pyktis bei karštas jų temperamentas. Apskritai žmogus supyksta tuomet, kai kas nors ima grasinti jo asmeniui, jo nuosavybei ar visam kam, su kuo jis save sutapatina: šeimai, tautai, Bažnyčiai, žmonijai ir t.t. Šiuo atveju pykčio energija, lyg koks skystas kuras, judina asmenybės motorą. Beje, šis „skystas kuras" gali būti panaudotas ir statymui ir griovimui. Todėl šiandieninė

terapinė psichologija ir dvasinė literatūra skiria daug dėmesio pykčio problemai.

Norėdama sumažinti pykčio ar pagiežos intensyvumą, psichologija visų pirma eina prie tų emocijų prisiėmimo („taip, aš degu pykčiu"), o paskui prie jų integracijos: įjungimo į asmenybės visumą („pyktis yra mano emocijų atspindys ir gali būti palenktas asmenybės tarnybai"). Tiems žingsniams pasisekus, paprastai pajuntamas vidinis ramumas. Anaiptol šitokia vidinė nuotaika dar toli gražu nepasako, kokiu būdu tos emocijos buvo integruotos. Jų energija, pvz., galėjo būti panaudota naikinamiems veiksmams, kaip sakysime, „revoliucijai" ar „taikingam" kerštui (pvz., žydiškam nacių medžiojimui).

Krikščionis šiame lygyje pasilikti negali. Iš jo reikalaujama, kad jis eitų toliau už vidinės ramybės — į kalno pamokslo paskatą: „Bet aš jums sakau: mylėkite savo priešus, darykite gera tiems, kurie jūsų nekenčia" (Lk 6,27). Taigi krikščionis ir neteisybėse pajėgia įžiūrėti slaptingą Dievo ranką. Ne psichologinės technikos, bet tik meilė Jėzui tegalės žmoguje tokią laikyseną sužadinti. Žinoma, kad apmaudos, pagiežos, nusivylimo, ar pykčio jausmai nesiduoda taip lengvai perkeičiami. Su jais kartais tenka ir ilgai pasigrumti. Tokiu atveju nereikia tų jausmų slėpti nuo savo dangiškojo Tėvo. Turėtume Jam juos išreikšti net ir tada, kai tie jausmai būtų nukreipti prieš Jį patį[51]. Žinokime, Dievas yra pajėgus suprasti savo sūnų ar dukrų „negatyvines" emocijas. Jis tų emocijų energijos nei sunaikina, nei ją uždaro į pasąmonės celes, bet jei tik žmogus leidžiasi, ją perkeičia į pozityvią jėgą. Tokiu būdu, dieviškos galios

pagalba, pykčio energija gali būti pajungta engiamųjų tarnybai. Šitaip atsitiko su Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Dorothy Day, Thomas Merton. Taip atsitiko ir su J. Daumantu-Lukša, B. Gajausku, N. Sadūnaite, V. Skuodžiu, kun. Alf. Svarinsku, kun. S. Tamkevičium, kun. J. Zdebskiu bei daugybe Lietuvos sūnų ir dukrų kovojančių prieš jiems daromas didžias neteisybes. Juose pykčio demonas virto draugu, o rūstybė— teisingumo aistra. Pabrėžtina betgi, kad toks persimainymas tegalimas tik visišku širdies atsivertimu, susilietus su pačiu dievažmogiu Kristumi. O įsikūnijusio Dievo sūnus labiausiai yra žmogui „apčiuopiamas" Eucharistijos paslaptyje.

Tuo metu, kai krikščioniškame pasaulyje pradėta ilgėtis kontempliatyvinės maldos, katalikybės praktika Vakaruose nusigręžė nuo šimtmečiais išbandyto Dievo garbinimo būdo: pamaldumo Švč. Sakramentui. Šis ironiškas faktas greičiausiai reikėtų aiškinti tuo, kad vakarietiškoje katalikybėje tikėjimas Kristaus realiu buvimu Eucharistijoje gerokai susilpnėjo. Tai rodo, pvz., elgesys su Švč. Sakramentu visoje liturginėje simbolikoje. Kai kur, šiai abejingumo slinkčiai pasipriešinti, vėl pradėta iš naujo žadinti eucharistinį pamaldumą. Iš tiesų šio pamaldumo pavidalų simbolika yra giliai prasminga ir dvasiškai veiksminga. Jei teologišku požiūriu Eucharistija yra katalikiškos liturgijos centras ir Švč. Sakramento garbinimas to centro pratęsimas, galime drąsiai sakyti, kad ir psichologiniu-sielovadiniu požvilgiu pamaldumas į Švč. Sakramentą yra didžiai reikšmingas. Sekdami tos pačios analitinės (junginės) psichologijos įžvilgius, ir pabandysime žvilgterėti į šią

tradicinę maldos formą.

Mandalos, „magiškieji apskritimai", yra viena iš seniausių žmonijos religinių simbolių. Jų pavyzdžių randama net paleolitiniame amžiuje. Hinduistai ir budistai mandalą laiko svarbiu ir dideliu psichinės energijos šaltiniu. Pasak C. Jungą, mandala nurodo „asmenybės centro pajutimą, tam tikrą centrinį tašką psichėje, su kuriuo viskas yra susiję, pagal kurį viskas yra išdėstyta ir kuris pats yra energijos šaltiniu"[52]. Mandala žodiškai reiškia apskritimą. Apskritimas gi yra integracijos ir visumos, tobulumo ir apšvietos simbolis. Jis savyje talpina visus priešingumus. Priešingai, žmogaus psichė yra ir netobula, ir pažeista, nes jai trūksta pusiausvyros tarp priešingų elementų: sąmonės ir pasąmonės, moteriškumo ir vyriškumo. Asmuo, būdamas mandalos akivaizdoje ir ją pasisavindamas, gali pasiekti psichinę vienybę. (Tai junginės terapijos pirminis procesas.) Dar toliau. Mandala yra kosminis simbolis. Įsividinęs tą simbolį, žmogus taipogi išsilaužia iš siauros individualybės, įeidamas vienybėn su visata. Skirtas mišioms ir komunijai ovalo formos paplotėlis, ostija monstrancijoje turi visas mandalos savybes. Galima būtų sakyti, kad Eucharistija apskrito paplotėlio pavidalu ir pasidaro krikščioniška mandala. Esmė juk yra ta, kad duonos gabalas ar paplotėlis tampa Kristaus kūnu ir kad mes į tai tikime. Čia kalbama tik apie psichologinių dėsnių veikiamą dvasingumą. Iš tikrųjų apskrito paplotėlio pavartojimas monstrancijoje, psichologiniu požiūriu, buvo svarbus žingsnis katalikų liturgijoje. Gal ne be reikalo mistinio pamaldumo žinovas jėzuitas Johnston ir teigia, jog Eucharistija yra

atsakymas į misticizmo ilgesį ir kad „monstrancija yra centrinės svarbos"[53]. Todėl jis ir pataria medituoti prieš monstranciją, kurioje būtų įdėtas Švenčiausias Sakramentas. Tada adoruotoją veiktų ir simbolis, ir už jo esanti dieviškoji tikrovė — Kristus Eucharistijoje. Jei taip, tad argi ne laikas būtų vėl Švč. Sakramento adoraciją susigrąžinti į maldos namus?

Šiandienos Vakarų katalikybėje susiduriame dar ir su kitu paradoksu: moteriškumo pabrėžimu ir tuo pačiu metu abejingumu Marijai (ne Bažnyčios dokumentuose). Moterys šiandie aktyviai dalyvauja liturgijoje, tikėjimo mokyme, skelbime ir net bažnyčių-parapijų administracijoje. Šis reiškinys greičiausiai bus pasauliškių suaktyvėjimo ir moterų išsilavinimo išdava. Tačiau feministinis judėjimas ir Šventraščio bei teologijos studijos nustūmė į šalį svarbiausią moterį išganymo istorijoje. Tiesa, viduramžiai Mariją gerbė lyg kokį ketvirtąjį Trejybės asmenį, bet nepriskyrė jai kunigiškos tarnybos. Yra moterų vienuolių šiandien, kurios akiplėšiškai veržiasi kunigystėn, bet atsisako būti Viešpaties tarnaitėms — ištarti tuos lemtingus sielų išganymo žodžius: „...tebūna man, kaip tu pasakei" (Lk 1,38). Dievo Motina nedalyvavo paskutinėje vakarienėje, bet kryžiaus mirtyje nepaliko savo Sūnaus vieno. Tuo tarpu reikalaujančios kunigystės šventimų nori dalyvauti Eucharistijos puotoje kunigiškomis funkcijomis, bet atsisako stovėti po Kristaus kryžiumi gyvenimo Kalvarijoje[54]. Galimas daiktas, kad feministinė ideologija ir ekumeninės nuotaikos bus prisidėjusios prie Marijos vaidmens aptemdymo. Pastebimas taigi atvirkštinis ryšys tarp feministinės ideologijos ir Marijos garbinimo:

vienam poliui stiprėjant, kitas silpnėja. Savo ruožtu ir švytuoklės teorija galėtų bent dalinai paaiškinti kai kurių katalikybės aspektų Amerikoje per didelį sumoteriškėjimą. „Nors amerikietiškoji visuomenė stipriai pabrėžia vyriškųjų vertybių reikšmę ir yra reikalinga moteriškųjų atsvaros, vis dėlto atrodo, kad katalikiškasis dvasiškumas (Amerikoje, A.P.) yra kaip tik priešingoje padėtyje", tvirtina jėzuitas Patrick Arnold[55].

Iš tikrųjų moteriškieji bruožai amerikietiškoje katalikybėje nūdien nustelbia vyriškuosius. Religinėje skaityboje, dvasinių dalykų seminaruose, magnetafonų juostelėse vyrauja moteriška tematika. Rūpinamasis, globojimas, dalinimasis, atvirumas, jautrumas, bendrija ir kiti „moteriškieji" terminai dominuoja dvasinio gyvenimo lauką. Pamoksluose vis kalbama apie bičiulio Dievo gydančią ir globojančią meilę, Jo kvietimą į eucharistinę puotą. Klierikų auklėjime seminarijose visų pirma stengiamasi įdiegti meilę bendruomenei jausminėmis „dalinimosi ir jautrumo" pratybomis. Suprantama, kad tokiais autentiškai krikščioniškais bruožais mėginama susilpninti legalistinį, autoritarišką ir patriarchalinį Bažnyčios paveikslą. Tačiau perdėtas dvasiškumo atskiedimas moteriškumo lytimis iššaukia rimtų sunkenybių religiniame ir intelektualiniame Bažnyčios gyvenime. Pvz., „kurtumas ar net priešiškumas tikriems dvasiškumo balsams graso atskirti mus nuo šventraštinio tikėjimo šaknų ir rimtai iškreipti apreikštąjį mūsų Dievo įvaizdį" įspėja tas pats jėzuitas Arnold[56]. Kas tokiu atveju galėtų atsitikti, C. S. Lewis, anglikonų pasauliečių teologas, aiškiai parodo:

„...krikščionys galvoja, jog pats Dievas mus išmokė kaip į Jį kreiptis. (Tėve mūsų, ne motina mūsų..., A.P.). Sakyti, kad tai nesvarbu, yra tolygu teigti, kad arba visi vyriškieji įvaizdžiai yra neįkvėpti, tai yra, tik žmogiškos kilmės, arba kitaip, nors ir įkvėpti, jie yra pasirinktini ir neesmingi. Be abejo, toks tvirtinimas yra netoleruotinas. Arba jei ir toleruotinas, tai jis yra toks argumentas, kuris kalba ne už krikščioniškas kuniges, bet prieš krikščionybę"[57].

Išties religija, kurios išpažinėjai melstųsi „Mama mūsų, kuri esi danguje...", jau nebebūtų krikščioniškoji religija. Ir neeinant taip toli, nebalansuotas moteriškumo akcentavimas graso Dievo įvaizdžio iškraipa, paverčiant, pvz., jį lyg kokiu „naminiu gyvūnėliu", į kurį visad galima savus jausmus perkelti. Ačiū Dievui, katalikų mėginimas kalboje Dievo „seksą" pakeisti ar jį paversti nekatrąja gimine nepavyko. Vis dėlto bandymų padariniai tebėra jaučiami. Per dažnai su Dievu elgiamasi per familiariai, lyg Jis būtų koks bičiulis, lyg kokia artima būtybė, kuri gerais laikais laiduoja žmogiškus užmojus. Gi negando atvejuje tas dieviškas prietelius tampa užjaučiančiu, bet bejėgiu, žiūrovu. Atrodo, tartum akmens uolas tirpdinantis, Sinajaus kalną drebinantis, galingasis apreiškimo Dievas (*El Šadai*) būtų pavirtęs nekenksmingu ir bejėgiu namų ūkio dievuku.

Toks psichologinis Dievo nuvyrinimas atsispindi ypač vienuolijų bendruomenėse. Mat švelnus, motiniškas Dievas nebereikalauja iš savo sūnų bei dukrų jokių žygdarbių, heroiškos aukos ar pasišventimo. Nebeįsako jis (o gal ji?), kaip kadaise Abraomui, palikus

savo namus, kaimynus ir savo šalį, keliauti į nežinomą pasaulį didžiajai misijai. Juk motiniškajai prigimčiai sunku nuo savo vaikų atsiskirti. Ji juos prie savęs laiko ir fiziškai, ir psichologiškai. Tuo tarpu tėviškoji-vyriškoji valia ragina savo sūnus, kad, apleidę jaukias gūžtas, jie pasišvęstų gyvenimo uždaviniams. Va gi, gūžtų neapleidusios asmenybės nepasiekia nei brandos, nei naujų kūrybos erdvių. Vadinasi, kultūros ir civilizacijos pažangai ir tikėjimo plitimui yra būtinos vyriškos savybės, nežiūrint, kas jas turėtų, moteris ar vyras. O nūdien vis daugiau ir daugiau „gūžtos" simptomų ima rodytis Amerikos vienuolijų bendruomenėse ir dvasiškių gyvenimo stiliuose. Pasak kun. Arnold, jaukus įsitaisymas pasidarė pirminiu bendruomenės tikslu. Jos nariai apsikrauna elektronikos įtaisais, nuolat vis iš naujo redekoruoja savo patalpas. Taigi sunkiai aprašomi, bet stipriai jaučiami sumoteriškėjimo negalavimai užpuola bendruomenes, kurios nebeturi uždavinių, misijos. Vidutiniškumo aplinkoje pradingo „charakteriai": stiprios, savitos, energingos, net kontroversinės, bet kūrybingos asmenybės. Bendruomenių priekyje dažnai atsistoja tokie viršininkai, kuriems tiktų posakis: „švelnūs saldžiažodžiautojas veda švelnius saldžiažodžiautojus". Tokių ženklų akivaizdoje darosi suprantamas ir Vatikano rūpestis kunigų seminarijų Amerikoje sumoteriškėjimu: moterys dėstytojos, moterys dvasios vadovės, viešnios paskaitininkės, psichologijos patarėjos ir t.t. Per stipri moteriškojo elemento įtaka gali nejučiomis sukelti būsimojo dvasiškio „gūžtos" simptomus. Žala bręstančiai asmenybei dar padidėtų, jei jos

dvasinis vadovavimas, sąmoningai ar ne, apsidengtų feministinės ideologijos spalvomis. Juk ideologijos, įneštos į psichės gydymą ar dvasinį vadovavimą, ardo sielos darną.

Dvilytiškumo mitas sako, kad žmogiškojo individo moteriškumas ir vyriškumas yra du neatskiriami dalyl ai. Mokslai (genetika, hormonologija) ir psichologija šią įtaigą patvirtina. Analitinė psichologija, pvz., teigia, kad vyras nešiojasi savyje moterišką „sielą" (*anima*), o moteris savo psichės gelmėse slepia vyro „sielą" (animus). Žinoma, žodį „siela" reikia suprasti psichologine, ne teologine, prasme. Moteriškoji „siela" pasižymi jausminėmis, emocinėmis, santykinėmis ir asmeniškomis ypatybėmis. Priešingai, vyriškoji „siela" rodo proto, logikos, atitrauktumo, dalykiškumo neasmeniškumo savybes. Jei *animus* domisi toluma ir idėjomis, tai *anima* artuma ir asmenimis. Jei vyras linksta galvoti dalykiškomis, negyvomis ir atitrauktomis kategorijomis, įnešdamas dichotomiją (skirstymą) tarp savęs ir pasaulio, tai moteris instinktyviai, įgimtu įsijautimu į kito padėtį tokio padalijimo išvengia. Apskritai vyras yra labiau pasidalijęs, negu moteris. Šis skirtumas ypač ryškus meilės santykiuose. Ne be reikalo sakoma, kad vyras sava prigimtimi yra poligamiškas. Vyrui ištikimybę moterystės ryšiuose reikia įsigyti (išsikovoti), moteriai gi toji ištikimybė beveik natūraliai išplaukia iš jos vieningos prigimties.

Panašiai yra ir su moters religingumu. Moteris atrodo esanti natūraliai religinga. Tuo tarpu vyras privalo tokiu pasidaryti. Moters pokrypis į religiją yra

jai duota dovana, reikalaujanti laisvo priėmimo. Vyras gi šią dovaną turi pats įsigyti. Iš kitos pusės, klaidingos mistinės patirtys, abejotinos vertės ekstazės randa moters prigimtyje derlingą dirvą. Jai visad gresia pavojus paklysti sapnų smiltynuose ar geidulingumo ugnyje, jei vyras laiku neišties jai rankos ar kritišku dalykiškumu nenugrynins mistikos šaltinių. Savo ruoštu vyras neras arba neatras Dievo pėdsakų be moters vienokios ar kitokios pagalbos. „Nesvyruojant galima sakyti, kad vyras yra reikalingas moters, kad susitiktų su Dievu", primygtinai tvirtina Louis Bouyer[58]. Net ir didieji religinio gyvenimo ir mąstymo genijai (Evagrius Ponticus, Newman...), savo pačių prisipažinimu, nebūtų tų religiškumo aukštumų pasiekę arba būtų išklydę į racionalizmo ar juslingumo klystkeles, jei lemiamu momentu nebūtų sutikę žemiškų ar dangiškų (Marijos) moterų. Gal ne be reikalo didžiųjų šventųjų ir mistikų gyvenime randame ir jų moteriškus polius: Joną Kryžietį ir Teresę Ispanietę, Pranciškų Salezietį ir Jeanne De Chantal, Pranciškų Asižietį ir Clarą ir t.t. Daugybė vyrų yra skolingi savo motinoms, seserims, sužadėtinėms, žmonoms už dvasiško gyvenimo pažadinimą ir subrandinimą. Bet ir vėl. Kitose srityse pačiai moteriai reikia paskatinimo, produktingo nerimo, kurį gali teduoti tik vyras. Be tokio sužadinimo joje slypį žmogiškieji pasąmonės turtai neiškils į sąmonės šviesą. Žodžiu, vyras ir moteris reikalingi vienas kito papildos. Tačiau moters ir vyro tarpusavio įtaka privalo būti balansuota. Brandi asmenybė reikalauja vyriškos „sielos" *(animus)* ir moteriškos „sielos" *(anima)* pusiausvyros. Jei žmogaus psichėje vienas iš šių

elementų nususins kitą, tuomet jo asmenybė bus sužalota. Sužalota būtų ir pati visuomenė. Tai suprasdama, Monika K. Hellwig, nuosaiki feministinio sąjudžio atstovė, moteris įspėja: „Gundymas įeiti į visuomenines sferas, varžybų dvasia siekiant prestižo, turto ir valdžios („vyriškos" savybės, A.P.), yra visiškai realus, bet prieštaraujantis tarnybos dvasiai, gailestingumui ir solidarumui („moteriški" bruožai, A.P.). Būtų didelis nuostolis pasiduoti šioms pagundoms"[59].

Būtų taipogi didelis nuostolis pasiduoti ir kitam gundymui: krikščionies veikimą remti ideologija. Ideologijos, (ne idėjos) kaip kokie akidangčiai, susiaurina tikrovės pažinimo lauką. Gi klaidingu tikrovės pažinimu paremta veiksena, visur net ir sociopolitinėje srityje, neša žalingas pasekmes. Tai patvirtina, pvz., netolima Antrojo pasaulinio karo istorija, kurioje Vakarų demokratijos laimėjo karą, bet pralaimėjo taiką. Ideologinės protavimo kategorijos arba, kaip K. Skrupskelis jas vadina, konfesiniai matai (nebūtinai religine prasme), paduodantys tik atrinktas tikrovės iškarpas, yra neretas reiškinys intelektualų mąstyme. Juos nekritiškai naudodami, tokie intelektualai norom ne norom, gera ar bloga valia virsta klaidingais mokytojais. Kai tokie mokytojai bando savo idėjų sistemas užkrauti ant eilinių žmonių pečių, jie iš tiesų padaro daug žalos visuomenei. Štai dėl ko nūdien yra būtina atpažinti tuos „mokytojus melagius", kur jie bebūtų: Rytuose ar Vakaruose, religijoje ar politikoje, kairėje ar dešinėje, „žodžių kalviuose" ar „struktūrų keitėjuose".

2. Tiesa yra melas; melas yra tiesa

Blaise Pascal (1623-1662) mums primena, jog pirmoji moralinė žmogaus pareiga yra aiškiai galvoti. O Aristotelis (384-322 pr. Kr.) žinojo ir Tomas Akvinietis (1225-1274) aiškiai suprato, kad maža klaida mąstymo pradžioje priveda prie didžiulės klaidos mąstymo pabaigoje. Šitie didieji žmonijos protai mus įspėja, jog negalima pro pirštus lengvai praleisti net ir tokių idėjų ar „slaptų" prielaidų, kurios galėtų atrodyti visai nereikšmingomis mąstysenos ar veiksenos pradžioje. Idėjos, tapdamos visuomenės nuosavybe, gali turėti milžiniškos naudos ištisų generacijų eilei. Iš kitos pusės, idėjos gali tapti ir visuomenės piktybe. Iš tikrò negalima nei atspėti, nei nusakyti, koks bus kurios nors idėjos galutinis poveikis žmonių ar žmonijos gyvenimui. Sakoma, kad idėja yra lyg uždelsto veikimo bomba. Ji sprogsta, laikui atėjus, aplinkai prieš tai visai nieko nežinant. Jei taip, tuomet reikia būti akyliam ir budriam idėjų atžvilgiu. Krikščioniškai kalbant, privalu skirti dvasias. Dvasių skyrimas buvo pažįstamas ir senajam pasauliui. Kristaus apaštalai, pvz., puikiai suprato „pražūtingų klaidamokslių" grėsmę religinei bendruomenei (Pt 2,1). Toji grėsmė niekada neišnyksta nei religinėje bendruomenėje, nei sekuliarinėje visuomenėje. Apie „mokytojų melagių" pavojų Bažnyčiai rašė lietuviškoje spaudoje V. Bagdanavičius, Pr. Gaida ir ypač A. Maceina[60]. Todėl sekančiuose dviejuose skyriuose apsiribosime „mokytojų melagių" vaidmeniu politinėje srityje: rytietiškame totalitarizme ir vakarietiškose demokratijose. Demokratija, bent

praktiškai, vakariečiui yra gerai pažįstama. Priešingai, totalitarizmas jam dar tebėra miglota sąvoka.

Šioms migloms prasklaidyti, visuomeninių mokslų žinovas Karl Dietrich Bracher totalitaristinėje sistemoje nurodo keturias žymes: (1) oficialią ir vieninteIę ideologiją; (2) centralizuotą ir hierarchiškai organizuotą masinį judėjimą; (3) visos komunikacijos kontrolę; (4) ekonomijos ir visuomeninių santykių kontrolę. Šiuo metu visas šias savybes rasime tik komunistinėse struktūrose, taigi ir Sovietų Sąjungoje. Žinoma, nūdien sovietinis totalitarizmas yra labiau subrendęs, labiau pažengęs, daugiau racionalus. Nebėra jame stalinistinės paranojos ar hitleriško perdėto agresyvumo. Nūdieninis sovietinis totalitarizmas yra pilnutinė, politinės partijos tvarkoma, kontrolės sistema. Ji — sistemos tvarkytoja — naudojasi moderniausiomis technikos priemonėmis priespaudai ir indoktrinacijai palaikyti.

Leszek Kolakowski, marksizmo žinovas, įžvalgiai nagrinėja melo reikšmę totalitaristinėje visuomenėje. Jo supratimu, išbaigta totalitaristinė sistema yra ta, kuri ne tik tvarko asmeniską gyvenimą kiekvieno savo valdinio, bet ir iš viso panaikina bet kokį asmeninio gyvenimo pavidalą. „Mes privalome tvarkyti jų (valdinių, A.P.) mintis ir veiksmus, žodžius ir darbus, gyvenimo filosofiją ir pragyvenimo būdus, socialinius santykius ir keliones...", rašo komunistų pareigūnas[61]. Tokiam auklėjimo ar perauklėjimo vyksme melas ir vaidina ypatingai savitą vaidmenį. Žinoma, melas visada buvo ir tebėra naudojamas politiniams tikslams. Bet tie įprastiniai melai, nežymūs tiesos iškraipymai politikos žmonių, valdžių, partijų ar vadų burnose dar toli gra-

žu neprilysta totalitarinės sistemos melui. Joje melas yra pačia režimo šerdimi, „naujos" civilizacijos širdimi. Paprastai normalaus politinio melo griebiamasi, norint kokį nors specifinį tikslą pasiekti ar atlikti kokį nors konkretų uždavinį. Toks melas dar nepanaikina ribos tarp tiesos ir netiesos. Priešingai, melo paskirtis *totalitaristinėje sistemoje kaip tik ir yra užtrinti skirtumą tarp tiesos ir netiesos.* Čia štai ir slypi melo vaidmens esminis skirtumas Vakarų demokratijose (ir diktatūrose) ir Rytų totalitaristiniuose režimuose. Būtų visiškas nesupratimas matyti melo atžvilgiu tik kiekybinį skirtumą tarp šių sociopolitinių santvarkų. Tvirtinti, pvz., kad Vakaruose meluojama mažiau, o Rytuose daugiau, reikštų nematyti esminio skirtumo tarp šių dviejų civilizacijų. Totalitaristinėje sistemoje melas pasiekia savo apoteozę ne dėl to, kad jis dažnai ar gausiai naudojamas, bet dėl to, kad jis atlieka socialinę, psichologinę ir kognityvinę paskirtį.

Melo reikšme totalitaristinėse visuomenėse buvo jau senai domėtasi (Anton Ciliga, George Orwell). Orwelliui savo satyroje *Nineteen Eighty-Four* bene giliausiai pavyko nušviesti melo prasmę totalitarizme. Ten „Tiesos" ministerija visiškai sunaikina praeities dokumentus. Ji spausdina naujas, pataisytas laikraščių ir knygų laidas. Tiesa, ministerijos tarnautojai žino, jog ir tos pataisytos versijos greit bus vėl iš naujo taisomos. Mat tokios programos tikslas yra priversti žmones pamiršti viską: faktus, žodžius, mirusiuosius, vietovardžius... Ar jiems pavyks praeities atmintį ištrinti iš žmonių galvų, lieka dar neaišku. Bet absoliuti praeities užmarštis yra tas idealas, kurio „Tiesos"

ministerija stropiai siekia. Jeigu gi tas idealas būtų įgyvendintas, tada žmonės pajėgtų prisiminti tik tai, ko jie buvo išmokyti, kad prisimintų. Aišku, atminties turiniai pagal reikalą galėtų būti pakeisti per vieną naktį. Beje, būtybės, kurių atmintis yra veiksmingai klastojama ir kontroliuojama pagal iš anksto sudarytus planus, nebebūtų žmonėmis įprastine psichologine prasme. Jie taptų valstybės nuosavybe, atsidurdami visiškoje savininkų malonėje. Asmeninės ir kolektyvinės atminties turiniams pakliuvus išorinių jėgų kontrolėn, individai prarastų savo tapatybę ir nebebūtų pajėgūs abejoti tuo, kuo jiems įsakyta tikėti. Galima vaizduotis, kad jie būtų laimingi ir net galėtų mylėti savo „didįjį brolį". Jie niekad prieš jį nemaištautų ir jo nekritikuotų.

Dar toliau. Toks absoliutus melo panaudojimas ne tik paveiktų žmonių politinį elgesį „didžiojo brolio" atžvilgiu, bet taip pat sužalotų ir patį pažinimo procesą. Juk sunaikinus kurių nors įvykių fizinius dokumentus ir jų atmintį žmogaus psichėje, nebelieka jokio kito tiesos masto tų įvykių atžvilgiu kaip tik tai, ką „didysis brolis" tuo momentu apie minėtus įvykius kalba. Vadinasi, ne pati tikrovė, bet „didysis brolis" pasidaro tiesos matu. Tokiu atveju, pagal „didžiojo brolio" užgaidas, melas virsta tiesa ir tiesa melu. Taip riba tarp melo ir tiesos užsitrina. Šitaip atsitikus, būtų didelis kognityvinis-epistemologinis (pažinimo teorijoje) totalitarizmo laimėjimas. Mat jam būtų pavykę *sunaikinti pačią tiesos idėją* (ne žodį) dvasinėje srityje. Tada jau niekas negalėtų totalitaristinio režimo atstovus apkaltinti melu. Žinia, nebesant tiesos,

nebebūtų ir melo. Juk melas yra tik tol, kol yra tiesa. Vis dėlto norisi suabejoti, ar tokio Orwellio vaizduota totalitarinė santvarka yra galima tikrovėje?

Atsakydamas į šį klausimą, tas pats Kolakowski teigia, kad stalinizmas ir maoizmas buvo jau visai priartėję prie Orwellio *1984*. Stalinizmo pasisekimas šiuo atžvilgiu buvo ne dėl to, „kad faktiškai viskas Sovietų Sąjungoje buvo sufalsifikuota arba nuslėpta — statistikos, istoriniai įvykiai, bėgamieji įvykiai, vardai, žemėlapiai, knygos (kartais net Lenino tekstai) — bet kad krašto gyventojai buvo ištreniruoti pažinti tai, kas buvo politiškai ‚priimtina'"[62]. Tuo tarpu komunistinių pareigūnų galvose riba tarp to, kas „priimtina", ir to, kas „tikra", pasidarė visiškai nebeaiški. Nuolat bekartodami tas pačias nesąmones, jie patys pradėjo jomis pusiau, o gal ir visai tikėti. Po ideologine priedanga masyvus semantikos iškreipimas *išaugino žmones, kurie nebėra pajėgūs pastebėti savo pačių melagingumą.* Todėl, kada Sovietijos vadai tvirtina, jog jie „išvadavo" Afganistaną, „išlaisvino" Baltijos valstybes, ar kad Sovietų Sąjungoje nėra politinių kalinių, galimas daiktas, kad jie taip ir galvoja, tiki tuo, ką sako. Semantinis tų žmonių pajėgumas tiek sujaukiamas, kad jie nebepajėgia pavadinti kitu žodžiu sovietinę invaziją kaip tik „išlaisvinimu". Regis, jie visiškai nebejaučia tos didžiulės spragos tarp jų vartojamų žodžių ir tais žodžiais išreiškiamos tikrovės.

Iš tiesų raktiniams žodžiams sociopolitiniame lauke duota visai skirtingos prasmės, negu normaliai priimta. Antai komunistiniame žodyne okupacija reiškia išlaisvinimą, demokratija — totalitarizmą, taika —

sovietiškos sistemos įvedimą, taikos kampanija — „puolimas per pacifizmą", derybos — partnerio paruošimą tolimesnėm nuolaidom, ir t.t. Atrodo, kad ant Orwellio „Tiesos" ministerijos iškabinti šūkiai, „karas yra taika, laisvė yra vergija, nežinojimas yra tvirtybė", tinka ir sovietinėms ministerijoms. Pagal aukštyn kojomis apverstos totalitaristinės semantikos prasmę, taika bus galima tik tada, kai bet kokia galimybė demokratinei santvarkai pasaulyje bus pašalinta. Asmenį pajungus politinės idelogijos autoritetui, bus pasiekta „laisvė". O totalitarinės demokratijos (*contradictio in terminis*) stiprybė remiasi jos piliečių visuomeniniu nemokšiškumu. Žinia, vakarietiškoms galvoms sunku suprasti, kaip galima tokį semantikos iškraipymą teoretiškai pagrįsti (filosofinis klausimas) ir kaip jį praktiškai įgyvendinti (psichologinė-techninė problema).

Teoretines semantikos iškraipymo šaknis randame marksistinėje tiesos sampratoje. Marksizmas, kaip žinome, pabrėžia minties ir veiksmo vienybę. Pasak jo, pažinimas pačia savo prigimtimi privalo vesti į akciją. Žmogus juk ir pažįsta tikrovę ne dėl paties pažinimo, bet kad galėtų ją pakeisti. Šia prasme marksistinis minties papildymas veiksmu (nors teoretiškai ir ne originalus) yra sveikas dalykas, atsveriąs abstrakčią spekuliaciją tik dėl pačios spekuliacijos. Beje, marksizmas taip stipriai pabrėžia praktiką, kad galų gale nebe mintis vadovauja praktikai, bet praktika minčiai. Kitaip sakant, praktika virsta tiesos ir klaidos matu. Vadinasi, marksistinėje tiesos sampratoje „praktika yra tiesos ir klaidos kriterijus"[63]. Bet kas gi yra ta praktika

marksistinės sistemos kontekste? Marksistinės minties audinyje praktika yra ne kas kita, kaip revoliucija, tiksliau, visi veiksmai, vedą į komunistinės santvarkos arba „proletarų diktatūros", dar kitaip, „pažangios demokratijos" įgyvendinimą. Taigi tiesa bus tai, kas tarnaus komunistinei revoliucijai. „Šiame pasaulyje tiesa yra tai, kas sustiprina ‚teisingą reikalą' "[64]. O tas „teisingas reikalas" yra ne kas kita, kaip komunistinė revoliucija. Beje, padėjus tarp šių dviejų dydžių lygybės ženklą, klausimai dar neišsibaigia. Kritiškas protas norėtų žinoti, kas tą revoliuciją konkrečiomis sąlygomis padaro teisingą? Koks yra iš viso teisingos revoliucijos matas? Pagaliau į kur ta komunistinė revoliucija veda: į laisvę ir gerovę, ar į priespaudą ir į nepriteklių?

Normalia logika remdamiesi, nedvejodami atsakytume, jog pati tikrovė (socialinė, politinė, ekonominė, istorinė) yra revoliucijos teisingumo kriterijus. Su tokiu atsakymu betgi marksizmas nesutiks. Pasak jo, ne tikrovė, bet ideologija (istorinis materializmas) yra revoliucijos teisingumo matu. Jei taip, tuomet išnyra dar kitas pamatinis klausimas. Kuo gi patikrinama istorinio materializmo teorija? Kas ją autentiškai interpretuoja? Kas joje suranda klaidingus ir teisingus matmenis? Juk nėra jokios teorijos, kuri būtų visu šimtu procentų teisinga, tai yra, visiškai pilnai išaiškintų esamą tikrovę. Į šiuos klausimus senai jau duotas atsakymas: pati komunistų partija yra neklaidinga marksistinės ideologijos aiškintoja, revoliucijos vykdytoja ir jos pateisintoja. Išeitų, kad tiesos matu yra valdomasis autoritetas. Konkrečiai Maskva, Pekingas, Hanoius, Havana savo piliečiams

pasako, kas yra tiesa ir kas klaida. Deja, toks tiesos sudėjimas į politinės valdžios (išorinio autoriteto) rankas ideologiją paverčia tikėjimu ir padeda teoretinį pagrindą gulagams-archipelagams. Vadinasi, ideologija „paruošia aplinką masinėm skerdynėm ir bet kokiam nusikaltimui prieš žmoniją"[65].

Kaip minėta, būtų labai paviršutiniška galvoti, jog sovietinėje spaudoje pasirodą melai esą tik paprastas, normalus politinio melo padauginimas ir suintensyvinimas. Žinoma, pvz., kad kiekvienas *Pravdos* numeris yra pilnas atviro melo, nuslėpimų ir išleidimų. To melo tikslas yra labai akivaizdus. Neslėpdama tiesos, moderni totalitarinė santvarka egzistuoti negalėtų. Tai nieko naujo ir nieko nuostabaus. Anaiptol melo funkcija pasirodo visiškai naujoje šviesoje tik tada, kai į ją pažiūrima iš paties vidaus to milžiniško švietimo aparato, sukonstruktuoto „naujos civilizacijos" statybai. Kognityvinė šitokios mašinerijos išraiška yra ta, kad ji sunaikina skirtumą tarp objektyvios tiesos ir politinio „teisingumo". Kitaip tariant, tiesa laikoma tai, kas šiuo metu valdantiesiems sluoksniams yra naudinga. Socialinėje plotmėje nieko nesą savyje tikro. Ten visa galima paversti tiesa autoriteto įsaku. Tokios tiesos sąvokos maitinama didžiulė auklėjimo ir perauklėjimo mašina ir mėgina pagaminti „socialinį žmogų", neturintį valios, moralinės atsparos, išvilktą iš personalinės ir istorinės tapatybės rūbo. Vienok šitokiam charakteriui išugdyti, neužtenka tik pakeisti pasaulėžiūros teoretinius pagrindus. Reikia ir veiksmingų psichologinių įrankių, kurių pagalba tas naujas socialistines pažiūras būtų galima įkalti į

valdinių galvas.

Paprastai totalitarinės santvarkos savo piliečių dresūrai griebiasi sąlygotų refleksų technikos. Šis Pavlovo metodas darosi veiksmingas, išpildžius tris pagrindines sąlygas: (1) „mokinių" izoliacija nuo juos supančios aplinkos, (2) aplinkos akstinų (pasaulėžiūros-ideologijos) kontrolė, (3) pozityvi ar negatyvi atmoka — apdovanojimas ar nubaudimas. Visas šias sąlygas tikrai išpildyti tegalima tik laboratorijoje. Gi paversti visą kraštą ištisa laboratorija, tebūtų įmanoma tik tobulai išbaigtam totalitarizme. Kiekvienu atveju, pirmosios sąlygos — piliečių izoliacijos — įgyvendinimas sudaro „vyresniajam broliui" didžiausių sunkenybių. Jei, į savo rankas pasigriebusi visas komunikacijos priemones, valstybė gali kontroliuoti žinių įplauką ir jų interpretaciją, tai pamokas, ateinančias per praeities paminklus, rašytus istorijos dokumentus ir per gyvus pasakojimus vargu ar įstengs visiškai užblokuoti. Istorijos tikrinimui įdedama daug energijos. Visų pirma, istorijos interpretacija vien kietos ideologijos (dialektinio materializmo) šviesoje ją neišvengiamai nuskurdina ir iškreipia. Toliau, pačioje revoliucijos raidoje dalis kultūrinių paminklų sąmoningai sunaikinama. Taip atsitiko Rusijoje, Kinijoje, taip atsitiko ir Lietuvoje. Dar kita istorinių dokumentų dalis yra nuo žmonių slepiama. Pagaliau pati istorija periodiškai perrašinėjama, kad ji atitiktų partijos valią. Taip istoriją sufalsifikavus, totalitarizmo valdiniams nebelieka tos jėgos, su kuria jie galėtų save sutapatinti ir save teigti, prisimindami savą kolektyvinę praeitį.

Pridurtina betgi, kad istorinių faktų klastojimas ar

jų iškraipymas nėra tik išimtinė totalitaristinės santvarkos žymė. Paskirų istorinių suklastojimų rasta ir kituose visuomenės kolektyvuose, net ir Bažnyčios istorijoje. Tačiau tie du klastočių tipai iš esmės vienas nuo kito skiriasi. Atskiro istorinio įvykio falsifikacija palieka aiškią ribą tarp istorinės tiesos ir istorinės klaidos. Lygiai ir normalus politinis melas išlaiko nepaliestą skirtumą tarp tiesos ir netiesos. Priešingai, totalitarizmas, būdamas ir praeities (istorijos) aiškinimo šeimininkas, įvykius taip iškraipo, jog ribos tarp istorinės tiesos ir klaidos užsitrina. Katalikiškoji ir protestantiškoji krikščionija paskutiniais šimtmečiais išaugino daug žymių istorikų. Šie istorijos mokslininkai, kritiškai tyrinėdami Bažnyčios dokumentus, sukūrė nepraeinamos vertės veikalų. Tuo tarpu Kolakowski nežino nei vieno komunisto istoriko, kuris komunizmo istorijos studijose būtų tokios pagarbos užsitarnavęs. Bažnyčia, apsivalydama nuo tų klastočių, daug laimėjo. Žinia, ji galėjo istoriškai apsivalyti dalinai dėl to, kad tie iškraipymai lietė tik paskirus ir neesminius dalykus. Tačiau jos nusigryninimo energija plaukia iš jos prigimties, kurios šaknys glūdi Tiesoje. Tad ji ir pabrėžia žmogaus pareigą tiesai ir laisvę, jos ieškant.

Ne taip yra su moderniuoju totalitarizmu. Jo „objektyviai" tikra tiesa yra tikra tik šiai dienai. Jo tariamai pripuolami atsitiktiniai melai nėra pripuolami. Totalitaristinio melo galutinis tikslas yra „visiškas psichinis ir moralinis žmonių nusavinimas"[66]. O to tikslo jis siekia visur ir visada iki detalių išdirbta metodika: „Aiškiai ir pabrėžtinai, Sovietų Sąjungos ir komunistų partijos istorijos mokyme, politinėje ekonomijoje,

moksliniam komunizme, moksliniam ateizme, marksizmo-leninizmo pagrinduose, istoriniam materializme ir t.t., numanomai, beveik šnibždėjimu lyg hipnozėje — filmose ir knygose, tapyboje ir skulptūroje, per radiją ir televizijoje, laikraščiuose ir paskaitose; matematikos, fizikos, logikos ir svetimų kalbų vadovėliuose; plakatuose, reklamose ir net iš svetimų kalbų verstuose veikaluose"[67].

Sunku žinoti, kaip arti sovietiškoji sistema prie šio tikslo priartėjo „socialistinio žmogaus" gamyboje. Kultūrinė-informacinė izoliacija, vienos ir tos pačios ideologijos užmetimas, atpildo galia „didžiojo brolio" rankose — yra tie sunkūs girnų akmenys, pro kuriuos sveikam grūdui praļįsti vargiai beįmanoma. O vis dėlto, nesutrintų grūdų užsilieka ir rusų tautos miltuose (Solženicinas, Sacharovas, Grigorenko, Kovaliovas, Bukovskis ir kiti.) O Lietuva, nepaisant vykdomos žmogaus ir tautos niveliacijos, Mykolo Drungos žodžiais, „lyg naktinė gėlė švyti savo pačios žara". Iš tikrųjų tik stipriosios asmenybės, turėdamos atsparos didžiuose idealuose, tikėjime, tautinėje tapatybėje, teišlieka nesutraiškytos. Bet tokiems sveikiems grūdams totalitarinėje santvarkoje vietos nėra, nes kūrybingi maištininkai jai visada yra pavojingi. Stalinas todėl juos tremdavo į gulagus. Gi jo įpėdiniai tuos maištininkus — sistemos girnų nesumaltus grūdus — mėgina išgabenti į kapitalistinius vakarus. V. Bukovskis, 1978 metais ištremtas iš Sovietų Sąjungos, randa du sovietinio žmogaus tipus savo tėvynėje: vieną egzistuojantį literatūroje (vaizduotėje) ir kitą esantį tikrovėje. Pastarasis gi neturi „nei garbės, nei savigar-

bos, nei asmeniškos atsakomybės jausmo. Jis pajėgia pats vienas su šake sutramdyti mešką, bet, išvydęs policininką, susitraukia ir apsipila šaltu prakaitu. Jis išduotų ir parduotų savo tėvą, kad tik išvengtų stalą trankančio, į jį nukreipto viršininko kumščio. Tragedija yra ta, kad jis (sovietinis žmogus, A.P.) egzistuoja kiekvieno mūsų viduje. Tol, kol mes to sovietinio žmogaus mumyse nenugalėsime, tol niekas mūsų gyvenime nepasikeis"[68]. Atrodytų, kad sovietiniam žmogui gal ir netrūksta tikrovės pažinimo, bet jam labai trūksta nugarkaulio. Visagalio tėvo (partijos) rankose yra jo darbas, jo butas, jo mokslas ir net jo laisvė. Kai kas mano (W. Laqueur), jog rusai, valdantys ir valdomieji, iš viso bijo laisvės. Jie gali skųstis, niurnėti, bet dauguma iš jų net nepajėgia kitokios valdžios įsivaizduoti.

Vargu ar galima būtų daryti išvadą, kad V. Bukovskio aprašytas sovietinis žmogus nebepajėgia atskirti tiesą nuo netiesos. Veikiausiai tas aprašas atspindi ruso, istorijos eigoje įsigytą, pasyvų klusnumą, biologinį išsilaikymo instinktą, norą gardesnio kąsnio ir bausmės baimę. Ir pats Bukovskis pastebi, kad sovietinė liaudis tyli dėl to, kad ji žino, o ne dėl to, kad nežino. Ji žino apie kokią „tiesą" kalbėti ir apie kokius „melus" tylėti. Trumpai tariant, labai abejotina, kad totalitarizmui pavyktų užtrinti skirtumą tarp tiesos ir melo visuotiniu mastu. Neabejotina betgi, kad toks užmojis pavyksta paskirais atvėjais, paskirose tikrovės srityse, individų ar grupių (klasių) atžvilgiu. Atseit, politiniu požvilgiu melo veiksmingumą totalitaristinėje sistemoje negalima paneigti. Tai liudija sovietinės santvarkos reliatyviai il-

ga egzistencija.

Visgi epistemologinė (pažinimo prigimties) melo funkcija pasilieka ribota. Vien techniškai žiūrint vargu ar totalitaristinis režimas pajėgs praryti visus žmogiškos komunikacijos kanalus. O sąlygotų refleksų metodika neimanoma žmogaus atmintį pilnai kontroliuoti, nei jo protą užvaldyti. Mat žmogiškoji atmintis yra labai užsispyrusi, sunkiai duodasi perdirbama. Gi žmogaus protas pačia savo prigimtimi siekia tiesos. Semantinė klastotė nepanaikina žmogaus ilgesio tiesai. Žodžių galia nėra neribota. Kaip tokie jie tikrovės pakeisti negali. Tiesa, prievarta gali supančioti žmonių mąstyseną, veikseną ir elgseną. Tačiau pirmai progai pasitaikius žmonės vėl siekia atgauti savas teises ir išsilaisvinti iš ideologinių pančių. Pagaliau masyvi klastotės eiga negali būti pilnai atbaigta. Juk kad falsifikacija būtų sėkminga, reikia, kad patys klastotojai, o jų reikia daugybės, atpažintų skirtumą tarp to, kas yra tikra ir to, kas netikra. Vadinasi,kad suklastojus informaciją apie tikrovę reikia visų prima ją pažinti. Matyt, didžiausia kliūtimi tiesą paversti melu ir melą tiesa yra ne kas kitas, kaip pats žmogus. Žmogaus moraliniame pasipriešinime melui ir rusena išsilaisvinimo žarija.

Antai belukštendami melo klausimą priėjome prie keistoko paradokso visuomeninio gyvenimo dialektikoje. Iš vienos pusės bandoma pridengti melą, naikinant tiesos pažinimo galimybę. Iš kitos gi pusės užtamsinama tiesa, neigiant melo galimumą. Pirmuoju šio paradokso poliumi remiasi totalitarizmas. O antrasis polius, įvairiais pavidalais, prasikiša Vakarų demokratijose.

Ypač jose nelinkstama objektyviai kritikuoti socialinių utopijų vizijas bei jų taikymą tikrovėje. Šio reiškinio analizė ir sudarys sekančio skyriaus turinį.

3. Marksistinių utopijų vilionėse.

Paprastai raštijoje utopijos terminas taikomas idealaus ateities visuomenės aprašymams. Etimologine prasme utopija (gr.) reiškia vietą, kurios nėra; nesamą kraštą. Utopija, taigi, yra neįgyvendinama, nereali svajonė. O vis dėlto, pasak Ernst Blochą, žmogaus polinkis į utopiją, tikėjimas į tobulo pasaulio galimybę, viltingas jos laukimas yra žmogiškos prigimties dalimi. Vadinasi, neįtikėtina, kad žmogaus pagrindinis troškis būtų nukreiptas į nesamą kraštą, į nebūtą vietovę. Užtat Blochas daro skirtumą tarp abstrakčios (proto ir vaizduotės) ir konkrečios utopijos. Marksizmas, jo įsitikinimu, ir esanti konkreti utopija: būsimo rojaus teorija jai formuluoti ir praktika jai įgyvendinti. Apie šitokią utopiją ir bus čia kalbama: bandymą ją įgyvendinti, vakariečių prielankumą marksistinėm utopijom ir utopininės laikysenos žalą civilizacijai.

Sovietų Sąjunga buvo pirmoji pasišovusi marksistinės utopijos teoriją įgyvendinti praktikoje. Tam bandymui buvo paaukota milijonai žmonių, medžiaginių išteklių, talentų. Vien tik Stalino eroje, pvz., buvo sunaikinta ištisos eilės žymių menininkų, virš trečdalis visos Rusijos rašytojų; pražudyti geriausi armijos kadrai. Išskyrus matematiką, idelogijos kontrolei buvo palenkti visi gamtos mokslai: teoretinė fizika,

kosmologija, chemija, genetika, medicina, biologija, psichologija. Kurį laiką kibernetikos mokslai buvo net visai uždrausti. Marksizmo-leninizmo vardu kovota prieš „idealizmą" fizikoje, chemijoje, kosmologijoje. Gerai žinomas T. D. Lysenkos šarlatanizmas genų moksle; N.Y. Marro lingvistikoje. Girdėtas ekonomisto J. Vargos, poetės A. Achmatovos, jumoristo M. Zoščenkos likimas. „Iš tiesų jei žodis reakcionierius turi kokią nors prasmę, sunku beįsivaizduoti reakcionieriškesnį fenomeną kaip marksizmas-leninizmas Stalino eroje, kuri prievarta užgniaužė viską, kas buvo nauja moksle ir kitose civilizacijos šakose"[69]. Aiškus daiktas, marksizmo-leninizmo dogmos padarė milžiniškos žalos Sovietų Sąjungos mokslui, literatūrai ir menui. Tiesa, Stalino laikotarpiui pasibaigus ideologijos kontrolė palaipsniui buvo nuimta nuo gamtos mokslų. Beje, humanitariniai mokslai ir toliau pasiliko griežtoje partijos priežiūroje.

Pataisos neišvengė ir pati marksistinės utopijos teorija. Jos doktrina greit įgavo ryškų Sovietų partijos ir valstybės atspalvį. Nors oficialiai marksizmo ideologija nešiojo Markso ir Lenino vardą, tikrumoje betgi ji buvo Stalino asmeninė ideologija. Žinia, joje pynėsi Markso, Engelso ir Lenino teorijų gabalėliai, bet tų gabalėlių autoriai buvo laikomi tik Stalino pirmtakais. Žodžiu, marksizmas Sovietų Sąjungoje susikristalizavęs į naują versiją, pasidarė oficialia, kanoniška totalitarinės valstybės ideologija. Faktiškai jai buvo palenktas visas intelektualinis gyvenimas. Ji įteisino ir partijos diktatūrą ir Stalino despotizmą. Toks buvo marksistinės utopijos likimas pirmaisiais Sovietų

Sąjungos gyvavimo dešimtmečiais.

Dvidešimtasis Sovietų Sąjungos komunistų partijos kongresas (1956m.) Krusčiovo lūpomis kaltę už stalinistinę „utopiją" suvertė pačiam Stalinui. Iki tol jis buvo laikomas progresyvios žmonijos vadu, pasaulio įkvėpimu, sovietinės liaudies tėvu, mokslo žinovu, karo genijumi. Staiga „nustalinimo" eigoje paaiškėjo, kad jis buvęs paranoinis budelis, masių žudikas, karinės strategijos neišmanėlis. Taigi jis ir buvęs sovietinės utopijos nesekmės priežastimi. Beje, pats svarbiausias klausimas, kaip šis paranoikas per ištisus 25 metus galėjo neribotai švaistytis savo despotiška jėga? Kodėl gi, tuo metu, kraštas, turėdamas „pažangiausią ir demokratiškiausią" valdžios sistemą visoje žmonijos istorijoje, negalėjo despoto sauvalės sustabdyti? Krusčiovas į šį klausimą nedavė jokio atsakymo. Jis iš viso jo net nekėlė.

Kai tik pažvelgiame į pačią sovietinę sistemą, šioji enigma tuoj paaiškėja. Be ideologinio cemento sutvirtinusio partijos valdymą stalinistinis režimas nebūtų galėjęs egzistuoti. Taip sakant, ideologinė sistema sudarė sąlygas ir įgalino Stalino terorą. To fakto nepaisydamos komunistų partijos kalbėjo apie neatsakingo vado apgailėtinas klaidas laikydamos pačią sistemą gryna ir nesutepta. Pakako tik pasmerkti vado darbus, kad ištaisius komunistų valdžios „didžiai demokratišką" charakterį. Vadinasi visi tie postalinistiniai pakeitimai („demokratizacija") paliko sovietinio despotizmo pagrindus nesusilpnintus. Nusisukimas nuo masinio terorizmo nepaveikė valstybės absoliutaus valdiškumo individo atžvilgiu;

nesuteikė piliečiams jokių institucinių teisių; nepalaužė partijos monopolio ir jos, visose gyvenimo srityse, turimos kontrolės. „Totalitarinės valdžios principas, kuriuo žmogiškos būtybės padaromos valdžios nuosavybe ir pagal kurį visi jų siekiai ir veiksmai privalo atitikti valdžios tikslams ir poreikiams, buvo pasilaikyti" — tvirtina L. Kolakowski[70]. Sakoma, kad marksizmas kaip doktrina šiandie Sovietų Sąjungoje yra miręs. Jis tik atlieka naudingą paslaugą, pateisindamas sovietų imperializmą ir vidaus politikoje naudojamą priespaudą, išnaudojimą ir privelegijas. O rusų tautai rūpi ne marksistinės utopijos, bet imperijos garbė. Visa kas bepaliko iš socialistinės utopijos idealo, tėra tik „nacionalistinė, tam tikru požiūriu, rasistinė pasaulėžiūra. Tai tikra, bet atvirai nepripažinta Sovietų valstybės ideologija"[71].

Per ištisus dešimtmečius marksizmas buvo užšaldytas ir paraližuotas, padarius jį totalitarinio sąjūdžio ideologiniu anstatu. Tokiose funkcijose jis prarado sąlytį su intelektualinės raidos kryptimis ir su socialine tikrove. Turėta vilties, bent Vakaruose, marksistinę doktriną atgaivinti ir padaryti ją vaisinga. Šios viltys, atrodo, pasiliko tik iliuzija. Nūdienos marksistinei doktrinai L. Kolakowski išneša tokį sprendimą: „Kaip interpretatyvinė sistema ji yra mirusi. Ji nepasiūlo jokio metodo, kurį būtų galima efektyviai panaudoti modernaus gyvenimo aiškinimui, ateities numatymui ir utopinių projektų išvystymui"[72]. Antra vertus, paskiri marksizmo dėsniai kaip, pvz., klasių kovos, minties ir veiksmo vienybės principai rado platų pritaikymą naujų utopistų vizijose. Feministinė

ideologija, išlaisvinimo teologija, politiniai revoliucionieriai, visi naudojasi marksistine fraziologija bei įžvalgomis. Vargu ar būtų prasilenkta su tiesa tvirtinant, kad Vakarai marksistinę sistemą išardė, pasilikdami tik tai, kas paskiriems ideologams yra naudinga. Ypač tokia laikysena, marksistinės doktrinos atžvilgiu, pasižymi vadinamoji „naujoji kairė", suskilusi į daugybę sektų.

Herbert Marcuse laikomas pagrindiniu „naujosios kairės" totalitarinės utopijos ideologu. Ant Freudo civilizacijos teorijos pamatų ir marksistinio veiklos principo jis bandė pastatyti savos utopijos pastatą. Jo programos pagrindinis punktas reikalauja sugriauti demokratiškas institucijas ir jų tolerantišką laikyseną, o mokslą ir techniką palenkti filosofo intuicijai. Įvykus „globaliniai revoliucijai" esamoji civilizacija sugrius. Ją remiantieji kiekybiškos krypties gamtos mokslai sunyks. Tada apšviestai grupei paėmus valdžią į despotiškas rankas prasidėsiąs aukso amžius, kuriame pasirodysiąs kokybiškos linkmės mokslas ir technologija. Smurtas ir netolerancija privalo būti pagrindiniais revoliucijos ginklais. Marcuse netoleranciją reikia suprasti kaip atrinktinę ar „laisvinančią" toleranciją. Ji reiškia „netoleranciją dešiniųjų sąjūdžiams ir toleranciją kairiųjų sąjūdžiams"[73]. Tiesą pasakius, H. Marcuse stengiasi duoti filosofinę bazę mūsų šiandienos civilizacijos požemiuose pasislėpusiai tendencijai — griauti šią civilizaciją iš vidaus naujo, laimingesnio pasaulio dėlei.

Kritiška laikysena vakarietiškos santvarkos atžvilgiu yra būdinga „naujosios kairės" žymė. Lygiai

ryškus jos palankumas egzistuojančioms socialistinėms utopijoms. Dalis smegenų aristokratų Vakaruose visada labiau žavėjosi prancūziškos, negu amerikoniškos revoliucijos modeliu, jo utopiniais pažadais. Jie su entuziazmu, pvz., sutiko Lenino, Stalino, Mao-Tse-tungo revoliucijas. Kairieji intelektualai ir politiniai radikalai buvo sudarę stiprią jėgą Šiaurės Vietnamui gelbėti nuo amerikietiško „imperializmo". Išgelbėję Vietnamo revoliuciją, jie savo energiją nukreipė El Salvadoro ir Nikaragvos revoliucijoms apsaugoti nuo Jungtinių Amerikos Valstijų „militarizmo"[74]. Šiuo metu jų priešas yra ne M. Gorbačiovas, ne F. Castro ar Daniel Ortega, bet Amerikos prezidentas Ronald Reaganas. Ir tai greičiausiai dėl to, kad jis atstovauja visam, ko kairė neapkenčia: tikėjimui į kapitalistinę sistemą, ryžtui panaudoti jėgą Amerikos interesams apginti, kukliam patriotizmui ir nesilankstymui komunizmui. Reaganui tapus prezidentu, kairė savo energiją sukoncentravo universitetuose, bažnyčiose ir susižinojimo-informacijos priemonėse *(media)*.

William Barrett liudijimu Amerikos liberalai žavėjosi Sovietų Sąjungos utopija nuo pat revloliucijos laikų. Tiesa, „medaus mėnuo tarp liberalų ir Sovietų Sąjungos buvo liūdnai užbaigtas, Hitleriui ir Stalinui pasirašius taikos sutartį" (p. 76). Bet 1941 metais „medaus mėnuo" vėl prasidėjo. Staiga Stalinas iškilo kaip „dėdė Juozas" (*„Uncle Joe"*), geraširdis šeimos vyresnysis"[75]. Visai panaši paralelė kairės laikysenoje matosi ir atominio apsiginklavimo ar nusiginklavimo klausimu. Žvilgterėkime į netolimą praeitį.

Atominei bombai pasirodžius, žmonija turėjo pagrin-

do išsigąsti. Todėl buvo suprantama spaudos stipri atliepa į šį istorinį įvykį. 1946 metais *Partisan Review* amerikietiškos spaudos reakciją taip susumavo: „Pirmoje žurnalistikos panikos karštligėje nebuvo lengva atskirti išgąsčio baime virpančius nuo tų, kurie tik džiagėsi susidarusia proga, leidžiančia juos apsivilkti pranašo ir neklaidingo skelbėjo rūbais". Šią progą pasigriebę, „liberalai" pradėjo naujos karo isterijos kompaniją... Esmine „liberalų" puolimo priežastimi buvo ta, kad Jungtinės Valstijos turėjo atominę bombą, o Rusija jos neturėjo. „Liberalų nepasitikėjimas Jungtinėmis Valstijomis buvo neribotas, kaip neribotas buvo jų pasitikėjimas Rusija. Atominė bomba Amerikos rankose sudarė grėsmę pasaulio taikai. Žinoma, jei Rusija ją turėtų pasaulis būtų saugus"[76]. Regis, ir po 40 metų nuotaikos tebėra tos pačios. Geraširdžio „Dėdės Juozo" sindromas tebėra gyvas.

„Dėdės Juozo" sindromą būtų galima dar paryškinti individualiais pavyzdžiais. Antai pačiame stalininio teroro įkarštyje garbingieji britų socialistai Sidney ir Beatrice Webb lankėsi Rusijoje. Grįžę parašė knygą apie „naują civilizaciją". Joje gyrė sovietinę sistemą, kaip žmogaus teisingumo ir laimės ilgesio įsikūnijimą. Britų demokratija, palyginus su sovietine, jiems rodėsi lyg supelėjusi pseudodemokratija. Jie nerado jokios priežasties suabejoti Stalino teismų teisingumu ar pirmosios Rusijos demokratijos tobulumu. Taip pat ir John Dewey, lankęs Stalino kalėjimus, rado juos esant „moderniausiais ir humaniškiausiais" visame pasaulyje[77]. Neatsiveria ir šiandienos utopinių piligrimų akys. Va 1966 metais Tom Hayden ir Staughton Lynd

svečiuodamiesi Šiaurės Vietname susižavėjo ten esamu širdies socializmu. O Ruth Sidel negalėjo atsigerėti socialiniu aprūpinimu Mao-Tse-tungo Kinijoje. Michael Harrington, pvz., regi tikrai demokratinės revoliucijos želmenis Nikaragvos sociopolitinėje struktūroje. Tokiam politiniam aklumui imuniteto neturi ir dvasiškiai. (Pvz., Detroito vyskupo T. J. Gumbleton atvėjis.) Išties šios žmonių grupės aklatikystė ir jų nenoras ar negalėjimas pasimokyti iš istorijos yra sunkiai atspėjama mįslė. Veikiausiai šitam galvosukiui rakto reikia ieškoti pačios marksistinės utopijos prigimtyje ir utopisto psichologijoje.

Markso vaizduotėje komunizmas turėjo būti tokia visuomenė, „kurioje kiekvieno individo pilnas ir laisvas išsiskleidimas būtų jos (visuomenės A.P.) vadovaujančiu principu"[78]. Jos nariai galės nevaržomai vystyti savo fizines ir dvasines galias ir jomis naudotis. Pagal dialektinę istorijos sampratą tokia visuomenė pasirodysianti tikrovėje lyg kokios gamtinės metamorfo-išdava. Tariamai moksliniais pagrindais paremta revoliucija užtikrinsianti šią laimingą būseną. Thomas Sowell tvirtinimu „Marksas sukūrė tokią išsamią, dramatišką ir patrauklią viziją, kuri galėjo atsilaikyti prieš nesuskaitomus empirinius (matomus) prieštaravimus, loginius jos klaidų įrodymus ir jos padarinių moralinius pasibaisėjimus"[79]. Žodžiu, marksistinė vizija sudėjo didžiai sudėtingą realų pasaulį į paprastą, bet logiškai darnią kognityvinę sistemą. Intelektualiniai ji atrodo tokia padrąsinanti, moraliniai tokia pakili. Revoliucionieriams ji tapo galingu įrankiu pasigriebti ir išlaikyti valdžią liaudies vardu. Utopiniams idealistams

ji virto socialinės etikos gairėmis.

Neneigtina, kad istorinio materializmo doktrina praturtino praeities supratimą. Vis dėlto tvirtinti, kad marksizmas įstengia moksliškai atspėti ateitį yra gryna fantazija. Nėra juk racionalių priemonių nusakyti žmonijos ar visuomeninių telkinių ateitį būsimuose amžiuose. Tuo tarpu kaip tik ši fantazija ir daro marksizmą politiškai veiksmingu ir utopiškai patraukliu. Marksizmo įtaką nepriklauso nuo jo mokslinio charakterio, o „beveik išimtinai nuo jo pranašiškų, ekscentriškų ir neracionalių elementų. Marksizmas yra aklo pasitikėjimo doktrina tvirtinanti, kad visuotinio pasitenkinimo rojus čia pat už kampo mūsų laukia"[80]. Beje, beveik visos marksistinės pranašystės pasirodė besančios klaidingos. Bet šis faktas jo užsieninių sekėjų neatbaidė. Juk tikinčiojo tikrumas nesiremia empiriniais (matomais) faktais, istoriniais ar moksliniais dėsniais, bet giliu vidiniu poreikiu būti tikram savo tikimo objekto atžvilgiu. Šia prasme marksizmas atlieka religinę funkciją. Taigi ir jo veiksmingumas yra religinio ne mokslinio pobūdžio. Deja, marksistinė religija yra fiktyvi religija; religijos karikatūra. Ji yra netikra religija jau vien dėlto, kad šiapusinę eschatologiją, laimingą būseną istorijos pabaigoje, pristato kaip mokslinę sistemą. Tarp kitko, šitoks reiškinys nėra naujas dalykas istorijoje. Didžiosios prancūzų revoliucijos metu politinė utopija ir virto religijos pakaitalu. Marksistinė vizija yra ne kas kita, kaip anos tęsinys. Nūdien, kai tikėjimas į anapusinę tikrovę blėsta, utopinės ateities vizijos šiapusiniais pavidalais darosi vis labiau patrauklesnės. Galima sakyti, kad

marksizmas, kaip krikščioniškojo išganymo sekuliarizuota versija, darosi patraukli ypač tiems, kurie gyvena žemiškos utopijos viltimi.

Paprastai religija, šiapusinė ar anapusinė, yra reikalinga atgailos, atitaisyti proto, jausmų ir veiksmų nukrypimams nuo įkvėpto idealo. Politiniams religininkams progą atgailai davė Hirošimos ir Nagasakio 40 metų sunaikinimo sukaktis (1945.VIII.6). André Ryerson tos sukakties minėjimus Amerikoje pavaizduoja labai taikliai: „Formalios kaltės išpirkimo dienos žydų ir krikščionių kalendoriuose blunka, praranda savo tradicinę jėgą, ir į tas apeigas bepatraukia mažiau jaunų žmonių. Tuo tarpu senas, kaip pati prigimtis, žmogaus impulsas kritiškam savęs išlukštinėjimui (išpažinčiai, A.P.), pasibaigiančiu gailesčiu už praeities nuodėmes ir pažadu pasitaisyti, prisiima naują sekuliarizuotą pavidalą. Atgailos data — rugpjūčio 6-ji. Jos ikona — grybo formos debesys. Gi padarytos nuodėmės vieta — Hirošima"[81]. Būdinga, kad šių „apeigų" dalyviai sąmoningai ar nežinodami ignoravo istorinius faktus.

Minėjome, kad marksistinės utopijos vizija apakina ir tokius žmones, kurių nei pinigai, nei valdžia sugadinti negalėtų. Matėme, kad kai kurie net patys įžymiausi Vakarų civilizacijos žmonės — kaip antai, George Bernard Shaw, Jean-Paul Sartre, Sidney ir Beatrice Webb... — tapo totalitarinių diktatorių gynėjais, kurie marksizmo vardu brutaliai valdo liaudį. Įrodinėjome, kad tokią paradoksinę intelektualų laikyseną ir galvoseną tegalima paaiškinti tik religinėmis kategorijomis. Utopija įtikėjęs, asmuo apanka istorinei tikrovei.

Greičiausiai ideologinis mentalitetas verčia ignoruoti tuos faktus, kurie neatitinka jo prisiimtom kategorijom. Negana to, utopinių ideologijų sekėjai lengvai pasiduoda magiškam galvojimo būdui. (Užsieninės komunistų partijos jį stipriai kultivavo). Juomi tiesa praktikoje nustatoma ne teiginio atitikimu tikrovei, bet informacijos šaltiniui. Vadinasi, jei informacija ateina iš politiškai ar pasaulėžiūriškai priešiškų šaltinių ji automatiškai laikoma klaidinga. Mat negryni (ideologiškai) pažinimo šaltiniai užteršia iš jų išeinančias žinias. Jei žinia, pvz., pasirodo dešiniųjų (buržua, imperialistų...) spaudoje, ar iš socialistinės utopijos pasitraukusių pranešimuose, ji savaime marksistinių utopistų akyse nustoja tikėtinumo. Tokiu būdu jie tampa savo pačių mentaliteto aukomis. Patys sau susiaurina tiesos pažinimo galimybes. Antra vertus, magiškas galvojimas sumažina kognityvinį disonansą tarp idealo vaidinių ir tikrovės faktų.

Jean-Francois Revel mano, kad totalitarinių utopijų vilionė išplaukia iš pasąmonėje slypinčios principinės neapykantos pramoninei-komercinei civilizacijai. Pasak jo, noras pasiduoti totalitarizmo pagundai prasikiša ir ten, kur demokratinė santvarka geriau aprūpina žmones maistu, sveikatos tarnyba, laisvėmis ir pakelia medžiaginę gerovę, negu bet kokia socialistinė sistema. „Tikroji problema yra kažkur kitur: nuodėmingi pinigai yra visokio blogio šaknys. Juk jei laisvė gimė ūkinės pažangos įtakoje, tuomet ji taip pat kenčia nuo tos pačios gimtosios nuodėmės (pinigų, A.P.)"[82]. Iš tikro ir Šventraštis kalba apie „nešvarų pinigą", įspėdamas žmones, kad negalima tarnauti Dievui ir pinigui, Dievui

ir Mamonai (Lk 16, 13; Mt 6, 24). Vadinasi į pinigą žiūrima, kaip į blogio šaltinį. Šiuo klausimu panaši buvo ir Markso nuomonė: „Pinigai yra žmogaus darbo ir gyvenimo susvetimėjusi esmė. O ši svetima esmė užvaldo žmogų, kai jis ją pradeda garbinti"[83]. Išeitų, kad marksistinis ir krikščioniškas asketizmas pinigo atžvilgiu sueina į vieną plotmę.

Tokios asketikos šviesoje darosi lengviau suprasti tuos, kurie labiau mėgsta totalitarizmą, negu „pinigus"; kurie renkasi nepriteklių diktatūroje, negu laisvę su visais jos netobulumais. Be to, yra asmenų, trokštančių kolektyvinio pavaldumo visuomenės, kurioje individas ir egzistuoja, ir galvoja tik ryšium su grupe. Kaip tik Sovietų Sąjungoje ir Kinijoje individui paskiria darbą, gyvenvietę, teises ir pareigas ne neapkenčiamoji „rinka", bet vyriausias centrinis autoritetas, veikiąs transcendentinės tiesos šviesoje. Vadinamieji „prieraišaus charakterio" asmenys jaučiasi psichologiškai saugiau, gyvendami doktrinos pagrindais sudarytame kolektyve, negu laisvai plūduriuodami siūbuojami besikeičiančiuose visuomenės bangose. Galimas daiktas, kad pavaldūs, religinio temperamento (ne būtinai religinio tikėjimo) žmonės ir linksta į autoritarinius, sustingusius kolektyvus. Marksistinė visuomenė kaip tik ir yra toks doktrinalus, sukalkėjęs kolektyvas. Vieni vaizduojasi tokioje kolektyvinėje santvarkoje surasią užuovėją nuo konkurencija paremtos kapitalistinės visuomenės vėjų. Kiti į marksizmą linksta, vildamiesi savo transcendentiniam ilgesiui aptikti tikėjimo objektą Markso, Engelso ir Lenino utopinėje vizijoje.

Taipogi pastebėtas ryšys tarp marksizmo kūrėjų-vadų charakterio ir jų utopinės vizijos. Antai komunistų manifestas buvo parašytas dviejų jaunų, gabių žmonių, neprisiėmusių atsakomybės nei už savo pačių pragyvenimą, nei už savo vizijas. Sakysime, Marksas visad mito iš kitų kišenės: tėvų, giminių, draugų. Tos pačios privilegijos bruožai pasireiškė ir kitų komunistinio judėjimo vadų gyvenime: Lenino, Mao, Ho-Chi-Minho, Castro... Tiesa, privilegijos pačios savimi dar neturi didelės reikšmės. Jos darosi svarbios tuo, kad atskiria (izoliuoja) asmenį nuo atsakomybės už jo elgesio pasekmes. Ypač vakarietiškoji kultūra dengia jaunimą, kad jam nereikėtų atsakyti už savo klaidas. Ta pati laikysena yra būdinga ir intelektualų atžvilgiu. Smegenų aristokratams irgi nereikia imtis atsakomybės už savo klaidas, kaip tai reikalaujama iš kitų profesijų atstovų: kariškių, prekybininkų, gydytojų, inžinierių ir t.t. Istorija rodo, jog kaip tik šios dvi grupės — intelektualai ir jaunimas — yra labiausiai imlūs marksizmui. Žinoma, nemaža jų dalis, subrendusi ir priartėjusi prie realybės, marksizmą atmeta (pvz., William Barrett, Philippe Sollers, John Dewey, Sidney Hook...). Greičiausiai jie suprato konkrečių utopijų žalą visuomenei.

Visos utopijos linksta kritiškai ir neigiamai vertinti kiekvieną esamą santvarką kaip neatitinkančią jų idealo. O tas idealas gali būti „amžina taika", „beklasė visuomenė", „meilė ir brolybė", „absoliuti ekonominė lygybė" ir panašiai. Jos prieštarauja esamai visuomeninei aplinkai; ją griauna ir sprogdina. Teisingai K. Skrupskelis pastebi, kad „utopija yra

gaivinančio pobūdžio tol, kol ji pasilieka vaizduotės žaidimu, tačiau, perkelta į politinių partijų programas, utopinė galvosena tampa labai kenksminga"[84]. Mat politika nėra teorinės ar poetinės vaizduotės, bet praktinės veiklos sritis. Politiniu galvojimu mokomės nematyti to, kas neegzistuoja, ir matyti tai, kas egzistuoja. Juk politinis veiksmas reikalauja tikslaus tikrovės pažinimo.

Edmund Burke (1729-1797), anglų politikos filosofas, galėjo pats stebėti utopinio galvojimo raidą prancūzų intelektualų tarpe. Tie žmonės (J.J. Rousseau, Saint-Simon, P.J. Proudhon, F. Arouet...) būdami literatūros bei visuomeninių mokslų atstovai, darė plačius, visa apimančius apibendrinimus, dažnai neatsižvelgdami į konkrečių detalių sąveiką, kurios kaip tik ir padaro visuomeninį gyvenimą galimu. Burke priekaištauja, jog tie modernieji intelektualai daug kalbėjo apie liaudį, kurią jie tarėsi labai myli. Tačiau, būdamas patyręs parlamento narys, Burke gerai žinojo, kad toks dalykas kaip liaudis tikrovėje visai neegzistuoja. Egzistuoja tik kalviai, audėjai, ūkininkai, pirkliai ir kitos žmonių grupės su viena kitai priešiškais interesais. Tie įvairūs grupiniai interesai privalėjo būti tarp savęs suderinti, išlyginti, sudaryti vieną, faktiškai funkcijonuojančią visuomenę. Beje, pakeitus konkretų, daugeriopą vienetą į liaudies abstraktą, žmonės suplakami į vienarūšę masę. O tokią tasią „tešlą" jau gali minkyti bet koks diktatorius. Tokiu būdu ir „bus žengtas pirmas žingsnis Gulago kryptimi"[85].

Šitokius intelektualus Barrett vadina „pravaikštininkais" (*truants*), savavališkai pasišalinusiais nuo savo

pareigų tiesai. Juk taip lengva pasiduoti izoterikos vilionėms, taip gera pabėgti nuo kietos tikrovės į vaizduotės žaidimus. Reikia tik savo mintis pasukti tam tikra kryptimi, ir nemaloni mus supanti tikrovė gali iš galvos visai pradingti; o leidžiantis ieškoti originalių, radikalių idėjų, užmirštamos savosios buities konkrečios sąlygos. Antai radikalusis vakarietiškas intelektualas dažnai nepastebi, kad jo paties kaip disidento buvimas priklauso nuo Jungtinių Amerikos Valstijų išlikimo laisva tauta. Šiaip ar taip, tik Šiaurės Amerikos jėga laiko pastojusi kelią totalitarizmui. Vis tiek yra smegenų aristokratų, kurie žino, kad jie nieko nepraras, būdami marksistais, leninistais ar stalinistais laisvoje visuomenėje. Jei toji visuomenė pasiliks laisva, jie bus opozicijoje. Demokratija garantuos jų padėčiai prideramas teises; o jie savo ruožtu, nebūdami konformistais, įsigys daugiau prestižo. O jei jų šalis virs totalitarine santvarka, tuomet „pažangioji" smegenų aristokratija taps šeimininkų klase ar jos tarnu. Kiekvienu atveju ji išeis laimėtoja.

Aplamai utopinės galvosenos žala Vakaruose pasireiškia perdėm kritišku ir neigiamu demokratinės civilizacijos vertinimu. Tiesa, savikritika yra demokratijų stiprybės šaltinis. Vienok nuolatinis esamos civilizacijos smerkimas, dažnai su mažu ar be jokio pagrindo, virsta jos silpnumo ir menkavertiškumo versme. Be paliovos keliant visuomenės klaidas, jos neatitikmenį kritiko vaizduotės idealui, atima iš jos drąsą. Ji paraližuojama. Civilizacijai, kuri jaučiasi kalta už viską, kuo ji yra ir ką ji daro bei galvoja, anksčiau ar vėliau pritrūks energijos ir ryžto savigynai net ir tada,

kai jos pačios buvimui grėstų pavojus. Negana to, pamažu ji pradės įsikalbėti, kad ji iš tiesų esanti užsitarnavusi sunaikinimo. Pagaliau ji ims įrodinėti savo draugams ir savo priešams, kodėl savigyna yra nemoralus, bereikalingas, nenaudingas ir net pavojingas dalykas.

Paskutiniais dviem dešimtmečiais utopinių vizijų poveikyje pradėta niekinti visą, kam tik Vakarai atstovauja. Tarytum Vakarai būtų taip sugedę, kad reikėtų net jų kultūros medžio šerdį išplėšti: jos religiją, jos moralę, jos dorybes. Filosofai, teologai, marksistai ir kiti „dvasios technikai" be paliovos atakuoja vakarietišką žmogų. Greičiausiai anie mąstytojai yra įsitikinę, jog ir vakarietiškasis žmogus ir nuosaikiu protu paremta jo civilizacija yra nesunaikinami dalykai. Beje, tokia optimistiška prielaida yra klaidinga. Juk, iš tikro, vakarietiškas žmogus dar tebėra silpnas statinys. Savo dabartinį pavidalą jis įgavo lėta raida istorijos amžių eigoje. Tik 18-tame šimtmetyje jis staigiai išsiliejo į sąmonės paviršių. Šitoji vakarietiškoji asmenybė, didinga laisvės, proto, savitvardos ir darnaus elgesio sąveika, yra žmogaus tipo unikumas visoje žmonijos istorijoje. Žinia, vakarietiškos asmenybės modelis yra dažnai suteršiamas idealas, prie kurio priartėja tik protingųjų mažuma. Bet šitam modalinės asmenybės idealui suirus, nebeliktų jokio kito sektino pavyzdžio. Neapsirikime! Istorijos rūpestingai ir sąmoningai išaugintas vakarietiškasis žmogus nėra nesunaikinamas.

Šiaip ar taip, neneigiant vakariečių žiaurybių, reikia pripažinti esminį ir nepaneigiamą faktą: Vakarai buvo

pirmoji civilizacija žmogaus istorijoje, sutelkusi dėmesį individui ir laisvei. Vakarai, ne islamas, budizmas, Afrikos ar Indijos religijos pažadino žmogui laisvės troškį. „Vakarai davė pradžią vertybėms ir siekiams, kurie išplito po pasaulį (dalinai per užkariavimus) ir įkvėpė žmogų reikalauti sau laisvės; užsiimti sau vietą visuomenėje ir kaip asmuo teigti savas vertybes"[86]. Žydai, pvz., padarė laisvę istorijos raktu. Jų Dievas buvo Dievas išlaisvintojas, ne pavergėjas. Graikai teigė minties ir politines laisves. Romėnai žengė toliau, išrasdami pilietinę ir institucinę laisvę. Iš tiesų žydai, graikai ir romėnai puoselėjo laisvės idealą, nors to laisvės idealo šviesą dažnai aptemdydavo konkretaus gyvenimo šešėliai (pvz., vergija). Dar daugiau. Krikščionybė, ne Marksas, sugriovė tikėjimą į neišvengiamą žmogaus likimą. Ji, ne Marksas, parodė vargšams, jog jų būklė nėra nei likiminė, nei neišvengiama. Marksas autentišką krikščionybės mintį tik iš naujo patvirtino. Jo socialinės minties pagrindiniai siūlai yra ištraukti iš krikščioniško audinio. Apskritai be krikščionybės, Marksas yra neįsivaizduojamas. Neįsivaizduojamas ir šiandieninis pasaulis be Vakarų. Jacques Ellul neperdeda tvirtindamas: „Jei Vakarai būtų traukiami į teismą ir pasmerkiami, tuomet jau nieko nebeliktų. Kitos tautos nebėra pajėgios sau pačioms sukurti naują santvarką, autonominę (nepriklausomą) kultūrą, unikalią savo pačių istorinę patirtį. Viskas priklauso nuo Vakarų, ir aš nekalbu tik apie maistą ir mašinas. Aš kalbu apie judinančią žmones esminę dinaminę jėgą"[87]. Vadinasi, sprogdinti Vakarų civilizaciją iš vidaus, kaip tai daro „naujosios kairės" utopistai,

reikštų sprogdinti visą pasaulį.

Antra vertus, nūdienos utopinės viltys krypsta į socializmą, kuris šiandie dar niekur pasaulyje neegzistuoja. Dabartinės socialistinės valstybės yra tik socializmo parodija. Autentiškai demokratinio socializmo tikslas yra suformuoti institucijas, kurios palaipsniui sumažintų gamybos subordinaciją pelnui; pašalintų skurdą ir socialines kliūtis švietimui; sumažintų demokratinėms laisvėms grėsmę, kylančią iš totalitaristinių suvedžiojimų ir valstybinės biurokratijos. Maža to, autentiškas socializmas siekia sukurti kiek galima didesnę socialinę lygybę ir medžiaginę gerovę ne paskirų valstybių, bet viso žemės rutulio gyventojams. Šiam tikslui pasiekti, reikia naturalius žemės išteklius padaryti bendra nuosavybe ir paskirų valstybių ūkį palenkti pasaulinei ekonomijai. Dėl to ekonomija privalėtų būti tvarkoma pasauliniu mastu tokio politinio organo, kuris būtų pajėgus vadovauti viso pasaulio ūkiui. Vadinasi, ekonominė ir politinė demokratija yra du kertiniai autentiško socializmo akmenys, įgaliną išlaikyti veiksmingą gėrybių gamybą ir jų teisingesnį paskirstymą. Šitoks tautų ekonominis ir politinis bendradarbiavimas visų žmonių, ne paskirų grupių, gerovei visai sutampa su katalikų Bažnyčios teisingumo vizija. Žinoma, į autentiškąjį socializmą žmonija tegali keliauti tik lėtu žingsniu, realizmo dvasia nuolat analizuodama ir pataisydama savo pačios klaidas. Vadinamieji „socialistiniai" režimai kaip tik ir atsisako į savo klaidas pažiūrėti ir jas atitaisyti, ar iš jų pasimokyti.

Iš tiesų kelyje į demokratinį socializmą sunkiausiai nugalima kliūtis yra ne kas kita, kaip visokio plauko

komunizmas: sovietiškas, kinietiškas, indokinietiškas ar kubietiškas. Visų pirma komunizmas, įgavęs valdžią, sukuria sustingusiai statiškas ir uždaras nacionalines valstybes. Tokiu elgesiu jis sustabdo žmonijos raidą į civilizaciją be valstybių (ne be tautų). Iš tikrųjų komunizmas žmonijos vystimąsi į bevalstybinę civilizaciją ne tik sustabdo, bet jį sugražina keliais šimtmečiais į praeitį. „Kur tik yra komunizmas valdžioje, ten valdančioji klasė perkeičia jį į ideologiją, kurios tikri šaltiniai yra nacionalizmas, rasizmas ar imperializmas. Komunizmas daug prisidėjo prie nacionalistinių ideologijų sustiprinimo, jomis besinaudodamas valdžios pagrobimui ir jos pasilaikymui... Nacionalizmas egzistuoja tik kaip neapykantos, pavydo ir valdžios troškulio ideologija. Kaip toks, jis yra ardantis elementas komunistiniame pasaulyje, kurio sąsaja remiasi jėga. Jei visas pasaulis būtų komunistiškas, jis arba vieno imperializmo turėtų būti valdomas, arba tarp skirtingų kraštų marksistinių valdovų būtų vedami nesibaigiantys karai"[88]. Šitaip L. Kolakowski vertina esamas marksistines utopijas, kliudančias demokratiniam socializmui vystytis.

Tiesą pasakius, nūdien susiduriame su keistoku paradoksu. Rytai, kovodami už socialistinę santvarką, ją numarina. O Vakarai, pasilaikydami kapitalistinę sistemą, sudaro sąlygas socializmo raidai. Tokioje socializmo plėtotėje kapitalistinė civilizacija negriaunama, bet gauna kitą pavidalą. Socializmo išsivystyme kapitalistiniame kontekste esminiai visuomenės santvarkos elementai — pajėgumas gamybai bei politinės, individualinės ir kultūrinės laisvės — palieka nesužaloti. Beje, iki šiolei dar nei vienai revoliucijai

(Rusijos, Kinijos, Kubos...) nepavyko šiuos kertinius socializmo akmenis apsaugoti. Tuo tarpu juos pasilaikydamos, vakarinės demokratijos — kaip antai Švedija, Didžioji Britanija, Vakarų Vokietija, Šveicarija — padarė žymios pažangos socializmo kryptimi. Vis dėlto J.F. Revelo įsitikinimu, šiuo metu Jungtinės Amerikos Valstijos eina socialistinės raidos priekyje. Dabar jas galima laikyti „laboratorine visuomene", kurioje išbandomos naujos idėjos (geriausios ir blogiausios), kurioje gimsta naujos jėgos, o esamos įgauna tarptautinės dinamikos. Iki šiol kiekviena visuomenė (anglai, prancūzai, rusai,...) rinkosi sau modelius iš praeities. „O gi Jungtinės Valstijos klausdamos, kokio tikslo link mes einame, pasidarė pirmutinė visuomenė, kurios modeliu yra 2000-ji metai. O tai jau revoliucionieriškas elgeslys", pastebi Jean Francois Revel[89]. Tiesa, jos revoliucija eina lėtai, bet veiksmingai. Ji vyksta ne išorėje, politinėje plotmėje, bet pačioje sociokultūrinėje struktūroje, pačios visuomenės sąmonėje.

Vis dėlto visuomeninės sąmonės prasilaužime pastebimas sustiprėjęs socialinio teisingumo pajautimas, skatinąs žmones į politinę veikmę. Drauge su šiuo pajautimu didėja ir pagunda pasiduoti marksistinių utopijų vilionėms. Ypač kad sovietiškoji proletarų diktatūros utopija yra „pirmasis režimas istorijoje, kuris yra reakcionieriškas viduje ir revoliucionieriškas užsienyje, slegiantis savo valdžia ir laisvinantis savo propaganda"[90]. Šitai revoliucionieriškai ir laisvinančiai propogandai nėra imunus ir Vakarų krikščionis. Vis tiek, to nepaisant, jis privalo eiti į politinės kovos areną.

4. Politikos arenoje

Graikiškas žodis — *politikē* — reiškia valstybės valdymo meną. Plačiąja prasme, kiekviena veikla ar kiekvienas veiklos būdas, nukreiptas visų pirma į valdžios ir galios vertybes, yra vadinamas politikos vardu. Šia prasme kiekvieną valdžios ar galios motyvo paskatintą veiklą galima pavadinti politine veikla. Sakysime, popiežiaus Jono Pauliaus II paskyrimas septynių naujų Olandijai vyskupų, kurie dalinasi jo pažiūromis, liečiančiomis tikėjimo ir doros klausimus, galima pavadinti politiniu veiksmu. Šiuo atveju betgi toks politinis veiksmas yra ne tik leistinas, bet, ganytojišku požiūriu, yra būtinas. Puebla dokumentai politikos terminą vartoja dar kitaip. Čia platesne prasme politika reiškia sudėtinį bendro gėrio ieškojimą, teisės ir teisingumo rėmimą, asmens vertės gynimą. Ji nusako visos bendruomenės pagrindines vertybes, kuriomis suderinama lygybė su laisve, viešasis autoritetas su teisėta autonomija, valdymo forma su visų žmonių ir grupių dalyvavimu tame procese. Šia prasme politika yra Bažnyčios interesų sferoje. Mat ji turi savą pasaulio, žmogaus, visuomeninio bei ekonominio gyvenimo viziją. Pilnutinis Evangelijos skelbimas todėl įima ir Dievo karalystės žemėje viziją. Skelbdama jai Kristaus patikėtą Evangeliją, Bažnyčia negali likti abejinga neteisingumui, išnaudojimui, sąžinės laisvės varžymui, individo ar tautos pavergimui. Jai reikia kreipti dėmesį į kiekvieno žmogaus teises ir pareigas, šeimos ir visuomenės gyvenimą, teisingumą, taiką ir laisvę. Šiuo atžvilgiu, Bažnyčia buvo, tebėra ir pasiliks

politiška. Jei nepolitiškumas reiškia nesidomėjimą bendru gėriu, socialiniu teisingumu, religijos laisve, tai toks nepolitiškumas prieštarauja Evangelijos dvasiai. Todėl Bažnyčia ir kritikuoja tuos, kurie riboja savo tikėjimo apimtį asmeniniu ar šeimos gyvenimu, ir tuos, kurie iš savo tikėjimo orbitos išskiria profesinio, ekonominio, socialinio ar politinio gyvenimo aspektus.

Siauresniąja prasme, politika yra visa veikla, nukreipta į visuomenės administraciją ar jos transformaciją, pasinaudojant valstybės valdžios galia. Vartojant tą galią, siekiama išspręsti ekonominius, socialinius ir politinius klausimus pagal piliečių grupių interesus ar jų ideologiją. Žinia, čia kalbama jau apie partijų politiką, kurios turi savo ideologiją, konkrečius tikslus ir išdirbtas priemones tuos tikslus pasiekti. Demokratinėse valstybėse yra daugiau negu viena partija, kurios, konkuruodamos su kitomis partijomis, siekia valdžios ir, ją pasiekusios, vykdo savo ideologijos užsibrėžtus tikslus. Šitoji politikos forma jau priklauso nebe hierarchijai, bet pasauliškiams, ne Bažnyčiai, bet valstybei. Dvasiškiui įsivelti į šios rūšies politiką reikštų arba Evangeliją skelbti kardu, tai yra, jėga, arba ją iš viso nustumti į šalį. Ši *politika yra išimtinu pasauliškio veiklos lauku.* (Tiesa, kartais gali būti tam tikrų išimčių). Jie, pasauliškiai, steigia ir organizuoja politines partijas, naudoja ideologijas ir strategijas, tinkamas vykdyti teisėtus uždavinius. Žinoma, visa tai darydami, jie privalo pasiimti krikščionies pasauliškio rolę: būti druska ir mielėmis partijų politikos tešloje.

Atrodo, kad Jungtinių Amerikos Valstijų katalikai politikoje nebūna nei raugu, nei druska. Štai būdingas

pavyzdys. Prezidento rinkimo metu (1984), Niujorko arkivyskupas (dabar kardinolas) pareiškė nusistebėjimą, kaip katalikas ramia sąžine galėtų balsuoti už tokį kandidatą, kuris aiškiai pritaria abortams — negimusios gyvybės žudymui; t.y., pritaria įstatymui, leidžiančiam abortų išlaidas padengti mokesčių mokėtojų kišene. Harris apklausinėjimas rado, kad 69 procentai katalikų nepritarė tokiam arkivyskupo mokymui apie moralę politikoje. Tuo tarpu, tik 67 procentai visų šio krašto balsuotojų atsiliepė neigiamai. Tos pačios rinkiminės kampanijos metu prezidentas Reaganas Dallas mieste tvirtino, kad politika ir moralė yra neatskiriami dalykai. O kadangi moralės pagrindu yra religija, tai politika ir religija viena su kita neišvengiamai susisieja. Pagal tą pačią Harris apžiūrą, 54 procentai visos Amerikos balsuotojų ir 56 procentai katalikų nesutiko su Reagano teigimu. Atrodo, jog katalikai bus labiau pasisavinę sekuliaristines vertybes politikoje, negu kiti šio krašto piliečiai. Iš tiesų šiandie Amerikoje ir susiduriame su keistoku reiškiniu. Pasauliškiai katalikai, įėję į politikos areną, palieka katalikų Bažnyčios mokslo dėsnius už durų. Tuo tarpu dalis vienuolių ir dvasiškių, įsiveržę į pasauliškiams išimtinai skirtą politikos lauką (politiką siaurąja prasme), atiduoda ciesoriui tai, kas priklauso Dievui, ir bruka į Dievo rankas tai, kas priklauso ciesoriui. Gal ne be reikalo Čikagos kardinolas Bernardinas ir galvoja, jog politikos ir religijos santykiai yra svarbiausiu iššūkiu Bažnyčiai ir visuomenei nūdieninėje Amerikoje bei aplamai pasaulyje. Ši kardinolo mintis reikalinga platesnio paaiškinimo.

Bažnyčia ir valstybė, būdamos savarankiškos, viena nuo kitos nepriklausomos bendruomenės, „tarnauja tų pačių žmonių asmeniniam ir visuomeniniam pašaukimui". II Vatikano susirinkimas taip pat pažymi, kad tas tarnavimas žmonėms bus „juo sėkmingesnis, juo labiau jos abi... stengsis viena su kita bendradarbiauti"[91]. Savo ruožtu, šiame krašte tų dviejų institucijų bendravimo gaires nustatė konstitucijos pirmoji pataisa, atskirdama Bažnyčią nuo valstybės. Beje, toji pataisa nūdien yra labai nevienodai interpretuojama. Vieni (John Courtney Murray, SJ, Richard E. Morgan, Morris Malbim, Richard J. Neuhaus...) tą atskyrimo principą supranta vienaip, o sekuliaristinio humanizmo sekėjai kitaip. Pirmųjų nuomone, konstitucijos surašytojų noras buvo nepakartoti Didžiosios Britanijos klaidos, kurioje anglikonų Bažnyčiai buvo duotos valstybės religijos teisės ir privilegijos. Konstitucijos autoriai norėjo, kad visos religijos būtų lygios valstybės akyse ir nepriklausomos nuo valstybės, t.y., nebūtų civilinio autoriteto kontroliuojamos. Jie neturėjo intencijos uždrausti valstybės pagalbą religijoms, jei tik ši pagalba tarnauja piliečių gerovei (pvz., karo kapelionų, bažnyčių atleidimas nuo mokesčių). Vadinasi, Jungtinių Amerikos Valstijų konstitucija apsaugo religijas nuo valdžios kišimosi, kad tos galėtų nekliudomai savo uždavinius atlikti, skleisdamos ir kultivuodamos dorines-religines vertybes bei principus platesnėje visuomenėje. Tokios interpretacijos šviesoje šio krašto konstitucija itin respektuoja Bažnyčios teisę „...nekliudomai vykdyti žmonių tarpe savo uždavinį ir spręsti apie dorą net politinės srities dalykuose, kai to reikalauja pagrindinės

asmens teisės arba sielų išganymas"[92]. Be abejonės, pirmąja konstitucijos pataisa religinėms bendruomenėms užtikrinama teisė būti išgirstom visuomeninių problemų svarstybose.

Šiandienos kovingieji sekuliaristai kaip tik ir siekia religija paremtas vertybes išstumti iš visuomeninės ir politinės arenos. Jie deda visas pastangas paversti Bažnyčios nuo valstybės atskyrimą religijos nuo politikos atidalinimu, Bažnyčios izoliavimu nuo platesnės visuomenės ar religijos atkirtimu nuo kultūros. Mat iš tiesų Dievui, religijai ir Bažnyčiai nėra vietos sekuliaristinės etikos sistemoje. Pasak jos, religiniai dalykai esą istoriškai įdomūs, bet nūdienoje jie jau esą tapę nereikšmingais anachronizmais. Blogiausiu atveju, sekuliarizmo sferose šitie „anachronizmai" laikomi priešiškomis jėgomis, nuo kurių valstybinis ir politinis krašto gyvenimas turėtų būti energingai išvalytas. Amerika jau yra tapusi sekuliaristine visuomene, todėl religija ir iš jos tekančiais principais neleistina grįsti viešosios etikos.

Religija paremti doros dėsniai tegali būti praktikuojami tik privačiame gyvenime. Richard J. Neuhaus, Religijos ir visuomenės centro direktorius, mano, jog „sekuliaristinė Amerika" egzistuoja tik palyginamai mažoje intelektualinio elito grupėje. Gi „didžiulė amerikiečių dauguma... tebelanko bažnyčias ir laiko ‚tradicinę' šeimą viena iš aukščiausių gyvenimo gėrybių"[93]. Vis dėlto šiandie sekuliarizmas jau yra priimtas daugelyje visuomenės sferų: švietime, moksle, ekonomikoje, teisėje, elektroninėje ir rašytinėje masės komunikacijoje (*media*). Išstūmus religija pagrįstas ver-

tybes ir įsitikinimus iš viešojo gyvenimo (spaudos, televizijos, politikos...), visuomenė tampa lyg kokia „plika miesto aikštė". Jai atimamas transcendentinis pagrindas. Mūsų jau minėtas R. Neuhaus primena, kad pasaulėžiūriškai tuščiavidurė visuomenė ilgai tokia pasilikti negali. „Viešosios aikštės tuštuma", sako jis, „bus pripildyta valstybės remiamos civilinės religijos, kuri grasins totalitarizmu. Arba tuštuma (pasaulėžiūrinė, A.P.) tęsis tol, kol viešoji aikštė bus pagaliau užimta vienos ar kitos jau egzistuojančios pasaulėžiūrinės sistemos: dešinės ar kairės"[94]. Jau Thomas Jefferson (1743-1826), vienas Amerikos nepriklausomybės deklaracijos autorių, suprato, jog „plika miesto aikštė" gali būti tautai labai pavojinga. Nuogąstaudamas, jis pats savęs klausia: „Ar galime galvoti tautos laisves esant apsaugotas, kai mes pašalinome vieninteli jų tikrą pagrindą, įsitikinimą žmonių protuose, kad tos laisvės yra Dievo dovana?"[95].

Krašto konstitucija pripažįsta istorinį ryšį tarp religinių vertybių ir demokratijos. Ji užtikrina visoms religijoms, taigi ir katalikų Bažnyčiai, spręsti apie dorą viešuose net ir politinės srities dalykuose. Anaiptol viešosios komunikacijos institucijos (*media*) tos teisės, beveik išimtinai, katalikų Bažnyčiai pripažinti nenori. Antai vienas būdingų pavyzdžių! 1984 metais Amerikos prezidento rinkimų metu vyskupas James W. Malone, Amerikos katalikų vyskupų sąjungos pirmininkas, išleido raštą, nurodantį moralines gaires, kuriomis vadovaujantis, balsuotojas galėtų lengviau pasirinkti kandidatą. Vyskupai pagal katalikų mokslą turi pareigą, o pagal konstituciją — teisę, parodyti moralinį

(ne politinį) matą, pagal kurį turėtų būti formuojama viešoji politika. Jie konkrečiai nepasisakė nei už vieną kandidatą, nei už vieną politinę partiją. Didžioji spauda tuojau apkaltino vyskupus, esą jie pažeidę Bažnyčios ir valstybės atskyrimo principą, kraudami „katalikiškas vertybes" Amerikos gyventojams (Žr. *The New York Times*, 9-15-84). Tuo tarpu rabinų sąjungų pirmininkai — L. Bernstein (ortodoksų), W. Kelman (konservatyvių), W. P. Plaut (reformuotų) — oficialiai pasisakė ir ragino žmones balsuoti už Walter Mondale/Ferraro sąrašą (Žr. *The New York Times*, 10-18-84.). Baptistų ministeris Jesse Jackson, būdamas kandidatu į Amerikos prezidentus, visoje Amerikoje sakė politinius pamokslus, šventovėse rinko pinigus savo rinkiminei kampanijai remti. Trys kitos protestantų šakos formaliai pritarė jo kandidatūrai. Vis dėlto spauda nė nemurmtelėjo, kad šitie dvasiškiai būtų pažeidę konstituciją, perlipdami Bažnyčią nuo valstybės skiriančią sieną. Matyt, tų religijų politinės idėjos atitiko spaudos atstovų mintį.

Aplamai katalikų vyskupai dar labai nedrąsiai paragina pasauliškius nešti Kristaus misiją į politinį lauką. O pasauliškiai vis dar rimtai neprisiėmė savo politinių atsakomybių. Katalikams trūksta vadų, kurie juos padrąsintų organizuoti grupes drauge su žydais ir protestantais bendriems rūpimiems klausimams gvildenti; neturi organizatorių, kurie telktų lėšas, burtų žmones politinei akcijai, formuotų viešąją opiniją. Katalikams trūksta specialių studijų centrų, kuriuose būtų leidžiamos mokslišķos studijos ir populiarūs straipsniai aktualiais nūdienos visuomenės klausimais. Gal dėl to katalikai šiame krašte ir teturi proporcingai

jų skaičiui mažos įtakos viešajam krašto gyvenimui. Didžiulė Amerikos katalikų dalis dar vis netiki, kad jie turi teisę ir pareigą nešti krikščioniškas vertybes į politinę sritį. O gi pirmoji konstitucijos pataisa duoda teisę visiems piliečiams mėginti paveikti valdžios politiką. Pluralistinės demokratijos pagrindiniu principu yra kiekvieno piliečio teisė ir pareiga, nepaisant rasės, kilmės, ar religijos, dalyvauti politiniame dialoge. Beje, dar blogiau yra su katalikų politikais šitoje šalyje. Kun. Virgil C. Blum, S.J., katalikų sąjungos religinėms ir politinėms teisėms ginti steigėjas, apgailestauja, kad katalikų politikai „...Atsisako savo pareigų visuomenėje, pasiskelbdami neturį moralinių principų viešosios politikos reikaluose. Jie atiduoda savo nusistatymą apie moralines vertybes viešosios politikos sprendimuose tiems politikams, kurių vertybės dažnai yra visiškai priešingos katalikiškoms vertybėms"[96]. Iš tikrųjų katalikams ypač šiame krašte reikia daugiau politinio sąmoningumo, kad jie neatiduotų ciesoriui tai, kas priklauso Dievui (politikos sureliginimas), ir nesiūlytų Dievui tai, kas priklauso ciesoriui (religijos supolitinimas). Amerikos katalikai drauge su visais krašto gyventojais privalėtų aktyviai siekti socialinio teisingumo, dorinio gėrio, taikos ir laisvės visiems žmonėms.

Religijos ir politikos santykių klausimai Jungtinėse Amerikos Valstijose, galima sakyti, yra „švarūs". Neišplaukia jie iš ideologinių prielaidų, verčiančių keisti Bažnyčios ir valstybės struktūras, kaip to reikalauja išlaisvinimo teologija. Šiaurės Amerikoje laikoma savaime aiškiu dalyku, kad politinės (valstybė) ir religinės

(Bažnyčia) bendruomenės tarnauja asmeniui tik skirtingais būdais. Jos abi gerbia žmogaus laisvę, pagelbstint jam savo tikslus siekti: antlaikinį (per Bažnyčią) ir šiapusinį (per valstybę). Valdžia apsaugo piliečių tikėjimo laisvę nuo piktnaudojimo, o religinės institucijos nurodo dorinius principus, vedančius į bendrą piliečių gerovę. Šiame krašte sankirčiai tarp Bažnyčios ir valstybės beveik išimtinai išplaukia iš pluralistinės visuomenės interesų ir pažiūrų įvairybės. Be kita ko, pluralizmas reiškia įvairių grupių koegzistenciją vienoje politinėje bendruomenėje. Žmogaus prigimties ir jo galutinės paskirties (religiniais) klausimais tos grupės turi skirtingus ir nesuderinamus požiūrius. Užtat pluralistinėje visuomenėje visad bus sankirčių, nesutarimų, ir nuomonių skirtumo. Iš kitos gi pusės toje bendruomenėje privalo viešpatauti dermė ir sutarimas. Kitaip pliuralistinė visuomenė išvis negalėtų egzistuoti.

Kaip tik šiame taške ir atsiduriama prieš nemažą politinę (teoretinę ir praktinę) sunkenybę. Mat, kad visuomenė pajėgtų racionaliai funkcijonuoti ji privalo turėti eilę visiems priimtinų principų, kurie skatintų religines grupes, nepaisant jų skirtumų, dalyvauti tautos vieningame gyvenime. Tačiau tos bendrosios prielaidos (principai) negali kliudyti nei vienos grupės tapatybės išlaikymui. Jungtinių Amerikos Valstijų steigėjai šį sunkų klausimą išsprendė padėdami krašto politinį pastatą ant tvirtų pamatų nulietų iš akivaizdžių, savaime suprantamų tiesų (*We hold these truths to be self-evident*). Tos tiesos yra objektyvios, visuotinos, žmogaus protui prieinamos, apibrėžiamos ir apginamos. Jomis pasirėmę krašto gyventojai gali vesti protingą ir logišką po-

kalbį, kurio dėka žmonės gali gyventi taikoje, laisve ir teisingumu pagrįstoje vienybėje.

Pati pamatinė šio krašto politinės struktūros prielaida yra pripažinimas, kad amerikiečių tauta, visuose savo aspektuose (visuomeniniam, valstybiniam ir tarpasmeniniam) yra Aukščiausiojo priklausomybėje (*The nation under God*). Kitais žodžiais, Jungtinių Amerikos Valstijų konstitucija yra pagrįsta pavaldumo Dievui principu (krikščioniškoji tradicija), o ne nuo nieko nepriklausomu žmogaus protu (jakobiniška-laicistinė tradicija). Taigi ir individai ir bendruomenė savo veiksmuose yra atsakomingi transcendentinėms normoms. Tokiu būdu Amerikos nepriklausomybės paskelbimo deklaracijoje pripažinta tautos priklausomybės Visagaliam suteikia politikai gilią prasmę ir reikšmę.

Antroji nemažiau svarbi Jungtinių Valstijų politinės organizacijos filosofinė prielaida yra išreikšta prigimtinio įstatymo dėsniu. Jo šviesoje žmogaus pagrindinės teisės ir pareigos išplaukia iš jo prigimties, kuri yra pirmesnė už bet kokį valdžios aktą. Jos nėra žmogui valdžios duotos, nei užduotos, todėl jos ir negali būti valdžios atimtos. Pamatinių žmogaus teisių betarpiškas šaltinis slypi prigimtyje ir istorijoje tiek, kiek istorija yra žmogiškosios prigimties išraiška. O jų pradinė versmė yra Dievas, prigimties kūrėjas ir istorijos šeimininkas. Vadinasi, pagrindinės žmogaus teisės įrašytos Jungtinių Valstijų konstitucijoje nėra 18-to šimtmečio racionalistinės teorijos dalimi, bet labiau krikščioniškos istorijos išdava[97]. Be to prigimties įstatymu grįsta politinė teorija mato esminį skirtumą tarp visuomenės ir valstybės. Visuomenė yra žmogaus

naturali buveinė, pirmesnė už valstybę. Valstybė todėl ir privalo tarnauti visuomenei, ne visuomenė valstybei. Atseit valdžios funkcija yra ribota. Ji neturi teisės į prievartinę valdą (nors galia yra valdžios dalimi), bet, tiksliai kalbant, į teisę įsakyti. Betgi ši teisė (autoritetas) ateina įstatymu ir įstatymo yra ribojama. Gyventojai (liaudis) įstatymais (konstitucija) nužymi zonas, kuriose valdžios autoritetas yra teisėtas ir zonas, kur piliečių laisvės yra teisėtos. Vadinasi, šia prasme, amerikiečiai yra laisvi žmonės, valdomi apribotos valdžios.

Kita reikšminga Jungtinių Amerikos Valstijų politinės struktūros prielaida yra taip vadinamas pavaldinių pritarimo principas. Amerikiečiai patys nutarė, kad jie nepritartų jokiai kitai, kaip tik jų pačių įstatymų leidybai sudarytai jų išrinktų atstovų, kurie būtų jiems atsakomingi. Taigi nebūtų prasilenkta su tiesa tvirtinant, kad amerikiečiai yra valdomi, nes jie sutiko būti valdomais. O jie gi sutiko būti valdomais, nes, iš tikrųjų, jie patys savė valdo. Vadinasi, Jungtinių Valstijų valdžia yra jos žmonių valdžia. Bet už šio fakto slypi įsitikinimas, kad žmonės yra pajėgūs save valdyti. Žinia, šį pajėgumą valdysenai reikia suprasti ne technine, bet moraline ir intelektualine prasme. Prileidžiama, kad žmonės yra pajėgūs suvokti valdžios politinius uždavinius ir su jais susijusius moralinius klausimus. John Courtney Murray pastebėjimu šioji tezė buvo pasiskolinta iš Vidurinių amžių visuomenės mokslų, teigiančių, kad teisingumo jausmas yra liaudžiai įgimtas [98]. Tasai teisingumo pajautimas ir įgalina liaudį valdos eigą vertinti, duoti jai nurodymus ar ją pataisyti.

Amerika aistringai siekė laisvės idealo išreikšto jos

politinėje sistemoje ir konstitucijos puslapiuose. Vienok ji laisvės ieškojo ne gryno libertinizmo būdu teigiančiu, kad tik individo sąžinės reikalavimai yra aukščiausiu žmogaus įstatymu (*conscientia exlex*). Jungtinių Valstijų steigėjai buvo giliai įsitikinę, kad tik dori žmonės gali būti laisvi. Jie suprato, kad laisvę garantuojanti valdymosi forma bus galima įgyvendinti tik tada, kai patys gyventojai bus išvidiniai formuojami visuotinų doros principų. Politinė laisvė juk yra aukščiausia civilizuotos visuomenės fazė. Bet, kad žmonės į tą lygį pakiltų reikia, kad jie suvoktų etinę laisvės prigimtį. Jie privalo įsisąmoninti, kad laisvė nėra leidimas daryti visą kas patinka, bet teisė būti pajėgiam daryti tai, kas žmogui privaloma daryti. Tokios teisės (laisvės) vardan uždedami įvairūs varžtai ir valdžiai ir valdomiesiems. Tačiau moralinio autoriteto vardu varžtus tegalima taikyti tik tuomet, kai jie išplaukia iš atsakomybės pajautimo aukštesniam įstatymui.

Kiekvienoje visuomeninės raidos fazėje civilinė visuomenė reikalauja tvarkos. Aukščiausioje laisvės pakopoje toji tvarka nekraunama „iš viršaus", bet savaime teka iš piliečių paklusnumo vidiniai pasisavintiems doros dėsniams. Šia prasme demokratija yra ne tik politinė santvarkos forma, bet ir dvasinis ir moralinis užmojis. Tokio užmojo pasisekimas priklausys nuo demokratijos dalyvių dorumo. Taigi žmonės, kurie nori būti politiškai laisvi privalo save sudrausminti. Šitokia įžvalga remdamasis J.C. Murray taip samprotauja: „Kai tik visuotinos doros vertybės, kuriomis remiasi laisvos visuomenės savidrausmė, pasidaro nebepajėgios sutvardyti žmonių aistras ir palaužti jų savanaudišką

inertiškumą, tuoj politinės laisvės pamatai išstatomi į pavojų"[99]. Vadinasi, dorinėms vertybėms menkėjant visuomenė yra verčiama pilietinę tvarką palaikyti „iš viršaus", prievarta. Beje, vien išoriniais įstatymais palaikoma visuomeninė tvarka paverčia demokratiją į plokštų daugumos valdymą, į daugumos diktatūrą.

Jau J.C. Murray žinojo, kad daug šio krašto kultūrinio elito atmeta amerikoniškos demokratijos steigėjų filosofinius principus ir nukrypo į mechanišką konkuruojančių grupinių interesų bei reikalavimų derinimą. Žinoma, jis vylėsi, kad Amerikos katalikų intelektualai sociopolitinės teorijos forma palaikys moralinį ir filosofinį pagrindą šio krašto demokratiniam eksperimentui. Juk morališkai pliuralistinėje visuomenėje bendrą ir prasmingą pokalbį tegalima rasti prigimties principų šviesoje. Ironiškai, daug katalikų intelektualinio elito „pasišovė sugriauti amerikoniškosios demokratijos projekto teisinį pagrindą. Tai darydami, daugelis iš jų, manė besiįmą politinės ekonomijos sistemos ir Jungtinių Amerikos Valstijų užsienio politikos ‚pranašiškos' kritikos"[100]. J. C. Murray projektu, padėti moralinius pamatus bet kokiam pliuralistinės demokratijos eksperimentui, katalikiškieji šio krašto mąstytojai nesusidomėjo. Veikiausiai jiems atrodė, kad marksistinis, ne demokratinis modelis būsiąs veiksmingesniu vargšų laisvinimo modeliu. Iš tiesų rūpesčiui vargšams atsidūrus krikščionių socialinės minties centre pravartu atydžiau pažiūrėti į pačią vargšo sąvoką įvairių perspektyvų šviesoje.

5. Varguoliai „čia"; varguoliai „ten"

Knygos antrajame skyriuje kalbėjome apie neturtą žmogiškos būties (ontologijos) ir žmogaus asmenybės (psichologijos) perspektyvoje. Akcentavome žmogaus priklausomybę būties Šaltiniui ir žmogiškosios asmenybės trapumą. Teigėme, kad asmuo, kuris prisiima savosios egzistencijos tiesą ir pasilieka ištikimas jam patikėtam žmogiškumui, tampa beturčiu dvasia. Minėjome, kad šitoji neturto forma eina statmenine linija. Jai svarbu, kuo žmogus yra savyje, o ne tai, ką jisai turi šalia savęs. Tokia dvasios laikysena sujungia individualinę asmens istoriją su Atpirkėjo istorija. Kitaip sakant, ji išima žmogaus būties vargumą ir padeda po kenčiančio Kristaus kryžiumi. Tokiu veiksmu žmogus įsijungia į visuotinio pasaulio atpirkimo srovę, įprasmindamas savo kančią, išmokdamas Dvasios laisvėje tarnauti artimui, nelaukiant jokio užmokesčio. Žodžiu, dvasios neturtas veda asmenį į pilnutinį žmogiškumą. Priešingai, ekonominis neturtas pats iš savęs tos galios neturi. Paliktas vienas, jis žmogų žemina, niekina ir naikina fiziškai bei dvasiškai. Šia prasme, ekonominis ir politinis neturtas (stoka maisto, pastogės, sveikatos priežiūros, apsisprendimo laisvės) yra didelis blogis. Dažniausiai prieš jį buvo kovojama privačia labdarybe. Tiesa, labdarybė yra būtina ir nepakeičiama, bet jos vis tiek neužtenka skurdui pašalinti. Mat labdarybė yra nukreipta į asmenininį vargą. Ji visuomeninės struktūros nekeičia. Karitatyvinė veikla palieka nepakeistas visuomenines sąrangas su jų padariniais — vargšų klase (proletariatu). Todėl

labdarybė ir šaukiasi socialinio teisingumo pagalbos. Vadinasi, reikia tokios santvarkos, kurioje būtų sudaryta galimybė visiems žmonėms savo darbu pelnyti deramą pragyvenimą.

Katalikų sluoksniai „trečiajame pasaulyje" ir ypač Lotynų Amerikoje, išlaisvinimo teologijos forma ir griebiasi radikalaus ekonominės bei politinės santvarkos pakeitimo. Kai kur idealizmo pagauta laisvinimo švytuoklė nukrypo į revoliucinį kraštutinumą. Skelbiant vargšams Evangeliją, imta juos žadinti smurtui ir neapykantai. Atrodo, tarsi pati Evangelija tapo politinės sistemos dalimi. Tačiau politinės sistemos, kuriomis išlaisvinimo teologai pasikliauja, žiūri į vargšus atrinktinai. Tie vargšai, kurie revoliucijai arba tiksliau revoliucijos vadams padeda, yra geri vargšai. O tie, kurie jai trukdo, yra blogi ir todėl neverti pagalbos. Vadinasi, visagalė revoliucija išnaudoja skurdžius savo tikslams, kaip juos išnaudodavo senasis kapitalizmas. Tad vargšų rolė išlaisvinimo sąjūdžiuose reikalinga budrios bei kritiškos akies.

Jacques Ellul randa tris išlaukinio neturto rūšis: „Yra tokių, kurie miršta alkiu ir niekas jų nemini. Yra tokių, kurie kenčia politinę priespaudą, ir niekas jų nemini. Yra tokių, kurie kenčia politinę priespaudą ir miršta alkiu, ir niedas jų nepamini"[101]. Visi šie trys beturčių tipai — ekonominis, politinis ir visuomeninis — turi vieną visiems bendrą žymę: Jų *niekas nemini; apie juos niekas nekalba;* jie *niekam nežinomi.* Kitaip sakant, viešoji nuomonė jų atžvilgiu lieka nebyli. Žinoma, visuomenės opinija niekad nesusiformuoja spontaniškai. Ji visad yra valingai sudarinėjama. Va-

karuose viešosios nuomonės formuotojų rolę atlieka vadinamieji vertybių specialistai, intelektualai. Jie garsina vertybes, išdirba doros bei viešo elgesio normas. Komunikacijos priemonių pagalba jie skleidžia savas pažiūras vienu ar kitu klausimu. Jei kuri pažiūra ar nuomonė imama be perstojo kartoti, ji pasidaro viso krašto ar net pasaulio opinija. Žinia, kitaip viešoji nuomonė formuojama diktatūrinėse valstybėse, ypač totalitarinėse sistemose. Ten pažiūrų ir opinijų gamyba ir jų paskleidimas yra valdančiųjų rankose (vieno ar grupės žmonių). Jie ne tik sudarinėja savo krašto, bet stengiasi paveikti ir pasaulio opiniją[102].

Kaip ten bebūtų, turtingas yra tas asmuo ar kraštas, kurio viešoji opinija nepamiršta ir šviesiomis spalvomis jį aplieja. Vargas gi yra tiems, nuo kurių viešoji opinija nusisuka arba kurių ji visai nepastebi. Tokiu atveju jo ar grupės sugebėjimai, jų vertė, ir net jų pati egzistencija nėra kitų pripažįstama. Iš tiesų užmiršti žmogų, jį ignoruoti, reiškia jį paversti į nieką. Todėl galima sakyti, kad kiekvienas individas ar grupė, kuri už savo nugaros neturi viešosios opinijos, yra tarsi mirę. Žmonės, kurie pasilieka visuomenės atmintyje, yra gyvi ir kartais net pavojingi, nors jie jau būtų ir mirę. Tikrai, laisvojo pasaulio viešosios opinijos dėmesiui atsisukus į varguolį, jis virsta „turtuoliu". Pvz., pasaulio opinijai atkreipus dėmesį į Etiopijos badaujančius, jie pasidarė „turtingi", — į ją didžiulės šalpos siuntos pradėjo plaukte plaukti. Žinia, tuo pašalinamas alkis, bet ne alkio priežastys.

Ekonominis neturtas visiems yra lengvai suprantamas. Kai kalbama apie pragyvenimui neužsidirbančius,

išnaudojamus žmones — žmones be amato, „nesidalinančius gamybos priemonių nuosavybe", badaujančius ir net badu mirštančius — turime galvoje ekonominį neturtą. Kai kalbama apie žmones, kuriems neleista dalyvauti (tiesiogiai ar netiesiogiai) valdžios sprendimuose, kuriuos administracija laiko „šiukšlėmis", ir ant kurių pečių nuolat kraunami visokie potvarkiai, tuomet kalbama jau apie politinį neturtą. „Kada žmogus nedaro nieko kito, kaip tik vykdo jam primestus sprendimus, iš jo išplėšiama dalis jo asmenybės, net ir tada, kai jo alga leidžia jam pasiturinčiai gyventi. Jis vis tiek yra beturtis"[103].

Šita politinio neturto apibrėžtis tinka ne tik individui, bet ir tautai. Politiškai beturtė tauta ar valstybė yra ta, kuri negali dalyvauti tuose sprendimuose, kurie liečia jos pačios likimą. Taigi, yra politiški beturčiai. Individai ir politiškos varguolės tautos. Jos virsta tokiomis tada, kai viešoji opinija jas nustumia į užmarštį. Anaiptol tautas ar valstybes, kurias remia viešoji pasaulio opinija, reikia laikyti turtingomis, nepaisant, kokių kitų sunkumų jos gyventojai besutiktų. Kolektyvinė grupės didybė ne visuomet ranka rankon eina su jos narių gerove. Antai Vietnamas pasiekė kolektyvinės didybės, nors jo piliečiai ir gyvena apgailėtinoje padėtyje. Šiaurės Vietnamas ekonomiškai yra skurdus, bet politiškai turtingas kraštas. Jau karo metu jis buvo remiamas ir saugomas dviejų galybių: Sovietų Sąjungos bei Kinijos. Vakarų viešoji opinija Šiaurės Vietnamą (užpuolėją) užtarė, o Pietų Vietnamą (auką) ir Jungtines Amerikos Valstijas (gynėją) pasmerkė. Vargšės gi yra tos tautos, kurios pradingo pasaulio atminties kalėjimų slaptuose

požemiuose. „Į šią didžiulę grupę, visų pirma, įeina išvietintieji ir užkariautieji po Antrojo pasaulinio karo: lenkai atiduoti rusų ir vokiečių jungui; vokiečiai atiduoti lenkų jungui; pabaltiečiai, besarabiečiai atiduoti sovietų jungui... Visų jų likimas be jų pačių pritarimo buvo karo laimėtojų ir Jaltos konferencijos apspręstas... Šios tautos buvo bejėgės, nes pasaulio nuomonė joms buvo abejinga"[104]. Nuo karo pabaigos pasaulio sąžinės užmarštin pakliuvo dar daugiau tautų ir dar daugiau išvietintų: kurdai, tibetiečiai, Pietų Sudano krikščionys, afganistaniečiai ir t.t.

Iš tiesų pasauliui pavergtieji nerūpi. Jam tik rūpi, kad anie užmaršties tyloje ir pasiliktų. Mat varguolių šauksmas gali sudrumsti vakariečiams sąžinės ramybę, blogiausiai, galėtų suardyti „jėgų balansą", kuris savo ruoštu grėstų pelningos prekybos eigai. Tiksliau, pelningos prekybos vilčiai. (Apskritai, prekyba su Sovietų Sąjunga verslininkų bendruomenei nėra pelninga). O gi tos tautos varguolės nori, kad jos būtų paliktos vienos be „išvaduotojų globos"; kad jos galėtų kalbėti sava kalba, kurti savą kultūrą, puoselėti savą gyvenimo būdą, praktikuoti savo religiją ar jos nepraktikuoti, pasirinkti politinę ir ekonominę santvarką. Vienok paskutinių dešimtmečių istorija nustatė bendrą dėsnį, pagal kurį tautinės ir kultūrinės mažumos neturi teisės į nepriklausomybę, jei jos yra „pažangiųjų demokratijų" sferoje. Vyraujant tokiai pasaulio opinijai, mažos tautos, kaip baltai, yra pasmerktos užmirščiai. Jos todėl yra mūsų šimtmečio tikrieji beturčiai. Nūdien laimi tik tie, kuriuos užstoja pasaulio viešoji opinija.

Šiandie Vakarų demokratijoms yra labai svarbu

grįsti savo politinę veiklą viešai priimtos doros principais. Juk vakarietiškų demokratijų gyventojai negali ramia sąžine pritarti savo valdžios veiksmams, kuriuos jie laiko esant neetiškus, nusižengiančius prieš teisę ar teisingumą. Mat Vakarų pasaulyje vertybės — laisvas apsisprendimas, žmogaus teisės, brolybė, lygybė — yra labai svarbios žodinėje plotmėje. Nežiūrint kaip Vakarai besielgtų, jie tas vertybes teigia, deklaruoja, apie jas kalba. Kaip tų kalbų pasekmė ir formuojasi viešoji nuomonė, kuri ir kontroliuoja valdžios veiksmus. Tiesa, ir komunistai tvirtina, jog ir jie atstovauja laisvei, lygybei, brolybei ir taikai. Bet jiems pasigriebus krašto valdžios vadžias, ir laisvė, ir brolybė, ir lygybė, ir net ekonominė gerovė pradingsta. Gyventojai gi lieka bejėgiai, nes viešoji opinija, galingiausias modernių laikų ginklas, yra ne jų, bet valdžios rankose. (Nėra spaudos ir žodžio laisvės). Vis dėlto pasaulio opinija yra veiksminga ir Rytuose, o ne vien tik Vakaruose. Gaila tik, kad šis ginklas prieš Rytų totalitarizmą nėra intensyviai naudojamas. Kažin kaip būtų buvę su Lietuvos laisvės kovotojais, miškų broliais, jei juos būtų lydėję žurnalistų mikrofonai ir filminiai aparatai? Pasaulio opinija tada būtų kitaip nulėmusi kovų išeitį. Nelaimei šis didelis turtas, komunikacijos priemonės, „išlaisvintiesiems" nėra prieinamos. Šia prasme jie ir yra šių dienų tikrieji varguoliai. Tad jiems padėti yra mūsų moralinė pareiga, nes veiksmingiausiai nesmurtiniai ginklai — komunikacijos priemonės — yra vakarietiškų demokratijų piliečiams prieinami.

Prancūzų autorius Jacques Ellul kruopščiai studijavo išlaisvinimų (socialinių ir politinių) kryptis. Remda-

masis aiškiais kaip kristalas istoriniais faktais, jis priėjo išvadą, kad ir Vakaruose ekonominiai bei politiniai vargšai traktuojami nevienodai. Ypač diskriminuojančią laikyseną beturčių atžvilgiu jis pastebėjo kairiajame politinės ideologijos sparne. Pasaulyje yra daug žmonių grupių, kurios yra vienodai skurdžios ir vienodai engiamos. Betgi anot Ellul, kairė renkasi vienas grupes ginti, o kitas smerkti; pajuokti, paversdama jas neapykantos objektu. Tokia atrinktinė laikysena rodo, kad į vargšus žiūrima ne kaip į vertę savyje, bet kaip į priemonę kitus tikslus siekti. Jie nėra užtariami ir apsaugomi dėl to, kad jie yra beturčiai, engiami, nusvetimėję, o dėl to, kad jie patarnauja didžiajam planui, kokiems nors strateginiams ar taktiniams tikslams.

Jei bedarbių proletariatas yra kapitalizmo rezervu, tai skurdžių proletariatas taip pat yra nieko daugiau, kaip tik darbo jėgos telkiniu, revoliucijos rezervu. O toji revoliucija pasidarė lyg kokia transcendentinė deivė. Užtenka paminėti tik jos vardą, kad būtų išteisinti visokie veiksmai, pateisintos bet kokios priemonės. Taigi pateisinama ir vargšų diskriminacija tol, kol ji tarnauja revoliucijai. Vadinasi, vargšai yra tiek dėmesio verti, kiek jie prisiima marijonečių, darbo jėgos telkinio, anoniminių karių rolę didžiulei armijai prilygstame vienete.

Ellul teigia, kad kairė stumia darbininkus, imigrantus, bedarbius ir kitokius vargšus į dėmesio centrą tik todėl, kad jie tarnauja jos tikslams. Pagaliau, Ellul meta sukrečiantį kaltinimą politinei kairei: „Nesvarbu, kiek ašarų upelių kairieji intelektualai galėtų dėl jų (vargšų,

A.P.) išlieti, beturčiai egzistuoja jų akyse tiktai kaip išnaudojimo, priespaudos ir alienacijos pavyzdžiai"[105]. Vadinasi, kapitalistiniuose kraštuose beturčiai stumiami į viešosios opinijos centrą, norint parodyti šios sistemos trūkumus. Arba vėl, moralės vardu dejuojama dėl beturčių skaudžios dalios, norint sukompromituoti politinius priešus. Reikia pripažinti, kad moralinės vertybės pasirodo politinėje scenoje tik kaip ginklas, kai, pasinaudojus komunikacijos priemonėmis, ryžtamasi sugriauti priešo reputaciją. Tokia politinė veidmainystė kai kurioms vargšų grupėms dažnai išeina į naudą.

Visai kita vargšų būklė yra komunistiniuose kraštuose. Ten jie, kaip išnaudojimo, priespaudos ar alienacijos liudytojai, yra nereikalingi. Mat pagal marksizmo teoriją, revoliucija tas negeroves panaikinanti, todėl jos praktikoje ir negali pasirodyti nei ekonominio nepritekliaus, nei politinės priespaudos pavidalais. Tą pačią logiką sekant, ir neleidžiama vargšams komunistų kraštuose tokiais vadintis. Jei jie vis dėlto tai darytų, būtų apšaukti pavojingais kontrarevoliucionieriais, liaudies priešais.

Minėjome, kad politinė kairė Vakaruose gina vienus vargšus ir atsuka nugarą kitiems. (Politinė dešinė regis negina nei vienų). Šiam teigimui paremti, dabartinėje istorijoje rasime gausybę faktų. Vietnamo karo metu upeliai ašarų nutekėjo dėl vietnamiečių aukų, žuvusių nuo amerikiečių ir Pietų vietnamiečių kulkų. Nei viena ašara nenutekėjo, kad raudonojo Khmer režimas išskerdė daugiau kaip milijoną (kai kieno apskaičiavimais net virš 2-jų milijonų) nekaltų žmonių. Artistė Jane Fonda, pvz., nuolat keliaudavo į Hanoi ir grįžusi viešose

paskaitose kalbėdavo apie Amerikos nemoralų kišimąsi į Vietnamo reikalus. Tačiau ir prašoma, atsisakė protestuoti prieš Khmer Rouge vykdytą genocidą. Arba, sakysime, buvusi Pietų Vietnamo valdžia buvo plakta dėl vadinamųjų „urvinių" kalėjimų. Tuo tarpu niekas nebara komunistinės valdžios dėl „perauklėjimo" koncentracijos lagerių ar „valtinių" bėglių skaudaus likimo.

Nevienodą vargšų (politinių) traktavimą visam savo nuogume parodo pasaulio atliepa Pietų Afrikos respublikai. Ten reikalas neina apie juodųjų vargšų klasę medžiagine prasme. Pietų Afrikos respublikoje juodukai geriau verčiasi negu kitose juodose Afrikos valstybėse. Net ir juodųjų švietimas, nors menkesnis nei baltųjų, pralenkia švietimą visame Afrikos žemyne. Ten, Pietų Afrikos respublikoje, kova eina prieš rasinę segregaciją. Viešųjų komunikacijos priemonių pažadinta, Vakarų sąžinė griebiasi veiksmingų priemonių engėjų elgesiui pakeisti. Bet tos pačios komunikacijos institucijos, tų pačių Vakarų sąžinė liekasi nebyli Sovietijos vargšų (politinių) akivaizdoje. Matyt, vieni vargšai yra „geri",nes jie duoda progos pasilaikyti moralinio jautrumo ir teisumo iliuziją. Kiti vargšai, Sovietų engiamos tautos ar sovietinio totalitarizmo disidentai, yra „blogi", nes griauna tikėjimą į marksistinę utopiją ar drumsčia patogiai ramų gyvenimą. Todėl užuot suvaržę sovietams kreditus, Vakarai vis bando didinti mainų apyvartą su Sovietų Sąjunga.

Nėra ko stebėtis, todėl, kad mūsų minėtasis J. Ellul daro tokią išvadą: „Jokia prasme ji (kairė, A.P.) nereprezentuoja vargšų. Jokia prasme ji jų negina.

Atėmė iš jų dangiškojo rojaus religinę viltį ir jos vietoje jiems davė politinę ateinančio žemės rojaus iliuziją"[106]. Žinia, šis kartus priekaištas netaikomas išlaisvinimo teologijai. Ji dangiškojo Rojaus vilties neneigia. Bet išlaisvinimo teologijos visuomeninės ir politinės padėties analizei naudoja marksistines tezes. Todėl privalu pasiteirauti, ar tų teologijų teorinė vargšo samprata ar praktinė laikysena beturčių atžvilgiu nėra marksistinė? Ar ir jos, laisvinimo teologijos, kaip ir politinė kairė, rūpinasi vargšais atsirinktinai? Ar ir jos gina kapitalizmo skurdžius ir užmiršta komunizmo varguolius?

Kaip žinome, išlaisvinimo teologijos pagrindinis siekis yra ne tiek Apreiškimą aiškinti, kiek pasaulį keisti, kad jame neliktų nei vargšų, nei engiamųjų. Šį tikslą siekdama, ji skolinasi marksistinius principus (ne visą marksistinę ideologiją) Šventraščio ir socialinės tikrovės interpretacijai. Kai kur tie principai jau imta taikyti praktikoje (Nikaragvoje). Priėmus marksistines kategorijas, reikia prisiimti ir marksistinę „vargšų ir engiamųjų" sampratą bei jiems skirtą vaidmenį išlaisvinimo vyksme. Ne be pagrindo todėl kai kurie teologai (J. Schall, SJ, André-Vincent, OP, F. H. Lepargneur...) tvirtina, jog išlaisvinimo teologijose „vargšo" sąvoka yra artimesnė prancūzų revoliucijos sampratai, negu Šventraščiui ar klasinei katalikų socialinės minties pažiūrai. Tai patvirtina paties L. Boff žodžiai: „Šiandien gi mes žiūrime į vargšus nebe karitatyviniu aprūpinimo, bet visų pirma politiniu atžvilgiu"[107].

O politinis atžvilgis visad yra jėgos atžvilgis: visuomeninė ar fizinė prievarta. Prancūzų revoliucija vargšus ir laisvino prievartos būdu. Ji skurdą ir terorą surišo

būtenybės ryšiu. Pagal šią tradiciją, vienos grupės išsivadavimas iš gyvenimo nepriteklių gali būti pasiektas, tik gyvenimo naštą užkrovus kitoms grupėms. Šitie našovai ir yra vadinami vargdieniais. Jiems naštos buvo prievarta užkrautos, todėl tik prievarta (jėga) jomis būsią galima atsikratyti, išsilaisvinti. Vadinasi, išsilaisvinimas įvyksiąs tik tada, kai prispaustieji vargšai paims visą valdžią į savo rankas. Visam išsilaisvinimo vyksme pagrindinė rolė tenka vargšams; Marksas sakytų — proletarams. G. Gutierrez žodžiais, „Vargšai privalo būti pagrindiniais veikėjais savo pačių išlaisvinime"[108]. Klasių sankirtyje vargdieniams yra lemta tapti valdytojais, kad tokiu būdu jie galėtų iš pagrindų pakeisti visuomenines institucijas. Šiame užmojuje negali būti jokio tarpininkavimo, jokio kompromiso tarp „prispaudėjų" ir „prispaustųjų", tarp buržua klasės ir darbininkų klasės. Vadinasi, ir išlaisvinimo teologijoje vargšų tapatybė nustatoma „istorijos dialektikos", t.y., klasių kovos principu. Kur yra išnaudotojų klasės su savo įkurtomis priespaudos institucijomis, ten yra išnaudojamieji — vargšai. O proletariškieji vargšai, Markso aiškinimu, tegalį išsilaisvinti tik prievarta, t.y., revoliucijos būdu. Su šia prielaida sutinka ir išlaisvinimo teologija, bent radikalioji jos šaka. Nuosekliai sekant marksistinės teorijos mintį, reikėtų laukti, kad revoliucijai laimėjus, neteisybę gimdančias struktūras sunaikinus, nebeliks ir proletarų varguolių. Kitaip sakant, marksistiniame bloke turėtų tesirasti tik išlaisvintoji būklė, visuomenė be engėjų ir engiamųjų.

Bet kaip yra tikrovėje? Sakykim, kad ten nebėra

vargšų, kuriems stigtų pragyvenimui būtiniausių dalykų. Bet ar galime prileisti, kad ten „beklasinėje visuomenėje" nėra politinių vargšų (beteisių), valdžios engiamų piliečių, „netekusių žmogiškumo" (Markso žodžiai), politiškai nustumtų į pašalį? Lietuvių, rusų, Rytų Europos disidentai, išvaryti ar pasprukę iš „beklasės socialistinės visuomenės" į šį klausimą atsako negatyviai. Jie dar priduria, kad ten visa liaudis politiškai nustumta į pašalį. Gi išlaisvinimo teologai į aną klausimą neduoda atsakymo. Jie nuo jo nusisuka, jį ignoruoja. Ignoruoja jie ir disidentų duotą atsakymą. Jų raštai pilni kaltinimų vakarietiškoms demokratijoms, „kapitalistinėms" sistemoms, ne komunistinėms diktatūroms. Tačiau jie griežtai atsisako pažiūrėti į konkrečius istorinius įrodymus, kalbančius apie marksistinių teorijų neveiksmingumą praktikoje. Gi tie išlaisvinimo teologai ar jų sekėjai, kurie pažįsta marksizmo kietą priespaudą, vis tiek viliasi galį komunizmo veidą sužmoginti ar marksizmą net sukrikščioninti. Todėl lotyniškieji išlaisvinimo teologai ieško kelių, kaip ateistinę marksizmo teoriją panaudojus religijos tikslams. Be abejonės, ir „autentiški" marksistai ieško būdų, kaip panaudoti tikinčiuosius ateizmo uždaviniams pasiekti.

Beje, komunizmo sukrikščioninimo (ne atsivertimo) vilčiai netiki nei rusų ir Rytų Europos disidentai, nei marksistai tremtiniai, kurių tarpe yra įžymių vardų, kaip antai, A. Solženicinas, L. Kolakowski, E. Bloch, H. Mayer, A. Kantorowicz ir kiti. Jų nuomone, išlaisvinimo teologija esanti pražūtingai klaidinga daugelyje savo prielaidų ir perspektyvų. Jei šie komunizmo ir marksiz-

mo žinovai yra teisingi, tuomet iš tiesų išlaisvinimo teologijos gali išduoti vargšus, kaip juos išdavė prancūzų ir rusų revoliucijos ir Vakarų politinė kairė. Kažin ar skurdo panaikinimas nesibaigs žmogaus laisvės panaikinimu? Kažin ar už duoną nereikės apmokėti laisve? Kažin ar išlaisvinimo teologija savęs neprirėmė prie dviejų alternatyvų sienos: duona ar laisvė? Krikščionybei ši Didžiojo Inkvizitoriaus alternatyva yra svetima. Ji žino trečiąją išeitį: ir duoną, ir laisvę.

Žiūrint į vargdienius išimtinai klasių kovos šviesoje, ne tik yra pavojaus vargšus išduoti, bet tokia perspektyva prieštarauja Kristaus Evangelijai. Evangelija nepažįsta klasių kovos dėsnio. Kristus liepia atleisti savo kaltininkams (Mt 6,12); kviečia savo priešus mylėti, ir gera daryti tiems, kurie mūsų neapkenčia (Lk 6,27; Mt 5, 44-45). Tokie radikalūs reikalavimai apeliuoja į žmogaus širdies gelmes, kuriose ir slypi visokeriopo išsilaisvinimo šaknys. Tai ne neapykanta, teroras, smurtas ar prievarta, bet tarnybinė žmogui meilė, vedanti į visapusišką išlaisvinimą. Pagal Evangelijas, tie, kurie naudoja smurtą, uzurpuoja Kristaus Karalystę, kad ją vėliau sunaikintų. Dievo Karalystės vaikai nėra persekiotojai, bet aukos (Mt 11,12). Laisvės ir meilės bendruomenė negali būti sukurta prievarta. Prievarta sunaikina ir laisvę, ir meilę, ir net patį žmogų.

Savo ruožtu, tarnybinė meilė reikalauja jautraus rūpesčio varguoliais ir kenčiančiais. Rūpestis vargšais privalo pasireikšti ir asmeniška labdarybe, ir socialiniu įsisąmoninimu (galvosena), ir sociopolitinių sąrangų keitimu. Laikų pabaigoje žmonės bus teisiami pagal jų tikėjimą (Mt 10, 32; Mk 8,38; Lk 9,26). Vienok tame

teisme tarnybinė meilė bus pagrindiniu žmogaus elgesio — gyvenimo — matu (Mt 25,34-46). Mylėdami vargšus, mylime Kristų asmeniškai, nes „kiek kartų tai padarėte vienam iš mažiausiųjų mano brolių, man padarėte" (Mt 25,40). Pats Kristus tarp varguolių nedaro jokio skirtumo. Jo buvimas su vargšais nepriklauso nuo jų moralinės vertės. Jis būna lygiai visuose: alkanuose, nuoguose, trokštančiuose, ligoniuose, kaliniuose ir keleiviuose.

Gi iš savo sekėjų Kristus reikalauja ne tik tarnybinės meilės, bet ir teisingesnio gėrybių paskirstymo. Lozoriaus palyginimas (Lk 16, 19-31) atkreipia krikščionies dėmesį į skandalingą klasių nelygybę, į prabangą ir kraštutinį skurdą. Toks socialinis kraštutinumas visuomenėje reikalauja sudaryti sąlygas vargšams iš nepritekliaus išsilaisvinti. Tačiau tų socialinių įpareigojimų galutinis tikslas yra ne žemės prabanga, bet perkeistos tikrovės laimė laikų pilnybėje. Ten ateities pasaulis visiškai išlygins visas neteisybes. Tuo tarpu šioje tikrovėje Kristus nepasmerkia nei vieno, neišskiria nei vieno iš savo Karalystės. Jis tik nori mus įtikinti, kad egoizmas ir nesaikus prisirišimas prie turto yra didele kliūtimi į Jo Karalystę (Mt 6,24; Lk 16,13). Dievo Bažnyčioje yra vietos ir „engėjams", ir „engiamiesiems". Kviečiai ir piktžolės visada egzistavo drauge pakrikštytų širdyse. Jie drauge augs ir Viešpaties sode iki ateis Jo Karalystė. Iš tiesų juk nei vieno asmens žmogiškumo gelmės negali būti išsemiamos skurdo ir turto (ekonominėmis), „engėjo ir engiamojo" (politinėmis) kategorijomis.

Vadinasi, vargšo sąvoka neišsemiama tik ekonomi-

nėmis dimensijomis. Apie vargšą dar galima kalbėti teologine (J. B. Metz) ir sociologine (J. Ellul) prasme. Išlaisvinimo teologija pasirinko ekonominių ir dalinai politinių varguolių klasę: žmones, kuriems stinga būtiniausių dalykų ir kurie „politiškai bei kultūriškai nustumti į pašalį" (J.A. Luco). Išlaisvinimo teologija atsisuko vargšų pusėn ir pasiryžo būti „nutildytųjų" balsu. O tokių nutildytųjų šiandieniniame pasaulyje yra didžiulė daugybė. Už geležinės uždangos mes juos vadiname pavergtaisiais. Paskutiniais trimis dešimtmečiais, krikščionių laikysena jų atžvilgiu pasidarė itin abejinga. „Nūdienis krikščionių abejingumas pavergtų tautų išlaisvinimo problemoms yra ženklas gilios religinės krizės, kuri yra įsibrovusi net į aukštas krikščionių ‚sferas' ir kurios dar nėra pasiekusi jokia ‚religinės praktikos' statistika"[109]. Jei krikščionys šiandie yra abejingi pavergtoms tautoms, taigi ir Lietuvai, kažin kokių vilčių jai galėtų duoti išlaisvinimo teologija?

Išlaisvinimo teologija, pasirinkusi marksistines kategorijas visuomeninių sąrangų analizei, neišvengiamai savo kritiką turėjo atsukti į Vakarus. Jų užimta teoretinė pozicija neleidžia, ar bent juos trukdo, kritiškai pasižiūrėti į Rytus. Išimtinai vakarietiškose demokratijose ir vakarietiškose ekonominėse sistemose, klasių kovos akidangčius užsidėję, jie ima ieškoti skurdo priežasčių. Šitokią laikyseną būdingai pavaizduoja šis pavyzdys. Orbis leidykla (Maryknoll, NY), 1970 metais paskelbdama savo programą, pabrėžė reikalą perstatyti engiančias politines ir visuomenines struktūras. Tokių visuomeninių struktūrų pavyzdžiai buvo paimti iš Vakarų: Niujorko, Čikagos, Calcutta, ir t.t. Tame reikalingų išlais-

vinimo metropolių sąraše nebuvo įdėtas nei vienas miestas iš marksistinių kraštų. Toks skirstymas tebedaromas ir dabar. Dar daugiau. 1979 metais išleistame straipsnių rinkinyje apie išlaisvinimo teologiją, nei vienu žodžiu neužsiminta apie Rytų Europos, Lebanono, Kinijos, Kubos, Armenijos katalikus[110]. Dar ir dabar rašančiajam neteko užtikti išlaisvinimo teologijos straipsnių ar studijų, kur būtų paminėtos katalikų problemos už geležinės uždangos. Jei kartais prabėgomis užsimenama (atsakant žurnalistų klausimus) apie Kinijos ar Kubos katalikus, jų padėtį mėginama pateisinti tuo, kad už duoną esą galima politinių laisvių išsižadėti. Iš tiesų kokia gili katalikų krizė ir ignorancija!

Išeitų, kad bent šiuo metu marksistinių kraštų krikščionys tiesioginės pagalbos iš išlaisvinimo teologijos nesusilaukia. Išlaisvinimo teologai jų atžvilgiu tebėra abejingi. Greičiausiai ta pagalba ateis netiesioginiu būdu iš žmonių sąmonėse pažadintos išsilaisvinimo idėjos. Galimas daiktas, kad toji parama atplauks iš europinės politinės teologijos. Mat pradėjus krikščioniškai mąstyti veidu į holokaustą, anksčiau ar vėliau reikės atsukti krikščionišką veidą ir į archipelagus. Beje, tokio posūkio išlaisvinimo teologijos horizontuose dabar dar iš viso nematyti. Pietų Amerikos ir Europos išlaisvinimo teologai Rytų Europą apeina visiška tyla. Jei ji neatsimerks komunizmo prispaustiems varguoliams, ji nebus jokia teologija, o tik Šventraščiu prisidengusi sociologija, politika ar ekonomija, besirūpinanti tik kapitalistinės sistemos vargšais. Mat teologinis mąstymas yra visuotinis mąstymas, liečiąs žmogiškąją būtį, o ne tik paskiras, atrinktas žmonių ka-

tegorijas ar tų grupių problemas. Tokiu atveju ji sektų politine kaire, kurią Ellul apkaltino Vakarų išdavimu. Neišvengiamai tada ir išlaisvinimo teologija susilauktų to paties priekaišto, ją apkaltinančio už geležinių uždangų kenčiančių vargšų išdavimu.

Šiandie jau yra Afrikos, Azijos, Pietų Amerikos, Karibų ir net Šiaurės Amerikos juodųjų išlaisvinimo teologijos. Nerasi betgi Rytų Europos išlaisvinimo teologijos. Net ir Gustavo Gutierrez, kuris puikiai supranta išlaisvinimo teologijai pavojų virsti sociologijos ar politikos mokslu, į vargšų, taigi ir išlaisvinimo reikalingų kategoriją neįtraukia marksizmo engiamųjų varguolių. Savo knygoje *Vargšų jėga istorijoje* (1983) jis net atskirą skyrių pavadina „Teologija priespaudos pasaulyje", bet jame nei vienu žodžiu neužsimena apie sovietinį pasaulį[111]. Greičiausiai išlaisvinimo teologijos pasisavintas marksistinis metodas, kaip tas požeminis šaltinis, maitina ir jo protines jėgas ir drauge riboja jo akiratį.

BAIGIAMOSIOS PASTABOS: DVASIŲ SKYRIMAS

Laiko dvasia vadiname kurio nors istorinio laikotarpio nuotaikas, valios ir jausmų išraiškas, formuojančias žmonių galvojimą ir gyvenimą. Laiko dvasia, lyg tas bespalvis oras, įkvėpiama, visai jo nepajutus. Ji tarsi ta požeminė srovė, kuria liejasi dar neatpažinti žmogaus dvasios poreikiai. Laiko dvasios, kaip upės bėgimo, negalima nei užtvenkti, nei sulaikyti. Ją galima tik kita vaga nukreipti. Kitaip ji vis tiek prasiverš vienu ar kitu pavidalu, viena ar kita forma. Dar daugiau. Per laiko dvasią kalba ir Dangus ir žemė, šviesos ir tamsos jėgos, Dievo ir žmogaus balsai. Per ją atsiveria ir kruvinos gyvenimo žaizdos, ir jas gydantis balzamas. Todėl privalu laiko kalbą kaip galima anksčiau išgirsti ir kaip galima įžvalgiau jos dvasias ištirti. Tai padarius, palenkti jas protui, sąžinei ir Apreiškimui. Vadinasi, suvokti naujai iškilusius gyvenimo didžiuosius rūpesčius ir jiems ieškoti sprendimo yra pirmutinis ir svarbiausias krikščionies uždavinys. Jei jis to nedarys, kiti imsis juos spręsti. „O kai krikščionys pradeda priešintis tiems sprendimams, neskirdami, ką galima

priimti ir ką tenka atmesti, neišvengiamai jie savo ruožtu sukelia priešišką nusistatymą ir pačiai krikščionybei"[112]. Šis mūsų filosofo Juozo Girniaus įspėjimas yra lygiai aktualus ir šiandie, koks jis buvo aktualus prieš 20 ar 40 metų.

Bene pats didžiausias nūdienos vakariečio rūpestis yra savojo „aš" išpildymas: laisvė rinktis savo gyvenimą pagal savo paties planą. Atrodo, kad Jeremy Benthamo (1745-1832) „laimės skaitiklis" — kuo daugiausia malonumo ir kuo mažiausia skausmo — bus įgavęs naują savipildos vardą. Be abejo, noras būti savimi, yra autentiškos asmenybės ženklas. Klausimas tik, kokioje plotmėje to buvimo savimi bus ieškoma? Psichologinė saviieška apsiriboja Soren Kierkegaardo (1813-1855) vadinamu estetiškuoju tipu, t.y., savyje užsidariusiu, maloniomis patirtimis apsisupusiu buvimu. Krikščioniškas gi buvimas savimi (tikruoju „aš") apima Kierkegaardo etiškąją ir religinę pakopą. (Vėliau jos abi buvo sujungtos į vieną — religinę). Religiniame buvime, pasak Kierkegaardą, asmuo save realizuoja atvirumu pasaulinei ir antpasaulinei realybei. Jis realizuoja save, aukodamas „savo jėgas ir talentus sau, savo artimiesiems, savam pasauliui", o Dievui jis „aukoja save ir savąjį pasaulį"[113]. Tokia iš tikrųjų turėtų būti ir krikščioniška savimi buvimo išraiška. Beje, per paskutiniuosius du ar tris dešimtmečius vakariečiai beveik išimtinai eksperimentavo naujus gyvenimo stilius estetinėje (pergyvenimų — *experience*) plotmėje. Nukreipę savo atidą į gėrybes, savus interesus, patogumą, pasisekimą, savipildą, jie nebeturi laiko nei etinėms, nei religinėms vertybėms. Daiktais ap-

sikrovusiems ateistams ir krikščionims nebeliko laiko domėtis Dievu: Jį neigti arba Jį teigti. Abejingumas Dievui yra šių dienų ateizmo forma. Abejingumas nūdien ir yra didžiausia krikščionybei grėsmė. Šiandie nebe religija, kaip kadaise Marksas mėgo sakyti, bet konsumerizmas yra žmonių opiumas.

Pastaruoju metu terapinė psichologija stipriai pabrėžia savęs meilės svarbą asmenybės brendimui. Jei žmogus savęs nemyli (nevertina, negerbia), jis būna pripildytas skausmo. Skausmas gi savaime patraukia dėmesį į save. Sielvartas visada susiaurina sąmonės sklaidą. Tokioje būklėje žmogus paprastai nebeįstengia domėtis kitų rūpesčiais ir vargais. Vadinasi, savęs autentiškai nemylėdami, nebesugebame atsiverti nei Dievui, nei artimui. Kitaip sakant, be savęs meilės, nepajėgsime mylėti nei Dievo, nei žmogaus. Todėl mes privalome išmokti traktuoti savo asmenį taip, lyg mes traktuotume savo mylimą žmogų. Privalome atpažinti ir teigti visą, kas mumyse yra gero, bei nesmerkti to, kas mumyse yra silpna, trapu ir ribota. Taigi savęs nemylėti reikštų save žaloti. Bet vien tik save mylėti taipogi reikštų save psichiškai ir dvasiškai nuskurdinti, jei ne visiškai suardyti. Rūpinimasis vien tik savimi, veda į neišvengiamą vienatvę ir nykią dvasios tuštumą. Kraštutinė savimeilė, pvz., turtingųjų ekscentrikų, neretai pasibaigia schizofrenija. Iš tiesų pasileidę kraštutine savim rūpinimosi linkme, rizikuojame pakliūti į psichozės reples. Mat psicho-socialiniu požiūriu, psichozė yra ne kas kita, kaip visiškas nuo visuomeninės aplinkos „išsivadavimas". Didžiosios asmenybės — kaip antai, šventieji, herojai, išminties

žmonės, vadai... — nesisieloja savųjų „aš" išpildymu, nepaskęsta savuose rūpesčiuose. Neeikvoja jie energijos ir laiko savipildos introspekcijai, o neriasi į „išorinius" uždavinius: profesinius, visuomeninius, mokslo, meno ar karitatyvinius užmojus. Kas nenori tapti pilnu prieštaravimų molio motiejumi, tas privalo praktikuoti savitvardą ir savivaldą. Pagaliau, tikrieji savipildos ieškotojai turėtų giliai susimąstyti prie asmenybiškumo paradokso: „Kas stengsis išsaugoti savo gyvybę, tas ją pražudys; o kas ją pražudys, tas ją atgaivins" (Lk 17,33). Kas sieks tik savo įnorių patenkinimo, tas sunaikins savo asmenybiškumą.

Buvimo savimi (savipildos) formos turi įtakos ne tik individo, bet ir viso krašto gyvenimui. Jei laisvos šalies piliečiai, pvz., kreips dėmesį tik į privatųjį „aš", jie nebus laisvi, nors būtų ir išlaisvinti. Mat laisvė yra ne tas pats, kaip išlaisvinimas. Išlaisvinimas yra žmogaus teisė, kurios galima reikalauti ir įstatymais užtikrinti. Ne taip yra su laisve. Jos, kaip meilės, negalima nei išreikalauti, nei balsavimais garantuoti. Sakysime, šio krašto gyventojai yra išlaisvinti (išlaisvinti nuo skurdo, žodžio, minties varžymų ir t.t.), bet labai abejotina, ar jie yra laisvi. Jei biurokratija (elitinė ar kitokia) daro gyvybinės svarbos sprendimus, nuo kurių priklauso gyventojų likimas, jei oro bangos (TV, radio) užteršiamos reklamom, jei komunikacijos institucijos įkyriai perša savo pasaulėžiūrą ar savo „religiją", jei piliečiai nepajėgia kritiškai galvoti, tuomet jie nebėra laisvi, nors ir būtų išlaisvinti. „Tiesa, kad laisvė gali ateiti tik pas tuos, kurie negyvena skurde, bet lygiai yra tiesa, kad laisvė pabėgs nuo tų, kurie yra nusistatę gyventi tik savo

norams", taikliai pastebi Hannah Arendt[114].

Laisvė pasišalins iš tos šalies, kurios gyventojai užsispirs tvarkytis ne pagal principą, „kiekvienam pagal reikalingumą", bet „kiekvienam pagal jo norus". Prisimintini Daniel Yankelovich žodžiai: „Civilizacija, kuri daugiausia remsis represija, bus skurdi dvasia. Bet civilizacija, kuri be skirtumo pritaria viskam, ko tik žmonės nori, negalės ilgai išlikti"[115]. Kaip tik nūdieninėje Šiaurės Amerikoje individų ir grupių interesai nusveria visos šalies reikalus. Laimei, individualinės ir visuomeninės gerovės svarstyklių švytuoklė pamažu pradeda grįžti į pusiausvyrą. „Pareiga sau" (savajam „aš") imama papildyti „pareiga kitam" (bendruomenei, kraštui) principu. Antai vis ryškiau išnyra į gyvenimo paviršių vadinamasis „pagarbus galvojimas", kuriuo žadinamas rūpestis viskuo, kas tik gyva: augmenija, gyvulija, gamta ir žmonėmis. Tokia pagarbi laikysena apsireiškia gilesniu religinės patirties ieškojimu, pabundančiu patriotizmu, gilesniu bendruomeninių ryšių siekimu. Šios rūsenančios atgimimo kibirkštys dar labai reikalingos paskatos. Ją duoti galėtų visuomenės vadai, viešosios komunikacijos institucijos *(media)*, bažnyčios, mokyklos, intelektualai („žodžių kalviai"), pramoninkai, politikai. Ypač krikščionys privalėtų šias atsinaujinimo žiežirbas paversti liepsnojančiais židiniais. Beje, balsai, kurie šiam atgimimui linkmę turėtų rodyti, tebėra dar tokie duslūs ir sumišę. Šiuo atžvilgiu nedaro išimties ir katalikiškieji balsai.

Nūdieninio vakariečio idealas yra gyventi pasaulyje be skurdo, priespaudos ir karo. Visi be išimties šiam

idealui pritaria. Nesutariama tik, kokiomis priemonėmis šio tikslo siekti. Vieni prie jo eiti norėtų, pasiremdami prancūziškos, kiti amerikietiškos revoliucijos modeliu. Didžioji prancūzų revoliucija suliepsnojo, vedama laisvės, lygybės ir brolybės šūkių. Bet jau pačioje revoliucijos eigoje buvo nuo laisvės nusisukta ir atsigrįžta į liaudies gerovės reikalą. Užuot padėjus laisvei pagrindus, susidomėta „bekelnių" *(sansculottes)* teisėmis: teisę į drabužius, į duoną, į gimdymą. Žmogaus teisių pakeitimas į „bekelnių" teises ir buvo tas kritiškas posūkis istorijoje kuriuo nuėjo prancūzų, rusų, kinų ir kitos vėlyvesnės jas sekusios revoliucijos.

Karolis Marksas (1818-1883) betgi, kaip žinome, šiai krypčiai padėjo teorinį pagrindą. Visų pirma prancūzų revoliucija jį pamokė, kad vargšų luomas gali būti didžiule politine jėga. Revoliucionieriaus Saint-Just (1767-1794) posakis, *„Les malheureux sont la puissance de la terre"* (skurdžiai yra žemės jėga), buvo Markso greit išgirstas. Todėl jis skurdą ir pradėjo aiškinti politinėmis kategorijomis. Jo manymu, skurdas yra išnaudojimo, o ne natūralaus gėrybių nepritekliaus išdava. Valdančioji klasė, turėdama jėgą savo rankose, atėmė iš bejėgių jų gėrybes. (Vergų ekonomija.) Šitokia prielaida Marksas, bent teoriškai, nustatė sąryšį tarp smurto ir neturto: smurtas (jėga, išnaudojimas) yra neturto priežastimi. Tačiau griežtai hegeliškose minties kategorijose, sąvokos gali būti atmainomos (apverčiamos). Gal todėl ir nepripuolamai „senajam" Marksui ir švystelėjo mintis tai padaryti: užuot interpretavus ekonomiją ir socialines sąlygas politinėm kategorijomis, galima lygiai

teisingai politiką aiškinti ekonominėmis sąvokomis. Jei taip, tuomet reikia sakyti, jog liaudies priespaudos priežastimi yra ne kas kita, kaip ekonominiai veiksniai; skurdas esąs smurto priežastimi. Taigi pašalinus skurdą, išnyksiąs ir smurtas. Konkrečiai, atėmus gamybos priemones iš privačių rankų, išnyksiąs ir smurtas, ir skurdas. Bet tai padaryti galima tik jėga: politinėmis organizacijomis ir revoliucinėmis priemonėmis. Šitokia minties laikysena Marksą politiškai privedė prie faktiškos laisvės kapituliacijos medžiaginei gerovei. Tokiu būdu, ne laisvė, bet gėrybių gausumas tapo revoliucijos siekiu. Vadinasi, Marksas padarė tai, ką jo revoliucijos mokytojas Robespierre (1758-1794) buvo padaręs. Tuo pačiu keliu nuėjo ir Markso gabiausias mokinys Leninas, ir vėliau kiti jo (Markso) mokslo įkvėpti revoliucionieriai. Tiesa, Robespierre suprato, kad jie (revoliucijos vadai) neišgirdo istorijos balso, kviečiančio padėti laisvei pagrindus. Priešingai, amerikietiškoji revoliucija „bekelniams" parūpino kelnes (ir dar ne po vienas) ir padėjo tvirtus pagrindus politinėms laisvėms.

Pagal Marksą, revoliucijos siekiu privalėjo būti visuomenės gyvenimo tekmės išlaisvinimas nuo nepritekliaus pančių, kad ji galėtų pertekliumi patvinti. Beje, Markso išdirbtas prancūzų revoliucijos modelis savo užduoties neatliko — socialistinio gyvenimo upė pertekliumi nepatvino. Kodėl? Aiškų atsakymą duoda minėtoji H. Arendt: „Niekas kitas, ką galėtume šiandie laikyti labiausiai atgyvenusiu, kaip pastangas išlaisvinti žmoniją iš skurdo politinėmis priemonėmis, negali būti labiau bergždžia ir labiau pavojinga"[116]. Ne

modernios politinės idėjos, bet technologija naikina medžiaginį neturtą pasaulyje.

Modernioji istorija puikiai žino, kokias baisias naštas ideologijos užkrauna ant eilinių žmonių pečių. Gal niekas kitas iš modernių protų taip išsamiai netyrinėjo ideologijų ir socialinių angažuočių kainos eiliniams žmonėms kaip A. Solženicinas. Visos jo knygos aplamai ir *Gulagas — Archipelagas* išskirtinai tik ir kalba apie ideologijos išreikalautą baisią kainą. Toji kaina vien tik žmonių gyvybių skaičiumi yra sukrečianti. Pvz., Mikhail S. Bernstamo, Revoliucijos ir taikos Hooverio instituto nario, apskaičiavimu, vadinamojo kariaujančio komunizmo laikotarpiu (1917-1920) būta virš 15 milijonų aukų[117]. Juk ideologinio modelio įgyvendinimas reikalauja ne tik politinių priešininkų priespaudos, bet ir masinio sunaikinimo tų socialinių klasių ir tautinių grupių, kurios netinka į naujos sistemos rėmus. Neideologiniai despotai taip toli neina. Jie suvaržo žmonių veiksmus, bet neužkrauna ant visuomenės nugaros tokio modelio, kuris reikalautų pamatinių pasikeitimų žmogaus elgesyje. Krikščionys, ar jie būtų išlaisvinimo teologijos sekėjai ar jos kritikai, privalo mokytis iš istorijos, nes, jos pamokas atmetę, bus priversti pakartoti jos klaidas, pasidarydami ideologijų teroro aukomis. Gi „tie, kurie mano save esant pranašesnius už istoriją, paprastai pasąmonėje slepia savęs sunaikinimo vaidinius"[118].

Sakoma, kad žmogus, kurio pilvas yra pilnas, negali ramiai gyventi, neturėdamas ko nors garbinti. Tie jo garbinimo objektai galėtų būti įvairūs: valstybė, politika, mokslas, technika, rasė, kultūra, komunizmas ir t.t. Šie

dievai galės jų garbintojus išblaškyti bent vienai dienai. Paprastai, protingasis gyvūnas visada ieško religijos, kuri turėtų apeigas ir dogmas, nes jam reikia didingumo, tiesos, teisybės, gėrio ir atleidimo. Be to, religija atliepia žmogaus pagrindinį poreikį turėti kokią nors interpretatyvinę sistemą, kurios perspektyvoje jis galėtų aiškinti save ir jį supančius įvykius, įgaudamas atramos savo gyvenimui ir veikimui. Jo dvasia jaučia polinkį priimti iš kokios nors pasaulėžiūros ateinantį absoliutų įsakymą ir jam visiškai paklusti. Jausmiškai taip sunku žmogui gyventi šaltoje proto ir plikos tikrovės atmosferoje. Jam lengviau savo buitį toleruoti, kai jis žino kryptį, kuria jis keliauja; gauna šviesą iš viršaus ir dalijasi antžmogiškais užmojais.

Vadinasi, nutolęs nuo transcendentinės religijos, religijos su Dievu, nūdienos žmogus ieško religijų be Dievo. Be abejo, čia kalbama apie religiją psichologine prasme ir taipogi apie religinį žmogaus charakterį. Pagrindinė religinio charakterio žymė yra nelogiškumas, polinkis įvykius aiškinti neracionaliai, t.y., nesiremiant faktais ar patikrinamais įrodymais. Karštas religininkas aklai tiki savuoju „šventraščiu" ir savaisiais „pranašais", o ne jam pateiktais duomenimis. Jis pasilieka šaltas bei ramus prie savo įsitikinimų ir prieštaraujančių faktų akivaizdoje, bandydamas tuos prieštaravimus suderinti su savo tikėjimu globalinės vizijos pagalba. Žodžiu, jis psichologiškai įsistiprina viena su kita susijusių dogmų tvirtovėje. Štai dėl ko tokie „religingi" intelektualai ir totalitaristinės sistemos akivaizdoje tampa kaip tas gyvatės apkerėtas paukštis, kurio centrinė nervų sistema neberegistruoja

mirtino priešo buvimo. Sakysime, branduolinės apokalipsės vizijos sukrėsti, nepastebi, kad ginklų klausime „alternatyvos nėra arba būti raudonu, ar lavonu. Yra galima tapti ir raudonu, ir lavonu. Arba nei vienu, nei antru[119]".

Šitokia religinė laikysena, lyg koks naujas demonas, skverbiasi į visas politinės veiklos sferas. Tiesa, šiuo metu tikėjimas į marksizmo ar komunizmo religinį charakterį silpnėja. Priešingai, politinės veiklos sakralizacija vyksta visur kitur: liberalinėse demokratijose, buržuazinėse klasėse ir kapitalistinėse šalyse. Politinė veikla paverčiama lyg kokiu absoliutu, tarsi lyg nuo jos vienos priklausytų žmonijos likimas. Klasinė filosofinė ar religinė tiesa darosi prasminga tik tada, kai ji įgyvendinama politinėje veikloje. J. Ellul atrodo jog krikščionys griūdami bėga ginti politinės religijos, „...teigdami kad krikščionybė yra prasminga tik politinio angažavimosi požiūriu. Iš tikrųjų gi tai jų religinis mentalitetas, kuris juos apgaudinėja. Kai krikščionybė irsta kaip religija, jie suglūmę ima apie save dairytis, žinoma, nesąmoningai, ieškodami, kur religija būtų realizuotina jų gyvenamam laikotarpyje. Kadangi jie (krikščionys, A. P.) yra religingi, jie savaime yra traukiami į politinę sferą, kaip metalo drožlės prie magneto"[120]. Greičiausiai pati krikščionybė kaip tokia jiems ne daug ką bereiškia. Bet krikščionims išėjus į politiką, ji sušvinta atsinaujinimo ir atgijimo blizgesiu. Abejotina betgi, ar toks kelias iš tikro yra krikščionybės atsinaujinimo kelias. Greičiausiai tai dechristianizacijos (nukrikščionėjimo) ženklas. Toks nukrikščionėjimas jau nebėra mokslo ar sekuliarizacijos išdava, bet

pasaulio religijos (kurios turinys — brolybė, meilė ir taika) išauga. Deja, net ir nūdieninė katalikiškoji krikščionybė sunkiai bepajėgia apvaldyti šią klaidingų ir suvedžiojančių jėgų srovę. Ji regis vis dar atakuoja jau vakardienoje mirusias klaidas.

Donoso Cortes (1809-1853), garsus savo laiko sociologas-filosofas ir diplomatas, palygino religinę ir politinę sferas su dviem priešingybės saitu surištais termometrais: vienam kylant, kitas smunka. Kylant religinės įtakos termometrui, smunka politinis termometras. Gi kylant politiniam termometrui, smunka religinis termometras. Nūdien politinis termometras yra labai aukštai pakilęs. Jeigu Cortes tezė yra teisinga, tai religijos termometrą turėtume rasti nusmukusį. Greičiausiai šis faktas skaitytojui jau bus paaiškėjęs šią knygą besklaidant. „Bet jeigu — ir tai labai rimta — ...", kalbėjo Cortes, „religinis termometras ir toliau kris, aš nežinau, kur mes nueisime; aš nežinau, mano ponai, ir man baisu apie tai mąstyti". Žinia, religinis atsinaujinimas neateis iš politikos, politinio galvojimo ar politinės laikysenos. Politinėm (ne politika, kaip tokia) pastangom visa keisti ar atnaujinti tik išviršine įtaka yra pražūtinga religijai. „Katastrofos (besaikės tironijos) nebus išvengta, teikiant daugiau laisvės, patikrinant platesnes teises ir sukuriant naujas konstitucijas. Šios katastrofos bus galima išvengti tik tada, kai mes, kiekvienas pagal savo jėgas, stengsimės vykdyti religinį atsinaujinimą"[121]. Išties katastrofos bus išvengta, jeigu mes, krikščionys, nelaukdami Bažnyčios atsinaujinimo (išviršinio, be mūsų toks ir tegalimas), drįsime patys save religiškai atnaujinti.

CITATŲ ŠALTINIAI

1. *II Vatikano Susirinkimo dokumentai*, I d., konstitucijos. So. Boston: Krikščionis gyvenime, 1967, p. 171 ir p. 178.
2. Šią Šventraščio eilutės dalį taip verčia domininkonas Pius R. Regamey, O.P. Jis tvirtina, kad toks vertinimas geriau atitinka graikiškam tekstui.
3. Ibid., p. 213.
4. Vladas Juodeika, *Didžioji iliuzija: Marksizmas teorijoje ir tikrovėje*, t.I. So. Boston: Lietuvių Enciklopedijos spaustuvė, 1978, p. 317.
5. Pabrėžtina, jog čia tikėjimas svarstomas ne filosofijos bet psichologijos šviesoje. Kalba eina ne apie tikėjimo tiesą bet apie tikėjimo pergyvenimą. Ontologinėje plotmėje, t.y., pačioje tikėjimo tiesoje nėra tos pačios tiesos teigimo ir neigimo. Tačiau slaptingasis, pažinimui sunkiai prieinamas tikėjimo objektas būtinai palieka vietos paradoksui, tariamam prieštaravimui.
6. Gordon Allport, *The Individual and His Religion*. New York: Macmillan, 1950, p. 46.
7. *II Vatikano Susirinkimo dokumentai*, I d., p. 171.
8. Karl Rahner, *The Shape of the Church to Come*, vertė

Ed. Quinn. New York: The Seabury Press, 1974, p. 94.
9. Rollo May, *Love and Will.* New York: Norton, 1969, p. 170.
10. H. A. Williams, *Tensions: Necessary Conflicts in Life and Love.* Springfield, IL: Templegate, 1977, p. 30.
11. Morris West, *Shoes of the Fisherman.* New York: William Morrow, 1963, p. 225.
12. *II Vatikano Susirinkimo dokumentai,* I d., p. 176.
13. Ibid., p. 177.
14. Eugene Kennedy, *A Time for Being Human.* New York: Cornerstone Library, 1980, p. 145.
15. George A. Aschenbrenner, S.J., *A God for a Dark Journey.* Denville, NJ: Dimension Books, 1984, p. 49.
16. H. A. Williams, *True Christianity: The Oxford-Cambridge Lectures.* Springfield, IL: Templegate, 1975, p. 36.
17. Abi citatos paimtos iš Antanas Maceina, „Gimtoji kalba liturgijoje. Teologinė kalbinių pakaitų vertė", *Aidai,* 1984, nr. 4, p. 202.
18. Johannes B. Metz, *Poverty of Spirit,* vertė J. Drury. Paramus, NJ: Paulist Press, 1968, p. 26.
19. Carl G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections,* red. A. Jaffe, vertė R. C. Winston. New York: Pantheon Books, 1963, p. 304-305.
20. Carl G. Jung, *Psychology and Religion: West and East, The Collected Works of C. G. Jung,* t. II. Princeton: Princeton University Press, 1958, par. 520.
21. H. A. Williams, *True Christianity,* p. 59.
22. James Hillman, *Lectures on Jung's Typology.* Zurich: Spring Publications, 1971, p. 81.
23. Aelred of Rievaulx, *Of Spiritual Friendship.* Paterson, NJ: St. Anthony's Guild Press, 1948, p. 29.
24. Prie įprastinio elgesio pasilaikymo dažnai prisideda ir mūsų išpažintis. „Mūsų išpažintys dažnai kaip tik todėl esti nevaisingos ir net nevertingos, kad mes vienašališkai kreipiamės į Dievą, tarsi jam vienam būtume

nusikaltę, per maža paisydami žmogaus, kurį savo nuodėme taip pat esame įžeidę ir kuriam turime taip pat atsilyginti..." — teisingai sako Antanas Maceina, *Krikščionis pasaulyje: Pasauliškio vaidmuo išganymo istorijoje.* So. Boston: Krikščionis Gyvenime, 1973, p. 185.

25. Pastebėtina, kad čia nekalbama nei apie evangeliškai Dievui pašvęsta skaistybę, nei apie mergystę. Kalba eina tik apie skaistybės dorybę — pradinę asmens laikyseną — ir jo elgesio būdą lytiškumo atžvilgiu. Šia prasme, skaistybė yra svarbi kiekvienam asmeniui, nepaisant kuo jis bebūtų: pasauliškiu, dvasiškiu, vienuoliu, vedusiu, ar viengungiu. Tačiau, kad nesuplakus šios skaistybės pavidalo su įžadine (evangeline) skaistybe, mes ją pavadinsime tyrybės vardu. Taipogi į lytinę tyrybę bus žiūrima psichologo, ne teologo, akimis.
26. Donald Goergen, O.P., *The Sexual Celibate.* New York: The Seabury Press, 1974, p. 95.
27. Nesurandant tinkamų vertinių lietuvių kalboje, pasiliksime prie graikiškų (*eros, philia, agape*) ir lotyniškų (*sexus*) terminų. Įsidėmėtina, jog žodis — seksas — bus vartojamas grynai biologine prasme, reiškiąs vyro ir moters lytinių organų susijungimą (lytinis santykiavimas). Šia prasme seksas yra zoologinis terminas, savitas žmogui kaip gyvūnui, o ne kaip asmeniui.
28. Rollo May, op. cit., p. 74.
29. Alan Watts, *Nature, Man and Woman.* New York: Vintage Books, 1970, p. 81.
30. Rollo May, op. cit., p. 57.
31. C. S. Lewis, *The Four Loves.* New York: Harcourt-Brace-Janovich, 1960, p. 18.
32. Adolf Guggenbuehl-Craig, *Marriage: Dead or Alive?,* vertė M. Stein. Zurich: Spring Publications, 1977, p. 107.
33. Donald Goergen, O.P., op. cit., p. 211.
34. Arch Puddington, "Totalitarianism Today", *Commentary,* December 1984, p. 31.
35. Adolf Guggenbuehl-Craig, *Power in the Helping Profes-*

sions, vertė M. Gubitz. Zurich: Spring Publications, 1971, p. 87.

36. H. A. Williams, *True Christianity*, p. 83.
37. Johannes B. Metz, op. cit., p. 7.
38. Viktor Frankl, *The Unconscious God: Psychotherapy and Theology*. New York: Simon & Schuster, 1975, p. 10.
39. Ibid., p. 79.
40. Johannes B. Metz, op. cit., p. 35.
41. Adrian van Kaam, *Religion and Personality*. Garden City, NY: Doubleday, 1968, p. 51.
42. Žr. Joan L. Fee, Andrew M. Greeley, William C. McCready ir Teresa A. Sullivan, *Young Catholics in the United States and Canada*. Los Angeles: Sadlier, 1981; Kenneth A. Briggs, "The Religious Feeling Seen Strong in U.S.", *The New York Times*, December 9, 1984, p. 301
43. Žr. Kenneth A. Briggs, "America's Return to Prayer", *The New York Times Magazine*, November 18, 1984, p. 106-117.
44. Pranas Gaidamavičius, *Milžinas, didvyris, šventasis. Žmogiškos pilnatvės vizija*. Brooklyn: Tėvų pranciškonų leidinys, 1954, p. 220.
45. Viktor E. Frankl, op. cit., p. 76.
46. Evelyn Underhill, *Mysticism: A Study of the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. New York: The New American Library, 1955, p. 85.
47. William Johnston, S.J., *Christian Mysticism Today*. New York: Harper and Row, 1984, p. 9.
48. Plg. Henri J. M. Nouven, *The Wounded Healer: Ministry in Contemporary Society*. Garden City, NY: Doubleday, 1970, p. 36-47. Atkreipiame skaitytojo dėmesį, kad šioje vietoje kalba eina apie sielovadžių pastoracinį veiksmingumą, ne apie kunigo sakramentalines galias, kurios nuo jo šventumo nepriklauso. Pvz., Šv. Mišios laikomos nedoro ar švento kunigo yra vienodai vertingos. Sakramentų malonė, kaip teologai sako, veikia *ex opero*

operato — atlikto veiksmo galia — ne sakramento teikėjo dorine būsena.

49. William Johnston, S.J., op. cit., p. 21.
50. Adrian van Kaam, op. cit., p. 39.
51. Šiuo klausimu būtų naudinga pasiskaityti Pierre Wolfo knygelę, *May I Hate God?* New York: Paulist Press, 1978.
52. Carl G. Jung, "Concerning Mandala Symbolism", *The Collected Works of C. G. Jung,* t. IX. Princeton: Princeton University Press, 1959, p. 1, par. 634.
53. William Johnston, S.J., op. cit., p. 112.
54. Šios pastabos taikomos kraštutiniam feminizmo sparnui katalikybėje (politinėm priemonėm kovojantį už moterų kunigystę). Neneigiama moterų kunigystės klausimo kaip tokio, kuris reikalauja gilių ir rimtų teologinių studijų. Vis dėlto galutinis sprendimas priklauso Bažnyčiai (*magisterium ex officio*).
55. Patrick M. Arnold. S.J., "The Masculine Voice in Spirituality", *America*, November 10, 1974, p. 292.
56. Ibid., p. 293.
57. C. S. Lewis, "Priestess in the Church?", sudėt. veikale, red. Louis Bouyer, vertė M. Teichert, *Woman in the Church*. San Francisco: Ignatius Press, 1979, p. 128.
58. Louis Bouyer, op. cit., p. 58.
59. Monika K. Hellwig, "The Critical Function of Feminine Spirituality", *Commonweal,* May 3, 1985, p. 268.
60. Žr. Antanas Maceina, *Krikščionis pasaulyje*, p. 284-312.
61. Cit. Arch Puddington, op. cit., p. 37.
62. Leszek Kolakowski, "Totalitarianism and the Lie", *Commentary*, May 1983, p. 35. Klasiškiausiu istorijos klastojimo pavyzdžiu reikia laikyti *Sovietų Sąjungos komunistų partijos istoriją*, žinoma *Trumpo kurso* vardu. Ji buvo suredaguota ir išleista 1938 m. Bolševikų istorijos žinovų nuomone, joks istorinis leidinys netalpina tiek daug melų ir nuslėpimų kiek ši knyga. Ten pasaulio įvykių ir komunistų istorijos interpretacija yra perdėm klaidinga; paduotos išvados perdaug simplicistiškos. Vis

dėlto šis tekstas buvo laikomas teisinga marksistinės filosofijos ir socialinės teorijos versija. Vadinasi, *Trumpasis kursas* buvo komunistų ideologijos šventraščiu, talpinusiu bolševikų mokslą ir apeigas (liturgiją). Jis buvo sovietų piliečio pagrindinis intelektualinis penas. Be abejo, *Trumpasis kursas* nebuvo tik falsifikuotos istorijos rinkinys bet ir pats svarbiausias proto kontrolės įrankis partijos rankose. Šio įrankio pagalba buvo bandyta suardyti žmonių kritišką galvojimą ir jų istorinę atmintį.

63. Vladas Juodeika, op. cit., p. 372.
64. Leszek Kolakowski, "Totalitarianism and the Lie", p. 36.
65. Michail S. Bernstam, "To the Editor of Commentary", *Commentary,* June 1955, p. 12.
66. Leszek Kolakowski, "Totalitarianism and the Lie", p. 35.
67. Vladimir Bukovsky, "The Soul of Man under Socialism", *Commentary,* January 1979, p. 35.
68. Ibid., p. 41.
69. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism,* Vol. 3, vertė P. S. Falla. Oxford: Clarendon Press, 1978, p. 135.
70. Ibid., p. 456.
71. Ibid., p. 473.
72. Ibid., p. 529.
73. Herbert Marcuse, "Repressive Tolerance", sudėt. veikale, red. Robert P. Wolff, B. Moore, Jr. ir H. Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance.* Boston: Beacon Press, 1965, p. 123.
74. Plačiau žr. Paul Hollander, "The Newest Political Pilgrims", *Commentary,* August 1985, p. 37-38.
75. William Barrett, *The Truents: Adventures among the Intellectuals.* Garden City, NY: Doubleday, 1982, p. 77.
76. Cit. William Barrett, op. cit., p. 245.
77. Ne visus Rusijos lankytojus komunistams pasisekė apgauti. Pvz., britų žurnalistas Malcolm Muggeridge pamatė stalinistinės Rusijos tikrovę.

78. Karl Marx, *Capital*, Vol. I. Chicago: Charles H. Herr, 1919, p. 649.
79. Thomas Sowell, *Marxism: Philosophy and Economics*. New York: W. Morrow, 1985, p. 218.
80. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Vol. 3, p. 525-526.
81. André Ryerson, "The Cult of Hiroshima", *Commentary*, October 1985, p. 36.
82. Jean Francois Revel, *The Totalitarian Temptation*, vertė D. Hapgood. Garden City, NY: Doubleday, 1977, p. 236.
83. Karl Marx, *Writings of Young Marx on Philosophy and Society*, red. ir vertė L. D. Easton ir K. H. Guddat. Garden City, NY: Doubleday, 1967, p. 246.
84. Kęstutis Skrupskelis, „Utopinės galvosenos bruožai", *Aidai*, 1984, nr. 6.
85. William Barrett, op. cit., p. 4.
86. Jacques Ellul, *The Betrayal of the West*, vertė M. J. O'Connell. New York: The Seabury Press, 1978, p. 18.
87. Ibid., p. 31.
88. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Vol. 3, p. 529-530.
89. Jean Francois Revel, op. cit., p. 274.
90. Jean Francois Revel, op. cit., p. 285.
91. *II Vatikano Susirinkimo dokumentai*, I d., p. 259.
92. Ibid., p. 260.
93. Richard J. Neuhaus, "The Naked Public Square", sudėt. veikale, red. R. McMunn, *Religion in Politics*. Milwaukee: The Catholic League for Religious and Civil Rights, 1985, p. 78.
94. Ibid., p. 80.
95. Ibid., p. 81.
96. Virgil C. Blum, S.J., "Reflections on Religion in Politics", sudėt. veikale, red. R. McMunn, *Religion in Politics*, p. 117-118.
97. Tarp Jungtinių Amerikos Valstijų konstitucijoje (pirmose 10 pataisų) išskaičiuotų žmogaus teisių ir laisvių,

pažymėtinos: religijos laisvė, žodžio ir spaudos laisvė, susirinkimų ir sambūvių teisė, asmens neliečiamumo teisės...

98. Žr. John Courtney Murray, S.J., *We Hold These Truths. Catholic Reflections on the American Proposition.* New York: Sheed and Ward, 1961, p. 33-35.
99. Ibid., p. 36.
100. George Weigel, "John Courtney Murray and the American Proposition", *Catholicism in Crisis,* November 1985, p. 12.
101. Jacques Ellul, op. cit., p. 93.
102. Pvz., Indijos premjerui Rajiv Gandhi pradėjus dairytis į Vakarus, Maskva padidino slaptus fondus, kad pakėlus užmokestį tiems Indijos žurnalistams, kurie rašo prosovietiškus ar priešamerikietiškus straipsnius. Plg. *U.S. News and World Report,* June 3, 1985, p. 18. Net mokslo institutai naudojami vakariečių vadovaujamų žmonių nuomonei paveikti: pvz., Georgi Arbatovo, Jungtinėms Amerikos Valstijoms ir Kanadai studijuoti instituto direktoriaus, atvejis. Žr. William R. Corson and Robert T. Crowley, *The New KGB, Engine of Soviet Power.* New York: W. Morrow, 1985, p. 376-379.
103. Jacques Ellul, op. cit., p. 116.
104. Ibid., p. 116.
105. Ibid., p. 127.
106. Ibid., p. 128.
107. Leonardo Boff, *Church, Charisma and Power: Liberation Theology and Institutional Church,* vertė J. W. Diercksmeier. New York: Crossroad, 1985, p. 71.
108. Gustavo Gutierrez, S.J., *A Theology of Liberation.* Maryknoll, NY: Orbis Books, 1973, p. 113.
109. Vytautas Kazlauskas, „Lietuvių viltys išlaisvinimo teologijos šviesoje", *Į Laisvę,* 1975, nr. 63-64, p. 24.
110. Žr. *Mission Trends,* 1979, Nr. 4 (Paulist Press).
111. Gustavo Gutierrez, *The Power of the Poor in History: Selected Writings,* vertė R. Barr. Maryknoll, NY: Orbis

Books, 1983, p. 185.
112. Juozas Girnius, *Žmogus be Dievo.* Chicago: Draugas, 1964, p. 542.
113. Vincas Vyčinas, „Asmenybiškumas Ibseno dramose", *Aidai,* 1985, nr. 3, p. 154.
114. Hannah Arendt, *On Revolution.* New York: The Viking Press, 1963, p. 136.
115. Daniel Yankelovich, op. cit., p. 247.
116. Hannah Arendt, op. cit., p. 110.
117. Žr. *Commentary,* June 1985, p. 10.
118. Michael Novak, *Confession of a Catholic.* New York: Harper and Row, 1983, p. 193.
119. Albert Wohlstetter, "Between an Unfree World and None: Increasing Our Choices", *Foreign Affairs,* Summer 1985, p. 994.
120. Jacques Ellul, *The New Demons,* vertė C. E. Hopkins. New York: The Seabury Press, 1975, p. 199.
121. Cit. A. Mc. „Visuomenė, politika ir religija", *Aidai,* 1949, nr. 26, p. 240.

ATEITIS

Kaina: $5.00

Krikščionis šiandienos pasaulyje sutinka daugybę krikščioniškai tiesai svetimų gyvenimo formų. Tačiau, užuot atmetes šias formas, krikščionis turėtų eiti dialektikos keliu, rodydamas atviruma pasauliui, bet kartu ir ištikimybę Kristui. Vertindamas šiandienos pasaulį, autorius įžvelgia du kraštutinius pavojus — rytuose marksizmu remstoma valstybinį totalitarizmą ir vakaruose įsigalėjusį rūpestį savojo „aš" neribotu išpildymu. Savyje šios gyvenimo formos yra pražūtingos, nes jos iškreipia žmogaus veidą. Norint sukrikščioninti šias gyvenimo formas, krikščionis pats visų pirma turi atsinaujinti, siekdamas pilnutinės asmenybės. Autoriaus žodžiais: „katastrofos bus išvengta, jeigu mes, krikščionys, nelaukdami Bažnyčios atsinaujinimo, drisime patys atsinaujinti". Tiesiausias kelias į religinį atsinaujinimą yra per pirmaprades krikščioniškas dorybes: neturtą, tyrąširdiškumą ir klusnumą, kurias autorius aptaria šiuolaikiniu studiju bei įžvalgu šviesoje. Tik atsinaujinęs krikščionis galės atnaujinti ir žemės veidą.

Autorius

Antanas Paškus yra antrosios knygos *Asmuo ir laisvė* autorius MŪSŲ IDĖJOS DABARTIES ŠVIESOJE knygų serijoje.