

I

SOCIALINĖ
IR
POLITINĖ
FILOSOFIJA

MASĖS ATBUDIMAS

1. Masinis pradas žmoguje

Beveik jau pustrėčio tūkstančio metų, kai daugelis rašytojų ne be tam tikro pasididžiavimo kartoja Aristotelio žodžius, kad žmogus esąs visuomeninis gyvulys: *zoón politikón*. Tai yra tiesa. Bet didžiuotis ja neverta. Geriau jos gėdytis. Ne todėl, kad žmogus yra *gyvulys*, bet todėl, kad jis yra *visuomeninis*. Aristotelio žodžiuose prabyla egzistencinis žmogaus pažeminimas.

Dažnai yra sakoma, kad žmogus yra mažas pasaulėlis - *mikrokosmas*. Tai reiškia, kad jame yra sutelkti visi būties pradai, kad jame gyvena visi būties laipsniai, kad jame daiktų esmės, kaip pastebi M. Scheleris, susipina ir susikryžiuoja. Žmogus išdidžiai kelia savo galvą, kad yra pasaulio valdovas, kad jam pavesta sutvarkyti žemę, kad jis pats yra sukurtas beveik ne menkesnis už dievybę (plg. *Ps 8*), kad jo skaisčiausių vilčių įkūnytoja Mergelė Motina yra vadinama angelų Karaliene. Tačiau kildamas į šias svaiginančios didybės aukštumas, žmogus jaučia, kad jis traukia su savimi knibždantį būtybių kolektyvą, būtybių masę, kuri jame gyvena, veikia ir jį pančioja. Žmogus jaučia, kad jis atstovauja ne tik sau, bet ir anai knibždančiai gaujai; kad jis yra ne tik originalus, nepakartojamas, vienintelis, bet sykiu pamėgdžiotas, vienas iš daugybės, visumos dalelė. Kasdieniame savo gyvenime žmogus yra patyręs, kad vienas jis veikia kitaip negu su kitais; kad masėje atsidaro kažkokios tamsios jo būtybės gėlmės, iš kurių išsiveržia jam svetimi, ligi tol nežinoti, norai, polinkiai, įgeidžiai, instinktai ir aistros. Tai nereiškia, kad visi šie

svetimi elementai žmogui būtų atėję iš viršaus, iš masės. Tai reiškia, kad jų būta pačiame žmoguje, kad masės gyventa žmogaus viduje. Išviršinis žmogaus įsijungimas į masę tiktai pažadino tai, kas viduje snūduriavo, kas tūnojo sielos užkampuose, nes masė bijo asmens akių. Kol žmogus jaučiasi esąs „sau-žmogus“ (Vydūnas), tol jis yra šelstančių chaotiškų elementų viešpats. Bet kai jis išsižada savo aukštybių, kai nusileidžia į lygumas, kai susimaišo su tąja knibždančia gauja, tuomet jis virsta vienu šios gaujos nariu ir tuomet jis elgiasi taip, kaip reikalauja gaujos instinktai ir aistros.

Žmogus yra asmuo. Bet žmogus yra sykiu ir masė. Asmeninis pradas jį kelia aukštyn, žadina jo kūrybiškumą, jo originalumą, jo laisvę ir atsakingumą. Masinis pradas jį traukia žemyn, verčia pamėgdžioti kitus, išsižadėti savęs, sulieiti save su aplinka, įsijungti į būtinumo varomą srovę, nejausti nei laisvės, nei atsakingumo. Gražiausios žmogiškojo asmens ypatybės: sava pasaulėžiūra, savas sąžinės apsisprendimas, tikslų pramatymas, idėjiniai motyvai - visa tai žūsta masiniam pradui išsiveržus. Žmogus kaip lašas įkrinta į jūrą, nejausdamas ir nežinodamas, kokios vilnys jį gainioja, kokius laivus kilnoja jo nugara ir į kokius uostus jis plaukia. Štai kas yra žmogus kaip visuomeninis gyvulus. Savo formule Aristotelis išreiškė žmoguje glūdintį masinį-kolektyvinį pradą ir sykiu išreiškė sunkiai pakeliamą žmogiškosios būtybės tragiką. Žmogiškoji tragedija įvyksta ne tada, kai kas nors iš viršaus sukausto asmenį, bet tada, kai pati žmogaus prigimtis palaidoja geriausią savo dalį.

Masinis žmogaus būtybės pradas keroja pašamonėje. Pašamonė yra toji žmogaus prigimties sritis, kurioje kaip tik gyvena anoji knibždanti gauja. Čia glūdi pirmųkščio chaoso likučiai, čia telkiasi nuslopinti norai, čia renkasi neįvykdytos svajonės, čia murma nepatenkintos aistros. Čia tad yra sustojęs ir tasai kolektyvas, su kuriuo žmogus yra surištas savo gelmėse. Žmogiškasis Aš uždengia visą šitą mišinį stipria sąmonės uždanga ir iš chaotiškų gelmių išleidžia tik tai, kas jam atrodo reikalinga. Bet kas įvyksta tada, kai ši uždanga sprogstą? Tada pašamonės turinys užlieja sąmonę ir užima josios vietą.

Tada žmogų valdo jau ne asmuo, bet kolektyvas. Tada žmogus elgiasi visiškai kitaip negu tuomet, kai jo Aš turėjo vadžias savo rankose. Be abejo, žmogus visados žino, ką jis daro. Bet nelaimė ir yra ta, kad tokiu atveju žmogus mano veikias kaip asmuo, o iš tikrųjų jis veikia kaip iš pašamონės išsiveržusio kolektyvo dalelė. Tai yra revoliucijos metas, kada moterys¹ pjausto kritusioms aukoms liežuvius ir ausis; kada vyrai nešioja pamaustę ant durtuvų nuo motinos krūties atplėštus kūdikius; kada dega bažnyčios, muziejai, galerijos; kada dūžta krioštolo indai, lūžta raudonmedžio baldai, plyšta paveikslai, byra statulos, o vėjas draiko senovės rankraščių lapus. Tai yra visuomeninio žmogaus triumfas. Tikrumoje tai žmogaus gėda, žmogaus pažeminimas, kurį jis jaučia ir pats, kai sąmonė vėl gauna viršų. Kryžiaus karų metu riteriai, paėmę Jeruzalę, tris dienas skerdė musulmonus, niekino moteris, plėšė ir degino namus, o paskui ėjo prie Viešpaties karsto atgailoti už savo kaltes. Tai yra žmogaus prigimties simbolis. Pašamонė yra valdoma kolektyvinio prado, ir kai šis pradas apima žmogaus būtybę, žmogus virsta masės dalele.

Nereikia plačiai įrodinėti, kad masinio prado išsiveržimas yra be galo pavojingas žmogaus asmeniui. Žmogaus asmuo čia yra ne tik pažeminamas, bet tiesiog sutrypiamas ligi pat savo gelmių. Du bruožai yra charakteringi masiniam pradui: *ligūstumas* ir *barbariškumas*. Senieji psichologai manė, kad žmogus yra visiškai sveika būtybė, sveika ne fiziniu, bet dvasiniu atžvilgiu. Tuo tarpu naujoji psichologija: psichoanalizė ir psichopatologija atskleidė gilų žmogiškosios būtybės ligūstumą - ir kaip tik pašamонės srityje. „Žmogus, - sako N. Berdiajevas, - kurį tiria ir stebi šiandieninė psichologija, susideda ne tik iš sąmonės ir dabartinio sielos padėjimo. Jis slepia savyje archajinį žmogų, būtybę su vaikiškais instink-

¹ Moteryse kolektyvinio principo išsiveržimas yra lengvesnis ir savo apraiškose baisesnis gal kaip tik dėl to, kad moters prigimtis yra labiau kolektyvinio prado valdoma negu vyro prigimtis. N. Berdiajevas net teigia, kad „vyriškasis principas *par excellence* yra antropologinis ir asmeninis, tuo tarpu moteriškasis principas *par excellence* yra kosminis ir kolektyvinis" (De la Destination de l'Homme, Paris, 1935, p. 87).

tais, neurasteniką ir pamišėlį"². Sąmonėje šitas ligūstumas apsireiškia tik labai retai. Bet jis gyvena sąmonėje ir iš čia daro įtakos visai žmogaus būtybei. Todėl suprantama, kad sykiu su kolektyvinio principo išsiveržimu iš sąmonės išsiveržia ir visas žmogaus ligūstumas. Masinis principas išverčia visą žmogaus prigimties votį ir užkrečia visą žmogaus gyvenimą. Tai, kas buvo asmens iškovota iš šios viską nuodijančios žaizdos, kas buvo užgydyta, kas buvo išpuoselėta, dabar vienu ypu yra sugriaunama, saardoma, sutrypiama. Štai kodėl masinio principo išsiveržimas konkrečiame gyvenime apsireiškia visados orgijomis: žudymu, paleistuvavimu, plėšimais, kankinimais. Mes stebimės, kaip ligi tol buvę normalūs žmonės gali imtis tokių pamišusių žygių. Tuo tarpu šitie žmonės kaip tik pasidarė nebenormalūs. Masinis principas juos persunkė tuo slaptu ligūstumu, kuris glūdėjo sąmonėje. Masinis principas juose atpalaidavo tą Berdiajevo minimą neurasteniką ir pamišėlį, kuris ir elgiasi taip, kaip pridera pamišėliui. Tokiu atveju žmogiškoji asmenybė sumenkėja tiek, kiek tik yra galima: moraliniu atžvilgiu josios vertė pasidaro beveik jokia, ontologiniu atžvilgiu ji yra užverčiama žmogiškosios prigimties griuvėsiais.

Antras masinio principo bruožas yra *barbariškumas*. Kūrybos principas visados yra asmuo. Masė nieko nekuria ir negali kurti. Kultūra visados kyla iš asmeninio žmogaus prigimties principo. Asmuo pačia savo esme yra pašauktas sutvarkyti pasaulyje ir žmoguje esantį chaosą, vadinasi, sutvarkyti *masę* įdiegiant jai pastovių formų, ją apipavidalinant ir suorganizuojant. Masė yra tasai atšiaurus asmens kūrybai objektas, kuris priešinasi organizuojančioms lytims ir kuris visados viena akimi žiūri į pirmąjį chaosą. Todėl kai tik masinis principas paima viršų žmogaus būtybėje ir žmogaus gyvenime, jis visu svoriu grįžta atgal į šį chaosą, nepaprastu gaivalingumu naikindamas visa, kas buvo sukurta ir suorganizuota bei sutvarkyta. Štai kodėl su konkrečiais masinio principo išsiveržimais eina sykiu žmogaus subarbarėjimas ir objektyvinių kultūros

² De la Destination de l'Homme, p. 94.

gėrybių naikinimas. Masinio prado apsėstas žmogus niekina kultūrą savo dvasioje ir ją naikina objektyviniame gyvenime. Revoliucijos metu vyksta architektūros, tapybos, literatūros, mokslo kūrinių deginimas, griovimas, ardymas kaip tik ir yra šio barbariško bruožo apraiška. Be abejo, tokiu atveju žmogaus asmenybė netenka charakteringiausios savo žymės: *kūrybingumo*. Užtuot buvęs mažas kūrėjėlis, žmogus virsta dideliu ardytoju. Jeigu žmogaus panašumo į Dievą ieškosime kūrybiškume, kaip tai daro kai kurie mąstytojai, kaip prel. A. Dambrauskas, H. Wronskis, N. Berdiajevas, tuomet masinio principo išsiveržimas reikš Dievo paveikslą ardytą žmogaus būtybę ir tuo pačiu ontologinės žmogaus vertės mažinimą.

Masinis principas žmoguje visados yra gyvas, ir todėl asmuo gyvena nuolatiniame pavojuje. Bet yra istorinių periodų, kurie savo aplinkybėmis šį pavojų ypatingai padidina, nes masinio principo išsiveržimą skatina ir lengvina. Tokį periodą mes kaip tik gyvename dabar. Žmogaus asmuo išdidžiai pakilo Renesanso metu ir stiebėsi aukštyn per penketą šimtų metų. Tiesa, ir šiame laikotarpyje būta masės išsiveržimų. Atnaujintoji septynioliktojo šimtmečio inkvizicija, prancūzų revoliucija - tai tik stambieji, tučtuojau akies pastebimi objektai. Vis dėlto šie masinio principo išsiveržimai čia buvo tik atskiri mazgai, atskiri nelygumai asmenybės valdomame gyvenime. Paskutinis penketas šimtų metų Europos istorijoje vyko po asmens ženklų. Asmens begalybės troškimas vedė žmones į nežinomus kraštus, į nežinomus objektus; asmens absoliutumo pajautimas pastatė žmogų priešais Dievą, kaip lygų prieš lygų; asmens laisvės reikalavimas sugriovė senas valstybines formas ir sukūrė naujas. Čia buvo padaryta daug nuodėmių, daug klaidų; čia buvo parodyta daug puikybės ir daug išdidumo. Bet šis Europos istorijos periodas kvėpuoja kūrybos karščiu. Visa, kas buvo sukurta didingo Europos civilizacijoje, yra sukurta šiuo metu. Ankstesniųjų amžių bandymai atrodo lyg vaikų žaisliukai, palyginus su paskutinių penkių šimtų metų kultūriniais laimėjimais. Europos istorija patvirtina dėsni, kad *kultūros iškilimas eina sykiu su asmenybės iškilimu*.

Bet šitas renesansinis asmens triumfas jau yra baigtas. Žmogaus asmenybė grįžta į sutemas. Europos istorija vėl pasviro į masinį principą, ir mes visai realiai matome, kad žmogaus asmuo pavojuje. Asmens apgynimas šiuo metu reiškia sveikos žmogaus prigimties ir žmogaus sukurtos kultūros apgynimą. Jeigu seniau masės išsiveržimai buvo tik atskiri mazgai, tai dabar jie gresia užlieti visą gyvenimą. Masinis principas bando tapti gyvenimo tvarkytoju. Tuo tarpu mes jau žinome, ką tai reiškia. Masinio principo išsigalėjimas objektyviniame gyvenime reiškia šito gyvenimo galą: *masė viską paverčia chaosu ir barbarija*, nes ji žengia ligūstų ir barbariškų instinktų vedama. Dabartinė istorija žadina mumyse masinį principą, jį atpalaiduoja ir stengiasi jį objektyvuoti regimomis lytimis. Atilos laikais barbarai išlindo iš miškų gelmės. Dabar jie kyla iš mūsų pačių. Iš kiekvieno mūsų kyščioja masinio žmogaus snukis, ligūstos išvaizdos ir barbariškos išraiškos. Jie visi telkiasi į masę ir traukia istorijos vairą į save. Mes artinamės prie orgijų. Štai dėl ko J. Ortega ir sako, kad „jeigu šis žmogaus tipas pasiliks Europos valdovas ir toliau, jeigu jis galutinai laimės, pakaks trisdešimties metų, kad mūsų pasaulio dalis atkristų į barbariją“³. Po Didžiojo karo šie spėliojimai buvo labai gyvi. Vėliau jie buvo nustumti atsistatančios Europos reikalų. Prasidėjus naujam karui, jie vėl atgyja. Europa stovi naujos istorijos akivaizdoje. Ir kas žino, ar šitoji istorija nebus masės istorija? Ligi šiol buvo aiškiai eita šiuo keliu.

2. Masių sukilimas

„Mes esame dvidešimtajame amžiuje“, - pradeda G. de Reynoldas savo veikalo „Tragiškoji Europa“⁴ dėstymą. Tai tokia tiesa, kuri, pasak Reynoldo, yra visiems aiški chronologiškai, bet kuri dar daugeliui neaiški istoriškai. Reynoldas tei-

³ Der Aufstand der Massen, Stuttgart und Berlin (originalas 1929), p. 54.

⁴ L'Europe tragique, Paris, 1935, p. 17.

gia, kad daugumas europiečių dar taip mąsto ir taip gyvena, tarsi devynioliktasis amžius nebūtų pasibaigęs. Tai galima pastebėti ir filosofijoje, ir politikoje, ir visuomeniniame gyvenime ir net žmonių elgimosi būde. Šitie žmonės neparegi jokio pasikeitimo. Mūsų dienų įvykius jie laiko tik praeinamomis apraiškomis, kurios netrukus pasibaigsiančios, ir vėl prasidėsias devynioliktasis amžius su savo liberalizmu, su savo demokratija, su savo skepticizmu ir su savo nuolatinės pažangos idėja. Reynoldas tokius žmones vadina aklais (p. 18) ir savotiškais reakcionieriais. Jie nemato, kad gyvena iliuzijomis ir kad gyvenimas juos toli paliko užpakalyje.

Kas gi yra charakteringa šiam dvidešimtajam amžiui? Reynoldas teisingai sako: *revoliucija*. Revoliucija vyksta visose srityse: ir ekonominėje, ir socialinėje, ir politinėje. Ekonominės struktūros sudužimas, vis didesnis darbininkijos įsirežimas į viešąjį gyvenimą, bolševizmo, fašizmo ir nacionalsocializmo laimėjimai Rusijoje, Italijoje ir Vokietijoje, - tai vis šios visuotinės revoliucijos apraiškos. Tai yra faktai, kuriuos visi stebi ir mato. Tačiau šiuose faktuose glūdi gili prasmė.

Kiekviena revoliucija yra masinio principo išsiveržimas. Revoliucijos veikėjai visados yra masiniai žmonės. Asmuo gali vykdyti atentatą, bet revoliuciją kelia masė. Jeigu tad šiandien revoliucija vyksta visose srityse, tai savaime aišku, kad į šitas sritis įsiveržė masinis principas. Ekonominį, socialinį ir politinį gyvenimą pradėjo valdyti masės. Asmenybė pasitraukė iš šių sričių, ir įsibrovusi masė sukėlė revoliuciją. Dabartinį Europos padėjimą Ortega vadina „masių sukilimu“⁵. Iš viršaus žiūrint, šitas masių sukilimas apsieiškia kaip žmonių susigrūdimas. Štai kaip Ortega vaizduoja šį keistą ir sunkiai išaiškinamą mūsų gyvenimo bruožą: „Miestai perpildyti žmonių, namai - nuomininkų, viešbučiai - svečių, traukiniai - keleivių, kavinės - lankytojų. Per daug yra praeivių gatvėse, per daug pacientų laukiamuosiuose gydytojų kambariuose. Teatrai ir kinai, jeigu tik laikas patogus, lūžta nuo žiūrovų. Kurortai pilni atostogaujančiųjų. Kas pir-

⁵ Plg. Der Aufstand der Massen, p. 7.

miau nebuvo jokia problema, dabar pasidarė labai aktuali: rasti vietas"⁶. Bet kas čia nuostabaus? Argi miestai ne tam, kad būtų pilni? Argi namų butai, viešbučių kambariai, traukinių suolai, kavinių kėdės ne tam, kad juos kas nors užimtų? Šituos klausimus kelia Ortega ir atsako: seniau taip nebuvo. Prieš penkiolika ar dvidešimt metų, prieš Didįjį karą žmonių buvo maždaug tiek pat, kiek ir dabar. Po Didžiojo karo jų skaičius net kiek sumažėjo. Tuo tarpu tokio susigrūdimo nebuvo. Tai yra kasdienis ir nuostabus faktas. Iš kur atsirado visi šie žmonės? Klausimas banalus ir netikslus. Čia juk tie patys žmonės. Jų skaičius beveik nepadidėjo arba padidėjo ne tiek, kiek galima būtų manyti pažvelgus į visuotinę susikimšimą. Jeigu mes visur matome susigrūdimą, tai dėl to, kad šie žmonės, kurie pirmiau buvo išsisklaidę, susitelkė į būrius ir kad jie pasidarė judrūs: banguoja, keliauja, reikalauja. *Susigrūdimas įvyko dėl to, kad sukilo masės*. Masių išsiveržimas ir masių suaktyvėjimas yra du dalykai, kuriuos mums atskleidžia paprastas visuotinio susigrūdimo faktas.

Žmonių visados buvo nemažai. Bet jie nesudarė tokios ankštos masės kaip dabar. „Individai, kurie sudaro minias, - sako Ortega, - gyveno ir pirmiau, bet ne kaip minia. Mažomis grupelėmis arba po vieną išmėtyti pasaulyje jie vedė nevieningą nebendruomeninį, paskirą gyvenimą. Kiekvienas - individas ar grupė - užėmė savo vietą kaime, mieste ar didmiesčio kvartale. Tuo tarpu dabar staiga jie susitelkė į sąjungas. Mūsų akys mato visur tik tai minias. Visur? Ne! Bet kaip tik tose aukščiausiose vietose, kurios, būdamos subtilūs žmogiškosios kultūros kūriniai, pirmiau buvo skiriamos rinktinėms grupėms arba elitui. Minia staiga pasirodė ir užėmė geriausias visuomenės vietas. Pirmiau ji buvo nepastebima. Ji stovėjo socialinės scenos užpakalyje. Dabar ji prisistūmė prie rampos. Ji pasidarė vyriausias aktorius. Didvyrių jau nebėra, yra tik tai choras"⁷. Šitas Ortegos palyginimas su antikinėmis dramomis yra labai prasmingas. Iš tikro istorija yra savotiška drama.

⁶ Ten pat, p. 8.

⁷ Ten pat, p. 9-10.

Kartais joje veikia atskiri herojai su savo likimu. Bet kartais herojų vietą užima choras, kuris diktuoja savo valią. Tokį choro periodą gyvename ir mes.

Šitoji iš istorijos gelmių išnėrusi masė mūsų dienomis yra labai aktyvi ir reikli. Ji sprogdina visą ligšiolinę gyvenimo santvarką, gyvenimo principus, gyvenimo *ethos*. Ji visiškai kitaip nuteikia žmogų ir kitokių bruožų išpaudžia objektyviniams institucijoms. Masinis žmogus yra kitoks negu asmeninis žmogus. Todėl asmenybės sukurtos formos jo nepatenkina. Jis ieškosi naujų. Jis priverčia asmenį kurti taip, kaip diktuoja kolektyvinis instinktas. Todėl šiandien mes stovime priešais keistą apraišką: juo toliau, tuo labiau kūryba yra pajungiama masės reikalavimams. Viešoji nuomonė, kuri faktiškai yra ne kas kita, kaip masės nuomonė, tampa vis reikšmingesniu kriterijumi kūrybiniam laimėjimams vertinti. Kūrinio vertės savyje beveik nepaisoma. Tik žiūrima, ar jis bus naudingas vadinamajai visuomenei, ar jis galės patarnauti tautai, valstybei, partijai, religinei bendruomenei. Masinis principas rodo savo aktyvumą ir lenkia žmogaus būtybę ir žmogaus gyvenimą pagal savo esmę.

Kadangi masė kaip tokia negali tvarkyti savo buvimo ir reikšti savo norų, ji savaime šaukiasi vadų. Vado principas mūsų laikais anaip tol nėra atsitiktinis. Jis eina sykiu su masinio principo iškilimu. Masė ir vadas yra dvi koreliatyvios sąvokos. Vadų nereikia tik asmenybėms, nes jos vadovauja kiekviena pati sau. Bet kai žmogus pasidaro kolektyvo dalelė, kai jo sąmonę užplūsta sąmonės turinys, kai jame atgema ligūsti ir barbariški instinktai, jis šaukte šaukiasi vado, kad šis parodytų jam kelią, kad užduotų darbą, kad jį sutvarkytų ir palenktų. Masė be vado žūtų savo šėlsme ir savo įdūkime. Bet klaida būtų manyti, kad šitie masės vadai yra asmenybės ir tai didžios asmenybės. N. Berdiajevas yra pasakęs, kad „masės vadai visados yra savotiški mediumai: jie valdo mases, bet masės valdo juos“⁸. Masės vadas yra stiprus masinis žmogus, vadinasi, toks, kuriame masi-

⁸ Cinq méditations sur l'existence, Paris, 1937, p. 197.

nis principas yra radęs ypatingai stiprios išraiškos, kuris ypatingai ryškiai rodo masės polinkius ir instinktus. *Masės vadai yra masės susikoncentravimas viename žmogiškajame individe.* Jis todėl ir gali masei vadovauti, kad jaučia, ko ji nori. Jis atspėja masės troškimus instinktyviai, nesąmoningai, atspėja todėl, kad pats savyje nešioja šiuos troškimus aukščiausio laipsnio. Štai kodėl masės vadų negalima paruošti racionaliomis priemonėmis. Masei galima paruošti instruktorių, bet ne vadų. Vadai išauga patys, nes jie yra iracionalinio pobūdžio. Todėl niekas negali masės paimti į savo rankas pagal savo norą. Masė pati išstumia savo vadus priekin, kaip galvijų banda išstumia stipriuosius individus, kad žengtų pirmą, šalintų kliūtis ir gintų jos reikalus.

Mūsų dienomis mes matome masę, triumfiškai žygiuojančią po įvairiomis vėliavomis, kurias josios priešakyje neša josios vadai. Asmenybės balsai ir žygiai nyksta šiame visuotiniame tvane. Masės negalima įspėti, negalima josios pamokyti, nes ji veikia pagal sąmonės dėsnius, kurie įspėjimų negirdi ir pamokymų neklauso. Bet galima įspėti atskirus asmenis, kad jie neišjungtų į šį visuotinį pamišimą, kad bent jie išlaikytų savyje žmogiškosios didybės žymę, kad neimtų masės antspaudo ant savo kaktų. „Mes artinamės, - sako Fr. W. Försteris, - prie didžiųjų kolektyvinio žvėries laikų ir prie didžiųjų krikščionių bandymų ir kvotimų. Išgalint blūdui ir nužmoginimui labiau negu kitados bent maži būreliai turi išlaikyti pilną ir neiškreiptą Kristaus tiesą moksle, pavyzdyje ir kentėjime“⁹.

3. *Masių atbudimo priežastys*

Europos istorija yra pati kalta, kad masė išiveržė į josios sceną ir asmenis nustūmė į antraeilę, o dažnai net į paskutinę vietą. Šioje netobuloje tvarkoje yra nepaprastai sunku išlaikyti pusiausvyrą. Jeigu koks nors istorijos periodas pra-

⁹ Kristus ir žmogaus gyvenimas, Kaunas, 1931, p. 233.

deda ką nors teigti, jis teigia ligi pat galo. Paskui ateina reakcija ir pražudo ilgų amžių teigimą. Taip atsitiko ir su naująja Europos istorija. Renesansas pradėjo savo gyvenimą žmogiškosios asmenybės teigimu. Jis skelbėsi atradęs žmogų, nes viduriniais amžiais žmogus buvo žinomas tik kaip korporacijos, valstybės ir Bažnyčios narys, bet ne kaip saužmogus. Iš esmės tai buvo tiesa. Asmenybės išlaisvinimas iš socialinių formų ir tuo pačiu iš socialinių banalybių turėjo būti padarytas. Šiam uždaviniui buvo pašauktas Renesansas. Jis turėjo pagilinti žmogaus pažinimą, pagilinti patį žmogų, atkreipti jo žvilgį į patį save. Iš vaikystės, iš naivaus pasitikėjimo autoritetu ir regimomis pasaulio apraiškomis Europa turėjo pereiti į kritišką amžių, kuris siekia giliau negu paviršius, kuris pats nori patikrinti ir iširti. Bet šis reikalas, visai natūralus ir suprantamas, Europos istoriją navedė per toli. *Žmogaus asmuo buvo ne tik išlaisvintas, bet ir atpalaiduotas: atpalaiduotas nuo bet kokio ryšio su Dievu, su pasauliu ir su žmogumi.* Asmuo tolimesniame išsivystyme buvo paliktas vienas sau. Juo žengiame arčiau mūsų dienų, juo žmogaus vienišumas darosi didesnis. Romantika bandė jį surišti su Dievu ir su pasauliu. Marksizmas bandė jį surišti su savo artimu. Bet šitie bandymai buvo nevaisingi. Įsibėgėjęs istorijos ratas sukosi svaiginančiu greitumu, ir žmogus pradėjo nebesusigaudyti, kas esąs, kur einąs ir ko norįs. Asmuo gali jaustis gerai tik tada, kai jis žino savo tikslą, savo kelią ir savo priemones. Visų šių būtinų dalykų modernus žmogus kaip tik nežinojo. Devynioliktojo amžiaus filosofija yra aiškus tokios nežinios, tokio beviltiško klaidžiojimo ir grabaliojimo vaizdas. Laisvės ir asmeninio apsisprendimo idėjos, kurios pirmiau taip žavėjo žmoniją, pasidarė tuščios. Vienišas, nežinioje pasinėręs žmogus neišmanė, ką su jomis pradėti. Jis todėl pradėjo jų nekęsti, jis pradėjo ieškoti, kas galėtų jį išvaduoti iš tos nevertingos laisvės, iš to nepakeičiamo apsisprendimo, iš tos siaubingos vienišos egzistencijos. Jis pradėjo ieškoti masės. Atpalaiduotas asmuo pasuko į minią.

F. Dostojevskis genialioje „Didžiojo inkvizitoriaus“ legendoje nepaprastai prasmingai yra nupiešęs moderniojo žmogaus sielos vaizdą, kuris jį nuvedė į masę. Sevilijoje inkvizicijos ekzekucijų metu pasirodo Kristus. Žmonės jį pažįsta, veržiasi prie jo ir šaukia, kad jiems padėtų. Tuo tarpu pro šalį eina kardinolas - didysis inkvizitorius. Jis valandėlę stebi šį naują ateivį, jo kakta susiraukia ir jis tylėdamas parodo jį pirštu savo tarnams. Šie tuojau Kristų sučiumpa ir įmeta į inkvizicijos kalėjimą. Naktį inkvizitorius, pasiėmęs lempele, ateina į kalėjimo celę ir pradeda ilgą kalbą, kurios metu Kristus visą laiką tyli. „Tu dažnai sakei: Aš padarysiu žmones laisvus, - sako didysis inkvizitorius Kristui. - Tu dabar matei šiuos laisvus žmones. A, tai mums daug kainavo... Laisvės realizavimas mums kainavo penkiolika šimtų metų sunkaus darbo. Bet jis jau padarytas ir gerai padarytas. Netiki?.. Bet žinok, kad žmonės niekad nesijautė tokie laisvi, kaip sudėję savo laisvę po mūsų kojomis. Tikrai tai mūsų darbas. Ar tu apie tokią laisvę svajojai?“ Ir lyg norėdamas pateisinti savo darbą, didysis inkvizitorius pradeda filosofuoti apie žmogaus laisvės santykius su jo laime: „Pasirodyk pasaulyje su tuščiomis rankomis ir skelbk žmonėms laisvę, kurios jų kvailumas ir jų piktumas neleidžia suprasti, skelbk šią baisią laisvę, nes žmogui ir visuomenei nėra nieko baisnesnio kaip laisvė. Bet štai dykumų akmenis. Paversk juos duona, ir žmonės bėgs kaip galvijai paskui tave klusnūs, nuolankūs, dėkingi, tiktai bijodami, kad tavo ranka neatsitrauktų ir kad duona vėl nevirstų akmenimis. Bet tu nenorėjai atimti iš žmogaus laisvės ir pasipriešinai gundymui. Kas iš to žmonijos klusnumo, sakei, jeigu jis pirktas duona... Tu atstūmei žemišką duoną dėl dangiškosios duonos ir dėl laisvės... Bet aš tau kartoju, kad nėra žmoguje kito labiau deginančio troškimo, kaip kuo greičiausiai perleisti kitam savo laisvę... Tu praplėtei žmogui laisvę užuot ją atėmęs... Tu norėjai būti laisvai mylimas, laisvai sekamas. Vietoje griežto senojo įstatymo žmogus laisva širdimi turėjo pasirinkti gerį ar blogį, vadovaujamas tiktai tavo paveikslu. Bet argi tu nesupratai, kad jis paneigs ir tavo paveikslą ir tavo tiesą, jausda-

masis prislėgtas baisyos laisvo pasirinkimo naštos?.. Todėl mes pataisėme tavo darbą. Mes jį parėmėme stebuklu, paslaptimi ir autoritetu. Ir žmonės apsidžiaugė pamatę, kad jie yra iš naujo vadovaujami kaip galvijų banda ir kad jie yra išlaisvinti nuo tos fatališkos dovanos, padariusios jiems tiek skausmo".

Iš tikro modernusis žmogus, atrodo, skuba kuo greičiausiai sudėti savo laisvę po kitų kojomis, o pats džiaugtis nusikratęs šia „fatališka dovana". Iš kitos pusės, šią laisvę paėmusieji masės vadai apie ją kalba beveik tokiais pat žodžiais kaip didysis inkvizitorius, atremdami savo darbus ir savo pasisekimą į stebuklą, paslaptį ir autoritetą. „Jeigu laisvės idėja, - sako H. Steinhausenas, - atrodo šiandien apsiblaususi, tai dėl to, kad masinis žmogus, kuris šiandien atstovauja viešajai nuomonei, laisvę, kuri buržuazinės Apšvietos metu reikė pasirikimą tarp įvairių gyvenimo formų, šiandien išgyvena kaip prakeikimą. Laisvė jam atrodo kaip koks nuo visko atsiejimas be pabaigos, kaip kankinąs vertimas apsispręsti, peržengias jo sielos jėgas, kaip teisė savo gyvenimo laivelį vairuoti gyvenimo srovėje, teisė, kuri jam atrodo labai abejotina, nes jis dairosi pilnas baimės, dairosi, kur galėtų šį laivelį pritvirtinti. Modernusis žmogus yra lyg mažas Hamletas. Jis jaučia, kad nerami laiko dvasia vis labiau jo sielą verčia apsispręsti, o šiam dalykui jis jaučiasi nesąs priaugęs. Todėl jis yra patenkintas, kai sugaudžia trimitai ir pasirodo koks nors Fortinbrasas, kuris kaip 'išgelbėtojas' paima iš jo šį apsisprendimą ir šią laisvę apsispręsti"¹⁰. *Modernusis žmogus pasijaučia laisvas atsisakęs laisvės.*

Šiam reikalui kaip tik geriausiai patarnauja masė. Kol žmogus gyvena kaip asmuo, tol jis negali laisvės išsižadėti, nes laisvė ir apsisprendimas yra integralinės asmeninio gyvenimo dalys. Norint jomis nusikratyti, reikia nusikratyti ir asmenine gyvenimo forma, reikia įsilieti į kolektyvą. Šiandien taip ir yra. Šiandien žmonės laukia trimitų garso, kuris juos sukviestų į būrius, laukia vado, kuris jiems įsakytų.

¹⁰ Die Zukunft der Freiheit, Zürich, 1938, p. 72.

Jie yra pavargę savo pačių mąstyme, savo pačių sprendimuose ir klydinėjimuose. Todėl ateina vadas ir jiems sako: jūs nemąstykite, nespręskite ir neklaidžiokite. Aš už jus galvošiu, aš spręšiu, aš ieškosiu. „Jie mus garbins, - sako Dostojevskio kardinolas - didysis inkvizitorius, - kaip geradarius, nes mes prisiėmėme jų nuodėmių kančią. Jie mums viską pasakys ir pagal tai, kiek jie bus klusnūs, mes jiems leisime arba uždrausime gyventi su savo žmonomis arba su savo gulovėmis, turėti vaikų arba jų neturėti, ir jie klausys mūsų džiaugdamiesi. Jie mums atskleis skaudžias savo sąžinės paslaptis, ir mes spręsimė visur apie viską. Palengvėjusia širdimi jie priims mūsų sprendimus, nes jie išlaisvins juos iš žiauraus rūpesčio pasirinkti ir laisvai apsispręsti“. Atrodo, kad šie Dostojevskio žodžiai yra parašyti mūsų dienomis.

Šitoks žmogaus bėgimas nuo laisvės ir nuo apsisprendimo yra išdava to ilgo kelio, kuris prasidėjo Renesanso metu ir kuris mūsų dienomis išsigimė į savo priešgynybę. G. de Reynoldas yra formulavęs tokią dėsnį: „Pakanka, kad pradžioje būtų padaryta klaida, liečianti žmogaus ir gyvenimo koncepciją arba vertybių sąrangą, ir galiniame punkte sugrius visa civilizacija“¹¹. Renesanso metu tokia klaida kaip tik buvo padaryta. Asmenybės išlaisvinimas iš socialinių formų buvo teisingas žingsnis. Bet asmenybės atpalaidavimas nuo pasaulio, nuo Dievo ir nuo žmogaus buvo klaida. Ji kaip tik stovėjo pradiname moderniosios istorijos punkte, štai kodėl šiuo metu galiniame punkte mes matome griūvančią civilizaciją, sukurtą ant asmeninio principo nutiestų pagrindų. „Visų pirma, - sako Reynoldas, - mes turėjome laisvą žmogų, paskui palaidą ir galop pairusį, šiandien mes turime žmogų, pavergtą izoliavimosi, neramumo ir netikrumo. Tai aš vadinu individualistine savižudyste“¹². Žmogiškasis asmuo, suskaldytas analizės, netekęs aukštesnės atramos, atplėštas nuo dvasinio centro, stačia galva krinta į kolektyvą ir pasineria masėje. „Jo

¹¹ L'Europe tragique, p. 12.

¹² Ten pat, p. 438.

laisvė, - pasak Reynoldo, - jį privedė prie vergijos¹³. Dėl ko? „Dėl to, - atsako Reynoldas, - kad laisvė žmogų nuginkluoja gyvenimo akivaizdoje. Dėl to, kad visa techninė ir visuomeninė mūsų civilizacija silpnina žmoguje asmenybės pajautimą: ir jeigu žmogus nesijaučia laisvas savo viduje, kaip jis naudosis išviršine, juridine, demokratine laisve?“¹⁴. Išviršinei laisvei reikia išvidinės laisvės, o išvidinei laisvei reikia stipraus savęs, kaip asmenybės, pajautimo. Tuo tarpu visas moderniosios istorijos kelias buvo kelias į objektyvinio gyvenimo nuasmeninimą. Objektyviniuose kultūros laimėjimuose asmens reikšmė nyko pamažu, bet labai aiškiai ir nesulaikomai. Kapitalizmo išsivystymas panaikino asmeninį nuosavybės pobūdį. Fabriką sumechaninimas darbą padarė nekūrybišką ir ligūstai nuobodų, nes jame negalėjo dalyvauti žmogus kaip asmuo. Technikos išsivystymas tarp žmogaus ir jo kūrybos įterpė aparatą ir daugybę žmogaus kūrybinių pavertė automatiškais gaminiais. Miestų išsivystymas ištraukė žmogų iš šeimos, sumechanino visuomenę, privertė žmogų į viską žiūrėti tik paviršiumi. Gyvenimo nuasmeninimas pasidarė viena iš moderniosios kultūros žymių¹⁵. Todėl ne be pagrindo Reynoldas griežtai teigia, kad „modernusis gyvenimas yra laukinių žvėrių ola. Visur paslaptینگumas ir grasinimai. Visur susikirtusios jėgos, visur judančios masės, kurių žmogus nebegali nei suprasti, nei suvaldyti. Karas, tarptautiniai finansai, technika, proletariatas, hiperprodukcija - štai jėgos, kurios žmogų gniuždo ir prieš kurias jis jaučiasi visiškai bejėgis. Kaip gerai yra pasakęs Halevy: „Žmogus yra tiranizuojamas spaudos, kino, radijo. Jis yra tiranizuojamas viešosios nuomonės, tiranizuojamas organizacijų. Ką tad gero jam gali duoti jo laisvė? Kas jam, pavyzdžiui, iš laisvės mąstyti arba iš jo politinių teisių?.. Valstybės yra sugniuždytos asmeninės

¹³ Ten pat, p. 439.

¹⁴ Ten pat, p. 448.

¹⁵ Plačiau apie gyvenimo nuasmeninimą yra mano rašyta: Socialinis teisingumas, Kaunas, 1938, p. 55-75.

laisvės. Asmuo yra prislėgtas masės. *Žmogus turi kovoti prieš žmoniją*. Ir šitoji kova yra daug sunkesnė, daug netikresnė negu kova su gamta¹⁶.

Išvidinis tad moderniojo žmogaus išsivystymas buvo toks, kad jis pamažu jį privedė prie asmenybės pajautimo niveliacijos, prie laisvės išsižadėjimo, prie apsisprendimo neapykant ir tuo pačiu pastūmėjo žmogų į masės glėbį. Bet ir išviršinės gyvenimo sąlygos pastaraisiais dešimtmečiais buvo tokios, kad jos žymiai palengvino asmenybei niveliuotis ir masiniam principui iškilti. Dievo pasakymas „būkite vaisingi ir dauginkitės, pripildykite žemę“ niekad nebuvo tokia sparta realizuotas kaip paskutiniame šimtmetyje. Maždaug nuo tautų kilnojimosi laikų ligi 1800 metų Europoje vidutiniškai būdavo vis apie 180 milijonų gyventojų. Tuo tarpu 1914 metais jų buvo priskaityta jau 450 milijonų. Vadinasi, per 114 metų Europoje priaugo 270 milijonų žmonių. Tokio prieauglio pasaulis dar nebuvo matęs. Šitas faktas moderniam gyvenimui turi tokios nepaprastos svarbos, kad, pasak W. Sombarto, „juo turi prasidėti kiekvienas Europos naujosios istorijos tyrinėjimas“¹⁷.

Patrigubėjęs žmonių skaičius mūsų amžiaus nebuvo sutelktas į prigimtas, organines bendruomenes. Šitos bendruomenės jau seniai buvo išardytos. Kapitalistinė santvarka išgriovė šeimas, ištraukė žmones iš kaimų, iš tėviškių, iš profesinių organizacijų. Jų vietoje susikūrė mechaniniai telkiniai, kaip miestai, didžiosios įmonės, trestai, organizacijos. Į šiuos mechanizmus susimetė ir nauji žmonės. Čia jie gyveno mechaniską gyvenimą, čia jie dirbo mechaninį, nuasmenintą darbą. Atskiras asmuo šitokioje gyvenimo struktūroje turėjo labai maža reikšmės. Viskas čia buvo kolektyvinama. Darbininkija buvo sublokšta į masę. Ji gyveno atskiruose kvartaluose, gyveno bendrai ir kolektyviai. Net ir šiandien, kai norima darbininkams padėti, statomi ne atskiri nameliai, duodant po sklypą žemės - tai retenybė, - bet statomos dar-

¹⁶ Ten pat, p. 449.

¹⁷ Das oekonomische Zeitalter, Berlin, 1935, p. 8.

bininkų kolonijos, kur beveik viskas yra bendra, kur gyvena šimtai šeimų, kur masė ir minia yra kasdienis dalykas. Savaiame suprantama, kad tokios kolonijos asmenybės ugdyti nepajėgia. Ar tad nuostabu, kad iš tokių kolonijų išėję žmonės nesupranta asmeninio gyvenimo vertės, jį neigia sau ir kitiems.

Nepaprasta kultūrinių gėrybių gamyba taip pat padarė, kad žmogaus asmuo pradėjo nebepajėgti šių gėrybių nei suprasti, nei panaudoti. Šios gėrybės daugiausia telkiasi miestuose. Bet kaip tik dėl to miesto gyvenimas darosi labiausiai palankus masei ir labiausiai nepalankus asmeniui. Įvairūs muziejai, galerijos, parodos, teatrai, kinai, susirinkimai, paskaitos, iškilmės, šventės, mokslo ir meno įstaigos turėtų, rodos, praturtinti asmens gyvenimą. Bet iš tikrųjų visi šie dalykai jį tik dar labiau nuskurdina. Kultūrinių gėrybių gausumas, kuriuo naudojasi miesto gyventojas, užgula jo sielą, ją tiesiog prislegia, ir žmogus nebesugeba viso to suvirškinti. Miesto gyventojas, kuris, rodos, taip gausiai naudojasi kultūriniais laimėjimais, dažnai turi apie juos žymiai menkesnį supratimą, negu tas, kuris į juos žvelgia iš tolimesnės perspektyvos. Miesto gyventojas greitai atbunka visam, kas slenka pro jo akis. Jis spėja sugauti tik paviršių, o daikto esmė išsprunka iš jo dvasios. Jis pasitenkina žinodamas, *kad yra*: jam nesvarbu, *kas yra*. Visa tai padaro, kad gilus asmeninis gyvenimas esti išvelkamas į paviršių ir palenkiamas viešajai nuomonei. Štai dėl ko mieste viešoji nuomonė reiškia nepaprastai daug. Žmogus gali gyventi pagal savo nuomonę tik tada, kai jis viską giliai permąsto, kai jis susidaro savo pažiūras. Bet žmogus, kuris gyvena apraiškų margume, kuris vos spėja jas pamatyti, neišvengiamai turi klausyti, ką sako kiti, ir turi tapti viešosios nuomonės vergu. Tai yra pirmas žingsnis į savo vidaus nuasmeninimą. Todėl masinis žmogus mūsų laikais yra išaugęs iš miesto, ir mieste masės diktatūra šiuo metu labiausiai yra ryški. Žmonijos intucija miestų įsteigimą jungia su individualistinėmis tendencijomis. Kainas užmušė savo brolių Abelį ir įsteigė žemėje pirmąjį miestą. Romulus užmušė savo brolių Remą ir įsteigė Romą,

didžiausią anuo metu pasaulyje miestą. Abu šie miestų steigėjai negalėjo pakęsti šalia savęs kito žmogaus - savo artimo. Abu jie buvo individualistai. Bet, lyg keršydamas už jų nuodėmes, likimas padaro, kad jų įsteigti kūriniai sunaikina tai, ką jie labiausiai gynė: *sunaikina asmenybę*. Miestų išsivystymas eina ranka rankon su masinio principo išsivystymu ir su asmeninio principo nykimu.

Šios tad išvidinės ir išviršinės priežastys padarė, kad modernioji Europos istorija atsidūrė masės persvaroje. Tiesa, žmogaus bėgimas į masę giliausia prasme yra noras išgelbėti savo asmens likučius, yra noras atgauti prarastą savo vertę. Vienas jausdamasis niekis, negalėdamas pakelti savo egzistencijos, negalėdamas laisvai apsispręsti, žmogus įsijungia į masę ir joje pasijaučia dar ko nors vertas, dar kam nors naudingas, dar galįs saugiai pagyventi. Vis dėlto tai yra iškreiptas ir išjuoktas asmens apgynimas. *Masė priima asmenį į save ne tam, kad jį apgintų, bet kad jį sunaikintų*. Iš kitos pusės, bėgimas į masę yra instinktyvus ieškojimas organinių bendruomenių: šeimos, tautos, profesinės korporacijos, kurias visas suindividualintas, suskaldytas, suatomintas modernus gyvenimas buvo pražudęs. Bet vėl masė iškraipo šias žmogaus viltis, nes *vietoje organinės bendruomenės ji pasiūlo geležiniais dėsniais ir drausmės sankcijomis sukaustytą militarinį karpą*. Asmens išgelbėjimas iš nuasmeninto ir sumechaninto gyvenimo, organinių bendruomenių atstatymas gali būti padarytas ne masės, bet tiksliai su sąmoningo, nebijančio laisvai apsispręsti asmens pagalba.

EKONOMINIS ŽMOGUS

I V A D A S

Ekonominis žmogus kaip specialus ekonominės kultūros kūrėjas

Ekonominė kultūra sudaro materialinį viso gyvenimo ir visos kultūros pagrindą. Todėl ji savo kūrybą ji įtraukia kiekvieną žmogų. Kiekvienas žmogus daugiau ar mažiau yra ekonominės kultūros kūrėjas ir kartu *ekonominis* žmogus. Tai yra neišvengiamas visų mūsų likimas. Mes kiekvienas turime šiek tiek prisidėti prie materialinių mūsų veikimo sąlygų pasigaminimo. Šita prasme kiekvienas žmogus yra surištas su ūkio gyvenimu, priklausomas nuo ūkinių pasikeitimų ir svyravimų. Ekonominės kultūros išsivystymas šiuo atžvilgiu lenkia žmogų ir kultūrą vienokia ar kitokia kryptimi. Ekonominio žmogaus žymių mes galime rasti kiekvieno asmens sieloje.

Bet kaip kiekviena kultūros sritis turi *savų specialių* kūrėjų, taip jų turi ir ekonominė sritis. Šitie žmonės pirmiausia turi gabumų ekonominiam gyvenimui. Jų dvasios nusiteikimas atitinka ekonominės srities reikalavimus. Taip yra visoje kultūroje. Specialių kūrėjų mes turime teorinėje srityje: tai *mokslininkai*; jų mes turime estetinėje srityje: tai *menininkai*; jų mes turime visuomeninėje srityje: tai *veikėjai*. Nors kiekvienas žmogus yra šiek tiek ir mokslininkas, ir menininkas, ir veikėjas, bet yra žmonių, kurie visa savo būtybe atsideda tai ar kitai kultūros sričiai. Šita prasme yra kalbama apie teorinį žmogų, apie estetinį žmogų, apie socialinį žmogų¹. Šita prasme yra kalbama ir apie *ekonominį* žmogų.

¹ Plg. *Spranger E. Lebensformen*, Halle a. S., 1930.

Ekonominė kultūra yra labai plati. Ji, kaip materialinio gyvenimo pagrindo gamintoja, susiduria su įvairiausiomis šio gyvenimo sritimis. Todėl ir specialūs šios kultūros kūrėjai dėl savotiško jos charakterio ir patys įgyja savotiškų bruožų, kurie juos išskiria iš mokslininkų, menininkų ir iš visuomenės veikėjų. Praėjusiais metais, nagrinėdamas „Naujojoje Romuvoje“ įvairius buržuazinio gyvenimo tipus, tarp jų esu kalbėjęs ir apie ekonominį buržujų. Tai ir buvo ne kas kita kaip ekonominis žmogus. Ten buvo pasakyta, kad šitas ekonominis buržujus arba ekonominis žmogus yra charakteringas tuo, kad naudingumo vertybė jam stovi visų vertybių priešakyje, kad šitas žmogus yra racionalistas, kad jis pasaulį apvaldo naudos dėlei, kad jo gyvenimo forma yra taupumas, kaip kiekio arba krūvos meilė, ir kad jo gyvenimo tikslas yra pelnas, o simbolis - pinigas. Nekartodamas visų šitų žymių, kurios sudaro ekonominio žmogaus charakterį, norėčiau atkreipti dėmesį į kitą ekonominio žmogaus pusę: visų pirma į šito žmogaus tipus ir jo santykius su idealinės kultūros sritimis. Ekonominis žmogus sava dvasine struktūra žymiai skiriasi nuo visų kitų dvasios struktūrų, todėl ir smulkesni jo tipai yra taip pat charakteringi. Charakteringas yra ir jo santykis su idealine kultūra.

1. *Ekonominio žmogaus tipai*

Visi ekonominiai veikėjai, kurie pirmiausia dirba ūkio srityje, turi pagrindines bendras žymes. Vis dėlto tarp jų esama ir skirtingų tipų pagal tai, kaip jie santykioja su pagaminamomis ekonominėmis gėrybėmis, į kokias ekonominio veikimo sritis jie yra labiausiai palinkę, kokiais metodais vadovaujasi ekonominiame veikime. Pagal visus šituos pagrindus atsiranda ir susiformuoja ištisa eilė ekonominio žmogaus tipų.

a. Gamintojas ir naudotojas

Pirmas dalykas, kuris diferencijuoja ekonominį žmogų, yra ekonominių gėrybių *pagaminimas*. Esama didelio skirtu-

mo tarp to, ar žmogus ekonomines gėrybes gamina pats, ar jis tik naudojasi kitų pagamintomis. Šitas skirtumas daro didelę įtakos žmogaus dvasiai ir gamina du pagrindinius ir ryškiausius ekonominio žmogaus tipus: *gamintoją* ir *naudotoją*. Tiesa, praktikoje nėra šitų tipų absoliučiai gryną. Kiekvienas ekonominis žmogus - ir net kiekvienas žmogus apskritai - yra sykiu ir gamintojas, ir naudotojas. Net aukščiausio laipsnio pasiekęs naudojimas vis tiek bent minimaliai yra surištas su gaminimu, pavyzdžiui, valgio paruošimas, priežiūra ir t. t. Iš kitos pusės, net ir produktingiausias gamintojas negali išvengti nepasinaudojęs kitų sukurtomis gėrybėmis, nes nė vienas žmogus, bent aukštosios kultūros, pats vienas nepajėgia pasigaminti visko, kas yra reikalinga ekonominiam jo pragyvenimui. Todėl kalbant apie gamintoją ir naudotoją, turima galvoje ne jų grynumas, bet toji persvara, kuri valdo žmogaus gyvenimą. Jeigu žmogaus gyvenime vyrauja gaminimas, jeigu žmogus daugiau gamina, negu naudoja, jis yra gamintojo tipas. Jeigu žmogaus gyvenimas yra palenktas naudojimui ir jeigu gaminimas aprėžiamas tik būtiniaisiais dalykais, toks žmogus priklauso naudotojo tipui.

Gamintojas yra tiesioginis ekonominių gėrybių autorius. Jis jas sukuria, jis jas savo darbu produktuoja, skirsto ir platina. Naudotojas yra dažnai juridinis šitų gėrybių savininkas. Jos yra jo nuosavybė pagal pozityviąją teisę. Tačiau ontologiniu atžvilgiu, pagal prigimtąją teisę jų tikrasis savininkas yra gamintojas, nes daiktas yra to, kuris jį pagamino². Štai kodėl gamintojai visados iš vidaus yra susiję su jų darbo vaisiais ir savotišku būdu bei savotiška prasme jie jaučiasi jų valdytojai. Dvasiniu atžvilgiu gamintojas yra daugiau veiksmo žmogus. Jis yra aktyvus ir kūrybiškas. Jis turi fantazijos, idėjų ir plačių užsimojimų. Gamintojų tarpe mes randame net genialių žmonių. Mūsų ekonominėje santvarkoje, kuri yra valdoma pelno principo ir dėl to neaprežta jokiomis ribomis, gamintojo tipas dažnai yra plačiausių užsimojimų žmogus, kuris savo gaminiais nori užversti visą pasaulį.

² Plg. *Maceina A.* Socialinis teisingumas, Kaunas, 1938, p. 139-142.

Net ištisos tautos šiandien yra virtusios gamintojomis, pavyzdžiui, rusai ir japonai, kurie savo ekonomine gamyba nori pakirsti kitų kraštų ekonominę produkciją.

Naudotojo tipas yra daugiau pasyvus. Jis ima tai, kas jam kitų yra duodama. Fantazijos paprastai jis nedaug teturi. Bet užtat jis turi gerą skonį pasirinkti tai, kas jam teikia malonumo. Naudotojo tipas yra labai artimas hedonistiniam tipui arba tam, kurį esame pavadinę biologiniu buržujumi. Jam malonumas yra pagrindinis dalykas. Didelių užsimojimų jis neturi. Jeigu jis nori šioje srityje parodyti savo fantaziją, tai visa paprastai pasibaigia eikvojimu. Tokiu atveju mes gauname jau savotišką naudotojo tipą arba *eikvotojų*, kuris švaistosi ekonominėmis gėrybėmis be jokio aiškaus tikslo ir be jokios prasmės. Iš kitos pusės, naudotojų tarpe esama ir tokių žmonių, kurie nori naudoti kuo mažiausiai, o visa, kas lieka, krauti ir taupyti. Jeigu šitas naudotojas esti aprėžiamas kuo mažiausiu kiekiu, mes gauname *šykštuolio* tipą, kurio visas gyvenimas išsisemia pastangomis kuo mažiausiai išleisti. Šykštuolyje ekonominio žmogaus taupumas pasiekia aukščiausią laipsnį.

b. Ūkininkas, darbininkas ir pirklys

Ekonominės kultūros *sritys* taip pat turi didelės reikšmės ekonominio žmogaus struktūrai ir taip pat gamina keletą skirtingų tipų. Ekonominė kultūra turi tris iš esmės skirtingas ir viena į kitą nesuvedamas veikimo sritis arba net tris formas, būtent: *žemės darbą, pramonę ir prekybą*. Kai žmogus pirmiausia yra atsidėjęs žemės darbui, mes gauname *ūkininko* tipą. Kai žmogus pirmiausia ekonomines gėrybes produkuoja dirbtiniu-mechaniniu būdu, mes gauname *darbininko* (suaugę ir net specialiaja prasme, kaip šiandien šitas žodis socialinėje srityje yra suprantamas) tipą. Kai žmogus tarpininkauja tarp gamintojų ir naudotojų ir apskritai tarp įvairių ekonominės srities veikėjų, mes gauname *pirklio* tipą.

Ūkininkas pasižymi ypatingu susijimu su gamta. Jis yra pirmas kultūrinis veikėjas, kurio darbe gamtinis pradas dar yra labai žymus ir gamtinių įtakų veikimas dar labai ryškus.

Jo dvasia yra dar tiesi, jo nusistatymas atviras ir jo užsimojimai neplatus. Ūkininkas ekonomines gėrybes tik pusiau gamina pats savo veikimu. Žemės darbas yra iš esmės surištas ir su kūrybiniu gamtos veikimu. Ūkininkas susiduria su gamtos jėga, šitą jėgą tvarko, apipavidalina ir tuo būdu ją palenkia ekonominės kultūros tarnybai. Bet ūkininkas niekad nesijaučia, kad jis pats vienas ekonomines gėrybes pagamino, kad jos yra jo valios ir jo pastangų vaisius. Jis gerai žino, kad čia turėjo didelės reikšmės gamtinės sąlygos ir gamtinės jėgos. Ūkininkas todėl pasitiki ne tik savimi, bet ir tomis gamtinėmis ir antgamtinėmis jėgomis, kurias jis jaučia veikiančias jo darbe. Iš kitos pusės, ūkininkas savas gėrybes pusiau ir tenaudoja. Jis savo darbo vaisius parduoda pats. Šiuo atžvilgiu jis yra savotiškas pirklys, kaip gaminimo atžvilgiu jis yra ir darbininkas. *Ūkininkas yra darbininko ir pirklio simbiozas arba pirmąkart neišsiskaldžiusi šitų dviejų tipų vienybė.* Kai ūkininkas visiškai atsisako nuo mainų ir pereina į darbą, jis virsta darbininku. Kai jis atsisako nuo darbo ir pereina į mainus, jis virsta pirkliu. Iš ūkininko tipo dėl ekonominės kultūros išsivystymo yra išaugę darbininko ir pirklio tipai.

Darbininkas jau yra toks ekonominis veikėjas, kuris turi reikalo ne tiek su gyvąja gamtos jėga, kiek su negyvąja gamtos *medžiaga*. Kūrybinis produkuojąs gamtos veikimas darbininko žygiuose jau yra beveik nežymus. Darbininkas sukuria savo darbo vaisius pats, pasigelbėdamas kultūros, bet ne gamtos priemonėmis. Todėl savimi, savo valia, savo pastangomis jis pasitiki žymiai labiau negu ūkininkas. Darbininkas yra iniciatyvos, reformų ir revoliucijų žmogus. Didžiama ekonominio gyvenimo reformų, perversmų ir revoliucijų buvo padaryta darbininkų. Ūkininkai yra daugiau pasyvus elementas ekonominėje santvarkoje. Tuo tarpu darbininkai sudaro judriausią ir sykiu pretenzingiausią elementą.

Pirklys yra susijęs ne tiek su daiktais, kiek su ekonominiiais *žmonėmis*. Jis yra tarpininkas tarp gamintojų ir naudotojų. Todėl jis turi paisyti jų abiejų reikalavimų. Kiek ūkininkas ir darbininkas dar kreipia dėmesio į pačią ekonominę gėrybę, tiek pirklys rūpinasi pirmiausia pačiu ekonominiu

žmogumi: gamintoju ar naudotoju. Ekonominė gėrybė jam jau yra antroje vietoje. Jis nori įtikti savo klientams, todėl jiems pataikauja. Norėdamas kuo daugiausiai parduoti, jis giria viską, ką tik turi. Pirkliui nevykusių prekių nėra. Todėl ir dvasinis jo nusiteikimas yra savotiškas. Pirklys yra netiesus. Savos nuomonės jis beveik neturi. Bet užtat jis yra apsuksus, gerai išvystyto praktinio proto ir praktinių gabumų. Jis yra kantrus ir santūrus. Jis beveik visados pasiekia to, ko nori. Bet ne jėga, tik savo apsukrumu.

c. Spekuliantas

Ekonominio veikimo *metodas* taip pat yra reikšmingas ekonominio žmogaus tipams atsirasti. Paprastai ekonominės gėrybės kyla iš vienokio ar kitokio darbo, jei šitą darbą suprasime plačia prasme, būtent ne tik patį tiesioginį veikimą, bet ir šito veikimo organizavimą, jo priežiūrą ir t. t. Todėl daugumas žmonių ekonominėms gėrybėms pasigaminti kaip tik renkasi *darbo metodą*. Bet mūsų laikai yra sukūrę ir kitokią metodą, kuriuo taip pat galima įsigyti ekonominių gėrybių, ir net dar lengviau negu darbu. Tai *spekuliacijos metodas*. Darbo metodas nesukuria kokio nors ryškesnio tipo. Visi anksčiau minėti tipai daugiau ar mažiau yra kilę iš darbo metodo. Bet spekuliacijos metodas savo charakteriu yra ypatingas ir todėl juo besivadovaujant žmonės taip pat yra savotiški. Spekuliacijos metodas gamina *spekulianto* tipą.

Spekuliantas atsiremia į pinigą. Kiek ūkininkas remiasi gyvąja gamtos jėga, kiek darbininkas pasinaudoja gamtos medžiaga, o pirklys sukinėjasi tarp žmonių, tiek spekuliantas savo veikimą grindžia *pinigu*. Tik pinigų buvimas spekuliacijas padaro galimas ir tuo būdu palaiko spekuliantą. Spekuliantas tuo būdu yra specialiai pinigų žmogus. Visa pinigų psichologija išeina aikštėn spekulianto gyvenime ir veikime. Spekuliantas jau yra visiškai atitrūkęs ir nuo gamtos, ir nuo daiktų, ir nuo žmonių. Jis gyvena skaičių ir popieriaus karalijoje. Jo pasaulis yra sutartinių ženklų ir alegorijų pasaulis. Jo dvasia todėl dar yra sutesnė negu pirklio, nes alegorijos turi būti iš-

šifruojamos ir turi būti susekama jų reali vertė. Sykiu šitas iššifravimas suponuoja ir tam tikrą gabumą bei apdairumą. Fantazijos spekuliantas neturi. Bet jis turi gabumą numatyti. Didelių užsimojimų jam nėra. Bet užtat jis turi daug drąsos. Rizikos jis nebijo. Bet jis bijo viešumos. Visas spekulianto veikimas yra slaptas ne tik dėl to, kad jis dažnai įstatymų yra draudžiamas, bet ir dėl to, kad viešuma jam yra nepakeliama. Viešumoje reikia garbingumo, kurio spekuliantas turi kuo mažiau. Spekuliantas yra didžiausia ūkininko priešgynybė. Gal dėl to ūkininkai spekulianto labiausiai nekenčia. Biržų makleriai yra aukščiausio laipsnio spekulianto tipas.

2. Ekonominio žmogaus santykis su idealine kultūra

a. Ekonominio žmogaus santykis su mokslu

Būdamas apspręstas naudingumo vertybės, ekonominis žmogus šitą savo apsprendimą visų pirma parodo mokslo srityje, nes mokslo laimėjimai labiausiai gali padėti realizuoti naudingumo vertybes. Mokslą ekonominis žmogus gerai sugeba panaudoti savo reikalams ir visam ūkio gyvenimui.

Visų pirma *pažinimą* ekonominis žmogus palenkia ūkio tarnybai. Žmogaus pažinimo aktas, kuris yra pirmas kultūrinis veiksmas, čia yra panaudojamas kaip priemonė įsiskverbti į ūkines gyvenimo sąrangos gelmes ir jas pažinti bei apvaldyti. Naudingumas nėra tik vienos gamtos davinyš. Jis suponuoja intensyvų žmogaus darbą bei pasaulio apvaldymą. Kitaip sakant, jis suponuoja visų pirma pasaulio ir gyvenimo pažinimą, kad, susekus santykius tarp įvairių sričių, būtų galima suvokti, kaip šitie santykiai gali būti panaudojami naudai didinti. Mūsų laikai jau yra tokie, kad žmogus savo norų nebegali patenkinti, vadovaudamasis tiktai instinktu. Jam reikia jau didelio proto veikimo. Jam reikia pažinti ir mąstyti. Mūsų dienų ekonominio veikimo būdai ir priemonės yra tokie komplikuoti, kad jiems pažinti yra steigiamos specialios aukštosios mokyklos. Jos dirba labai intensyviai, bet ne tiesos dėlei, bet

ūkio dėlei. Pasaulio ir gyvenimo paslapčių nežinojimas reiškia ir ūkio ribas. Ekonominis žmogus negali naudos rasti ten, kur jo protas nesugeba įsibrauti. Todėl jis ir deda visas pastangas, kad gamtos paslaptys paaiškėtų, kad tuo būdu būtų galima jas pajungti ūkinei tarnybai. Ekonominis žmogus nori visą pasaulį paversti racionalia sistema, kurioje viskas būtų savo vietoje, viskas būtų ištirta ir suplanuota. Ūkinis racionalizmas mokslo srityje apsireiškia geriausiai.

Aukščiausio laipsnio ekonominis utilitaristinis pažinimas yra pasiektas *taylorizme*. Taylorizmas yra savotiška antropologija arba savotiškas žmogaus mokslas. Jis tyrinėja žmogaus būtybę, jos pradų santykius, jos gyvenimą, bet tik tam, kad paskui būtų galima panaudoti žmogų kuo tiksliausiam ekonominiam veikimui. Taylorizmas yra tokia sistema, kuri reikalauja taip sutvarkyti darbą, kad per trumpiausią laiką ir su kuo mažiausiai energijos būtų galima padaryti kuo daugiausiai darbo. Šiam reikalui reikia ištirti žmogų ir surasti, koku būdu turėtų būti tvarkomi judesiai, kaip žmogus turi atsistoti, kokioje padėtyje turi būti atskiri jo organai, kad jo veikimas būtų kuo tikslingiausias. Be abejo, šitas žmogaus tyrinėjimas yra davęs gerų rezultatų. Amerikoje, kur kai kuriuose fabrikuose buvo pritaikytas taylorizmas, buvo pagaminama daug daugiau negu kituose, kurių darbas nebuvo taip racionalizuotas. Bet užtat taylorizmas žymiai labiau išsekina žmogų negu laisvas darbas. Žmogus taylorizme yra padalytas į atskirus veiksmus: kiekvienam organui yra paskirtas darbas. Tuo tarpu žmogus nori būti *visas* kiekviename savo veikime, šitas padalinimas, nors iš sykio atrodo lengvas, iš tikrųjų žmogų labai išvargina ir išsekina. Žmogus negali pakelti, kad jis savo darbe virsta *suma* atskirų judesių. Štai kodėl net ir savo tėvynėje taylorizmas nėra persunkęs visų ekonominio veikimo sričių. Kai kurie ekonomistai net aiškiai yra prieš jį pasisakę. Bet ne dėl idealinių sumetimų, tik dėl to, kad galiausiai tayloriškai dirbęs žmogus pasidaro neproduktingas. Vis dėlto taylorizmas yra charakteringa sistema, kiek žinojimas ir mokslinis tyrinėjimas gali būti palenkiami ūkio reikalams.

Antras pavyzdys tokio suekonominto pažinimo yra vadinamoji *reklamos psichologija*, kuri paskutiniu metu jau yra virtusi specialia psichologine disciplina. Kiek taylorizmas yra labiau atremtas į žmogaus fizinį pradą, tiek reklamos psichologija specialiai tyrinėja psichinį ir net dvasinį pradą. Jai yra svarbu ištirti žmogaus dvasios gyvenimą, kad jį paskui būtų galima panaudoti biznio reikalui. Todėl niekas taip nežino gerai žmogaus silpnybių, žmogaus pasidavimo sugestijai kaip reklamos psichologai. Bet šitos pažintys čia tarnauja ne pedagoginiams ir ne moraliniams reikalams, tik ekonominiams.

Šitie pavyzdžiai parodo, kiek net ir objektyvūs mokslo laimėjimai yra palenkiami išviršiniam tikslingumui, pirmiausia naudai. Ekonominis žmogus vertina tiktai tas pažintis, kurias jis gali panaudoti arba pritaikyti. Todėl vadinamieji „pritaikomieji mokslai“ mūsų amžiuje kaip tik yra labiausiai išsivystę. Visa, kas lieka šalia praktinio panaudojimo, ekonominiam žmogui neturi reikšmės. Mūsų dienomis jau labai skundžiamasi, kad jaunimo pakrypimas į praktiką pastebimas tokiu mastu, kokio anksčiau nežinota. Tai reiškia, kad utilitaristinis nusiteikimas yra išiskverbęs ir į jaunimo gyvenimą. Tai nėra tiktai rūpestis savo ateitimi, nes šioji ateitis visais laikais žmogui yra rūpėjusi. Tai yra ekonominės dvasios persvara prieš idealinę dvasią. Ir reikia tik pasidžiaugti, kad naujieji sąjūdžiai, kaip komunizmas ir nacionalizmas, vėl įkvepia jaunimui didesnio idealizmo, negu jo sugeba duoti suburžuazėjęs pasaulis.

b. Ekonominio žmogaus santykis su menu

Gražumas yra tiesioginė priešgynybė naudingumui. Estetinės vertybės yra visados apibrėžiamos kaip nesuinteresuotos. Estetinis pasigėrėjimas yra nesuinteresuotas patikimas, kaip yra pasakęs Kantas. Todėl, kur tik prie estetinių gėrybių prisijungia utilitaristinis nusiteikimas, ten šitos gėrybės netenka estetinio pobūdžio. Menas kuo mažiausiai gali būti palenkta naudingumo reikalams tiesioginiu būdu. Todėl ir ekonominio žmogaus santykiai su menu yra savotiški. Jei-

gu ekonominis žmogus sugeba pažinimą ir objektyvius mokslo laimėjimus pritaikyti ekonominei sričiai, tai su estetiškos kultūros laimėjimais ir su estetiniu žmogaus nusiteikimu jam ne taip yra lengva susidoroti. Vis dėlto naudingumo vertybės reikalavimus jis įneša ir į estetinę sritį. Tik čia ekonominis žmogus meną palenkia ekonominei sričiai kitokiu būdu negu mokslą. Mokslą jis panaudoja tiesioginiu, o meną netiesioginiu būdu.

Pirmoji apraiška, kuri išduoda estetiškos srities palenkimą ekonominei, yra *liuksus*. Liuksus turi dvi prasmes: 1) liuksus yra visa tai, kas yra nereikalinga pragyvenimui tikra prasme ir 2) liuksus yra tos estetiškos gėrybės, kurios tarnauja gyvenimui pamaloninti. Pritaikomasis menas daugiausia yra šita prasme liuksus. Todėl ekonominis žmogus kaip tik ir naudoja meną savo gyvenimui pamaloninti ir pagražinti. Visoks menas jam pasidaro tik pritaikomasis. Ekonominiam žmogui menas neturi prasmės pats savyje. „Menas menui“ ekonominiam žmogui nesuprantamas. Menas čia tarnauja tik kaip išviršinis priedas prie ekonominių gėrybių, nepasiekdamas žmogaus dvasios. Štai kodėl ekonominis žmogus gražina savo būtą, savo baldus, savo susisiekimo priemones, savo indus ir savo drabužius. Bet tai ir yra viskas. Šita prasme liuksuse menas yra pavergiamas ekonominėms gėrybėms.

Iš kitos pusės, menas tarnauja ekonominiam žmogui kaip priemonė pasirodyti ir pabrėžti savo ekonominę vertę arba, kaip Sprangeris sako, „pakelti savo kreditą“³. Ekonominiam žmogui yra svarbu ne tik būti savo ūkiniu veikimu galin-gam, bet parodyti šią galybę ir iš viršaus. Šiam reikalui kaip tik ir tarnauja menas. Štai kodėl ekonominių žmonių tarpe mes randame nemažą meno mecenatų, kurie neturi jokio estetinio nusivokimo, bet kurie savo duosnumu menui stebina pasaulį. Amerikoje tokių mecenatų, estetiniu atžvilgiu visiškų profanų, mes turime labai daug. Jie globoja meną ne dėl jo paties, bet dėl to, kad tokiu būdu palaiko savo kreditą visuomenėje.

³ Lebensformen, p. 151.

Galop menas gali būti ir pelno šaltinis. Prekyba estetinėmis gėrybėmis šiandien yra gana plati. Ir reikia pripažinti, kad meno kūriniai dar yra palyginti gana brangūs. Todėl ekonominis žmogus eina į šią sritį, kurioje jis tikisi pelnyti. Tai meno pirklio tipas, kuris taip pat estetinę sritį yra palenkęs savo biznio reikalams. Meno pirklys turi daugiau estetinio nusimanymo už ekonominį mecenatą. Vis dėlto šitą nusimanymą jis naudoja ekonominiams reikalams. Jis ne kartą savo pinigais išgarsina tokius meno kūrinius, kurie patys savyje yra labai abejotinos vertės. Jis nesidrovi falsifikatus ir kopijas laikyti ir pardavinėti kaip originalus.

c. Ekonominio žmogaus santykis su visuomenine kultūra

Visuomeninėje srityje naudingumas apsieiškia *egoizmu*. Ekonominis žmogus yra egoistas. Jis žiūri tik savęs ir savo reikalų. Išlaikyti savo gyvenimą jam yra pagrindinis uždavinys. Todėl ir jo santykiai su savo artimaisiais yra visiškai kitokie negu kitų kultūrinių veikėjų. Žmonės jam atrodo tik kaip ekonominių gėrybių gamintojai, naudotojai ir tarpininkai vienu ir kitu. Su jais jis santykiuoja tik tiek ir tik taip, kad jam iš to būtų naudos. Socialinės meilės ryšys jam yra nežinomas. Ekonominis žmogus anaipol nėra vedamas artimo meilės. Tuo labiau jam yra nesuprantamas artimo meilės mastas: „mylėk savo artimą kaip pats save“. Savo meilę jis gali laikyti tik analogija artimo meilei. Bet kad jis galėtų lygai *efektyviai* mylėti, to ekonominis žmogus nepajėgia suprasti.

Dar labiau jam yra nesuprantamas karitatyvinis veikimas socialinėje srityje. „Karitatyvinis nusistatymas, - pastebi Sprangeris, - nepriklauso uždarai ekonominei sistemai, nes laisvas atsisakymas turto kito naudai yra neekonomiškas“ (ten pat). Jeigu ekonominis žmogus ką nors kitam ir duoda, tai dėl to, kad ir šitas jam ką nors duotų. Todėl, pasak Sprangerio, „tik egoizmas ir mutualizmas yra pirmąsias ūkinės ekonominės socialinio nusistatymo formas“ (ten pat). Štai kodėl mūsų dienomis karitatyvinis veikimas kaip tik daugiausia kliūčių sutinka iš grynai ekonomiškai nusiteikusių žmonių.

Jeigu nuo išvidinio nusiteikimo ir veikimo eitume prie visuomeninės kultūros objektyvinių gėrybių, tai ir čia rastume, kad ekonominis žmogus stengiasi visuomenines institucijas pavergti ekonominiams savo interesams. Pradedant pačia valstybe ir baigiant organizacijomis, viskas šiandien yra didelėje ūkio įtakoje ne ta prasme, kad ūkis yra visų visuomeninių institucijų pagrindas, be ta prasme, kad *visos visuomeninės institucijos yra verčiamos tarnauti ūkiui*. Reikalavimas, kad valstybė saugotų tiktai individualius interesus, kad ji nevaržytų privatinės iniciatyvos, iš tikrųjų yra kilęs iš ekonominio nusiteikimo. Apie valstybės nesikišimą į aukštesnę asmeninę sferą pradėta kalbėti tik paskutiniais metais. Tuo tarpu visa vadina moji demokratinės valstybės filosofija yra išaugusi iš ekonominio žmogaus nusiteikimo. *Kapitalizmas ir demokratija eina ranka rankon. Kapitalizmas yra ekonominio nusiteikimo susikristalizavimas ūkio srityje, o demokratija to paties nusiteikimo susikristalizavimas visuomeninėje - valstybinėje srityje*. Valstybė čia yra paverčiama individualių interesų saugotoja, o šitie interesai iš tikrųjų yra ekonominiai interesai. Po jų priedanga vyksta valstybės gyvenimas, josios politika, josios santvarka ir net josios ateitis. Dar labai neseni laikai, kada ekonominės jėgos ir jų atpalaidavimas nuo idealinės kultūros paskandino pasaulį visuotinėse žudynėse. Tas pat matyti ir šiandien.

Ekonomiškai orientuotų socialinių santykių forma yra *konkurencija*. Ekonominis žmogus savo ūkinėse gėrybėse jaučia jėgą, todėl jis linksta grumtis su savo konkurentais. Kova už visuomeninę įtaką čia vyksta ne dvasinio tobulumo, ne dvasinių gabumų, bet ekonominio pajėgumo ginklu. Ekonominis žmogus mano, kad konkurencija yra geriausia atranka. Tuo tarpu iš tikrųjų čia atranka įvyksta tiktai ekonominėje srityje. Deja, reikia pripažinti, kad konkurencijos principas visuomeninėje srityje šiandien yra labai plačiai praktikuojamas. Tai ir yra ekonominio nusiteikimo padaras.

d. Ekonominio žmogaus santykis su religija

Religija dar labiau yra nutolusi nuo naudos vertybių negu menas. Todėl tiesioginiu būdu ją panaudoti ekonomi-

niams interesams yra beveik neįmanoma. Vis dėlto ekonominis žmogus randa kelią ir į religijos sritį. Dviem būdais apsieiškia religijos įjungimas į ekonominį gyvenimą: 1) *savotiško pobūdžio suteikimu* ir 2) *josios platinimo panaudojimu ekonominiams interesams*.

Labai dažnai religija yra aiškinama kaip *naudinga* vertybė. Mes girdime ne kartą sakant, kad visas žemės gyvenimas, visos mūsų sistemos sugriūtų, jei nebūtų religijos, kad religija padedanti žmogui gyventi, kad saugojanti žmogaus turtą, jo sveikatą ir jo gyvybę. Todėl verta josios laikytis ir ją praktikuoti. Tai yra buržuazinis ir specialiai ekonominis religijos supratimas ir josios aiškinimas. Čia religija yra padaroma *priemone* žemiškam gyvenimui. Ji čia yra matuojama naudos matu: religijos reikia laikytis dėl to, kad ji yra man naudinga. Objektivinis religijos charakteris čia yra nustumiamas į antrą vietą arba ir visai pamiršamas. Mūsų dienomis tokio aiškinimo ir tokios utilitaristinės apologijos esama nemaža - net katalikų tarpe, kurie per daug lengvai paiso dabartinio žmogaus nuotaikos. Tai yra visuotinio ekonominio nusiteikimo padaras, kuris turi įtakos ir religijos pobūdžio aiškinimui.

Antras dalykas, kur pasireiškia ekonominių interesų įtaka religijos gyvenime, yra *religijos platinimas*. Visa misijų istorija yra perpinta lyg kokia raudona gija ekonominių žmonių pastangomis paskui religijos skelbimą siųsti pirklius, steigti fabrikus, pavergti žmones ir juos išnaudoti. Šitos pastangos žymios buvo praeityje, jos žymios yra ir dabartyje. Jeigu Indijos, Japonijos misijos taip sunkiai vyksta, tai tik dėl to, kad prie jų, kaip kokie parazitai, yra prikibę ekonominiai didžiųjų valstybių interesai. Misionierių idealizmas yra griauamas paskui juos einančio ekonominio slogučio, kuris atgraso žmones ir nuo naujos religijos principų. Šitoje srityje ekonominis žmogus nesiskaito su priemonėmis. Be abejo, kur paskui misionierius yra siunčiama degtinė, kaip Meksikoje, užnuodyta strichninu aviena, kaip Ugnies Žemėje, ekonominis išnaudojimas, kaip Indijoje, vergų gaudymas, kaip Afrikoje, suprantama, kad religija pasisekimo sunkiai gali turėti. Tai yra tokia šventvagystės nuodėmė, kurios istorija nebuvo mačiusi ir už kurią baltajai rasei dar teks skaudžiai kentėti ir atgailoti.

INDIVIDAS-ASMUO IR VALSTYBĖ

Organinės valstybės santvarka yra grindžiama *personaliniu* principu, kuris tvarko valstybės santykius su atskiru žmogumi, *profesiniu*, kuris tvarko valstybės santykius su profesiniais arba versliniais žmonių sambūriais, ir *pasaulėžiūrinis*, kuris tvarko valstybės santykius su ideologinėmis bendruomenėmis. Žmogų, jo dirbamą darbą ir jo išpažįstamą pasaulėžiūrą organinė valstybė tinkamai pagerbia ir saugo.

Visi šitie principai buvo išskelti ir pabrėžti romuviečių deklaracijoje „Į organiškiosios valstybės kūrybą“ („Naujoji Romuva“, 1936, Nr. 8). Bet visi jie ten buvo formuluoti tik labai trumpai. Dėl to visas jų turiningumas ir reikšmingumas praktiniam gyvenimui gali būti atskleistas tik platesnėmis studijomis ir nuoširdžiomis diskusijomis. Šito straipsnio objektas - personalinis principas, kuris yra pagrindinis organinės valstybės koncepcijoje, ir kuris dėl to reikalingesnis platesnių paaiškinimų.

1. Individualistinė ir kolektyvistinė tezė

Atskiro žmogaus ir valstybės santykiai šiandien yra priešais, kaip daugeliui atrodo, neišsprendžiamą dilemą. *Katras katram yra palenktas: atskiras žmogus valstybei ar valstybė atskiram žmogui?* Katras gyvenimo pradas yra aukštesnis ir katras katram todėl turi tarnauti? Liberalistinė arba mechaninė demokratija be jokių sąlygų valstybę palenkia atskiro žmo-

gaus reikalams. Autoritetizmas - vis tiek, ar jis eitų iš dešinės, ar iš kairės - taip pat be jokių sąlygų atskirą žmogų pajungia valstybės tarnybai. Mechaninei demokratijai valstybė yra žemesnė už žmogų. Ji turinti tik pagalbinės reikšmės, ji yra atsiradusi dėl individualinės negalios. Valstybės santykiai su piliečiu čia yra grindžiami vadinamuoju nelygstamu subsidiariniu (pagalbinu) principu: *valstybė turi teisės daryti tik tai, ko nepajėgia pilietis*. Autoritetizmas eina priešinga linkme. Jam valstybė yra aukštesnis pradas negu žmogus. Valstybė čia suprantama kaip bendruomenė, kurioje žmogus gyvena, kurios laimėjimais jis minta, kuri jį palaiko, ugdo ir išskleidžia. Valstybė čia yra pirmesnė už pilietį. Valstybės santykiai su atskiru žmogumi yra grindžiami ne subsidiariniu, bet *totaliniu principu* iš valstybės pusės. Liberalizmas sako: *viskas piliečiui, niekas prieš pilietį, tik kai kas valstybėje ir per valstybę*. Autoritetizmas sako: *niekas šalia valstybės, niekas prieš valstybę, viskas valstybėje ir per valstybę*.

Visiems, kurie mėgsta mazgą perkirsti, o ne atmegzti, šitokia dilema gali patikti ir iš tikrųjų patinka. Bet visuomeninio gyvenimo praktikoje nei vienas, nei antras dilemos narys neišsprendžia to konflikto, kuris šiandien vyksta tarp atskiro žmogaus ir valstybės.

Mechaninės demokratijos šalininkai yra įsitikinę, kad nelygstamas subsidiarinis principas pabrėžia žmogaus vertingumą ir išgelbsti jį iš valstybės tiranijos. Tegul tai būna ir tiesa. Bet kas eina ligi šito principo gelmių, tas gali nesunkiai susekti, kad nelygstamas subsidiarinis principas, išplėstas visam valstybės veikimui, yra natūralistinės pasaulėžiūros, specialiai natūralistinės antropologijos, padaras. Bet kokį veikimą sutelkti į piliečio rankas, o valstybei palikti *grynai pagalbinį* uždavinį galima tik tada, kai šitas pilietis laikomas tvarkingai, racionaliai, sąmoningai ir tikslingai veikiančiu padaru; kai manoma, kad iš šito piliečio kylą veiksmai savaime harmonizuojasi su visuomenės gerove; kai į žmogų žiūrima, kaip į ne viską pajėgiantį, bet kaip į savo prigimtimi gerą, vieningą ir kilnų sutvėrimą. Tai ir yra antropologinis natūralizmas. Nereikia nė krikščionybės dogmos apie pirmąją nuodėmę, kad

pamatytume šitokių pažiūrų klaidingumą. Pati psichoanalizė yra mirtinas smūgis antropologinio natūralizmo pagrindams. Antropologinis natūralizmas žiūri tik į žmogaus paviršių. Tuo tarpu psichoanalizė atskleidė žmogaus būtybės gelmes. Ir šiose gelse buvo pastebėtas žmogaus suskilimas, jo palinkimas į blogį, jo ligūsta prigimtis; buvo susekta, kad žmogus nešioja savyje barbariškų instinktų; kad jis lygiai nori ir kurti, ir griauti, įsijungti į bendruomenę ir klaidžioti vienatvėje; kad jis yra savyje sykiu ir velnias, ir Švč. Mergelė, kaip jį charakterizavo M. Scheleris. *Žmogaus dualizmas ir nuolatos siaučiąs jame konfliktas yra pagrindinė psichoanalizės išvada.*

Tuo tarpu antropologinis natūralizmas šito dualizmo kaip tik nėra pastebėjęs. Jam žmogus yra vieningas, geras, racionalus ir tikslingas. Bet tai yra fikcija. Iš šitos fikcijos kaip tik kilo nelygstamas subsidiarinis principas, tvarkąs santykius tarp piliečio ir valstybės. *Nelygstamas subsidiarinis principas žmogaus dualizmo šviesoje neišlaiko jokios kritikos.* Žmogus reikalauja pagalbos ne tik dėl to, kad jis ko nors *nepajėgia*, bet ir dėl to, kad jis labai daug ko *nenori*, kad jis labai dažnai veikia neracionaliai, netikslingai, nesąmoningai ir egoistiškai. Žmogus reikalauja pagelbėti jam susitvarkyti, įsijungti į aukštesnę gyvenimo sferą, nugalėti savo barbariškus instinktus ir ligūstus polinkius. Bet šitoji pagalba jau yra visai kitos rūšies negu subsidiarinis liberalizmo principas. Valstybė gali ir turi pagelbėti suskilusiai žmogaus prigimčiai. Bet kaip tik dėl to ji išskyla aukščiau už šitą prigimtį. Ji tampa normuojančiu šitos prigimties veiksmu. Ji pagelbsti žmogui, kur jis *nepajėgia*. Bet ji taip pat jį priverčia, kur jis *nenori*. Ji tvarko jo veiksmus bendrojo gėrio kryptimi. Ji tramdo žmogaus neracionalius darbus. *Santykiuose su piliečiu valstybė pasirodo ir kaip aukštesnis normatyvinis principas, nors sykiu turįs ir pagalbinės reikšmės, ypatingai kultūrinės autonomijos srityje.* Dėl to besąlyginis valstybės palenkimas piliečiui nėra ir negali būti pateisintas. Teoriškai jis yra atremtas į klaidingą žmogaus prigimties supratimą, o praktiškai jis veda politikoje į anarchiją, ūkyje - į kapitalizmą, pasaulėžiūroje - į indiferentizmą. Organinei valstybei liberalistinės demokratijos tezė yra nepriimtina.

Bet taip pat yra nepriimtina ir *autoritetizmo* tezė. Autoritetizmas taip pat yra kilęs iš klaidingos antropologijos. Kiek liberalizmas valstybę palenkia *visam* žmogui, tiek autoritetizmas ją iškelia aukščiau už *visą* žmogų. Realaus žmogaus dualizmas nėra tinkamai išsaugojamas nei liberalizme, nei autoritetizme. Žmogus gali būti valstybės normuojamas. Tai tiesa. Bet kai šitas normavimas yra išplečiamas *visai* žmogaus būtybei, tuomet žmogus nebetenka savarankiško charakterio, kuris vis dėlto, nepaisant prigimties dualizmo, yra ir bus gražiausia žmogaus gyvenimo žymė. Niekas taip žmogaus nežemina kaip laisva vergija. Žmogus yra suskilęs ir pakrikęs. Bet savo būtybės gelmėse jis nešioja dvasios laisvę, nepriklausomumą ir savarankiškumą. Šalia pakrikimo, šalia barbariškumo ir noro ardyti žmoguje glūdi gili harmonija, kilnumas ir kūrybos noras. Liberalizmas nekreipia dėmesio

tus į visuomeninio gyvenimo pakrikimą. Autoritetizmas nekreipia dėmesio arba per maža vertina aukštesniąją žmogaus būtybės pusę ir tuo būdu uždaro vartus į visuomeninio gyvenimo harmoniją. Liberalizmas nemato žmoguje velnio, o autoritetizmas - gerojo prado.

Aukštesnysis žmogaus būtybės pradas nėra šios tikrovės padaras. Jis yra tiesioginė kūrybinė Dievo idėjos išraiška, savo viduje slepianti Dievo paveikslą ir ontologinį linkimą į Dievą. Šiuo atžvilgiu žmogus iškyla aukščiau už kiekvieną šios tikrovės sritį - vis tiek ar ji bus individualinė ar visuomeninė. Šiuo atžvilgiu žmogus negali būti palenkta valstybei, nes valstybė - vis tiek kaip į ją žiūrėsime - visados yra *gamtinės tikrovės pradas*. Autoritetizmas, *visą* žmogų palenkdamas valstybei ir be jokių rezervų ją laikydamas aukštesne už pilietį, degradoja šitą pilietį į gryną gamtinės srities gyvenimą ir tuo pačiu paneigia aukštesnįjį žmogaus būtybės pradą. Valstybė yra aukštesnė už žmogų, kiek žmogus yra ir pasilieka gamtinėje srityje. Bet kiek žmogus iškyla aukščiau už gamtinę tikrovę, tiek jis iškyla aukščiau ir už valstybę. Manyti, kad žmogus *visas* telpa gamtinėje sferoje taip pat yra fikcija. Konkretus žmogus yra dviejų sferų bū-

tybė ir dviejų sferų jungėjas: prigimtosios ir antgamtinės, gamtinės ir dvasinės. Autoritetizmas, kaip ir liberalizmas, nepastebi šito žmogaus dualizmo ir dėl to jo tezė teoriškai pasidaro taip pat vienašališka. Praktiškai ji veda į kūrybinį nepajėgumą. Žmogus kurti gali tik tada, kai jis nėra palaidas ir kai jis nėra vergas.

2. Personalistinė tezė

Organinės valstybės koncepcija, nesutikdama nei su individualistine liberalizmo, nei su kolektyvistine autoritetizmo teze, atskiro žmogaus ir valstybės santykius grindžia *personalistiniu principu*. Šito principo pagrindas kaip tik ir yra konkretus žmogaus dualizmas, kurio tinkamai neįvertina nei liberalizmas, nei autoritetizmas. Organinės valstybės filosofija nežiūri į žmogų kaip į visiškai tobulą būtybę, kuri visados veikia sąmoningai, tikslingai ir racionaliai. Ji žino, kad žmogus yra didele dalimi chaotiškas ir todėl ne visados jo veiksmai yra tokie, kokie jie turėtų būti. Ji todėl nepripažįsta absoliučios laisvės, kuri iš tikrųjų yra ne kas kita kaip savalė ir anarchija. Bet iš kitos pusės, organinės valstybės filosofija taip pat nelaiko žmogaus tik gamtinės srities padaru. Ji mato aukštesnį pradą, kuris priklauso dvasinei sričiai. Ji todėl reikalauja šitam pradui laisvės gamtinės tikrovės gyvenime. Organinės valstybės filosofija negali sutikti, kad valstybė būtų palenkta piliečiui, kad valstybė tarnautų piliečio reikalams, nepaisydama, iš kokio prado šitie reikalai kyla ir kokia dvasia juose kalba. Bet organinės valstybės filosofija taip pat nesutinka, kad žmogus būtų palenkta valstybei su *visais* savo pradais ir su *visais* savo reikalais. Žmogus yra dualistinė būtybė, ir šitas dualizmas turi rasti vietos piliečio santykiuose su valstybe.

Personalistinė organinės valstybės tezė kaip tik ir yra grindžiama šituo žmogaus dualizmu. Organinės valstybės koncepcija daro skirtumą tarp žmogaus *kaip individuo* ir žmogaus *kaip asmens*. Žmogus yra vieningas. Personalistinė tezė

anaiptol nesikėsina žmogaus suskaldyti. Bet žmogus nėra *homo-generis*, vadinasi, jis nėra *vienapradis*. Žmogus yra substancialiai sujungtas iš *dvejų* pradų: iš *gamtinio* ir *dvasinio*. Žmogus yra *animal spirituale* - dvasingas gyvūnas. Jis todėl priklauso sykiu ir gamtos, ir dvasios sritims. Šitie du pradai nėra žmoguje *atskirti*, bet realiai jie yra vienas nuo kito *skirtingi*; jie yra šaltiniai skirtingų žmogaus veiksmų; jie kiekvienas daro skirtingos įtakos visam žmogaus gyvenimui ir kiekvienas šitą gyvenimą lenkia sava kryptimi. Iš čia kyla tasai išvidinis konfliktas, kuris vyksta kiekvieno žmogaus viduje. Žmogaus dualizmas yra realus faktas. Du žmoguje esą prada - gamtinis ir dvasinis - nėra du svarstymo atžvilgiai, bet du realūs žmogiškosios būtybės komponentai.

Gamtinis žmogaus būtybės pradas pasireiškia individualybe, dvasinis - asmenybe.

Žmogus kaip *individas* yra žmogus kaip *gamtinis padaras*, kaip gamtinėje srityje gyvenęs ir joje veikias. Individas yra *gamtos* dalykas. Jis yra rūšies egzempliorius, konkreti rūšies apraiška, iš rūšies išėjusi ir į rūšį grįžtanti. Individas gema ir miršta. Žmogus kaip *individas* yra suaugęs su žmonių gimine, šitą giminę savyje išreiškias ir ją aktualizuoja. Žmogaus individualybė nėra *tik kūnas*. Žmogui kaip individui priklauso ir *psichinė sritis* tiek, kiek joje veikia priežastingumas. Šita prasme psichinė sritis neišeina iš gamtos kategorijos rėmų, todėl yra palenkta gamtiniams dėsniams ir tuo pačiu įeina į individualybės kategoriją. Klaida todėl manyti, kad organinės valstybės filosofija individualumui skiria tik vieną fizinį žmogaus pradą. *Žmogus kaip individas yra fizinis ir iš dalies psichinis padaras*. Fizinė ir iš dalies psichinės sritys išsemia individo turinį.

Žmogus kaip *asmuo* yra *dvasinė būtybė*, dvasios srityje gyvenęs ir joje veikias. Asmuo yra tiesioginės Dievo kūrybos padarinys. Žmogus kaip *asmuo* nepriklauso žmonių rūšiai ir nėra su šita rūšimi suaugęs. Asmuo yra *ir vertės* kategorijos dalykas. Jis yra ne tik vertybių palaikytojas, bet ir pats nelygstama vertybė. Šitas vertingumas kyla iš asmens dvasingumo. Tuo tarpu dvasinis pradas ir iš jo kylą aktai yra

laikomi vertybe, kuri nepalyginamai yra aukštesnė už bet kuri gamtinės srities dalyką. Šiuo atžvilgiu asmuo negali būti statomas vienoje plotmėje ne tik su individu, bet nei su tauta, nei su valstybe, nei galop su žmonija. Vertybių hierarchijoje asmuo užima aukščiausią vietą.

Nors konkretus žmogus ir yra *vieningas*, bet jo gyvenimo ir jo veiksmų šaltinis *nėra vienas*. Gamtinis ir dvasinis pradas - *abu* žmoguje veikia ir kildina skirtingas gyvenimo sritis. Organinės valstybės filosofijai nėra vis tiek, ar kuris nors veiksmas savo šaknis turi žmogaus individualybėje, ar jo asmenybėje. Tiesa, konkrečiai yra sunku atskirti, kur žmogus veikia kaip gamtinis padaras, o kur kaip dvasinis. Bet būtų naivu teigti, kad tai iš *viso* negalima. Visas žmogaus gyvenimas, kurio veikėjai yra fizinis ir psichinis pradais, priklauso žmogui kaip individui. O visos tos sritys, kurios kyla iš dvasinio prado, priklauso žmogui kaip asmeniui. Netrukus matysime, kad tokio skirtingumo suradimas yra labai reikšmingas praktiniam gyvenimui.

Reikia pastebėti, kad žmogus gali tobulėti kaip individas ir gali tobulėti kaip asmuo, nors individo ir asmens esmė šitame tobulėjimo vyksme nesikeičia ir nedingsta. Individo tobulėjimas reiškia *gamtinio prado* išsigalėjimą žmogaus būtybėje. Asmens tobulėjimas reiškia *dvasinio prado* išsigalėjimą žmoguje ir visame jo gyvenime. Štai dėl ko sakoma, kad ne kiekvienas žmogus yra *asmenybė*, nors kiekvienas yra *asmuo* dvasine savo esme. Individo persvara žmogaus gyvenime reiškia pasidavimą gamtiniam priežastingumui ir gamtiniams dėsniams. Tokiu atveju dvasia negali apreikšti savo laisvės ir savo kūrybos. Asmens persvara žmogaus gyvenime reiškia gamtinio prado pakilninimą, jo išvadavimą iš būtino dėsningumo ir net tam tikrą jo sudvasinimą. Štai dėl ko aukščiausias žmogaus gyvenimo uždavinys yra tapti tobula asmenybe, nes tuomet ir gamtinis pradas esti pakeliamas į aukštesnį būties laipsnį.

Šitai supratęs individą ir asmenį, negalima valstybės ir piliečio santykių suvesti į pradžioje minėtą dilemą ir ją išspręsti arba tik piliečio, arba tik valstybės naudai. Būdamas

savo prigimtyje dvipradis, žmogus negali su valstybe santykiuoti tik vienu būdu: arba valstybei visiškai nusilenkdamas, arba ją sau visiškai palenkdamas. Jeigu visam gyvenimui yra ne vis tiek, iš kurio žmogaus prado kyla koks nors veiksmas, tai valstybė taip pat negali vienodai su šitais veiksmais santykiuoti. *Piliečio santykius su valstybe apsprendžia dualistinis žmogaus pobūdis ir gamtinio bei dvasinio žmogaus prado prigimtis.*

Gamtinis žmogaus pradas arba žmogus kaip individas, kuris apima fizinę ir iš dalies psichinę sritį, yra, kaip minėjome, iš esmės surištas su rūšies gyvenimu. Rūšies gyvenimas reiškiasi individe, jame skleidžiasi ir šakojasi. Individas minta rūšies turiniu. Rūšies gyvenimas arba gamtinis gyvenimas yra aukštesnis už atskiro individo gyvenimą, nes individas yra tik šito rūšies gyvenimo konkreti apraiška, todėl jam palenkta ir nuo jo priklausęs. Tiesa, individas gali nuo rūšies atsiskirti, gali izoliuotis ir net su ja kovoti. Bet iš tikrųjų jis visados lieka rūšies atvaizdas, rūšies atstovas ir josios dėsnių vykdytojas. Individas negali išsiemancipuoti iš rūšies, nes kitaip jis nebūtų individas. Individo užsidarymas tik savyje reiškia jo galą. *Individas yra tiek gyvas, tiek turin gas ir vaisingas, kiek jis dalyvauja rūšies gyvenime ir kiek jis savi mi šitą gyvenimą išreiškia.*

Bet aukščiausias žmonijos, kaip gamtinės rūšies arba kaip gamtinės giminės, gyvenimo laipsnis yra *valstybė*. Valstybės šaknys keroja gamtinėje tikrovėje. Valstybės negalima perkelti į dvasios kategoriją, kaip Bažnyčios negalima perkelti į gamtos kategoriją. Valstybė ir Bažnyčia yra dvi aukščiausios sritys: pirmoji gamtiniame gyvenime, antroji - dvasiniame gyvenime. Iš čia kyla jų kompetencija ir savarankiškumas savo srityje. Iš čia kyla ir pagrindinis jų santvarkos bruožas. Valstybė, būdama susijusi su gamtiniu gyvenimu, kuriame vyrauja dėsningumas ir priešastingumas, savo tikslams pasiekti paprastai vartoja ir *prievartą*. Prievarta valstybės gyvenime yra dažnai neišvengiamas dalykas. Tuo tarpu Bažnyčioje prievarta reiškia išsigimimą. Bažnyčia, būdama dvasios kategorijos dalykas, gali gyventi tik savo narių *laisve*, nes

dvasia iš esmės yra laisva. Kai valstybė pereina į dvasios sritį ir čion įneša prievartą, ji virsta *cezaropapizmu*. Kai Bažnyčia pereina į gamtos sritį ir iš čia pasiima prievartą, ji virsta *papcezarizmu*. Istorijoje tokių iškrypimų būta nemažai.

Jeigu tad individas yra palenktas žmonių giminei ir jeigu šitos žmonių giminės gyvenimo aukščiausias laipsnis yra valstybė, savaime aišku, kad *žmogus kaip individas yra palenktas valstybei*. Valstybė *individo gyvenimo* atžvilgiu yra palaiškantis, tvarkantis ir normuojantis principas.

Bet pati valstybė priklauso *visuomeninei kategorijai*. Tai yra esminė josios žymė. Dėl to ir *individas yra valstybei palenktas tiek, kiek jis įeina į šitą visuomeninę kategoriją*. Būtų naivu manyti, kad ir pats ontologinis individo principas yra palenktas valstybei. Individas kaip ontologinis principas yra visai kitos (ontologinės) kategorijos dalykas ir todėl jis negali priklausyti visuomeninės kategorijos institucijoms. Jis nėra nei aukštesnis, nei žemesnis už valstybę, nes visuomeninės kategorijos negalima lyginti su ontologine. Šitie du dalykai stovi skirtingose plotmėse. Bet kiek individas įsijungia į visuomeninę sritį, tiek jis pasidaro priklausomas nuo aukštesnio už jį valstybės gyvenimo. *Visuomeninėje kategorijoje valstybė yra aukštesnis pradas už individą*. Ir tik šitoje kategorijoje galima kalbėti apie piliečio santykius su valstybe. Todėl konkrečiai: organinė valstybė sau palenkia ne patį individo principą, ne patį gamtinį žmogaus pradą *savyje*, bet jo veiksmus, jo konkretų ir aktyvų gyvenimą, nes tik šituo gyvenimu individas įsijungia į visuomeninę kategoriją. Individas kaip ontologinis pradas stovi šalia valstybės, bet individas, kaip konkrečiai veikias, gyvena valstybėje, per valstybę ir todėl yra jai palenktas. Šitas skirtumas, kaip netrukus matysime, yra labai svarbus. Jis apsaugo individą pačiame savyje, ir apsaugo valstybę nuo palaidų individo veiksmų.

Valstybė, būdama iš esmės gamtinės tikrovės dalykas, savaime yra palenkta *dvasios* sričiai ir tuo pačiu *žmogaus asmeniui*. Asmuo savo ruožtu yra įjungiamas į dvasios srities bendruomenę. Asmuo negali būti izoliuotas. Bet šitas įjungimas čia yra visai kitos rūšies, negu individo įjungimas į valsty-

bę. Dvasinėse bendruomenėse viešpatauja laisvė, ir asmens gyvenimas dvasios sferoje nėra sąlygojamas dėsningumo arba prievartos, kaip individo gyvenimas valstybėje. Valstybė į dvasinių bendruomenių skaičių neįeina. Todėl ir asmuo nėra jai palenktas ir nėra į ją įjungtas. Asmens išvystymas ir tobulos asmenybės sukūrimas yra aukščiausias gyvenimo - ne tik atskiro žmogaus, bet ir visos žmonijos ir net viso kosmo - uždavinys ir todėl šiam uždaviniui turi tarnauti ir valstybė. Visa gamtinė tikrovė yra atrama dvasinei tikrovei. Išskirti iš šios atramos valstybę reiškia nesuprasti pačių valstybės pagrindų.

Žmogus kaip *konkretus* asmuo taip pat gyvena valstybėje. Bet tas jo gyvenimas čia turi visai kitos prasmės negu individo gyvenimas. Individas yra visuomeninio gyvenimo narys. Jis yra visuomenės gaivinamas ir palaikomas. Tuo tarpu asmuo yra aukštesnis pradas, kuris savo kūryba visuomeninį gyvenimą gaivina ir palaiko. Asmens veikimo šaltinis yra ne gamtinė, bet dvasinė tikrovė. Ir iš šitos dvasinės tikrovės per žmogų *kaip asmenį* ateina valstybei naujų jėgų ir naujų principų. Asmuo įneša dvasinio prado į prigimtąjį valstybės gyvenimą ir tuo būdu jį pakelia į aukštesnį laipsnį. Per asmenį valstybė susisiečia su dvasios sferomis ir yra jų gaivinama.

Iš kitos pusės, valstybė, duodama asmeniui laisvę, o sau palenkdama individą, patarnauja asmenybės tobulėjimui. Laisvė visados yra susijusi su dvasia. Gamta nėra ir negali būti laisva. Laisva gamta yra palaida gamta. Todėl juo labiau žmoguje auga gamtinis pradas, vadinasi, juo labiau jame išigali individualybė, tuo mažiau žmogus turi teisės būti laisvas. Individo laisvė valstybėje nėra autonominė, bet palenкта bendrajam valstybės, o toliau - žmogaus asmenybės reikalams. Ir atvirkščiai, juo labiau žmoguje auga dvasinis pradas, vadinasi, juo labiau jame išigali asmenybė, tuo žmogaus laisvės sritys didėja. Asmens laisvė kyla iš pačios jo esmės. Todėl ji yra autonominė, nes ji tarnauja pačiam asmeniui. Asmuo yra pats sau tikslas. Todėl jis negali niekam tarnauti kaip priemonė. Asmens laisvės pripažinimas valstybėje

yra susijęs tiek su asmens, tiek su valstybės prigimtimi. Valstybė kaip gamtinės tikrovės dalykas negali būti norma dvasinei asmenybės sričiai. Bet ji gali ir turi normuoti gamtines individualybės sritis. Čia valstybė kaip tik patarnauja asmenybei, nes individo laisvė iš tikrųjų reiškia palaidumą ir anarchiją. Palaida individualybė pražudo asmenybę. Dėl to valstybė, normuodama individo gyvenimą, rengia sąlygas išsiskleisti žmogaus asmenybei. Asmuo ir valstybė stiprina vienas antrą išvidine ir organiška sąveika.

Tokie yra teoriniai personalistinės tezės pagrindai. Organinėje valstybėje pilietis nėra aukojamas valstybei, nė valstybė nėra aukojama piliečiui. Ir valstybė, ir pilietis kaip individas čia dirba žmogaus asmenybei. Asmenybė organinės valstybės filosofijai yra aukštesnis pradas ir už individą, ir už valstybę. Asmenybės siekimas yra kiekvienos gamtinės srities uždavinys. Personalistinis principas apsaugo organinę valstybę nuo liberalizmo ir autoritetizmo vienašališkumą ir vaisingai išsprendžia dabar vis aštrėjantį konfliktą tarp atskiro žmogaus ir valstybės.

3. *Praktiniai pritaikymai*

Teoriškai personalistinė tezė yra aiški ir trumpa: individualybė yra palenkta valstybei, valstybė yra palenkta asmenybei. Bet kai kam atrodo, kad ji negali būti pritaikyta praktikoje, kad individo ir asmens skirtingumas neturįs konkrečių pasėkų, kurios valstybei visų pirma rūpi. Todėl mes kaip tik ir norėtume paminėti keletą svarbesnių praktinio gyvenimo sričių ir parodyti, kaip personalistinis principas gali būti vaisingai jose pritaikytas.

Visas tas gyvenimo ir veikimo sritis, kurios kyla iš žmogaus individualybės, mes palenkiame valstybei. Bet mes pastatome šalia valstybės patį individo principą, kaip ontologinį dalyką. Štai praktinės šito skirtingumo išvados:

- a. *Gyvybė.* - Valstybė gali reikalauti, kad kūno gyvenimas tarnautų josios tikslams ir josios apsaugai. Ji to-

dėl turi teisės normuoti kūno lavinimą, jo priežiūrą ir jo sveikatą. Ji gali reikalauti, kad fiziniais veiksmais būtų ginami bendri visuomenės reikalai net su aiškiu pavojumi gyvybei, pavyzdžiui, gaisro, epidemijų, potvynių ar karų metu. Konkretus kūno gyvenimas yra žmogaus individualybės sritis ir todėl yra palenktas valstybei. *Bet valstybė negali žudyti nekalto žmogaus, nes pati gyvybė, kaip būties principas, nepriklauso visuomeninei kategorijai. Į visuomeninę kategoriją įeina kūno veiksmi, bet ne pats gyvybinis kūno principas.*

- b. *Dauginimasis.* - Valstybė gali reguliuoti savo politiką šeimų gausumą. *Ji gali normuoti juridines jungtųjų pasėkas. Ji gali drausti daugintis nelegaliu būdu, gali drausti vestis nesveikiems ir bausti už šitų draudimų peržengimą. Bet ji negali žmogaus preventyvoine tvarka sterilizuoti, nes sterilizacija liečia ne aktyvų kūno gyvenimą, bet patį kūno principą, kuris jau išeina iš visuomeninės srities ribų.*
- c. *Nuosavybė.* - Valstybė turi teisės tvarkyti ir normuoti žmogaus turtą, kontroliuoti jo šaltinius, juos aprėžti ir net panaikinti. Ji net gali šitą turtą bendrojo gėrio dėlei nusavinti. *Bet ji negali paneigti pačio nuosavybės principo ir uždrausti žmogui turėti ką nors sava. Žmogaus susirišimas su savo darbo ar su savo kūrybos vaisiais yra ontologinis dalykas ir dėl to negali būti visuomeninių institucijų panaikintas.*

Nesunku pastebėti, kad kūno gyvenimo srityje organinė valstybė apsisaugo ir nuo palaidumo, ir sykiu nuo tiraniško žmogaus slėgimo, kuris buvo senovės tiranijose ir kuris pradeda atgyti moderniajame rasizme. Nuosavybės srityje organinė valstybė išvengia ir kapitalistinių tendencijų, kurios žmogui pripažįsta *ius uti et abuti*, ir socialistinio pasikėsimo prieš patį nuosavybės principą.

Visas tas gyvenimo sritis, kurios kyla iš žmogaus asmenybės, mes pastatome aukščiau už valstybę, bet tik tada, kai jos tarnauja ne individualybės, tik asmenybės reikalams.

Kiekvieną dvasinį dalyką galima degraduoti ir paversti gamtinės srities priemone. Tuomet šitas dalykas netenka dvasios nepriklausomumo ir tuo pačiu darosi palenktas visuomeninei sričiai. Šitas skirtumas taip pat turi konkrečių pasėkų.

- a. *Sąžinė, mąstymas ir kūryba*. Visi šitie dalykai yra aukščiausios asmens funkcijos ir jokia prasme jie negali būti priklausomi nuo valstybės. Sąžinės, minties ir kūrybos laisvės yra pagrindiniai organinės valstybės reikalavimai. Jie natūraliai plaukia iš valstybės palenkimo žmogaus asmenybei.
- b. *Žodis, spauda ir draugijos*. Šitie dalykai yra priemonės, kuriomis gali naudotis ir žmogaus individualybė, ir žmogaus asmenybė. Dėl to kiek žodis, spauda arba draugijos tarnauja gamtiniam žmogaus pradui arba žmogaus individualybei, tiek jie yra palenkti valstybei. Bet kiek jie išreiškia žmogaus dvasios arba žmogaus asmenybės gyvenimą, tiek jie yra aukštesni už valstybę ir negali būti valstybės normuojami. Žodis, kuris išreiškia asmens sąžinės dalyką, asmens pasaulėžiūrą arba asmens kuriamąją idėją, yra laisvas. Bet žodis, kuriame kalba kūnas, turtas, aistra arba pyktis, yra palenktas visuomeniniam gėriui. Tas pat reikia pasakyti apie spaudą ir apie draugijas.
- c. *Ugdymas*. - Valstybė turi, kaip minėjome, teisės tvarkyti kūno ugdymą. Ji taip pat turi teisės drausti tą ar kitą ugdymo metodą, tas ar kitas priemones, nes metodas ir priemonės liečia ugdytinio *psichiką*, kuri iš dalies yra jo individualybės dalis. *Bet valstybė negali spęsti apie pasaulėžiūrinius ugdymo pagrindus*, be kurių nėra įmanoma jokia pedagoginė praktika ar teorija. Pasaulėžiūriniai ugdymo principai kyla iš ugdytojo asmenybės ir liečia ugdytinio asmenybę. Jie todėl yra aukštesni už valstybę ir nuo josios nepriklausomi. Čia glūdi pedagoginės autonomijos pagrindai.

Baigiant reikia pastebėti, kad smulkesni praktinio gyvenimo reikalai labai dažnai yra tiek painūs, jog sunku susekti, ko-

kiame žmogaus būtybės prade glūdi jų šaknys. Bet personalinė tezė nenusigąsta šitų sunkumų. Kasdieniai reikalai visados galima įjungti į stambesnes gyvenimo sritis, ir tada jų pagrindai paaiškėja. Be to, šitie kasdieniai reikalai valstybiniam gyvenime nėra taip labai reikšmingi. Jei tik valstybė yra tinkamai sutvarkiusi žmogaus kūno gyvenimą, jo turta, jo žodį, spaudą, draugijas ir ugdymą, visi kiti klausimai išsprendžia lengvai, nes visi jie vienokiu ar kitokiu būdu susiliečia su minėtomis sritimis. Tuo tarpu juos tvarkyti personalistinis principas yra vaisingiausias. Ieškojimas personalistinei tezei priekaištų kasdieniuose reikaluose gali šitą tezę subanalinti, bet negali paneigti josios reikšmingumo. Josios svarba pasirodo tada, kai reikia spręsti plataus masto valstybines problemas ir kai šitas sprendimas turi išsaugoti ir valstybės reikšmę, ir atskiro žmogaus vertę bei laisvę.

TAUTA IR VALSTYBĖ

1. Valstybės krizės priežastis

Visokeriopa krizė, apie kurią šiandien tiek daug kalbama, reiškia ne tik senų formų *žlugimą*, bet sykiu ir naujų *atsiradimą*. Pasenusios ir paliegiusios gyvenimo institucijos vėl pradeda atsinaujinti, vėl pradeda įgyti jėgas, vėl skleidžiasi naujomis lytimis ir naujais pavidalais. Todėl nors krizės žodis ir sąvoka dabar kartojami net ligi nuobodumo, vis dėlto tegul bus man leista tautos ir valstybės santykių nagrinėjimą pradėti valstybinės krizės priežasčių nurodymu. Tai reikalinga tuo labiau, kad kaip tik šioje krizėje glūdi pati problemos esmė. *Valstybinė krizė rodo, kad žlunga sena valstybės koncepcija ir kad iš tos pačios krizės kyla naujos valstybės užuomazgos*. Mes iš tikro stovime visiškai kitokio, visiškai originalaus valstybinio proceso akivaizdoje.

Daugeliui yra žinoma, kad ne vienas senesniųjų valstybės teoretikų valstybę norėjo išvesti iš *šeimos*. Pavyzdžiui, Aristotelis teigė, kad pradžioje žmonės gyvenę paskirai¹, paskui vyrai su moterimis sudarę šeimas, iš šeimų kilusi kaimo bendruomenė, o galop iš daugelio kaimo bendruomenių susidariusi valstybė². Tokios pat nuomonės buvo šv. Tomas³, o su juo visa tomistinė sociologinė mokykla, iš kurios modernųjų reiškėjų galima paminėti O. Schillingą⁴, J. Messne-

¹ Politik, 2. Op. cit., p. 2-3.

² Op. über s. v. E. Rolfes, Leipzig, 1922.

³ Plg. Ausgewählte Schriften zur Staats- und Wirtschaftslehre des Thomas v. Aquino, Jena, 1923.

⁴ Katholische Sozialethik, München, 1929.

rij⁵ ir kitus. Iš tikro, logiškai imant, atrodo, kad ši valstybės kilmės teorija yra visai pateisinama. Atrodo, kad visai natūralu, jei atskiros šeimos susiorganizuoja platesniais sambūriais, išsirenka viršininką, jam paveda viešojo gyvenimo funkcijas ir tuo būdu sukuria valstybę. Bet tai yra tiktai loginė konstrukcija, tiktai teorinė galimybė, kuri tikrovėje nepasiteisina.

Naujoji etnologija, tyrinédama visuomeninį primityviųjų žmonių gyvenimą, pastebėjo, kad valstybės organizavimas šitose pirminėse įvairių tipų kultūrose eina ne per šeimą, bet šalia šeimos ir kartais net šeimai priešinga linkme. Nors, logiškai imant, labai gražu, kad valstybė kyla iš šeimos, bet istoriškai *valstybė kyla ne iš šeimos, tik iš laisvų sambūrių*, iš savotiškų draugijų, kuriose vyrai visados yra pirmaeiliai ir vieninteliai veikėjai. Kad vyrų sąjungos (*Männerbünde*) matriarchatinėje kultūroje ir amžiaus klasės (*Altersklassen*) totemistinėje kultūroje turėjo esminės įtakos valstybei atsirasti, tai įrodė savo veikalais tokie tyrinėtojai kaip H. Schurtzas⁶ ir R. Thurnwaldas⁷. Valstybė kiltų iš šeimos tik tuo atveju, jeigu visoje pirminėje kultūroje vyrautų *šeima* ir jeigu šeimoje vyrautų *tėvas*, kuris atstovauja šeimai. Tuo tarpu taip nėra. Totemistinė kultūra, kuri yra laikoma specialia valstybės kūrėja, kaip tik šeimą labai menkai vertina. Josios visuomeninis gyvenimas vyksta ne šeimoje, bet už šeimos, vadinamosiose amžiaus klasėse ir vyrų klubuose (*Junggesellenhäuser*). Matriarchatinėje kultūroje šeimos galva yra ne vyras, bet *moteris*. Ši kultūra valstybei kurti turėjo reikšmės kaip tik ne šeiminiu gyvenimu, o slaptomis vyrų sąjungomis, kurios organizavosi šalia šeimos ir net buvo šeimos priešininkės. Vienintelė nomadinė kultūra šeimą laikė savo gyvenimo centru, o šeimos centre stovėjo tėvas - patriarchas. Bet ši kultūra valstybę sukūrė tik susimaišiusi su kitomis minėtomis kultūromis. Pati viena ji valstybei kurti pasirodė esanti negabi

⁵ Die sociale Frage der Gegenwart, Wien, 1934.

⁶ Altersklassen und Männerbünde, Berlin, 1902.

⁷ Die menschliche Gesellschaft, Berlin, 1931-1934.

jau tik dėl to, kad gyveno amžiną klajoklių gyvenimą. Vadinasi, *žmonijos istorijoje valstybė yra atsirėmusi ne į šeimą, bet į laisvus sambūrius, į draugijas*. „Iš šeimos kyla tauta, bet ne valstybė“, - sako F. K. Wolffas⁸.

Šitą faktą mes minime dėl to, kad suprastume, jog *senoji valstybė yra išaugusi iš draugijinio principo*. Josios pagrindas - ne natūrali bendruomenė šeimos arba tautos pavidalu, bet *dirbtinė draugija, dirbtinė sąjunga*. Tarp draugijos ir bendruomenės, tarp *Gesellschaft* ir *Gemeinschaft*, tarp *societas* ir *communie* yra tas skirtumas, kad draugija yra apspręsta intereso. Ji esanti sudaroma susitariant žmonėms, norintiems siekti tam tikro tikslo. Todėl draugijos buvimo tikslas yra šalia josios. Tuo tarpu bendruomenė yra apspręsta pačios prigimties. Bendruomenė nėra įsteigiama, bet ji atsiranda dėl išvidinio prigimties stūmimo, dėl išvidinio linkimo. Bendruomenės nariai yra jungiami ne jų siekiamo tikslo, bet išvidinio ryšio. Todėl bendruomenė neturi tikslo šalia savęs. Bendruomenė turi tiktai prasmę, kurią ji realizuoja savo gyvenimu. Todėl draugijinis principas, į kurį yra atremta senoji valstybė, yra intereso ir išviršinio tikslingumo principas.

Čia mes kaip tik užčiuopiame valstybės krizės šaknis. Istorijos eigoje draugijinis principas vis labiau išsigalėjo visoje valstybės srityse, vis labiau persunkė josios gyvenimą, vis labiau ją vertė tarnauti tam tikram interesui, siekti tam tikro išviršinio tikslo, įvairiu metu vadinamo įvairiais vardais. A. Köttgenas yra pastebėjęs, kad „valstybei atsirado pavojaus išsigimti į intereso sąjungą“⁹. Valstybės įstatymai, josios režimas, josios institucijos pradėjo būti vertinamos šio intereso atžvilgiu. Pilietis nusilenkdavo valstybei tiek, kiek jam būdavo naudinga. Demokratijos klestėjimo metu draugijinis intereso ir išviršinio tikslo principas pasiekė aukščiausią išsivystymo laipsnį. Demokratinė valstybė atspindėjo savyje pirminės kultūros valstybės vaizdą. Kaip šioje vyravo slapotos ar viešos sąjungos, taip demokratinėje valstybėje vyravo

⁸ Natur und Kultur, 1934, Bd. 31, p. 226.

⁹ Blätter für deutsche Philosophie, 1931-1932, p. 190.

grupės ar partijos. Mechaniškas draugijinio principo pobūdis ir valstybę pavertė mechanizmu, suma atskirų individų, atskirų grupių, kurias jungė interesus. Kai šitas principas gyvenime pašlijo, tuomet susvyravo demokratija ir tuomet prasidėjo valstybės krizė. *Todėl šio meto valstybinė krizė reiškia ne tik vieno režimo pakeitimą kitu, bet ji reiškia pačių valstybės pagrindų, paties esminio principo pakeitimą.* Draugijinis principas, kuriuo senoji valstybė buvo pagrįsta, pasitraukia, o jo vietoje pradeda išsigalėti *bendruomeninis principas.* Laisvi sambūriai pradeda užleisti vietą vienai organiškai bendruomenei, jungiamai iš vidaus, persunkiančiai visą gyvenimą, būtent TAUTAI.

2. Valstybės kilimas iš tautos

Kaip žmonės kartais nesuvokia istorijos vyksmo prasmės, rodo Renano žodžiai: „Tėvynė, - rašė Renanas, - yra prietarų ir įsivaizdavimų rinkinys. Po penkiasdešimties metų tautinio principo nebebus nė žymės“¹⁰. Net toks kultūros filosofas ir teologas kaip Mausbachas skelbė, kad tautinio principo realizavimas „visą mūsų kultūrą paverstų chaosu“¹¹. Tuo tarpu šiandien mes matome, kad tautinis principas darosi naujos valstybės pagrindu, kad valstybinė krizė veda valstybę į tautą, ją iš tautos kildina, tautos struktūrą realizuoja valstybės gyvenime. Tautinio principo dėjimas į valstybės pagrindą reiškia valstybės pasukimą visiškai nauja linkme, nes tautinis principas jau yra ne draugijinis, bet bendruomeninis.

Tautos pagrindas yra tautinė individualybė. Tuo tarpu tautinė individualybė yra išvidinė jungtis, kuri riša žmones vieną su kitu ir tuo būdu sukuria organišką vienetą, kurį mes ir vadiname *tauta*. Šitoji jungtis yra sukurta rasės, gyvena-

¹⁰ Cit. iš: *Gayau. L'Idée de Patrie et l'humanitarisme*, XXVIII, Paris, 1913, p. XXV.

¹¹ *Aus katholischer Ideenwelt*, Münster, 1921, p. 419.

mosios aplinkos ir istorijos likimo. Šitie trys veiksniai sudaro tam tikroje žmonių grupėje vienodą veikimo ir buvimo būdą. Jų paliesti žmonės pradeda savo viduje įgyti vienodų nusiteikimų, nors visados pasilieka laisvos asmenybės dvasinio veikimo srityje. Visa žmogaus būtybė darosi persunkta tautinės individualybės. Tautinė individualybė nėra koks nors atskiras specialus žmogaus pradas. Ji glūdi visoje žmogaus būtybėje. Ji apima jį visą ir jam visam turi įtakos. Dėl to tauta yra ne draugija, bet organiška, išvidinė bendruomenė. Tautos nariai nesiekia per tautą kurio nors intereso, kurio nors išviršinio tikslo, bet jie yra jungiami šitos išvidinės jungties, kartais to net patys nežinodami. *Tautinė sąmonė yra reikalinga tautai tobulėti, bet ji nereikalinga tautai egzistuoti.* Taip pat tauta neturi tikslo šalia savęs. Josios tikslas glūdi joje pačioje: *tauta turi prasmę, bet ne tikslą.* Tauta yra viena iš žmogiškojo gyvenimo formų ir todėl yra tvarkoma imanentinių, ne transcendentinių dėsnių. Tauta visų pirma yra išvidinė organiška bendruomenė.

Bet šitoji bendruomenė istorijos eigoje stengiasi apsireikšti ir iš viršaus regimomis formomis. Ji stengiasi, kaip sakoma, objektyvuotis. Linkimas į objektyvaciją yra giliausias žmogiškosios prigimties linkimas. Žmogus būtinai turi apreikšti savo vidaus pasaulį, nes tik objektyvuotas šitasai pasaulis įgyja visiško tobulumo ir esti atbaigiamas. Todėl žmogaus vidus objektyvuojasi žodžiais, menu ir visuomeninio gyvenimo institucijomis. Tauta, kaip žmogiškoji bendruomenė, taip pat turi tokį prigimtą linkimą objektyvuotis. Ji nori susiorganizuoti, ji nori būti regima, nori tvarkyti objektyvųjį gyvenimą, nes kol tauta yra tik išvidinė bendruomenė, tol ji yra labai galinga žmogaus - *atskiro žmogaus* - viduje, bet ji yra menkai pajėgi išviršiniame gyvenime. Tuo tarpu įgijusi objektyviają išraišką, ji imasi tvarkyti ir išviršinį gyvenimą.

Tautos objektyvacija kaip tik ir yra valstybė. Tikta valstybėje tauta įgyja regimą lytį, tikta valstybėje ji susiorganizuoja, gauna autoritetą ir galią tvarkyti viešąjį gyvenimą. Valstybė pasidaro tautos apsireiškimas arba tautos personifikacija, kaip ją yra pavadinęs Salonikų universiteto profesorius Mykolas

Dendias¹². Taip pat tas pats profesorius valstybę vadina ne kuo kitu, kaip „juridiška organizuota tauta“ (ten pat). Visi šitie posakiai reiškia, kad kai tauta išeina į gyvenimo, *objektyvinio gyvenimo*, areną, kai ji imasi tvarkyti viešuosius dalykus, ji veikia kaip valstybė. Valstybė šiuo atžvilgiu yra tautos objektyvacija, tautos apsigėrimas arba josios išsikūnijimas.

Čia mes tuojau matome, koks yra skirtumas tarp senosios ir naujosios valstybės. Senoji valstybė, atremta į draugijinių principą, tautai buvo išviršinis dalykas. Ji organizavo žmones kaip individus, kaip atskiras grupes, bet ji neorganizavo tautos. Senoji valstybė nebuvo *tautinė* valstybė, nes joje galėjo tilpti kelios tautos. Tautinis principas nebuvo padėtas į senosios valstybės pagrindą. Tuo tarpu naujoji valstybė esmingai išauga iš tautos. Ji nebėra tautai iš viršaus, bet ji yra tautos gelmių atskleidimas ir apsigėrimas. *Naujoji valstybė iš esmės yra tautinė valstybė*. Tiesa, ir ši naujoji valstybė gali praryti silpnesnes tautas ir joms neleisti turėti savų valstybių. Bet du dalykai ir šiuo atžvilgiu naująją valstybę skiria nuo senosios. Senojoje valstybėje pavergtos tautos išlikdavo *kaip tautos*. Nutautinimo procesas buvo nevedamas. Jeigu jis vykdavo, tai saivaime. Specialiai niekas nesirūpindavo pavergtų tautų išnaukinti kaip tautų. Šiam faktui ir mes galime būti dėkingi, kad po 700 metų Klaipėda dar pasiliko bent pusiau lietuviška. Iš kitos pusės, senosios valstybės pavergtos tautos dažnai nenorėdavo turėti savų valstybių, nes jų tautinė sąmonė nebuvo tinkamai atbudusi. Dažnai jos net pačios pasiduodavo svetimų valstybių valdžiai. Visai kitaip yra naujojoje valstybėje. Naujoji valstybė užkariautas tautas stengiasi nutautinti, vadinasi, ji nepakenčia tautinio mišrumo. Joje turi aiškiai viešpatauti viena tauta. Iš kitos pusės, šios pavergtos tautos visada stengiasi turėti savą valstybę arba bent jos erzacą autonomijos pavidalu. Abiem atvejais aiškiai matyti, kad naujoji valstybė ir santykiuose su pavergtomis tautomis, ir su mažumomis reiškiasi kaip tautinė valstybė, kuriai ne vis tiek, kas apspręs jos institucijas, jos įstatymus ir jos gyvenimą. Tai yra

¹² „Revue de droit internationale“, 1939, Nr. 2, p. 133-134.

visiškai kitokia valstybė negu senoji. Čia, kaip minėjome, pasikeičia ne tik režimas, bet pasikeičia pats pagrindas. Tautos įėjimas į valstybės pagrindus ir į konkretų valstybės gyvenimą reiškia tikrą perversmą, kurio rezultatų mes šiuo tarpu dar negalime nė numatyti. Bet viena yra tikra, kad naujoji tautinė valstybė visa savo struktūra bus kitokia negu senoji. Kios yra šios struktūros žymės?

3. Tautinės valstybės struktūra

Nėra abejonės, kad naujojoje tautinėje valstybėje atsispindi tautos charakteris, josios struktūra, josios polinkiai ir valia. Jeigu tauta objektyvuojasi valstybėje, tai ji objektyvuojasi visa savimi. Todėl naujosios tautinės valstybės forma, josios institucijos, jos įstatymai išauga iš tautos dvasios. Jie nėra sukuriami pagal kokias nors tarptautines teorijas, bet yra atspėjami iš savo tautos. Todėl *tautinė valstybė iš tikrųjų reiškia tautos valią gyventi, veikti ir kurti*, šitas pagrindinis tautinės valstybės bruožas, šitas tautos apsiareiškimas valstybėje praktiškai suskyla į smulkesnes žymes, kurias reikia charakterizuoti ir kurios tautinėse mūsų dienų valstybėse vis labiau pradeda reikštis.

Pirmas tautinės valstybės bruožas yra josios *totalumas*. Tautinė valstybė esmingai yra totalinė valstybė. Jau buvo minėta, kad tautinė individualybė apima visą žmogų. Tautinė individualybė iš tikrųjų yra „tauta mumyse“. Mes visa savo būtybe esame šitos „tautos mumyse“ įtakoje. Kai šitoji tauta apsiareiškia iš viršaus, kai ji objektyvuojasi, ji tuomet apima ne tik išvidinį - subjektyvųjį, bet ir išviršinį - objektyvųjį gyvenimą. Jeigu tad subjektyviajame gyvenime, jeigu mūsų viduje tauta apgaubia visą mūsų būtybę, savaime aišku, kad *tautos objektyvacija apgaubs ir visą objektyvų, visą viešąjį gyvenimą*. Tautinė valstybė negali būti kitokia, kaip totalinė, jeigu ji nori būti tautinio principo reiškėją ir vykdytoja išviršiniame gyvenime. Valstybinis totalizmas šiandien daugeliui sukelia tikrą siaubą. Bet tai yra jo apraiškų, ne jo esmės kal-

tė. Šiandien daugelyje valstybių totalizmas reiškia ne tautos išplitimą viešajame gyvenime, ne tautos perkėlimą iš subjektyviojo į objektyvųjį gyvenimą, bet šiandien totalizmas reiškia tam tikros ideologijos, tam tikros partijos, net atskirų asmenų nusistatymo brukimą į viešąjį gyvenimą. Tai yra, be abejo, *totalizmas*, bet tai anaip tol nėra *tautinis* totalizmas, tai nėra tautinės totalinės valstybės apraiška. *Totalumas tautinėje valstybėje yra ne kas kita kaip viešojo gyvenimo persunkimas tautiniu pradū.* Štai kas sudaro tikrąjį tautinės valstybės totalumą. Šiandien daugelyje kraštų mes matome tik jo karikatūrą arba pirmus mėginimus. Bet užtat mūsų pareiga ir yra nevykusias apraiškas atskirti nuo esmės.

Antras tautinės valstybės bruožas yra josios *kultūriškumas*. Senoji valstybė buvo daugiau *politinė*. Kultūrinės kūrybos organizavimą ji buvo daugiau palikusi vadinamajai privatinei iniciatyvai. Tuo tarpu naujoji tautinė valstybė kaip tik eina priešingu keliu. Neapleisdama grynai politinių uždavinių, ji pirmiausia kreipia dėmesio į kultūrinį gyvenimą, į kultūrinės kūrybos organizavimą. Privatinė iniciatyva čia daugelyje atvejų užleidžia vietą viešajai iniciatyvai. Tai irgi nėra atsitiktinis dalykas. Tauta kultūrinėje kūryboje apsirėškia ryškiausiai. Kiekviena konkreti kultūra gali būti tiktai tautinė. Tautiškumas objektyviajame gyvenime yra susekamas tiktai iš kultūros laimėjimų: iš mokslo, iš meno, iš literatūros, iš ekonominės struktūros, iš papročių ir t. t. Todėl tautinė valstybė, būdama tautos objektyvacija, savaime esti vedama į kultūrinės kūrybos organizavimą, nes šitame organizavime, šitoje kultūroje kaip tik geriausiai ir objektyvuojasi tautos dvasia. Todėl tautinėje valstybėje politiniai uždaviniai nublanksta prieš kultūrinius uždavinius. Politika apsiriboja daugiau užsienio sritimi. Vidaus politika paprastai tautinėje valstybėje nyksta, josios vietą užima kultūriniai klausimai. Todėl mūsų dienų atsisakymas politikuoti vidaus klausimais yra reikšmingas dalykas. Vėl turime pastebėti, kad kai kuriose šalyse šitas atsisakymas vyksta dėl to, kad vieniems prievarta tylint kiti galėtų geriau grupinę savo politiką reikšti ir vykdyti. Bet šitas kultūrinio principo sukarikatūrinimas ne-

iškreipia pačios jo esmės. Tai tik rodo žmonių nesusivokimą gyvenimo eigoje. Ir čia, peikiant šias grynai senosios valstybės liekanas, nereikia peikti paties kultūrinio naujosios valstybės bruožo. Tautinės valstybės susiejimas su tautos kuriama kultūra, šios kultūros organizavimas yra esmingi jos dalykai.

Trečias tautinės kultūros bruožas yra josios *pedagogiškumas*. Senoji valstybė tautos ugdymą, josios charakterio ir josios žymių išvystymą buvo palikusi pačiai gamtai. Tauta išsivystė tiktai tiek, kiek buvo aktyvūs prigimties veiksniai. Tuo tarpu naujoji valstybė pati aktyviai imasi organizuoti tautos ugdymą. Ji paima į savo rankas ne tik švietimą ir auklėjimą, suprastą siaura prasme, bet ir fizinį tautos gyvenimą ir jos sveikatos priežiūrą, josios narių didėjimą šeimose, josios apsaugą nuo maišymosi su svetimais elementais, josios emigracijos ir imigracijos tvarkymą. Dėl to tam tikri nuostatai, draudžią skirtingos rasės vedybas, reikalaują fizinės kultūros, švietimo priežiūros ir kontrolės yra reikalingi ir prasmingi. Šie dalykai senojoje valstybėje per daug buvo palikti kiekvieno individo nuožiūrai. Naujoji valstybė visa tai stengiasi sunormuoti ir palenkti tautos išsivystymui. Pastangos yra prasmingos, nes tautinė valstybė pirmutiniu savo uždaviniu kaip tik ir turi tautos ugdymą, suprastą plačiausia prasme. *Tauta tam ir siekia savo objektyvacijos, kad joje patobulėtų ir išsivystytų.*

Ketvirta tautinės valstybės žymė yra josios *tautiškumas*. Senosios valstybės nariai buvo *piliečiai*. Piliečio ženklas buvo valstybės duotas *pasas*. Tuo tarpu naujoji valstybė savo egzistenciją grindžia ne piliečiu, bet *tautiečiu*. Tautiečio ženklas jau yra ne *pasas*, bet *tautinė individualybė*. Šitas tautietis yra tikras valstybės narys, nes jis tikras *tautos* narys. Valstybė, būdama tautos objektyvacija, negali vienodai traktuoti ir tautiečius, ir svetimų tautybių piliečius arba vadinamąsias tautines mažumas. Tautiečiai yra tikri naujosios valstybės nariai, o visi kiti yra tiktai valstybės *gyventojai*. Jie gali naudotis visomis tautiečių teisėmis, bet negali turėti tų pačių privilegijų kaip tautiečiai. Jų dalyvavimas tautinės kultūros

gyvenime, moksle, mene, visuomenės institucijose, ekonomikoje yra nepageidaujamas, o kai kuriais atvejais net neleistinas. Mažumos tautinėje valstybėje visados yra svetimas kūnas, kuris niekad nesutaps su tautos kūnu ir neįsijungs į jos organizmą. Todėl *mūsų laikais valstybės ribos turi sutapti su tautos ribomis*, o tautos viduje gyvenantieji svetimtaučiai turi būti arba įjungti į tautos kultūrą ligi nutautinimo, arba iškelti į savą valstybę, arba palikti kaip svečiai bei besinaudoją prieglaudos teisėmis. Kitokios išeities nebėra, jeigu mes norime, kad valstybė tikrai ir sėkmingai būtų tautos objektyvacija. Šitas dėsniškas ypač yra svarbus mažoms tautoms, kurioms net ir nedidelis svetimtaučių kiekis yra kultūriniu atžvilgiu kenksmingas. Šiandien kai kuriose valstybėse mato ma kova su svetimtaučių gaivalais turi gilios prasmės. Tai yra kova su tautos kūno skaldytojais. Galima nesutikti kai kur su šitos kovos priemonėmis. Tačiau pats tautinės kultūros apvalymo principas yra sveikas.

Taigi šitomis keturiomis žymėmis yra charakteringa tautinė naujoji valstybė: ji yra *totalinė*, ji yra *kultūrinė*, ji yra *pedagoginė* ir ji yra *tautietinė*. Visos šitos žymės yra vienos vieningos apraiška, būtent tosios, kad *valstybėje objektyvuojasi tauta*.

Pabaiga

Baigiant reiktų šių principų šviesoje įvertinti mūsų lietuviškąją valstybę. Kad mūsų valstybė principiškai yra tautinė, tai visiems yra aišku. Mūsų tauta, kaip ir daug kitų, pasinaudojo tautinio principo atbudimu žmonijos istorijoje ir sukūrė *savą* valstybę. Mūsų valstybė taip pat yra tautos objektyvacija ir josios apsiraiškimas. Bet mums dar daug reikia, kad šitą apsiraiškimą, šitą objektyvaciją tikrai mes regėtume viešajame gyvenime. Mes einame totalumo linkme. Lietuviškumo kultūriniame darbe dar mums labai stinga. Taip pat ir tautos ugdymas dar nėra toks dinamiškas, kiek jo reiktų šiais nepaprasto tempo laikais. Mes dar vis tebesiremia-

me *piliečio* sąvoka. Mums išeivis lietuvis dar turi mažiau teisių negu mūsų krašte gyvenęs svetimtautis pilietis. Tai yra nenormalybė, kuri turi būti pašalinta kuo greičiausiai. Taip pat mūsų viešasis gyvenimas, ypač ekonominė-materialinė jo sritis, tebėra svetimtaučių rankose. Dėl to kenčia ir dvasiinė kultūra.

Vadinasi, mes einame tautinio principo keliu, bet einame per daug lėtai ir neplaningai. Mums reikia pasiskubinti, nes kaip seniau valstybės rungtyniavo savo prestižu ir savo galybe, taip dabar tautos pradeda rungtyniauti savo individualybės stiprumu ir savo kultūra. Mes negalime šių rungtynių pralaimėti, nes tai reikštų mūsų egzistencijos pralaimėjimą. Todėl padaryti mūsų valstybę *tautine* prasme totalinę, išplėsti tautinį principą kultūroje, sudinaminti tautos išvystymą, apsivalyti nuo svetimtautiškų priemaišų, žodžiu, *padaryti mūsų valstybę lietuvišką* yra visų mūsų uždavinys. Tai yra mūsų tautinė garbė ir pareiga.

TIESA IR TEISĖ

Ruošiantis mums atkurti savą valstybę, iškyla vienas gana painus ir nelengvai išsprendžiamas klausimas: kokią vietą mūsų valstybėje užims pasaulėžiūrinės bendruomenės, besireiškiančios bažnyčių, konfesijų, sektų ir įvairių organizacijų pavidalu? Kokias teises jos turės visuomeninėje mūsų santvarkoje? Ar visos jos bus prieš įstatymus lygios?

Iš sykiro atrodo, kad kelti šį klausimą yra brautis į atviras duris. Juk argi pati demokratinė valstybė laiduoja *visiems* laisvės ir lygių teisių? Argi pasaulėžiūrinės bendruomenės čia gali sudaryti kokią nors išimtį? Teisė organizuotis yra demokratijoje pagrindinė, ir ji apima ne tik politinę, socialinę ir profesinę sritį, bet taip pat ir pasaulėžiūrinę. O atsiminus, kad sąžinės laisvė yra garantuojama visų demokratinių konstitucijų, atrodo, kad pasaulėžiūrinių bendruomenių teisės savaime darosi aiškios.

Ir vis dėlto šis klausimas nėra toksai paprastas, nes jo sprendime mes susiduriame su tiesa ir klaida. *Ar gali tiesa ir klaida turėti tas pačias teises?* Jeigu *taip*, tuomet tiesa ir klaida atsistoja toje pačioje plotmėje, ir mes patenkame į agnosticizmo bei indiferentizmo pelkes. Jeigu *ne*, tuomet klaidai atstovaujanti pasaulėžiūrinės bendruomenės negali būti prieš įstatymus lygios, ir mes sulaužome demokratinius dėsnius. Popiežius Leonas XIII yra pasakęs, kad „yra priešinga protui, jei klaidai teikiamos lygios teisės kaip ir tiesai“ (enciklika „*Liberias*“, liet. vert.: „*Lux*“, 1949, p. 155). Iš kitos pusės, visose demokratinėse valstybėse matome, kad nekatali-

kiškos pasaulėžiūros bendruomenės (įvairios sektos ir konfesijos) turi tas pačias teises, kaip ir katalikiškosios. Kaip tad iš šio paradokso išbristi? Koks gi iš tikro yra santykis tarp tiesos ir teisės?

Popiežius Pijus IX garsiajame klaidų sąrašė, vadinamame „Syllabus“ (1864 m.), pasmerkė tokį teigimą: „Pagirtinai yra kai kuriose katalikų šalyse įstatymų nustatyta, kad imigruojantiems į ten asmenims leidžiama viešai atlikinėti bet koki savo kultą“ (liet. vert.: „Lux“, 1949, p. 24). Vadinasi, *leidimas viešai atlikti nekatalikiškos religijos kultą popiežiaus yra smerkiamas*. Tą patį sako ir popiežius Leonas XIII: „Valstybė be Dievo nusižengia teisingumui ir protui. Tas pat tenka pasakyti apie tokią valstybę, kuri, kaip sakoma, su visomis religijomis yra lygi ir joms visoms pripažįsta tas pačias teises. Tokios valstybės laikysena praktikoje sutampa su bedieviškos valstybės nusistatymu“ (enciklika „Libertas“, liet. vert., p. 126).

Pripažinti tad visoms religijoms vienodas teises reiškia elgtis bedieviškai. Tačiau paskaitykime mūsų valstybės 1922 m. Konstituciją, kurios „visą ruošimo darbą nešė adv. Antanas Tu mėnas su kitais krikščioniškojo bloko teisininkais“ (įžanga į šios Konstitucijos leidimą 1949 m. Vokietijoje; „Tėvynės sargo“ biblioteka, p. 6) ir už kurią „balsavo tik krikščioniškasis blokas“ (ten pat). Šios Konstitucijos § 10 sako: „Negali būti teikiama ypatingų privilegijų nei mažinama teisių piliečiui dėl jo kilmės, tikėjimo, tautybės“. Vadinasi, tikėjimas - vis tiek koks jis būtų, nes Konstitucija apie jo tiesą ar klaidą nespren džia - yra pastatomas toje pačioje plotmėje kaip kilmė ir tau tybė, kurios nėra nei teisingos, nei neteisingos, ir todėl ne teikia Lietuvos piliečiui nei privilegijų, nei nemažina jo teisių. Nuosekliai tad tos pačios Konstitucijos § 83 sako: „Visoms esamoms Lietuvoje tikybinėms organizacijoms Valstybė lygiai pripažįsta teisės tvarkytis taip, kaip jų kanonai ar statutai reikalauja, laisvai skelbti savo tikėjimo mokslą ir atlikti savo kulto apeigas, steigti ir tvarkyti savo kulto namus, mokyklas, auklėjimo ir labdarybės įstaigas, steigti vienuolynus, tikybinės kongregacijas, brolijas, uždėti savo nariams mokesnių tikybinių organizacijų reikalams, įgyti kilnojamąjį ir ne-

kilnojamąjį turtą ir jį valdyti". Taigi organizacijos, mokymo ir kulto laisvė yra mūsų Konstitucijos suteikta *visoms* religinėms bendruomenėms *be skirtumo*. Ir visą demokratinį tarpinį (ligi 1926 m.) šios teisės nebuvo pakeistos ir net praktikoje nesužalotos. Ir katalikai, ir protestantai, ir žydai, ir mahometonai galėjo atlikti viešai ir privačiai savo apeigas, turėti bažnyčias ar maldos namus, leisti savo laikraščius ir knygas, steigti organizacijas, šaukti susirinkimus ir juose skleisti savo idėjas. Vadinasi, tiesa ir klaida mūsų valstybėje turėjo tas pačias teises. Nuostabiausia betgi, kad šios lygios teisės buvo suteiktos pačių katalikų rankomis, neprotestuojant prieš tai nei mūsų vyskupams, nei Romai. Bet ar dėl to mūsų valstybė jau buvo tapusi bedieviška? Ar dėl to mes buvome patenkę į indiferentizmą ir laicizmą?

Tai vienas pavyzdys. Stabtelkime truputį prie kito.

1945 m. liepos 17 d. buvo paskelbta naujoji Ispanijos konstitucija - el Fuero de los espanoles. Prieš tai ji buvo priimta Kortėsų rūmų ir Romos patvirtinta (plg. „La vie intellectuelle“, 1948 m. liepos mėn., p. 12). Jos § 6 sako: „Išpažinimas ir praktikavimas katalikų religijos, kuri yra ispanų valstybės religija, naudosis oficialine globa. Niekas nebus skriaudžiamas dėl savo religinių įsitikinimų ir privatinio kulto praktikos. Nebus leidžiama kitokių apeigų ar viršinių pasireiškimų kaip tik katalikų religijos“. Taigi Ispanijoje tiesai ir klaidai pagrindinis valstybės įstatymas neteikia tų pačių teisių. Žmogus gali tikėti, kaip jis nori, ir gali *privačiai* reikšti šį savo tikėjimą. Už tai jis nebus skriaudžiamas, kaip yra buvę inkvizicijos laikais. Tačiau *viešas* šio tikėjimo pareiškimas Ispanijoje yra leidžiamas tiktai katalikams. Praktikoje šis tiesos ir klaidos teisių skirtumas netruko pasirodyti. Protestantai, pasinaudodami minėtu konstitucijos paragrafu, pradėjo atidarinėti seniau uždarytas savo bažnyčias ir koplyčias, statyti naujų, steigti savo misijų centrus, skleisti savo idėjas žodžiu ir raštu. Juk niekas negali būti skriaudžiamas dėl savo religinių įsitikinimų. Tačiau Ispanijos katalikai subruzdą. Pasirodė ganytojų laišku (kard. Seguros, Sevilijos arkivyskupo; Mgr. Casaus, Barselonos vyskupo), straipsnių laikraščiuose,

kuriuose buvo nurodoma, neva protestantizmas kėsina prieš Ispanijos katalikybę ir gresia religinei krašto vienybei. Studentai pradėjo ruošti demonstracijų ir plūsti protestantus. Jais pasekė ir minia. Granollers miestelyje buvo išniekinta mažutė, rūsyje esanti baptistų koplyčia: sulaužytos kėdės, išdaužyti langai, išdraskyta biblioteka. Barselonoje įvyko tas pat: čia buvo išniekinta metodistų koplyčia. Madride, Trafalgaro gatvėje, buvo didelė, graži anglikonų koplyčia, atnaujinta 1947 metais ir priklausanti vienai anglų draugijai. Būrys studentų nutarė nueiti į šią koplyčią ir sugiedoti „Salve Regina“. Žinoma, koplyčios prižiūrėtojai pasipriešino. Tuomet studentai sulaužė suolus, kėdes, išdaužė langus ir ant baltų sienų prirašė „Viva la Virgin - Tegyvuoja Marija“. Policija visur atvyko „per vėlai“. Po to sekė, žinoma, svetimų valstybių protestai, pirmiausia Anglijos, ir aštrūs užsienio spaudos pasisakymai tiek prieš Franco režimą, tiek prieš Katalikų Bažnyčią. Ar *šiuo būdu* Ispanijos valstybė tapo katalikiška? Ar *šitoks* tiesos ir klaidos teisių skyrimas atitinka Bažnyčios dvasią? Kaip išspręsti šį keistą paradoksą?

Atrodo, kad kelią šio klausimo sprendimui yra nurodęs pats Kristus. Kartą Jis pasakė apaštalams šitokią prilyginimą: „Dangaus karalystė panaši į žmogų, kuris pasėjo savo dirvoje gerą sėklą. Žmonėms bemiegant, atėjo jo priešas, pasėjo kviečiuose raugių ir nuėjo sau. Kai želmuo paūgėjo ir išplaukėjo, pasirodė ir raugės. Šeimininko tarnai atėjo ir klausė: 'Šeimininke, argi ne gerą sėklą pasėjai savo lauke? Iš kurgi atsirado raugių?' Jis atsakė: 'Tai padarė mano priešas.' Tarnai pasisiūlė: 'Jei nori, mes eisime ir jas išravėsime.' Jis atsakė: 'Ne, kad kartais ravėdami rauges, neišrautumėte draug su jomis ir kviečių. Palikite abejus augti iki pjūties' (Mt 13, 24-30). *Raugės ir kviečiai čia yra pikty ir gerų žmonių simbolis.* Iš Viešpaties rankų išeina tiktai gerieji, nes Jo sėkla yra Tiesa. Tačiau amžinasis Dievo neprietelius į Tiesą primaišo klaidos, melo, blogio ir tuo būdu sugadina Dangaus karalystės paselį. Ir tai trunka visą žemiškosios istorijos metą. Tai vyksta visose žemiškojo gyvenimo srityse - tiek Bažnyčioje, tiek valstybėje. Kaipgi tad Viešpats atsako į šį pik-

tojo prado atsiradimą savo darbuose? Jis leidžia piktiesiems gyventi šalia gerųjų. Jis lygina ant abiejų lietu ir šviesdina saulę. Kitaip sakant, *žemės gyvenime Dievas teikia tas pačias teises geriesiems ir blogiesiems*. Jis nesutinka su žmogaus pasisiūlymu eiti ir išrinkti rauges, vadinasi, sunaikinti piktuosius. Ar tai reikia, kad Viešpatys čia atsistoja indiferentizmo pusėje? Anaiptol! Tai tik reiškia, kad *tiesos ir klaidos atskyrimą Jis pasilaiko pats sau, neleidamas žmogui būti žmogaus teisėju*. Jis aiškiai sako savo tarnams: „Pjūties metu aš pasakysiu pjovėjams: 'Pirma išrinkite rauges ir suriškite į pėdelius sudeginti, o kviečius sukraukite į mano kluoną'“ (*Mt 13, 30*). Klaida ir blogis bus iš būties pašalinti, bet tik paties Dievo tiesioginiu išikišimu pastarąją istorijos valandą. O kol istorija vyksta, tol blogio pradai maišosi su gėrio pradais, tol raugės auga kartu su kviečiais, tol blogosios žuvys plaukioja kartu su gerosiomis (plg. *Mt 13, 47*). Kiekvienas žmogaus bandymas pagreitinti šį Viešpaties išsprendimą ir jau pačioje istorijos eigoje vykdyti tai, kas yra patikėta angelams pjovėjams (plg. *Mt 13, 49-50*), gresia pavojumi kartu su raugėmis išrauti ir kviečius, vadinasi, *sunaikinti ir esantį gėrį*. Žmogaus sprendimai šiuo atžvilgiu yra labai naivūs: norėdamas pašalinti klaidą, žmogus nukerta klystančią galvą. Todėl Kristus šitokio sprendimo nepriima ir jo vykdyti neleidžia. Jis liepia laukti pjūties meto.

Kodėl? Kodėl Kristus savoje karalystėje, kiek ji yra žemiška ir istorinė, tiesai ir klaidai - kviečiams ir raugėms - teikia tas pačias teises, leisdamas joms augti toje pačioje dirvoje, naudotis tuo pačiu maistu, ta pačia drėgme, ta pačia šviesa ir tuo pačiu oru? Kodėl, iš kitos pusės, Jis vis dėlto istorijos pabaigoje klaidą ir blogį - rauges - sunaikina? Atsakymą į šiuos klausimus galime rasti tiktai tame giliame skirtume, kuris yra tarp tiesos ir teisės.

Kas yra tiesa? Šis Piloto klausimas nėra lengvai išsprendžiamas. Kristus į jį yra atsakęs: „Aš esu... Tiesa“. Jis *vienintelis*. Joks kitas asmuo negali pasakyti apie save „aš esu tiesa“. Jis gali tik sakyti, kad jis turįs tiesos, kad jis gyvenąs pagal tiesą, kad jis laikąs tiesos. Tiesa žemiškoje mūsų eg-

zistencijoje visados yra bendra ir idėjinė. Ji stovi viršum mūsų, kaip mūsų apsprendimas. Bet kaip tik todėl ji nėra asmeninė. Tikta Kristuje tiesa yra apsiareiškusi asmeniniu pavidalu. Niekur kitur! Žmogiškoje tikrovėje tiesa visados yra abstrakti. Ji yra idėja. Tačiau kaip tik todėl *tiesa niekad nėra ir negali būti teisės subjektas*. Teisė yra esmingai asmeninis dalykas. Ji yra teikiama ne idėjoms, ne abstrakcijoms, ne bendrybėms, bet žmonėms. *Teisės subjektas yra tikta žmogiškasis asmuo*. Nebūdama asmeninė, tiesa nestovi toje pačioje plotmėje su teise. Tiesai teisių negalima nei teikti, nei neteikti, nes ji yra kitos tvarkos dalykas. Todėl tiesos ir teisės klausimas yra klaidingai keliamas pačiuose savo pagrinduose. Jis visuose savo nariuose yra dviprasmis, todėl neatsakomas nei taip, nei ne. Jeigu *teisės* žodžiu suprasime *abstraktų* tiesos ir klaidos sutapatinimą, tuomet, aišku, bus protui priešinga tiesai ir klaidai teikti tas pačias teises, vadinasi, tiesą ir klaidą statyti toje pačioje plotmėje. Bet jeigu *teisės* žodžiu suprasime žmogaus asmens *praktines* galimybes žemiškajame valstybės gyvenime, tuomet nebus jokio priešingumo protui, jeigu šventieji ir nusidėjęliai, krikščionys ir nekrikščionys naudosis šiomis galimybėmis *vienodai*. Tas pat yra ir su tiesos žodžiu. Jeigu *tiesa* vadinsime abstraktų principą, tuomet, aišku, jis bus vyriausias viso ko apsprendėjas ir aukštesnis už tai, kas jo neišreiškia arba tik netobulai išreiškia. Bet jeigu tiesą taikysime konkretiems asmenims, tuomet jie nėra vienas jos tobulai neišreikš, todėl visi atsistos toje pačioje plotmėje.

Todėl kai popiežius Leonas XIII sako, kad „yra priešinga protui, jei klaidai teikiamos lygios teisės kaip ir tiesai“, jis turi galvoje tiesos ir klaidos sugretinimą *abstraktinėje principo plotmėje*. Kas šitokias vienodas „teises“ tiesai ir klaidai teiktų, tas būtų indiferentas, agnostikas, laicistas, bet nebe krikščionis. Bet kai mūsų 1922 m. Konstitucija pripažįsta lygias teises „visoms esamoms Lietuvoje tikiabinėms organizacijoms“, ji turi galvoje žmogiškųjų asmenų *praktines galimybes valstybėje* ir vykdo ne ką kita, kaip paties Kristaus prilyginimą - leisti vienodai raugėms augti šalia kviečių, nes ne konstitucijos dalykas yra jas išrinkti. Valstybė nėra tasai Viešpaties pašauk-

tasis angelas plovėjas. Ji yra *tiktai dirva*. Todėl ne ji apsprendžia, kas joje turi augti ir kas ne. Tuo tarpu Ispanijos Konstitucijoje šie du dalykai - tiesa ir teisė - kaip tik yra nelaimingai sujaukti. Pripažindama katalikų religiją valstybine, ši Konstitucija išreiškia *principinę krikščionybės tiesą* ir tuo pačiu jos kilnumą, palyginus ją su kitomis religijomis ar konfesijomis. Tačiau neleisdama nekatalikams reikšti savo įsitikinimų viešumoje, ji pažemina *žmogiškąjį asmenį*, nes *konkretų nekataliką* pastato menkesnėje plotmėje valstybės akyse negu *konkretų kataliką*, kas yra neleistina tiek religijos, tiek demokratijos atžvilgiu. *Katalikybė nėra tas pat kas ir katalikai*. Valstybė teikia teisių ne katalikybei, bet katalikams - konkretiems jos piliečiams, išpažįstantiems katalikiškąją religiją. Katalikybė savyje jokių teisių iš valstybės neprašo, nes ji yra aukštesnis dalykas už bet kokią valstybę. Teisių reikalingi ne katalikiškieji principai, bei katalikiškieji žmonės. Tačiau kadangi konkretūs katalikai katalikiškosios Tiesos pilnatvės nėra vienas neturi ir *šiuo atžvilgiu* negali būti lyginami su nekatalikais - tokį palyginimą tegali padaryti tik Dievas, - iš kitos pusės, kadangi teisė kasdienoje yra suprantama ne kaip principinis tiesos ir klaidos lyginimas, bet kaip praktinės galimybės žmogui gyventi valstybėje, tuo pačiu nėra jokio pagrindo, kad katalikai turėtų didesnių valstybėje teisių negu nekatalikai. Šia prasme mūsų 1922 m. Konstitucija nebuvo bedieviška ir nenusižengė minėtam popiežiaus Leono XIII teigimui. Iš kitos pusės, dabartinė Ispanijos Konstitucija negali būti laikoma katalikiška, kadangi ji neteikia žmogaus asmeniui vienuodų galimybių augti žemės gyvenimo dirvoje, ko aiškiai reikalauja pats Kristus.

Koks tad yra santykis tarp tiesos ir teisės? Toks pat kaip tarp principo ir praktikos. Tiesa yra principas, teisė yra praktika. Tiesa yra bendra, teisė yra asmeninė. Todėl duoti vienuodų teisių teisingiesiems ir klystantiesiems dar nereiškia pripažinti tiesą stovint toje pačioje plotmėje su klaida. Kai Kristus nepasmerkė sugautos svetimoteriaujant moters, bet ją paleido laisvą, Jis tuo anaipol nepateisino svetimoterystės ir jos nepastatė toje pačioje plotmėje su moterystės išti-

kimybė. Jis tik parodė, kad svetimoterystės nuodėmė nebūtinai turi būti baudžiama užmušant žmogų akmenimis, kaip to reikalavo Mozės įstatymas. Kai mūsų Konstitucija teikė vienodas teises žydams ir katalikams, ji anaipol katalikybės negretino su judaizmu. Taip pat kai Ispanijos studentai daužė protestantų koplyčios kėdes ir langus, pasiremdami savo Fuero § 6, jog nekatalikai negalį viešai reikštis, jie anaipol neapsitarnavo tiesai, glūdinčiai jų religijos principuose. *Teisės subjektas yra žmogus, bet ne tiesą reiškias principas.* Šiuo atžvilgiu visi žmonės yra lygūs. Demokratijos laimėjimas ir yra tasai, kad ji išgelbėjo žmogaus asmenį iš abstraktinių principų vergijos.

KORPORACIJOS PROBLEMA

ĮVADAS

Korporacija kaip naujos santvarkos simbolis

Susidomėjimas korporacine idėja kultūriniame pasaulyje šiandien yra labai didelis. Kas tik vienokiu ar kitokiu būdu sąmoningai dalyvauja kultūringų šalių visuomeniniame darboties gyvenime, tai tuojau susiduria su korporacijos sąvoka, su korporacijos problema ir su įvairiais šitos problemos sprendimo būdais. „Korporaciją, - kaip sako E. Duthoit, - supa palankumas ir viešosios nuomonės entuziazmas, iš vienos pusės, neramumas ir priešingumas - iš antros“¹. Vis dėlto reikia pasakyti, kad palankumas korporacijai diena iš dienos didėja ir josios šalininkų skaičius auga.

Iš korporacijos šiandien visų pirma laukiama senųjų negerovių pašalinimo, šitas lūkesys buvo pateisintas ir aprobuotas popiežiaus Pijaus XI enciklikos „Quadragesimo anno“. Kalbėdamas apie klasių kovą, popiežius yra pasakęs, kad „šitą blogybę, kuri gresia pavojumi pačiai visuomenės egzistencijai, reikia kuo greičiausiai pašalinti. Bet pilnas pasveikimas tik tuomet bus galimas, jei, pašalinus minėtąjį priešingumą, bus sudaryti gerai sudėti socialiniai organizmai, būtent grupės ar profesijos, kuriose bus buriami žmonės ne pagal jų reikšmę darbo rinkoje, bet pagal įvairias šakas socialinio veikimo, kurį kiekvienas atlieka“. Enciklika čia duoda suprasti, kad klasių kovos panaikinimo ji laukianti iš korporacinių vienetų sukūrimo.

¹ „Revue des deux mondes“, 15 octobre 1935, p. 854.

Iš kitos pusės, naujos visuomeninės santvarkos kūrimas taip pat daug kur yra grindžiamas korporacija. Naujos valstybinės tendencijos, kurios pasirodė pokariniaisiais metais įvairiuose kraštuose neretai iš esmės yra susijusios su korporacijos idėja. Tiesa, šita idėja yra labai įvairiai suprantama. Bet visados ji tarnauja kaip pats svarbusis pagrindas visuomeninio gyvenimo reformai. Korporacijos idėja šiandien yra daug kam tapusi naujos visuomeninės santvarkos simboliu.

Vis dėlto šiandien korporacijos idėja yra tykoma įvairių pavojų. Visų pirma ji dažnai yra blogai *suprantama* ir, antra, blogai panaudojama.

Labai dažnai korporacinei idėjai yra prikišama, esą ji esanti viduramžiškas padaras. Negalima neigti korporacijų buvimo viduriniaisiais amžiais. Šituo atžvilgiu dabartinė korporacinė idėja turi tam tikrų ryšių su vidurinių amžių korporacijos idėja. Betgi viduriniaisiais amžiais egzistavusios korporacijos nėra dabar kuriamų korporacijų nei *pavyzdys*, nei *idealas*. Dabartis stengiasi korporacijai surasti kitokius pagrindus ir kitokią struktūrą negu viduriniai amžiai. Istorinio gyvenimo negalima atsukti penketą amžių atgal. O. V. Nell-Breuningas teisingai yra pastebėjęs, kad korporacinė mintis krikščioniškosios socialinės filosofijos prasme nepriskiria savęs viduriniams amžiams, kurie jau yra amžinai mirę, bet pasitiki gyvenimu, josios šaknys glūdi dabartyje ir tikrovėje; todėl ji turi ateitį². Jeigu dabartinis korporacinis sąjūdis yra kuo nors panašus į vidurinius amžius, tai tik tuo, kad jis akcentuoja organišką visuomenės pobūdį, kaip kad ir anais laikais. Kai kurios idėjos yra amžinos. Yra laikų, kad jos esti tarsi mirusios. Bet ateina vėl laikai, kad jos prisikelia ir vėl pradeda gyventi. Prie tokių idėjų priklauso ir visuomenės organiškumo supratimas. Jis buvo labai gyvas viduriniaisiais amžiais. Jis mirė individualizmo metu. Dabar, kada individualizmas baigiamas nugalėti ir išstumti iš visuomeninio gyvenimo tvarkytojų eilės, visuomenės organiškumo idėja vėl pradeda atgyti. Su ja drauge atgema ir korporacinė idėja. Bet tai anaipatol nėra vidurinių am-

² „Stimmen der Zeit“, Oktober 1931, p. 32.

žių istorinių korporacijų atgaivinimas. Čia atgema tik idėja, tik pats bendrasis principas, bet ne jo struktūra. Todėl sakyti, kad korporacinė idėja yra vidurinių amžių atgyventos institucijos atgaivinimas reiškia nesuprasti nė pačios korporacijos idėjos apskritai idėjų likimo istorijos eigoje.

Atsiranda taip pat žmonių, kurie deda lygybės ženklą tarp korporacinio sąjūdžio ir fašizmo. Kai kas net pačią encikliką „Quadragesimo anno“ laiko fašistiška, nes joje korporacinė idėja yra pabrėžiama visai aiškiai. Tačiau tarp šių dviejų dalykų esama didelio skirtumo. Fašistinis sąjūdis, suprantama, yra korporacinis. Bet ne kiekvienas korporacinis sąjūdis jau tuo pačiu yra fašistinis. Korporacijos idėja yra bendra ir krikščioniškajam solidarizmui ir fašizmui. Bet šitos idėjos supratimas ir ypač josios realizavimas yra visiškai skirtingas. Minėtas O. V. Nell-Breuningas praveda tokią paralelę tarp krikščioniškojo solidarizmo ir fašizmo³. Krikščioniškajame korporatyvizme valstybės veikimas yra tik papildęs ir padėjęs ten, kur mažesnėms bendruomenėms trūksta jėgų ką nors padaryti. Fašistiniame korporatyvizme *visos bendruomenės gyvena tik iš valstybės malonės*. Ten vyrauja „valstybės visuotinum“ (*stato totalitario*) dėsnis. Krikščioniškajame korporatyvizme klesti autonomija iš apačios išaugusių profesinių bendruomenių, kurioms valstybė grąžina tai, ką buvo pasiėmusi dėl to, kad nebuvo kam šiuo ar kitu reikalu pasirūpinti. Fašistiniame korporatyvizme bendruomenės *steigia ir duoda joms galios pati valstybė. Jos turi tarnauti tik josios tikslams ir interesams*. Krikščioniškajame korporatyvizme yra nugalimas klasių išsiskaidymas padedant į pagrindą jam visai priešingą principą: dalinti visuomenę pagal profesinius pašaukimus. Fašistinis korporatyvizmas *klasinę visuomenės schemą įmžina* įvesdamas ją į *korporatyvinės* valstybės konstituciją. Krikščioniškasis korporatyvizmas aiškiai skiria, iš vienos pusės, profesinio pašaukimo sukurtą luomą, kaip narj viešosios santvarkos, iš antros - įvairias laisvas organizacijas, kaip padarus privatinės teisės ir privatinės iniciatyvos. Tuo tarpu fašistiniame korpo-

³ Plg. ten pat, p. 47.

ratyvizme yra aiškus ir įstatymais pagrįstas *organizacijų monopolis, jas visas įtraukias į korporacinius vienetus ir atimęs jiems teisę sudaryti norimas koalicijas*. Apskritai krikščioniškajame korporatyvizme vyrauja susidraugavimas ir solidarumas, tuo tarpu fašistinėje santvarkoje - *biurokratija ir centralizmas*. Dėti tad lygybės ženklą tarp korporacinio sąjūdžio ir fašizmo galima tik tada, kai nesuprantama nei vieno, nei antro.

Šalia blogo korporacinės idėjos supratimo dažnai eina ir blogas josios *panaudojimas* reformuojant visuomeninę santvarką. Pirmoji ir pagrindinė klaida čia yra ta, kad *korporacijos idėja yra taikoma tik ekonominiam gyvenimui*. Dažnai yra manoma, kad korporacija, kuri, kaip matysime vėliau, išauga ant profesinių pagrindų, gali apimti tik ekonomines profesijas. Kalbant apie korporacijas beveik visuomet pradedama nuo amatininkų ir baigiama ūkininkais, tarsi visuomenėje nebūtų kitokių profesijų, kurios galėtų sudaryti idealinės kultūros korporacijų. Šioji klaida neteisėtai susiaurina korporacijos sąvoką ir josios realizavimą padaro vienašališką ir todėl netobulą. Visuomeninė santvarka, kuri korporacinę idėją realizuotų tik ekonominėje srityje, nepateisintų to korporacija pasitikėjimo, kuris jai dabar yra rodomas. Korporacijos idėja pirmiausia yra ne ekonominė, bet *visuomeninė idėja*. Kiek ekonominis gyvenimas yra visuomeninė funkcija, tiek korporacija paliečia jį. Bet savo esmėje korporacija yra žymiai platesnė už ekonominę sritį. Korporacinis sąjūdis, jeigu jis yra suprantamas pagal savo prigimtį, stengiasi korporacinės idėjos pagalba reformuoti visą dabartinį sergantį visuomeninį gyvenimą, „kad svarbiausioji socialinio gyvenimo dalis, ekonominis klausimas, sugrižtų į tiesias ir sveikas vėžes“ („Quadragesimo anno“, 3, 1). Ekonominio klausimo išsprendimas eina per visuomeninio klausimo išsprendimą, bet ne atvirkščiai. Todėl ir korporacinė idėja turi būti panaudojama visų pirma apskritai visuomeniniam gyvenimui, kuris paskiau sutvarkys ir ekonominę sritį.

Antras blogas korporacinės idėjos panaudojimas yra *josios pavertimas priemone totalinės valstybės interesams*. Totalinė valstybė yra visai kas kita negu korporacinė valstybė. Vals-

tybės totalitetas yra teorijos padaras. Valstybės korporaciškumas išauga iš pačios josios prigimties. Korporacinė idėja nei savo kilme, nei savo esme neturi nieko bendra su totalinės valstybės idėja. Vis dėlto totalinės valstybės tendencijos labai dažnai pasirenka korporaciją kaip priemonę savo totalitetui realizuoti. Iš tikro blogai panaudojama korporacija gali patarnauti totalinei valstybei ta prasme, kad ji (korporacija) padeda valstybei, kuri yra per palaida ir per plati, įtraukti į savo reikalų orbitą ne tik žmogų kaip individą, bet ir žmogų kaip asmenį. Iš viršaus sukurtoje ir iš viršaus valdomoje korporacijoje totalinė valstybė randa gerą pagalbininkę įjungti asmens gyvenimą į valstybės gyvenimą ir jį šiame paskandinti. Bet šitoks korporacijos pavertimas priemone totalinės valstybės rankose pražudo ir pačią korporacijos prigimtį. Korporacijos pagrindinis ir esminis bruožas yra josios natūralumas ir organiškumas. Tuo tarpu totalinė valstybė, kurdama korporacijas savo totalitetui realizuoti, neišvengiamai jas sukuria artificialiai ir mechaniškai. Totalinės valstybės korporacijos yra ne organizmai, bet *mechanizmai*. Tuo jos iš esmės skiriasi nuo natūraliai išaugusių organiškų korporacijų. Jeigu tad, pavyzdžiui, Italijoje, totalinės valstybės siekimai labai dažnai eina per korporacijas, tai tuo pačiu šitoji totalinė valstybė pražudo tikrąjį korporacijų pobūdį. Dėl galėjimo galima paversti korporaciją priemone asmeniui pavergti, bet tada ir pati korporacija darosi nebegyva.

PIRMAS SKYRIUS

Korporacijos prigimtis

1. Korporacijos supratimas

Iš sykio atrodo, kad korporacija yra toks dalykas, kuris kuriamas visiškai naujai, kuris tikrovėje neegzistuoja ir neturi joje konkrečių pagrindų. Bet iš tikrųjų yra kaip tik priešingai. Iš tikrųjų korporacija nėra jokia idėja, kuri realizuojama tik tam tikrais amžiais ir tam tikrose sąlygose. *Užuo-*

mazginis korporacijos egzistavimas yra amžinas, nes jis yra susijęs su pačiu žmogaus prigimties išsiskleidimu realiame gyvenime ir su šito gyvenimo išsišakojimu.

Realus žmogus yra įjungtas į visą eilę bendruomenių, su kuriomis jis turi ne tik išviršinių, bet ir gilių ontologinių santykių. Norėdami apibūdinti konkretų, antai kataliką, žmogų, mes paprastai pasakome jo *vardą, pavardę, tautybę ir užsiėmimą*. Visi šitie elementai kaip tik ir parodo žmogaus santykius su įvairiomis bendruomenėmis. *Vardas* žmogų įjungia į dvasinę ir antgamtinę bendruomenę. *Vardą* gaudami, mes daromės dalyviai tos tobuliausios bendruomenės, kurią Katalikų Bažnyčia vadina Šventųjų bendravimu. *Pavardė* parodo žmogaus ryšį su tam tikra šeima ir su tam tikra gimine. *Pavardė* įjungia žmogų į gimininę ir šeimyninę bendruomenę. *Tautybės* nurodymas veda žmogų į dar platesnes sferas. *Tautybė* yra toks elementas, kuris riša žmogų su ištisomis kartomis, su praėjusiais amžiais, su žeme, su istorija ir su jo gyvenama kultūra. *Užsiėmimo* predikatas yra siauresnės prasmės negu *tautybė*, bet platesnės negu *šeima* arba *giminė*. *Užsiėmimas* parodo, kad žmogus yra susijęs su visuomeniniu gyvenimu, su viešomis institucijomis, kad jis šitame gyvenime ir šitose institucijose užima savotišką vietą ir dirba savotišką darbą. Iš kitos pusės, užsiėmimas taip pat parodo, kad žmogus turi tam tikrų ryšių su kitais asmenimis, kiek jie yra šito užsiėmimo bendrininkai, kiek jie dalyvauja šitame užsiėmime ir kiek jie dirba tą patį darbą. Konkretaus gyvenimo profesijos yra išsiskaidžiusios. Bet šitas išsiskaidymas visados yra ne individualinio, bet visuomeninio pobūdžio, vadinasi, apima ne tik atskirus individus, bet ir ištisas šitų individų grupes. *Užsiėmimas* yra realus ryšys, kuris jungia žmones ir kuria tam tikrus sambūrius. Jeigu tad neskaityti tos bendruomenės, kuri yra antgamtinės tvarkos dalykas, tai prigimtoje tvarkoje kiekvienas žmogus būtinai yra įjungtas į šias pagrindines bendruomenes: *į šeimą, į tautą bei valstybę ir į profesiją*.

Ir štai *profesinė žmonių bendruomenė kaip tik ir sudaro korporacijos užuomazgą*. Šita prasme negalima tvirtinti, kad kor-

poracija yra kuriama iš nieko. Korporacijos branduolys glūdi profesijoje. Tuo tarpu profesija, kaip visuomeninis žmonių ryšys, jau yra, nes jis kyla iš pačios prigimties išsiskleidimo. Žmogaus prigimtis, bręsdama ir išsivystydama, savaime siekia tam tikros gyvenime vietos, kuri ir sudaro žmogaus profesiją. Profesiniuose sambūriuose visados esama dviejų pozityvių pradų, kurie vėliau išsivysto ir sukuria korporacinius vienetus, būtent: 1) *rūpinimasis savos profesijos gerove*, 2) *atstovavimas saviems nariams*, šitie du pradai yra galimi rasti net primityviose profesijose. Jau pirmųjų žmonių gyvenime medžiotojai arčiau glaudžiasi prie medžiotojų, negu prie gyvulių augintojų. Medžiotojų klanas savaime pasidaro visos šitos „profesijos“ narių globotojas ir jiems atstovas. Vieno nario įžeidimas arba užmušimas yra laikomas viso klanų įžeidimu, už kurį turi būti atkeršyta. Dar ryškiau šitie du pradai pasirodo antikinėse profesijose. Indijos gyventojų susiskaldymas į tam tikras kastas jau yra žinomas nuo pat giliausios senovės. Ir šitos kastos kaip tik jautėsi esančios visų kastai priklausančių narių globotojos. Tas pat galima pastebėti senoviniame graikų ir romėnų gyvenime. Apie vidurinius amžius netenka nė kalbėti, nes šituo metu profesiniai sambūriai jau buvo išsivystę į tikras korporacijas. Minėti du pradai viduriniais amžiais jau buvo radę ir juridinę savo formą.

Bet šalia šitų dviejų pozityvių pradų reikia profesijose nepraleisti pro akis ir dviejų negatyvių, būtent: 1) *viešojo pobūdžio stokos* ir 2) *viešosios galios stokos*. Abi šitos profesijų neigiamybės turi išvidinio ryšio viena su antra. Profesiniai sambūriai visados yra privatinės iniciatyvos arba tik natūralaus bendradarbiavimo padaras. Jie nėra organizuojami viešosios teisės būdu. Jie atsiranda tada, kai kas nors privačia savo iniciatyva ir privačia teise suburia žmones į tam tikrą vienatę arba kai bendros profesijos žmonės *savaime* vienas su kitu suartėja ir pradeda jaustis kaip vienos bendruomenės nariai. Natūralaus suartėjimo būdas yra žymus pirmųjų žmonių gyvenime, o privatinė iniciatyva daugiau pasirodo aukštesnėse kultūrose. Ir kaip tik dėl šito viešojo pobūdžio stokos profe-

siniai sambūriai neturi viešosios galios. Jie negali teisėtu būdu priversti savo narius vykdyti tam tikrus reikalavimus, nes kiekvienos tokios privatinės sąjungos nariai gali kiekvieną momentą šią sąjungą palikti. Jie taip pat neturi nė pakankamų sankcijų, kad sudraustų tuos, kurie nepasiduoda sąjungos drausmei arba nevykdo josios reikalavimų. Profesiniai sambūriai kaip tokie niekad neišeina iš privatinės teisės rėmų ir niekad netampa viešosios teisės institucijomis.

Bet mes galime kelti klausimą, kas pasidarytų, jeigu šitie profesiniai sambūriai vis dėlto taptų viešosios teisės institucijomis ir įgytų viešosios galios? Atsakymas aiškus. *Tada jie virstų korporacijomis.* Vadinasi, korporacijos kilimas yra labai natūralus ir labai aiškus. *Korporacija kyla iš profesinių sambūrių, kai šie išeina iš privatinės teisės ribų ir įgyja viešosios galios.* Kitaip sakant, jeigu profesiniam sambūriui arba profesinei organizacijai, kuri yra atsiradusi iš privatinės iniciatyvos arba iš natūralaus suartėjimo, yra suteikiamas viešasis pobūdis ir viešoji galia, tada šitas sambūris arba šita organizacija virsta korporacija. *Korporacija todėl yra viešosios teisės būdu suorganizuota profesija.*

Natūralaus suartėjimo profesijos paprastai neturi jokios juridinės, vadinasi, kultūrinės formos. Ūkininkai net ir mūsų laikais sudaro labai vieningą profesiją. Bet kadangi ji yra kilusi ne iš privačios iniciatyvos, bet iš natūralaus suartėjimo, todėl ūkininkų profesinis vienetas neturi jokios konkrečios lyties. Profesiniai sambūriai, kilę iš privatinės iniciatyvos, vadinasi, būdami ne gamtos, bet dvasios padaras, jau turi regimą lytį, bet šitoji lytis, kaip minėjome, yra dar netobula, nes ji nėra įjungta į viešųjų institucijų eiles. Korporacija tuo tarpu kaip tik papildo abiejų rūšių netobulumus. Ji suteikia kultūrinę-juridinę lytį natūralaus suartėjimo sambūriams ir ji patobulina privatinės iniciatyvos sambūrių formas. Abiem atvejais korporacija yra natūralus profesinių sambūrių pratęsimas ir jų atbaigimas kultūrinėmis priemonėmis. Profesiniai sambūriai pačia savo prigimtimi tartum ilgisi korporacijos, kaip kiekvienas gamtos padaras kad ilgisi kultūros įtakos. Korporacija išlaisvina profesinius sambūrius iš jų

siaurumo, iš jų negalios; ji papildo jų trūkumus ir įveda juos į aukštesnį visuomeninio gyvenimo laipsnį. Korporacija santykyje su profesiniu sambūriu reiškia patobulinimą ir pakilninimą. Organizacinė lytis, kuri korporacijos yra suteikiama profesiniam sambūriui, kylanti iš viešosios teisės ir korporaciją padaranti viešosios teisės institucija, yra aukštesnio laipsnio, palyginus ją su privatinių sambūrių formomis. Šituo atžvilgiu galima sakyti, kad *korporacija yra profesija, pasiekusi viešosios teisės institucijos laipsnį ir tuo būdu įgijusi viešosios galios*. Iš natūralaus suartėjimo per privatinę iniciatyvą profesinis sambūris žengia prie viešosios institucijos ir susiformuoja korporacijos pavidalu. Korporacija yra natūralus profesinio sambūrio tęsinys ir jo atbaigimas.

Svarbu visados atsiminti, kai kalbama apie korporaciją, kad ji apima tos profesijos *ir darbdavius, ir darbininkus*.

Korporaciją tad pirmiausia reikia suprasti kaip natūralų profesinio sambūrio atbaigimą. Korporacija išauga ne iš išsvajotos teorijos, bet *iš prigimto žmogaus linkimo vienodam darbui sukurti pastovias viešosios teisės formas*. Korporacija tad šituo atžvilgiu yra organiška tobulesnio ir aukštesnio visuomeninio gyvenimo forma.

2. Visuomeniniai korporacijos elementai

E. Duthoit praėjusioje socialinėje savaitėje Angerse davė tokią korporacijos apibrėžtį: *korporacija „tai oficiali ir vieša institucija, tarpininkaujanti tarp atskirų užsiėmimų ir valstybės ir vykdanči bendrąjį gėrį tam tikros profesijos viduje“*⁴. Tai yra visuomeninis korporacijos supratimas ir visuomeninė josios apibrėžtis. Joje labai lengvai galima rasti trejetą pagrindinių elementų: 1) *kad korporacija yra oficiali ir vieša institucija*, 2) *kad korporacija yra tarpinė institucija* ir 3) *kad ji yra bendrojo gėrio vykdytoja profesijos viduje*.

Pirmutinis visuomeninis korporacijos elementas yra josios *oficialumas ir viešumas*. Šituo atžvilgiu, kaip jau esame minė-

⁴ „Chronique sociale de France“, Juillet 1935, p. 481.

ję, korporacija yra viešosios teisės institucija. Šituo atžvilgiu ji taip pat įsijungia į vieną eilę tokių oficialių ir viešų institucijų kaip valsčius, kurios nesutampa nei su valstybe, nei su privačios iniciatyvos organizacijomis arba vienetais. Viešu ir oficialiu savo pobūdžiu korporacija kaip tik ir skiriasi nuo visų kitų bendruomenių, kurios tokio pobūdžio neturi ir todėl nepriklauso viešosios teisės sričiai. Savaime suprantama, kad korporacijos viduje gali būti ir laisvų privatinų organizacijų, ir įvairių sambūrių. Korporacija visus juos apima, bet jų neabsorbuoja ir nenaikina, jei tik jie nesukyla prieš pačios korporacijos prigimtį.

Antras visuomeninis korporacijos elementas yra tas, kad korporacija iš esmės yra *tarpinė institucija*. Žemiau už korporaciją stovi *laisvi profesiniai sambūriai*. Aukščiau už ją yra *valstybė*. Korporacija stovi viduryje tarp šitų dviejų rūšių organizacijų ir sudaro natūralų tarp jų tarpininką. Yra visai aišku, kad atskirų asmenų užsiėmimai turi būti surišti su valstybe, kad atskiros ir specialios profesijos negali nebūti valstybės priežiūroje ir ankštuose su ja santykiuose. Bet iš kitos pusės, kaip yra teisingai pastebėjęs E. Duthoit⁵, atskirų asmenų profesijos negalėtų santykiauti su valstybe tiesioginiu būdu be didelės skriaudos ir joms pačioms, ir valstybei. Valstybė yra per platus ir per didelis vienetas, kad galėtų tiesioginiu būdu apimti ir organiškai suglausti smulkias profesijas ir dar smulkesnes jų šakas. Jei valstybė konkrečiai kur imasi tokio uždavinio, tai ji apsikrauna tokiais smulkiais darbais, kurie tikrumoje jai nepriklauso ir kurie neleidžia valstybei vykdyti plačių jos užsimojimų. Valstybės tikslo tobulesniam siekimui būtinai reikalinga išlaisvinti ją iš šitų smulkmeniškų darbų naštos. Be to, kiekviena profesija reikalauja tam tikros disciplinos ir tam tikro vadovavimo. Jeigu vėl valstybė nori kur pati tiesioginiu būdu profesijoms vadovauti ir palaikyti jų viduje discipliną, ji konkrečiai negali nieko kito profesijoms duoti, kaip tik savo jėgą. Iš čia kyla biurokratija ir centralizmas, kuris prislegia visą visuomeninį gyvenimą ir naikina atskirų as-

⁵ Plg. ten pat, p. 482.

menų atsakingumą. Labai charakteringa, kad žmonių, kuriems valstybė paveda profesinių sambūrių tvarkymą josios vardu, nesąžiningumas didėja kaip tik tada, kai valstybė ypatingu būdu pradeda kištis į profesinius reikalus. Valstybės savinimasis vyriausio profesijų vadovavimo ir profesijų administravimo savo vardu atpalaiduoja asmenis nuo atsakingumo ir natūraliai juos pastumia prie neteisėtumų ir prie nesąžiningumų. Šitą dėsnį labai ryškiai patvirtina ir kai kurie mūsų visuomeninio gyvenimo nenormalumai.

Visas šitas negeroves kaip tik ir pašalina tarpininko įvedimas *korporacijos pavidalu*. Visų pirma korporacija pagelbsti valstybei, nuimdama nuo josios įvairių smulkių rūpesčių našta. Tiesa, korporacija niekad nepanaikina profesijos sąryšio su valstybe. Tai kaip tik būtų prieš josios prigimtį. Korporacija tam ir yra kuriama, kad padėtų profesijai organiskiau santykiuoti su valstybe. Valstybė visados pasilieka kaip profesijų kontroliuotoja, kaip jų taikintoja ir prižiūrėtoja. Ji nediktuoja profesijoms taisyklių iš viršaus. Ji duoda joms laisvę tvarkytis korporacijos ribose. Ji pasidaro tik vyriausias sprendėjas ir arbitras ten, kur korporacijų galia nesugeba ko nors padaryti.

Iš kitos pusės, korporacijos įvedimas palengvina ir pačioms profesijoms. Jis išgelbsti jas iš valstybinės biurokratijos ir centralizmo, jis padidina asmens atsakingumo pajautimą ir tuo būdu padeda geriau vykdyti viešąjį ir bendrąjį gėrį profesijos viduje. Korporacija duoda profesiniams sambūriams, kaip minėjome, viešosios institucijos pavidalą. Bendras darbas suartina įvairius sambūrius tarp savęs. Jie yra surišami solidarumo ryšiu. Korporacija prie šito solidarumo dar prideda *juridinį ryšį*. Vis dėlto korporacija santykiyje su kiekvienu užsiėmimu nesikėsina pakartoti centralizuotos valstybės klaidos, būtent: *nesiima pati tvarkyti kiekvieną užsiėmimą*. Tiesioginis kiekvieno užsiėmimo tvarkymas yra korporacijos paliekamas jam pačiam. Jo dalykas yra pasirinkti personalą, sudaryti programą, palaikyti discipliną ir t.t. Korporacija čia tik duoda bendras direktyvas ir vadovauja tarpininkaudama tarp smulkių užsiėmimų bendruose jų reika-

luose ir tarp profesijos ir valstybės. E. Duthoit teisingai sako, kad „korporacijai taip pat tinka dėsnis: ji negali eiti į sritį tų veiksmų, kurie nėra josios. Juo labiau ji nuo šių veiksmų susilaiko, juo labiau ji stiprėja josios pačios srityje“⁶.

Trečiasis visuomeninis korporacijos elementas yra *bendrojo gėrio vykdymas profesijos viduje*. Korporacija iš esmės yra pašaukta dalyvauti bendrosios gerovės vykdyme. Bet šitas vykdymas čia yra atliekamas viduje tų profesijų, kurias korporacija apima. Korporacija viešąjį ir bendrąjį gėrį vykdo trejų būdu arba geriau trimis funkcijomis: 1) *tvarkydama santykius tarp profesijos narių*, 2) *tvarkydama santykius profesijos narių su klientūra* ir 3) *tvarkydama santykius tarp profesijos ir visuomenės*. Kai profesija nėra palenkta aukštesniam organizmui, kai ji nėra viešosios teisės institucija, santykiai tarp josios narių niekada negali būti tokie, kad jie bendrosios gerovės nepaverstų privatinį interesų rūpinimusi. Vėliau, kalbėdami apie sindikatus, kurie patys savyje sudaro pirmas korporacinių vienetų užuomazgas, matysime, kad sindikatai labai dažnai yra sukuriami ne viešosios gerovės vardu, bet atskirų sindikato narių naudai ir kad labai dažnai sindikato nariai jame pasilieka tol, kol turi iš to sau naudos. Korporacija kaip tik ir suvaldo tokius privatinis atskirų narių apetitus. Visą profesijos veikimą ji palenkia bendrajam gėriui, ir tuo būdu atskirų profesijos narių santykiai įgyja aukštesnę matą, kuriuo jie yra tvarkomi.

Korporacija tarp profesijos ir visuomenės atstato organiškų ryšius, kuriuos buvo visiškai išardęs individualistinis visuomenės supratimas. Dėl šitų korporacijos vykdomų funkcijų ji tampa svarbiausiu bendrosios gerovės gynėju ir realizuotoju. „Korporacija, - sako Duthoit, - yra gimusi bendrojo gėrio saugotoja; ji yra kvalifikuotas organas ir vykdytojas; jai tenka pareiga, kaip pastebi La Tour du Pin, atstatyti gerus amato papročius, parūpinti jiems priežiūrą, suteikti jiems galios tuo būdu, kad atskiri užsiėmimai yra reglamentuojami ir sykiu jie yra reprezentuojami santykiuose su centrine val-

⁶ Ten pat, p. 484.

džia"⁷. Šitie du korporacijos uždaviniai - profesijų tvarkymas ir joms atstovavimas - kaip tik ir atskleidžia patį pagrindinį korporacijos bruožą viešosios gerovės atžvilgiu.

Visuomeniniai korporacijos elementai parodo ir apskritai korporacijos reikšmę valstybės gyvenime. Reikia sutikti su Duthoit, kad korporacija visų pirma yra kilusi iš ekonominės srities. Privatinės iniciatyvos sambūriai pirmiausia atsiranda ten, kur yra kuriama materialinė kultūra. Idealinės kultūros kūrimas nereikalauja tiek bendro pasigelbėjimo, nes jis yra labiau surištas su žmogaus dvasios gelmėmis. Todėl ir idealinės kultūros kūrėjų sambūriai atsiranda tik gana vėlai. Korporaciją paprastai grindžia ekonominiai reikalai. Vis dėlto, jau kaip ir įžangoje buvo pastebėta, būtų nepateisinamas siaurumas, jeigu norėtume korporaciją apriboti tik ekonomine sritimi. Korporacija kyla laiko atžvilgiu iš ekonomikos, bet vėliau ji pereina į idealinės kultūros sritis, ir ten sukuria savo vienetų. Kai korporacija apima visas didžiąsias visuomeninio gyvenimo profesijas, tai savaime kyla reikalavimas, kad ir valstybinė santvarka su ja skaitytųsi. Štai dėl ko naujos valstybinės tendencijos neretai yra susijusios su korporacine idėja.

3. Korporacijos pagrindai

Korporacinės idėjos išvystyme ir išstobuliniame dalyvauja ir pati gamta, spontaniškai suvedama žmones į tam tikrus sambūrius, ir kultūrinės žmogaus pastangos, duodamos šitiems sambūriams viešosios teisės, vadinasi, kultūros formas, ir galop religija, atskleisdama aukštesnę šitų sambūrių prasmę. Šito skyrelio uždavinys kaip tik ir yra panagrinėti kiekvieną šitą pagrindą skyrium.

Subrendusį žmogų charakterizuoja du pagrindiniai bruožai: 1) *jo užimama gyvenime vieta* ir 2) *jo dirbamas gyvenime darbas*. Pats žmogaus prigimties išsivystymas šituos bruožus jam gamina ir jį jiems parengia. Nenumaldomas vaiko noras žaisti ir visas jaunystės metų sąmyšis iš esmės yra ne kas kita, kaip

⁷ Ten pat, p. 483.

pačios prigimties bandymas surasti augančiam žmogui jo veikimo lytį ir nustatyti jo veikimo vietą gyvenime. Prigimtis žaidimuose ir jaunimo išvidinėse kovose eksperimentuoja pati su savimi, kad surastų, kam ji tinka, kad sukurtų tą pastovią formą, kuria turės reikštis visas būsimos žmogaus gyvenimas. Vėliau, kai šita forma jau esti sukurta, žmogus nurimsta ir pradeda veikti tikra prasme. Kas turi reikalų su žmogaus išsivystymu, nesunkiai gali pastebėti, kad kultūrinio gyvenimo išsišakojimas prailgina dvasinį žmogaus brendimą. Juo labiau gyvenimas esti išsišakojęs, juo sunkiau jaunam žmogui surasti savą vietą ir savą darbą, juo ilgiau nesusiformuoja jame gyvenimo planas ir juo ilgiau jis lieka nesubrendęs. Tai yra svarbi išvada ne tik jaunimo psichologijai ar pedagogikai, bet sykiu ir visuomenės filosofijai, nes ji parodo, kad *būsima žmogaus profesija, būsimas jo gyvenimo darbas nėra žmogui pripuolamas, bet jis jau yra kuriamas pačios prigimties nuo pat josios išsivystymo pradžios*. Į tam tikrą darbą žmogų stumia ne tik išviršinės sąlygos, bet sykiu ir išvidiniai jo paties linkimai. Tiesa, socialinės sąlygos labai dažnai susikerta su prigimtais žmogaus linkimais. Labai dažnai žmogui tenka dirbti ne tai, kam jį skiria jo prigimtis, bet tai, ką jam parengia gyvenamos aplinkybės. Bet šitas prigimtosios tikrovės nenormalumas dar anaip tol nepaneigia igimto profesijos pagrindo. *Profesijų ir darbų įvairumas yra išvidinės žmogaus prigimties pasireiškimo formų įvairumo išdava*.

Savaime suprantama, kad žmonės, kurie yra tos pačios profesijos ir dirba tą patį arba bent panašų darbą, natūraliai glaudžiasi vienas prie kito ir vienas su kitu nori susijungti. Labai dažnai šitas natūralus noras jungtis draugėn yra aiškiamas tik socialinėmis priežastimis. Nuo to laiko, kai evoliucionistinė pasaulėžiūra į visuomeninio gyvenimo pagrindus padėjo „kovą už būvį“, pradėta manyti, kad ir profesijų bei darbų linkimas vienas į kitą yra taip pat šitos kovos už būvį pasėka. Vienodo darbo žmonės glaudžiasi draugėn tam, kad sykiu geriau apgintų savos profesijos reikalus ir atsispirtų negeistiniams veiksniams. Negalima šitų priežasčių neigti arba praeiti pro jas tylomis. Bendrų reikalų aprūpinimas visados yra geresnis susijungus draugėn ir drauge kovojant negu paskirai. Evoliucionistinė pasaulėžiūra čia turi tiesos. Vis dėlto

šitas psichologinis pagrindas nėra vienintelis ir dar labiau jis nėra giliausias, dėl ko vienodo darbo žmonės jungiasi į tam tikrus sambūrius. Iš tikrųjų linkimas jungtis yra daug gilesnis negu tik savų reikalų aprūpinimas. Jeigu, kaip tik ką minėjome, profesijos yra išvidinės prigimties pasireiškimo formų įvairumo išdava, tai savaime aišku, kad linkimas jungtis vienodų profesijų žmonėms yra išvidinių formų *vienodumo* išraiška. Žmonės, kurie dirba tą patį darbą, turi maždaug tą pačią išvidinę prigimties struktūrą ir šitas vienodumas yra jų profesijos bendrumo pagrindas. Darbas nėra tik mechaniskas kurio nors veiksmo kartojimas. Darbas, kuris čia suprantamas plačiausia prasme, yra kultūrinis žmogaus veikimas, vadinausi, *žmogaus kūryba*. Tuo tarpu kiekviena kūryba kyla iš giliausių žmogaus prigimties gelmių ir savyje slepia šitų gelmių struktūrą. Profesija kyla iš kūrybinio žmogaus nusiteikimo. Todėl ir tos pačios profesijos žmonių artinimas vienas prie kito taip pat yra žadinamas ne ko kito, kaip tik šitos vienodos dvasinės struktūros, kaip tik šitų vienodų prigimties formų. *Visuomeninis linkimas jungtis į vienodos profesijos sambūrius turi gilų prigimtą pagrindą.*

Štai čia ir glūdi gamtinis korporacijos pagrindas. Korporacija, būdama ne kas kita kaip aukštesnė kultūrinė profesijos lytis, palaiko visas gamtines profesijos žymes. Ji jų anaipatol nenaikina, kaip bet kuri kultūros forma nenaikina gamtos sukurtų pradų, bet tik apipavidalina juos aukštesnė lytimi. Todėl korporacijoje yra visa tai, kas yra ir iš prigimties kilusioje profesijoje plius viešosios teisės forma. Korporacijos pagrindas yra toks pat kaip ir profesijos, vadinausi, pirmiausia kilęs iš giliausio žmogaus linkimo ir iš giliausios jo prigimties struktūros. *Korporacija rymo ant žmogaus formų vienodumo. Korporacijų įvairumas yra šitų formų įvairumas.* Štai dėl ko Duthoit ir sako, kad korporacija yra „gamtos noras“⁸. Gamtinę korporacijos pagrindą yra pabrėžusi ir enciklika „Quadragesimo anno“: „pati prigimtis, - ten sakoma, - taip veda, kad, kaip vietos kaimynystė surišti žmonės buriasi į bendruomenes, taip lygiai vienu amatu ar profesija užsiimą

⁸ Ten pat, p. 485.

žmonės - ar tai būtų ekonomikoje, ar kitoje kurioje srityje - sudaro tam tikras draugijas ar korporacijas taip, jog daugelis laiko šias organizacijas, kad ir ne taip esminėmis kaip ir pati visuomenė, tai bent natūraliomis".

Nenuostabu todėl, kad korporacija, būdama pačios prigimties padaras, istorijos eigoje yra radusi tam tikros išraiškos įvairiais amžiais. O. V. Nell-Breuningas sako, kad „korporacinė mintis priklauso žmonijos tradicijai“. Vadinasi, korporacinė mintis yra tokia pat sena, kaip senos yra profesijos. *Istorinis korporacijos pagrindas yra tokio pat stiprumo, kaip ir gamtinis.* Korporacija yra ne tik „gamtos noras“, bet, kaip yra pasakęs tas pats Duthoit, ji yra „išėjusi iš istorijos gelmių"⁹. Korporacija yra susijusi su laisvu užsiėmimu. Kur tik žmonės turėjo laisvės rinktis savo darbą pagal išvidinius savos prigimties reikalavimus, ten visur atsirasdavo tam tikrų profesinių sambūrių. Romoje randame amatininkų kolegijas, germanų kraštuose žinomos yra gildijos, kurios buvo tikros vidurinių amžių korporacijų užuomazgos. Vienodo darbo bendruomenės yra sutinkamos ir Šiaurės Afrikoje, ir Toluosiuose Rytuose, ir apskritai visame pasaulyje, nors šitų bendruomenių formos yra labai įvairios. Apie vidurinių amžių korporacijas nereikia nė kalbėti, nes jų gyvenimas ir reikšmė visai to laiko santvarkai yra gerai žinomas.

Modernių laikų individualizmas tikėjosi palaidojes korporacijas ir visuomeninį gyvenimą pastatęs ant suindividualinto pagrindo. Visuomeninis ir bendras vienodų profesijų pobūdis čia buvo paneigtas. Bet tikrumoje tai buvo tik iliuzija. Žlugus korporacijoms, jų vietoje netrukus pradėjo susidaryti tam tikros vienodų profesijų koalicijos, tam tikros sąjungos, kurios bandė ginti profesijos reikalus. Po jų pasirodė ir *sindikatai*. Iš karto nedrąsiai ir slaptai, vėliau viešai ir atvirai jie stėjo korporacijų vietoje ir bandė vykdyti žlugusių korporacijų funkcijas. Pati tad istorija vietoje vienos formos korporacinių vienetų sukūrė kitas, žinoma, netobulesnes, nes sindikatai neturėjo tokios galios, kokios turėjo senosios korporacijos.

⁹ Ten pat, p. 485.

Sindikatų išsivystyme E. Duthoit¹⁰ skiria dvi pagrindines tendencijas: *liberališkąją* ir *organiškąją*. Eidami liberališkąja kryptimi, sindikatai pasidarydavo ir likdavo privatinėmis organizacijomis, kurios rūpindavosi tik savo narių reikalais ir tik šituos reikalus gindavo. Eidami organiškąja kryptimi, sindikatai turėjo tapti atstovais ne asmeninių interesų, ne interesų vienos kurios grupės arba klasės, bet bendrųjų visos profesijos interesų. Pirmoji kryptis atomizuodavo sindikato gyvenimą ir labai dažnai jis būdavo likviduojamas net valstybės įsakymais, nes besirūpindamas tik atskirų asmenų reikalais, jis labai dažnai pakenkdavo visos profesijos gyvenimui. Antroji kryptis sindikatus vedė į išsigijimą tam tikros galios profesijos ribose. Sindikatas čia tapdavo profesijos globėju ir reprezentantu santykiuose su kitomis profesijomis ir su visa visuomene. Organiškoji sindikato išsivystymo kryptis natūraliai vedė prie korporacijos. Kai kurių valstybių įstatymai patvirtino šitą sindikato užimtą poziciją ir suteikė jam tam tikrų teisių ir tam tikros galios bei autoritetą. Šitokie pusiau oficialūs ir pusiau vieši sindikatai kaip tik ir yra paskutinis žingsnis į korporacinius vienetus, kaip viešosios teisės institucijos su visomis savo galiomis ir pareigomis. Tokiu būdu pamažu suatomintas visuomeninis gyvenimas vėl pasiekė organišką savo formą. Kur organiški sindikatai buvo susikūrę, ten jie šiandien sudaro stiprią ir natūralią atramą kuriamoms korporacijoms. Kur jų nėra, ten korporacijos yra kuriamos iš laisvų profesijų arba jų sąjungų, kurių niekadoms netrūksta. Istorijos eiga atstato tai, kas buvo pačios žmogaus prigimties sukurta ir ką pats žmogus buvo sunaikinęs. Šituo atžvilgiu *korporaciją reikia laikyti ne tik gamtine, bet ir istorine jėga.*

Iš istorijos mes turime dabar žengti į *religinį* gyvenimą. Religinėje srityje katalikas gali rasti korporacinės idėjos gilesnį įprasminimą.

Nereikia įrodinėti, kad krikščioniškosios visuomenės idealas yra *Šventųjų bendravimas*. Jame glūdi tie nuostatai, pagal kuriuos turėtų būti tvarkoma bet kuri krikščioniškoji ben-

¹⁰ Ten pat, p. 487.

druomenė. Šv. Paulius, tasai nepalyginamas krikščioniškojo gyvenimo tvarkytojas pagal antgamtinus dėsnius, savo Laiške korintiečiams kaip tik ir yra atskleidęs mums rūpimu klausimu susitvarkymo idealą. Tai jis padarė ne grynai teoriškais sumetimais, bet norėdamas grąžinti tvarką Korinto bendruomenei. Pauliui paskelbus Korinte Evangeliją ir išvykus toliau, tarp korintiečių po kiek laiko pradėjo atsirasti nesutikimų. Linkę bylinėtis, korintiečiai pradėjo taisyti po teismus ir savo teisių ieškoti pas stabmeldžius. Dažnai jie dalyvaudavo ir stabmeldžių religinėse apeigose ir valgydavo stabams paaukotus valgius. Net ir kilniausiose krikščionių apeigose atsirasdavo iškrypimų. Pirmiau agapių metu turtingieji dalindavosi su neturtingaisiais. Atsiradus nesutikimams ir kivirčams, turtingieji atsiskyrė nuo neturtingųjų ir valgydavo vieni atsineštus valgius. Tuo būdu meilės pokylis virto pasipiktinimo sueiga. Šitas Korinto bendruomenės pakrikimas miniatiūroje vaizduoja mūsų laikus. Todėl ir šv. Pauliaus žodžiai darosi ypač reikšmingi. Jis rašo: „Esama skirtingų malonės dovanų, tačiau ta pati Dvasia. Esama skirtingų tarnysčių, tačiau tas pats Viešpats. Ir esama skirtingų darbų, tačiau tas pats Dievas, kuris visa veikia visame kame. Kiekvienam suteikiama Dvasios apraiška bendram labui. Antai vienam Dvasia suteikia išminties žodį, kitam ta pati Dvasia - pažinimą, kitam - tikėjimą toje pačioje Dvasioje, kitam - išgydymo dovaną toje vienoje Dvasioje... Ir visa tai veikia ta pati Dvasia, kuri dalija kiekvienam atskirai, kaip jai patinka. Kaip vienas kūnas turi daug narių, o visi nariai, nepaisant daugumo, sudaro vieną kūną, taip ir Kristus. Mes visi buvome pakrikštyti vienoje Dvasioje, kad sudarytume vieną kūną, visi - žydai ir graikai, vergai ir laisvieji; ir visi buvome pagirdyti viena Dvasia. Juk ir kūnas nėra sudėtas iš vieno nario, bet iš daugelio. <...>

Jūs esate Kristaus kūnas, o pavieniui - jo nariai. Dievas kai kuriuos paskyrė Bažnyčioje, pirmiausia - apaštalais, antra - pranašais, trečia - mokytojais... (1 Kor 12, 4-14; 27-28).

Šitie šv. Pauliaus žodžiai kaip tik ir parodo, kad profesijų įvairumas ir antgamtinėje srityje turi savo analogiją.

KORPORACINĖS IDĖJOS AKTUALUMAS

Į V A D A S

Korporacija kaip naujos visuomeninės santvarkos simbolis

Korporacinė idėja visuomeniniame dabarties gyvenime yra pirmutinė, kuri judina protus ir dažnai net kaitina širdis. Šiandien korporacija turi arba draugų, arba priešų. Abejojančių ir tokių, kurie korporacine idėja visiškai nesidomėtų, dabar yra kuo mažiausiai. Visi, kurie tik sąmoningai dalyvauja visuomeniniame dabarties gyvenime, kiekvieną dieną susiduria su korporacine visuomenės santvarka, su pačia korporacijos problema ir su įvairiais šitos problemos sprendimo būdais. „Korporacija, - sako E. Duthoit, - supa, iš vienos pusės, palankumas ir viešosios nuomonės entuziazmas, iš antros - neramumas ir priešingumas“¹. Vis dėlto reikia pasakyti, kad korporacinė idėja kiekvieną kartą vis giliau spraudžiasi į visuomeninį gyvenimą, vis daugiau laimi pritarimo ir vis dažniau bei realiau ketina pereiti į praktinę visuomenės santvarką.

Šiandien į korporaciją yra atkreiptos akys visų tų, kurie arba nori išgydyti pasaulį iš senų negalavimų, arba bando kurti visai naują visuomeninį gyvenimą su naujomis jo formomis. Net ir Pijus XI savo enciklikoje „Quadragesimo anno“ korporacijai yra paskyręs visuomeninės sanacijos vaidmenį. Kalbėdamas apie klasių kovą, popiežius yra pasakęs, kad „šitą blogybę, kuri gresia pavojumi pačiai visuomenės egzistencijai, reikia kuo greičiausiai pašalinti. Bet pilnas pasveikimas tik tuomet bus galimas, jei, pašalinus minėtąjį priešingumą/ bus sudaryti gerai sudėti socialiniai organizmai, būtent grupės ar profesijos, kuriose bus buriami žmonės ne

¹ „Revue des deux mondes“, 15 octobre 1935, p. 854.

pagal jų reikšmę darbo rinkoje, bet pagal įvairias šakas socialinio veikimo, kurį kiekvienas atlieka". Iš kitos pusės, naujų visuomeninių santvarkų kūrimas taip pat daug kur yra grindžiamas korporacine idėja. Tiesa, šita idėja yra suprantama nevienodai ir dar nevienodžiau vertinama. Bet dažnai ji yra imama kaip pagrindinis visuomeninių reformų principas. Korporacinė idėja gali būti realizuota labai įvairiais pavidalais ir labai įvairiomis formomis. Ideologiniai nusistatymai, vietos ir laiko reikalai apsprendžia konkrečias korporacinės idėjos lytis. Vis dėlto nepaisant šitų, kartais net ir labai žymių skirtybių, daugumas dabartinių visuomeninių idėjų telkiasi aplinkui korporacinę idėją. Korporacija tampa židiniu, kuriame telkiasi visuomeninė dabarties mintis. *Korporacija virsta naujos visuomeninės santvarkos simboliu.*

Ar gali korporacija šitas viltis ir šituos lūkesčius pateisinti? Ar ji turi savyje jėgos nutraukti visuomenės pakrikimą ir grąžinti gyvenimui organinį pobūdį? Ar ji yra pakankamai giliai suaugusi su žmogaus prigimtimi ir ar visas istorinis vyksmas eina korporacijai palankia kryptimi? Štai klausimai, kurie, teigiamai ar neigiamai išspręsti, gali korporacinę idėją visuomenėje įtvirtinti arba palaidoti.

1. Korporacinės idėjos atsiradimo priežastys

Pati korporacinė idėja kaip tokia nėra mūsų laikų padaras. Ji yra amžina. Korporacinių užuomazgų mes randame jau pirmąsio žmogaus gyvenime. Patriarchatinio kultūrinio rato slapti vyrų sambūriai ir jų įtaka šito kultūros rato gyvenimui yra ne kas kita kaip pirmieji korporaciniai branduoliai pačioje žmonijos vaikystėje, taip lygiai kaip totemistinio kultūros rato horizontalinė visuomeninė santvarka yra pirmieji demokratijos branduoliai². Išskirti korporacinės ar demokratinės idėjos

² Reikia pastebėti, kad mūsų laikais dažniau atsiranda balsų, spėjančių patriarchatinės dvasios grįžimą Europos gyvenime. Su šita dvasia eina ranka rankon platoniškosios filosofijos atgijimas ir sykiu korporacinės minties vis didesnis įsigalėjimas. Plg. *Moock W. Das Ende des galileischen Zeitaltes, Hochland, 1929-1930, p. 411.*

šaknis iš pirmąkart žmogaus gyvenimo būtų labai įdomi ir net dėkinga tema. Tuomet mes pamatytume, kad idėjos, kuriomis mes didžiuojamės arba su kuriomis mes kovojame, yra mūsų paveldėtos iš pačių neatmenamų žmonijos amžių ir reiškia ne ką kitą kaip pasaulėžiūrinį arba ideologinį nusistatymą visuomenės atžvilgiu. Šiuo tarpu tokios idėjinės archeologijos kasinėjimų mes nesiimsime. Čia mums rūpi tik pabrėžti, kad korporacinė idėja nėra mūsų laikų *sukurta*. Ji yra tik mūsų laikų *atnaujinta* ir kas kartas vis labiau *pabrėžiama*. Bet jeigu norime suprasti pačią šitą idėją, mes visų pirma turime suprasti tas priežastis, kurios korporacinę mintį mūsų laikais prikėlė ir kurios verčia ją ypatingai pabrėžti.

Tolimiausia, bet sykiu galbūt reikšmingiausia priežastis, kuri duoda korporacinei idėjai reikšmės dabarties gyvenime, kuri ją palaiko ir gaivina, yra *istorinio vyksmo linkmė į sintezę ir į išvidinę vienybę*. VI. Solovjovas yra iškėlęs tris istorinio vyksmo tarpsnius: *išviršinės vienybės, išsiskaidymo ir išvidinės vienybės*. Išviršinės vienybės tarpsnyje gyvenimo pradai jau yra. Bet visi jie glūdi tik tam tikrose užuomazgose. Jie nėra išryškinę savo pavidalo kiekvienas atskirai. Vienas su kitu jie yra surišti dar išviršiniu būdu. Išsiskaidymo tarpsnyje šitie pradai ima skirtis vienas nuo kito ir kiekvienas išsivystyti pats savyje, šiuo metu mes kaip tik ir turime savotišką gyvenimo pakrikimą. Bet kai gyvenimo pradai yra pakankamai išryškėję kiekvienas savyje, jie vėl susieina vienas su kitu, bet jau *laisvai*, vadinasi, jų vienybė dabar yra išvidinė³.

Europos kultūros gyvenime visi šitie trys tarpsniai reiškia sykiu ir tris istorinius periodus. Išviršinės vienybės tarpsnis Europos gyvenime yra viduriniai amžiai. Čia galima surasti visas tas žymes, kurias VI. Solovjovas laiko charakteringomis išviršinės vienybės tarpsniui. Mokslas ir filosofija čia buvo palenkti teologijai; ekonominis ir politinis gyvenimas - bažnyti-

³ Manyti, kad šioji išvidinė vienybė vėl pradės skaldytis ir vėl paskui vienysis, reiškia istorinį vyksmą suprasti kaip neturintį jokios prasmės ir jokio galo. Istorija neina tiesia linija, kaip manė Apšvietos filosofai. Bet ji nei-na nė ratu, kaip galvojo graikai. Istorinis vyksmas vykdo tam tikrą prasmę ir siekia tam tikro tikslo. Kiekvienas periodas yra žingsnis šito tikslo linkui.

nei organizacijai; technika ir menas - mistikai. Bet šitas palenkimas buvo tik išviršinis. Kiekviena gyvenimo sritis brendo savyje ir buvo palenkta tik dėl savo neišsivystymo, o ne dėl išvidinės gyvenimo harmonijos. Išvidinio nusilenkimo ir laisvo pritarimo šiuo metu dar nebuvo. Renesanso periodas Europos gyvenime pradėjo išsiskaidymo tarpsnį. Šiuo metu mokslas ir filosofija atsipalaidavo nuo teologijos ir persiskyrė tarp savęs. Ekonominis gyvenimas ir politika atsiskyrė nuo bažnytinės organizacijos ir taip pat nuėjo kiekvienas savo keliu. Technika ir menas išsprūdo iš mistikos globos ir išsivystė į atskiras gyvenimo sritis. Be to, šitose bendriausiose gyvenimo srityse taip pat ėjo tam tikras skaldymosi vyksmas, kuris ryškino atskirus smulkesnius pradus ir smulkesnes sritis. Šiandien istorinis Europos gyvenimo vyksmas, atrodo, jau suka į išvidinės vienybės tarpsnį. Yra daugybė ženklų, kurie rodo, kad atskiri gyvenimo pradai, kurie ligi šiol buvo pakrikę ir atsiskyrę vienas nuo kito, dabar vėl pradeda vienas su kitu susiliesti, vienas su kitu bendrauti ir ieškoti bendrų jungiamų principų. Galbūt jie vėl susieis po teologijos, bažnytinės organizacijos ir mistikos globa. Bet šitas susiejimas jau bus *visai kitoks*, negu jis buvo viduriniais amžiais. Gal tokios vienybės laikas dar yra labai tolimas. Bet viena yra tikra, kad skaldymosi ir atomizavimo periodas jau baigiasi. Istorija krypsta į sintezę, į organišką vienybę ir į solidarumą.

Ir čia yra pirmutinė, tegul ir tolimiausia priežastis, dėl ko korporacijos idėja mūsų laikais vėl atgijo. Korporacijos idėjos klestėjimas buvo viduriniai amžiai. Tai nebuvo tik socialinių sąlygų padaras. *Korporacija viduriniais amžiais išreiškė tą vieningumą, tegul ir tik išviršinį, kuris tada buvo persunkęs visą gyvenimą*⁴. Kai gyvenimas dabar vėl pradeda darytis vienin-

⁴ Vidurinių amžių korporacijos žlugo ne dėl išvidinių intrigų, protekcionizmo arba dėl ekskliuzyvizmo, bet dėl to, kad pasikeitė visuomeninė pasaulėžiūra. Išvidinis bet kurios bendruomenės pakrikimas visados yra išvidinio dvasios pakrikimo paseka. „Įvykiai pirma subręsta dvasios realybėje, o tik paskui pasirodo istorijos realybėje“, - yra pasakęs N. Berdiajevas. Taip buvo ir vidurinių amžių pabaigoje. Intrigos, protekcionizmas, ekskliuzyvizmas buvo tik pirmieji ženklai, kad organinis visuomenės supratimas griūva ir kad prasideda visuomenės atomizavimas.

gegnis, korporacinė idėja savaimingai stengiasi tapti šito naujo vieningumo išraiška. *Korporacinė idėja iš esmės yra priešinga bet kokiam mechaniskam ir atomistiskam gyvenimo supratimui.* Ir kai tik šitas mechaniskas ir atomistiskas gyvenimo supratimas pradeda baigtis, korporacinė idėja savaime atgyja. Mūsų amžiuje taip ir yra. Atomistinė gyvenimo filosofija šiandien jau žlugo. Dabar gyvenimas yra suprantamas ne kaip mechaninis vyksmas arba mechaninė suma, bet kaip *organinis vyksmas ir kaip organinė visuma.* Dėl to šitos naujos organiškos gyvenimo koncepcijos simboliu arba reiškėju kaip tik ir tampa korporacinė idėja. *Dabartinis korporacinės idėjos aktualumas yra pažadintas paties istorinio Europos gyvenimo pasisukimo organiškos sintezės linkui.*

Su šita bendra priežastimi yra susijusi jau specialesnė, būtent *visuomenės organiško atsigavimas.* Gyvenimo skaidymasis į atskiras sritis bei sriteles palietė ir patį visuomenės supratimą. Besiskaldančiame gyvenime visuomenė yra suprantama kaip tam tikras mechanizmas, kuriame yra ne nariai, bet atskiros šalia viena kitos gyvenančios ir veikiančios *daly*s. Toks visuomenės atomizavimas teorijoje ir praktikoje jau buvo jaučiamas nuo pat Renesanso pradžios. Bet ypatingai ryškiai jis iškilo po prancūzų revoliucijos, kurios paskelbti principai padėjo pamatus mechaninei arba liberalistinei demokratijai. *Mechaninė demokratija yra atomistinio visuomenės supratimo realizacija.* Joje persvara yra atiduota *draugijai.* Draugija yra apspręsta intereso. Ji visados yra įkuriama, ji atsiranda laisvai susitariant žmonėms, kuriuos jungia noras pasiekti tam tikrą iš anksto pasirinktą ir pažintą tikslą. Draugijoje žmonės gyvena *šalia* vienas kito, jungiami vienodo intereso. Draugija todėl yra panaši į mechanizmą. Ir šitas mechanistinis pobūdis yra žymus demokratinėje santvarkoje.

Dabarties tendencijos visuomeniniame gyvenime kaip tik ir eina priešinga demokratiškajam mechanizmui linkme. Liberalistinės demokratijos gynėjai ir josios šalininkai mano, kad demokratijos pralaimėjimas įvairiose šalyse yra tik atsitiktinis padaras ir kad vieną gražią dieną vėl viskas bus, kaip ir buvę. Tai yra iliuzija. *Liberalistinės demokratijos pralaimėji-*

mas reiškia ne tiek demokratinio režimo pralaimėjimą, kiek pralaimėjimą visos visuomeninės pasaulėžiūros, kuri buvo pastatyta ant mechanistinio principo ir kurios išraiška buvo draugija, šiandien kyla naujas visuomenės supratimas. Kai gyvenimas krypsta į vienybę, kurioje įvairūs pradai nėra niveliuojami, bet taip pat nėra mechaniškai sustatomi šalia vienas kito, tuomet ir pati visuomenė atrodo ne kaip atskirų individų suma, ne kaip šitų individų sambūris, bet kaip *organiška visuma, kaip organiška vienybė*. Vietoje mechaninio principo dabar visuomeniniame gyvenime yra keliamas *organinis principas*, kurio išreiškėju yra laikoma *bendruomenė*. Bendruomenė tuo ir skiriasi nuo mechaninės draugijos, kad bendruomenės jungtis yra išvidinė, kad ji nėra įkurta ar įsteigta, bet kilusi ir išsivysčiusi. Tarp bendruomenės ir draugijos yra ne tik laipsniškas skirtumas, bet skirtumas *esminis*, koks jis yra tarp organiško ir mechaniško dalyko. Todėl dabar visuomeniniame gyvenime mechanistinės draugijos vis labiau užleidžia vietą organinėms bendruomenėms, kokiomis yra šeima, tauta, korporacija arba pasaulėžiūriniai sambūriai. Dabartinė labai jaučiama draugijų krizė kaip tik ir kyla iš to, kad mechanistinės draugijos naujame visuomenės supratime neberanda savo vietos ir pradeda nebepateisinti savo buvimo. Jos pradeda kriksti ir irti. Jų funkcijas pamažu perima bendruomenės. Korporacija šitokioje naujoje visuomenės koncepcijoje randa ypatingai palankią dirvą, nes ji iš esmės yra organinis dalykas, kuris jungia žmones ne išviršiniu būdu, bet išvidine savo jungtimi, kuria yra profesija.

Čia mes paliečiame trečiąją korporacinės idėjos iškilimo priežastį, būtent *profesinio principo pabrėžimą*. Pagal mechanistinį visuomenės supratimą profesija yra daugiau arba mažiau atsitiktinis žmogui dalykas. Demokratijoje šitoks profesijos atsitiktinumas buvo pasiekęs aukščiausią laipsnį. Mechanistinė teisių lygybė davė visuomenės nariams progų būti viskuo ir sykiu niekuo. Perėjimas iš vienos profesijos į kitą čia buvo reguliuojamas ne išvidiniu žmogaus palinkimu ir jo sugebėjimu, bet atskiro individo noru arba jo paties reikalu. *Mechaninėje demokratijoje profesija buvo atpalaiduota nuo*

organiško ryšio su žmogaus prigimtimi. Tuo tarpu dabar, kada visuomenės supratimas kas kartą darosi vis organiškesnis, ir profesija pradeda atgauti organišką pobūdį. Dabar profesija imama suprasti ne kaip žmogui atsitiktinė, bet kaip toks dalykas, kuris kyla iš pačios žmogaus prigimties, iš dvasinės jo struktūros ir iš jo prigimtų polinkių. Ugdytame profesinis lavinimas dabar yra laikomas žmogaus asmenybės atbaigimu, o ne tik žmogaus aprūpinimu tam tikru darbu, kaip pragyvenimo šaltiniu. Apie profesijos ryšį su žmogaus prigimtimi mes kalbėsime netrukus. Čia tik iškeliamo šį dalyką, nes jis yra vienas iš korporacinės idėjos atgijimo priežasčių. Kai profesija yra suprantama mechanistiškai, savaime aišku, kad korporacija šitokioje profesijoje negali rasti vietos, nes tuomet korporacija būtų ne kas kita kaip profesinė draugija. Tuo tarpu korporacija ir profesinė draugija yra skirtingi dalykai. Bet kai profesija yra imama kaip organiškasis dalykas, kaip susijęs su žmogumi organiškais ryšiais, kaip iš vidaus jungtąs žmones bendra organiška jungtimi, tuomet ir korporacinė idėja šitaip suprastoje profesijoje suranda natūralią savo atramą ir medžiagą savai idėjai realizuoti. *Korporacinė idėja gali būti įkūnyta tik organiškai suprastoje profesijoje*⁵. Štai kodėl mūsų laikų profesijos organiškumas eina ranka rankon su korporacinės idėjos išsigalėjimu.

Trys todėl yra pagrindinės priežastys, dėl ko korporacinė idėja pradeda atgyti mūsų dienomis: 1) *Europos istorijos pasisukimas į išvaidinės gyvenimo vienybės tarpsnį*, 2) *organiško visuomenės supratimo atgijimas* ir 3) *profesijos surišimas su žmogaus prigimtimi*.

⁵ Tas pat reikia pasakyti ir apie valstybę: *korporacinė idėja gali būti įkūnyta tik organiškai suprastoje valstybėje* arba *organinėje valstybėje*. Liberalistinė demokratija prieštarauja organinei valstybei ir tuo pačiu ji prieštarauja ir korporacinei idėjai. Bet korporacinė idėja gali būti - ir iš tikrųjų yra - gera priemonė liberalistinės demokratijos santvarką paversti organinės valstybės santvarka. Korporacinė santvarka, pradėta realizuoti liberalistinėje demokratijoje, ją pamažu paverčia organine valstybe. Šita prasme galima kalbėti apie korporacijas Prancūzijoje ar kitur. Bet niekadoms korporacija negali susigyventi su *permanentiniu* liberalizmu.

2. Korporacijos pagrindai

Korporacinės idėjos priešininkai mano, kad korporacija yra taip pat mados dalykas, kaip ir daugelis kitų skambių šūkių arba net ir idėjų. Tiesa, negalima neigti, kad kai kur korporacija iš tikro yra tapusi tiesiog stebuklingą lazdele, kuri, atrodo, išgydysianti pasaulį iš kiekvienos ligos. Tai yra klaida. Bet taip pat klaida laikyti korporaciją tik atsitiktiniu padaru, kuris šiandien aktualus, o rytoj jau gali būti archyvinis dalykas be jokios skriaudos visuomenės ir žmogaus gyvenimui. Mes kaip tik ir norime įrodinėti, kad *korporacijos pirminis pagrindas yra ontologinis, vadinasi, kad korporacija savo šaknis turi pačioje žmogaus prigimtyje* ir josios polinkiuose, vadinasi, kad ir istorijoje ji nėra atsitiktinai atsiradusi.

Korporacija iš esmės yra susijusi su žmogaus profesija. Korporacijos pagrindas visados yra *profesinis*. Korporacijos negalima organizuoti kitokiais principais arba telkti į korporaciją žmones visiškai skirtingų profesijų. Jeigu bet kokio korporatizmo pagrinde nėra padėta profesijos, tuo pačiu toks korporatizmas neužsitarnauja būti vadinamas šiuo vardu. Tik vienodas darbas, o ne tam tikra politinė idėja gali suvesti žmones į korporacinius sambūrius ir juos surišti korporacine jungtimi. Profesija korporacijai yra ne atsitiktinis dalykas, bet organiškai susijęs su pačia *korporacijos* esme.

Bet profesija yra susijusi ir su *žmogaus* prigimtimi. Kiekvienoje profesijoje yra du pagrindiniai elementai: 1) *užimama objektyvinėje gyvenimo srityje vieta* ir 2) *dirbamas objektyvus darbas*. Žmogaus prigimties išsivystymas kaip tik ir eina tokia linkme, kad ji savaimingai siekia abiejų šių dalykų. Pati prigimtis rengia žmogų tam tikrai gyvenimo vietai ir tam tikram darbui. Kaip psichologai, tarp jų ypatingai E. Sprangeris, konstatuoja, nenumaldomas vaiko noras žaisti ir visas jaunystės metų sąmyšis savo esmėje yra ne kas kita, kaip pačios prigimties bandymas surasti ir išryškinti žmogui būsimo jo veikimo formą ir nustatyti jo veikimo vietą gyvenime. Prigimtis vaikiškuose žaidimuose ir jaunuoliškose kovose eksperimentuoja pati su savimi, kad surastų, kam ji tinka ir kad sukurtų tą pastovią formą, kuria turės reikštis visas būsimo žmogaus

gyvenimas. Kai tik šita forma esti sukurta, žmogus nurimsta ir pradeda veikti. Psichologai pabrėžia, kad *jaunuolis tik tada tampa suaugusiu žmogumi, kai jam išryškėja jo gyvenimo planas*. Reikia pastebėti, kad kultūrinio gyvenimo išsišakojimas kaip tik prailgina dvasinį žmogaus brendimą. Juk juo labiau gyvenimas yra susiskaldęs ir išsišakojęs, tuo sunkiau jaunam žmogui surasti savą darbą ir savą vietą, tuo ilgiau jame nesusiformuoja būsimos jo gyvenimo planas ir tuo ilgiau žmogus lieka nesubrendęs dvasiniu atžvilgiu. Tai yra svarbi išvada ne tik pedagogikai ar jaunimo psichologijai, bet taip pat ir *visuomenės filosofijai*, nes ji parodė, kad *būsimas žmogaus profesija arba būsimas žmogaus gyvenimo darbas nėra jam atsitiktinis, bet kad jis yra žmogui kuriamas jo pačio prigimties nuo pat josios išsivystymo pradžios*. Į tam tikrą profesiją ir į tam tikrą objektyvinio gyvenimo sritį žmogų stumia ne tik išviršiniai reikalai ir visuomeninės tradicijos, bet sykiu - ir tai visų pirma - jo paties išvidiniai linkimai ir jo prigimties struktūra. Socialinės sąlygos labai dažnai susikerta su šitais žmogaus linkimais. Dažnai žmogui tenka dirbti ne ten, kur jį skiria prigimtis, bet ten, kur jį pastato konkrečios gyvenimo aplinkybės. Bet šitas visuomeninio gyvenimo nenormalumas dar nepaneigia profesijos įgimto pagrindo. *Profesijų ir darbų įvairumas visados reiškia išvidinių žmogaus prigimties formų įvairumą*.

Čia kaip tik ir glūdi pirmutinis ir giliausias korporacijos pagrindas. Jeigu korporacija iš esmės yra susijusi su profesija ir, iš kitos pusės, jeigu profesija yra susijusi su žmogaus prigimtimi, savaime aišku, kad ir *korporacijos pirmutinis pagrindas yra žmogaus prigimties linkimas į tam tikrą darbą ir į tam tikrą objektyvinio gyvenimo vietą*. Korporacija todėl nėra tik grynai istorinių sąlygų padaras. Istorinis korporacijų susiformavimas yra tik šito prigimtojo korporacijos pagrindo apreiškimas⁶.

⁶ Dažnai sakoma, kad žmogui yra įgimta *organizuotis*, bet jo prigimtyje nėra nurodymų, *kaip organizuotis*. Tai yra tik pusiau tiesa. Žmogui yra įgimta ne tik apskritai jungtis į sąjungas, bet taip pat įgimta *organizuotis profesiniu pagrindu*. Pati prigimtis veda žmogų ne tik į bendruomenę kaip tokią, bet ir specialiai į *profesinę bendruomenę*. Čia kaip tik ir glūdi korporacinio principo prigimtas pobūdis. Juridinė lytis korporacijoms yra istorijos padaras. Bet linkimas į korporacijas, kaip į *profesinius sambūrius*, yra žmogui įgimtas.

Korporacijų žlugimas istoriniame vyksme iš tikrųjų buvo ne paties korporacinio *principo*, tik išviršinės korporacinės *formos* žlugimas. Pats korporacinis principas, kaip matysime kalbėdami apie istorinį pagrindą, nežlugo niekad.

Savaime suprantama, kad žmonės, kurie yra tos pačios profesijos, vadinasi, kurie dirba tą patį darbą ir užima panašią gyvenime vietą, visai natūraliai šliejasi vienas prie kito ir stengiasi vienas su kitu susijungti. Šitame natūraliame vienodos profesijos žmonių artėjime vienas prie kito glūdi psichologinis korporacijos pagrindas, kuris dar geriau atskleidžia korporacijos ryšį su žmogaus prigimtimi. Labai dažnai šitas noras jungtis draugėn yra aiškinamas socialinėmis priežastimis. Nuo to laiko, kai evoliucionistinė pasaulėžiūra į gyvenimo pagrindus padėjo „kovą už būvį“, pradėta manyti, kad ir profesijų bei darbų linkimas vienas į kitą yra taip pat šitos kovos už būvį padaras. Vienodo darbo žmonės glaudžiasi draugėn dėl to, kad bendruomenėje jie geriau gali apginti savo reikalus. Negalima šitų socialinių priežasčių ignoruoti. Jos turi savo reikšmės ir jos suveda žmones į tam tikras sąjungas ir draugijas. Bendrų reikalų aprūpinimas yra geresnis bendruomenėje negu atskirai. Evoliucionistinė pasaulėžiūra čia turi tiesos. Vis dėlto psichologinis linkimas jungtis yra daug gilesnis, negu tik apsirūpinimo reikalas. Profesijos kyla iš išvidinių žmogaus prigimties formų. *Profesijos vienodumas giliausia prasme reiškia išvidinių žmogaus prigimties formų vienodumą*. Ir todėl jeigu vienodos profesijos žmonės linksta jungtis draugėn, tai visų pirma dėl to, kad jie turi vienodas arba bent panašias išvidines savo prigimties formas, kad juos stumia šitas vienodumas arba panašumas vieną prie kito. Žmonės, dirbą tą patį darbą, turi maždaug tą pačią išvidinę prigimties struktūrą. Žmogaus dirbamas darbas nėra mechaniškas. Darbas jau yra kultūrinis veiksmas ir todėl *žmogaus kūryba*. Tuo tarpu kiekviena kūryba kyla iš žmogaus prigimties gelmių ir slepia savyje šitų gelmių bruožus. *Vienodas darbas apreiškia vienodas dvasios gelmes ir tuo pačiu per šitą vienodumą suartina žmones tarp savęs*. Linkimas į bendro darbo arba į bendros profesijos bendruomenę yra gilus psichologinis žmogaus linkimas, kuris kyla iš pačios psichinės ir

dvasinės žmogaus prigimties struktūros. Korporacinė bendruomenė šiuo atžvilgiu yra visai natūralus psichologinis žmogaus siekimas, kuris turi ontologinę atramą pačioje žmogaus būtybėje. *Korporacija rymo ant žmogaus prigimties formų vienodumo*. Korporacijų įvairumas yra šitų formų įvairumas. Štai kodėl ir Duthoit sako, kad korporacija yra „gamtos noras“. Vadinasi, pati prigimtis sukuria žmogui korporacinės bendruomenės užuomazgų ir pati prigimtis pastumia žmogų į vienodos profesijos sambūrius. Vėliau žmogus juridinėmis ir politinėmis priemonėmis išryškina šitas prigimties užuomazgas. Bet juridinis korporacijos įsteigimas visados remiasi į prigimtą žmogaus linkimą į korporacinę bendruomenę.

Būdama suformuota pačios prigimties, korporacinė idėja yra tokia pat sena kaip ir pačios profesijos. Korporacinė mintis, pasak Nell-Breuningo, priklauso žmonijos tradicijai. Korporacija turi ne tik ontologinį ar psichologinį, bet taip pat ir *istorinį pagrindą*. Korporacija yra ne tik gamtos noras, bet, pasak to paties Duthoit, ji yra išėjusi iš istorijos gelmių. Korporacija yra susijusi su laisvu užsiėmimu. Kur tik žmonės galėjo rinktis užsiėmimą, ten visados susikurdavo korporacinių užuomazgų. Klaida yra klausti, kokia visuomeninė santvarka yra senesnė. Visos jos yra lygiai senos, nes visos turi savo šaknis trijuose pirmykštės kultūros ratuose, kurie visi buvo *sykiu*. Visuomeninės santvarkos skiriasi viena nuo kitos ne savo senumu, bet pasaulėžiūriniu savo pagrindu.

Modernusis individualizmas, ejęs greta su liberalistine demokratija, tikėjosi palaidojes korporacinę mintį. Tai buvo tik iliuzija. Korporacija *kaip visuomeninė ir juridinė institucija* buvo, tiesa, išgriauta. Bet korporacinė bendruomenė kaip tokia gyveno įvairiais pavidalais ir toliau. Žlugus viešoms korporacijoms, jų vietoje iš sykio pradėjo susidaryti tam tikros vienu profesijų koalicijos, tam tikros sąjungos, kurios bandė ginti profesijų reikalus. Po jų pasirodė sindikatai. Iš sykio nedrąsiai ir slaptai, vėliau viešai ir atvirai jie stjo korporacijų vietoje ir ėmėsi vykdyti korporacijų funkcijas. Pati tad istorija vėl sukūrė tam tikras korporacines užuomazgas vietoje žlugusių korporacijų. Žinoma, šitos bendruomenės neturėjo tokios galios ir

tokios reikšmės, nes jos nebuvo viešosios teisės institucijos. Bet jos parodo, kad *negalima panaikinti prigimto žmogaus linkimo į korporacines bendruomenes*. Todėl ir dabar atgyjanti korporacinė idėja yra kaip tik šito prigimto žmogaus linkimo pergalė kovoje su individualistinėmis ir atomistinėmis tendencijomis.

3. Korporacija kaip visuomeninė institucija

Profesinė žmonių bendruomenė yra prigimtoji korporacijos užuomazga ir prigimtasis korporacijos pagrindas. Bet šitoji profesinė bendruomenė kaip tokia *dar nėra* korporacija. Korporacija nėra kuriama iš nieko. Pati prigimtis parengia korporacijai realių pradų ir realių sąlygų. Bet patys vieni šitie pradai dar nesudaro korporacijos. Todėl nors korporacinės užuomazgos buvo visais laikais, nors žmonės visais amžiais linko į korporacinį gyvenimą, bet korporacijų tikra prasme *ne visada* būta, nes kad iš prigimtųjų užuomazgų atsirastų toks aukštos visuomeninės kultūros pavidalas kaip korporacija, reikia pozityvaus visuomenės ir valstybės prisidėjimo. Pati savaime prigimtis priveda korporacinį žmogaus linkimą tik ligi natūralaus suartėjimo ir natūralaus bendradarbiavimo. Bet kad šitas natūralus suartėjimas ir natūralus bendradarbiavimas įgytų aiškią korporacinę formą, jis turi būti padarytas viešosios teisės dalyku. Kitaip sakant, jam turi būti uždėta visuomeninė-kultūrinė forma.

Jau natūraliame tos pačios profesijos arba to paties darbo žmonių sambūryje yra du pagrindiniai dalykai, kurie vėliau tampa esminėmis korporacijos žymėmis, būtent: 1) *rūpinimasis savos profesijos gerove* ir 2) *atstovavimas savai profesijai*. Šitų pradų galima rasti net ir pačiose pirmykštėse profesijose. Jau pirmykščių žmonių gyvenime medžiotojai arčiau glaudžiasi prie medžiotojų negu prie gyvulių augintojų. Medžiotojų klanas tampa savaimingu visos šitos „profesijos“ globėju ir atstovu. Vieno nario užmušimas arba įžeidimas yra laikomas viso klano įžeidimu, už kurį paprastai esti keršijama. Dar ryškiau šitie du dalykai pasirodo antikinėse profesijose. Indijos

kastos taip pat jaučiasi esančios savo narių globotojos. Apie vidurinius amžius netenka nė kalbėti, nes ten buvusieji cechai buvo aiškūs savos profesijos reikalų gynėjai ir jų atstovai.

Bet šalia šitų dviejų pozityvių pradų natūralus profesijos narių suartėjimas ir bendravimas turi ir du trūkumu, būtent: 1) *viešojo pobūdžio stoka* ir 2) *viešosios galios stoka*. Profesiniai sambūriai visados yra tik arba privatinės iniciatyvos, arba natūralaus suartėjimo padaras. Jie nėra organizuojami viešosios teisės būdu ir viešosios teisės priemonėmis. Jie atsiranda tada, kai kas nors private savo iniciatyva ir privatinės teisės priemonėmis suburia žmones į tam tikrą sąjungą arba draugiją. Tokiu atveju mes turime *profesinę sąjungą*. Tokie sambūriai atsiranda ir tada, kai žmonės dėl savo profesijos vienodumo ir dėl reikalų bendrumo savaime suartėja į vieną bendruomenę. Tuomet mes turime *profesinį luomą*, pavyzdžiui, ūkininkų, kurie neturi jokios organizacinės lyties, bet kurie turi savą labai glaudžią bendruomenę. Privatinės iniciatyvos persvara yra didesnė aukštesniuose kultūros laipsniuose; natūralaus artėjimo persvara yra žymi žemesniuose kultūros laipsniuose. Bet ir vienu, ir antru atveju *profesinis sambūris - vis tiek ar jis bus profesinė sąjungą, ar profesinis luomas - neturi viešojo pobūdžio ir dėl to neturi viešosios galios*. Jis negali priversti narius vykdyti šito sambūrio reikalavimus, nes jo nariai kiekvieną momentą gali iš šito sambūrio, pavyzdžiui, profesinės sąjungos, išeiti. Jis taip pat neturi nė pakankamai sankcijų, kad sudraustų tuos, kurie savo veikimu kenkia visos profesijos reikalams. Profesinis sambūris nėra viešosios teisės institucija.

Bet mes galime paklausti: kas įvyktų, jeigu profesinė sąjungą arba profesinis luomas taptų viešosios teisės institucija ir įgytų viešosios galios? Tada jis taptų *korporacija*. Korporacija atsiranda tada, kai bet koks profesinis sambūris peržengia privatinės teisės ribas ir įgyja viešosios teisės pobūdžio. Korporacijos pagrindas visados yra profesinis, vadinasi, *natūralus*. Korporacijos viršūnė arba josios forma visados yra *juridinė*, kilusi iš viešosios teisės. Jeigu profesinei sąjungai arba profesiniam luomui yra suteikiama viešoji galia, jis virsta korporacija.

Todėl korporacija yra viešosios teisės būdu suorganizuota profesija. Štai korporacijos apibrėžtis. Šiuo atžvilgiu galima sakyti, kad valstybė korporacijų *nekuria*, bet jas tik *organizuoja*, nes valstybė *nekuria* profesijų. Ji šitas profesijas randa, jas sutvarko viešosios teisės būdu, ir taip atsiranda korporacijos. Dėl to *korporacija yra natūralus profesinio sambūrio pratęsimas ir jo patobulinimas*, nes kol profesinis sambūris pasilieka tik privatinės teisės srityje, tol jis yra labai netobulas ir viešajam gyvenimui per mažai reikšmingas. Viešosios teisės lytis atbaigia profesinę sąjungą ir profesinį luomą, įvesdama juos į viešąjį gyvenimą ir suteikdama jiems viešosios institucijos pobūdį. *Korporacija todėl visų pirma yra viešosios teisės institucija.*

Iš kitos pusės, korporacija pačia savo prigimtimi yra *tarpinė institucija*. Žemiau už korporaciją yra laisvi profesiniai sambūriai ir atskiri profesijos nariai. Aukščiau už korporaciją yra *valstybė*. Korporacija yra viduryje tarp šitų dviejų gyvenimo pradų ir juos organiškai jungia. Atskirų asmenų darbai, jų profesiniai reikalai turi būti surišti su valstybe. Atskiros profesijos turi būti valstybės priežiūroje. Bet, iš kitos pusės, valstybė yra per didelis ir per platus vienetas, kad ji galėtų organiškai su savimi surišti atskirus asmenis arba smulkias profesijas *tiesioginiu būdu*. Jei valstybė konkrečiai tokio uždavinio imasi, ji apsikrauna tokiais smulkiais darbais, kurie neleidžia valstybei vykdyti bendrų ir plačių užsimojimų. Valstybės aparatas tuomet pasidaro labai komplikotas, nes kiekvienai profesijai yra visados reikalingas tam tikras atskiras administracinis organas. Be to, kiekviena profesija reikalauja tam tikros disciplinos ir tam tikro vadovavimo. Jei-gu vėl valstybė *tiesioginiu būdu* nori profesijoms vadovauti ir palaikyti jų viduje tvarką bei drausmę, ji konkrečiai nieko profesijoms negali pasiūlyti, kaip tik savo jėgą ir prievartą. Iš čia kyla biurokratija ir centralizmas, kuris prislegia visuomeninį gyvenimą ir naikina atskirų asmenų atsakingumą. Labai charakteringa, kad žmonių, kurie tvarko profesijas, nesąžiningumas pradeda didėti kaip tik tada, kai valstybė pasidaro *tiesioginė* šitų profesijų vadovautoja. Valstybės administravimas profesinių reikalų savo vardu atpalaiduoja atski-

rus asmenis nuo atsakingumo ir tuo pačiu pastūmi juos į ne-sąžiningas manipuliacijas. Šitas faktas galima konstatuoti ir mūsų šalies gyvenime.

Dėl to ir yra reikalinga korporacija kaip tarpinė institucija tarp atskirų asmenų bei smulkių profesijų ir valstybės. Korporacija kaip tarpinė institucija nuima nuo valstybės pečių smulkių pareigų bei rūpesčių našta ir palengvina valstybei rūpintis pačiais didžiaisiais savo uždaviniais. Valstybė tada pasilieka profesijų kontroliuotoja, jų taikintoja ir prižiūrėtoja. Ji duoda profesijoms laisvę tvarkytis korporacijos ribose. Ji nediktuoja profesijoms taisyklių iš viršaus. Ji pasidaro tik vyriausias sprendėjas ir arbitras ten, kur atskiros korporacijos arba profesijos vienoje korporacijoje nesusitaria arba nesugeba ko nors padaryti. Valstybė yra visuomeninio gyvenimo vadas. Todėl jai labiau negu atskiriems vadams tinka prancūzų posakis: „*rien ne faire, rien ne laisser faire, tout faire faire* - nieko pačiam nedaryti, nieko neleisti savaime darytis, viską darydinti per kitus". Liberalistinė valstybė per daug leidžia viskam darytis *savaime*. Autoritetinė valstybė per daug nori viską *pati* daryti. Abi jos nusideda savo, kaip vado, charakteriui: pirmoji virsta valstybe tinginiu, antroji - valstybe juodadarbiu. Tuo tarpu organinės valstybės koncepcija kaip tik nori atstatyti valstybės kaip visuomeninio gyvenimo vado charakterį ir dėl to ji nori, kad valstybė viską tvarkytų, bet per kitus: savo priežiūroje ir savo kontrolėje. Korporacija kaip tarpinė institucija čia kaip tik ir yra geriausias valstybės kaip vado pagalbininkas.

PABAIGA

Korporacinės problemos idėjų santrauka

Baigiant, aiškumo dėlei, reikia formuluoti pagrindines mintis:

1. Korporacinė idėja mūsų laikais iškilo dėl to, kad ją pažadino Europos istorijos pasisukimas į išvidinę įvairių gyvenimo sričių vienybę, kad priešais mechaninį

ir atomistinę visuomenės supratimą buvo pradėtas statyti organinis visuomenės supratimas ir kad profesija pradėta laikyti ne atsitiktiniu žmogui dalyku, bet kylančiu iš jo prigimties struktūros.

2. Korporacijos pagrindai glūdi žmogaus prigimtyje kaip natūralus ir savaimingas linkimas į tos pačios profesijos narius, pažadintas žmogaus prigimties struktūros panašumo. Šitas linkimas padaro, kad korporacinės užuomazgos niekad istorijoje nebuvo išnykusios, nors jos ir buvo praradusios viešosios teisės formą.
3. Korporacija yra viešosios teisės būdu suorganizuota profesija. Kaip visuomeninė institucija, korporacija yra viešosios teisės institucija, iš vienos pusės, ir tarpinė institucija, iš antros. Šita paskutine savo funkcija korporacija atpalaiduoja valstybę nuo nereikalingų rūpesčių ir grąžina valstybei vadovaujantį charakterį. Šiuo atžvilgiu korporacija yra esminis organinės valstybės pradai.

KARO PRASMĖ IR TAIKOS PROBLEMA

Moderniškojo kvaitulio ir kraujo kvapo apsvaigintam žmogui galbūt juokinga atrodo tikėti, ką skelbė Senojo Įstatymo pranašai, kad ateis laikas, kada liūtas ganysis kartu su avinėliu, kada kardas bus perdirbtas į arklą, žodžiu, kada žemėje įsigalės taika ne tik tarp žmonių, bet net ir tarp gamtos sutvėrimų. Žiūrint mūsų akimis, kurios labai netolimoje praeityje matė tokių kruvinių įvykių, kokių mūsų planeta nepatyrė nuo pat savo gyvavimo pradžios, šitie pranašavimai atrodo lyg ir svajonės. Ir tai ne tik dėl praeities. Ateitis irgi nėra kiek ne šviesesnė. Tiesa, šiandien renkami milijonai parašų už taiką, šaukiamos nusiginklavimo konferencijos, leidžiami specialūs laikraščiai taikos idėjai propaguoti. Bet tai yra tik viena medalio pusė. Atsivertę antrąją, pamatysime visai kitokį vaizdą: statomi didžiausio tobulumo, milžiniškas pinigų sumas suėdą karo laivai, dirbami tūkstančiai šarvuotų ir nešarvuotų orlaivių, slapta gaminamos nuodingos dujos, cheminės pramonės fabrikai taip statomi, kad vieną gražią dieną juos lengvai būtų galima pakeisti sprogstamosios medžiagos gamyklomis. Iš Nobelio paliktų kapitalų išmokamos *taikos* premijos. Bet štai 1930 m. Italijoje vieno Romos knygyno buvo paskirta 100 000 lyrų premija už geriausią veikalą, kuriame bus įrodinėjama *karo* reikalingumas.

Visa tai matant, girdint tuos sumišusius šauksmus, nenoromis kyla mintis, kad šiandieninis pasaulis trokšta ne taikos, bet poilsio, po kurio vėl pradėtų dar plėšresnį karą. Ne veltui tad ir G. Brandesas yra pastebėjęs, kad „mes gyvena-

me tokius laikus, kada tautos, pirmiau spaudusios kitas karo skorpionu, dabar plaka viena kitą alyvos šakele, kaip taikos simboliu. Taika, kurią dabar gyvename, yra karo tęsinys, tik kitokiomis priemonėmis" („Heinrich Heine", 1922, p. XV).

Taigi mūsų dienomis grumiasi dvi milžiniškos idėjos: taikos idėja ir karo idėja, kūrimas ir ardymas, gyvenimas ir mirtis. Kyla todėl baugus klausimas: kas nugalės? Nevaisingas būtų darbas atsakyti istoriškai, vadinasi, pranašauti, kas iš *tikrųjų* nugalės. Bet visai tikslu panagrinėti, kas *turėtų* nugalėti. O jau faktinai karo ar taikos pergalė pareis nuo to, kurie motyvai bus daugiau įgyvendinami praktikoje: už taiką ar už karą. Todėl ir šitame straipsnyje nebus jokių „pranašavimų". Čia norima tik surasti giliausias karo šaknis ir tvirtiausius taikos pagrindus, ant kurių būtų galima paskui statyti visas rūmas.

1. Karo šaknys

Pozityvizmo persunkta socialinė filosofija šiandien neranda geresnio karo kilmės išaiškinimo, kaip *kova už būvį*. Jau Hobbesas, laikydamasis principo, kad žmogus iš prigimties yra kito priešas, priėjo išvadą, jog kariauti yra visai natūralus dalykas. Natūrali žmogaus būklė yra nedraugiška, nevisuomeniška, antisociali, žodžiu, *visų kova prieš visus*. „*Homo homini lupus est* - žmogus žmogui yra vilkas". Ir tik negalėjimas individualinėmis pastangomis kitų sudraskyti priverstė žmones jungtis bendruomenėn. Tuo būdu žmogui Hobbesas atėmė bet kokią socialinę linkimą ir sukūrė diametriškai skirtingą teoriją tai pažiūrai, kurią jau Aristotelis išreiškė dviem žodžiais: *zoon politikon* - žmogus yra socialinis sutvėrimas. Bet nereikia plačiau nė nagrinėti, kad paaiškėtų, jog šitoji Hobbeso teorija yra kabinetinio darbo vaisius, nieko bendra neturįs su giliausiais žmogaus prigimties linkimais.

Be to, pati *kovos už būvį* principo esmė nei gamtoje, nei žmonėse neturi beveik nieko bendra su karu. Kai sakoma, kad tokia ar kitokia rūšis laimėjo kovą už būvį, tai visai ne-

reiškia, kad ji atvirai kariavo su apibrėžtu priešu ir tą karą laimėjo. Tai tik reiškia, kad šita rūšis prisitaikė prie gyvenimo sąlygų, kurias sudarė ją supanti aplinka, ir todėl galėjo išlikti. Kai mamutai Sibire išmirė, vadinasi, pralaimėjo kovą už būvį, o barsukai išliko, tai nereiškia, kad barsukai būtų buvę stipresni už mamutus ir šiuos būtų dantimis ir nagais nugalėję. Tai tik reiškia, kad barsukų prigimties struktūra buvo palankesnė prisitaikyti prie pasikeitusių aplinkos sąlygų. Taip pat ir žydų tauta jau keli tūkstančiai metų laimi kovą už būvį, nors neturi nei ginklų, nei kariuomenės, nėra gau-singa ir su nieku nekariauja. Tuo tarpu galinga ir karinga romėnų tauta jau seniai yra dingusi nuo žemės paviršiaus. Kova už būvį eina visai *šalia* karo ir su juo neturi beveik nieko bendra. Ji gali kartais, aplinkybėms susidėjus, būti karo priežastimi, bet giliausios karo šaknys glūdi visai kitur. Tai patvirtina ir pirmąją žmonijos istorija.

Jei karo šaknys būtų kovoje už būvį, už pragyvenimo priemonės, tai pirminės kultūros laikotarpis būtų buvęs tai-kingiausias. Juk tuomet buvo labai nedaug žmonių, jų inte-resai buvo paprasti, tuo tarpu pasaulis toks platus ir turtin-gas. Ieškodamos *tik* pragyvenimo, visos tautos būtų galėju-sios taip ramiai susitaikinti, kaip susitaikė Abraomas ir Lotas: „Prašyčiau, kad nebūtų vaido tarp manęs ir tavęs ar tarp ma-no piemenų ir tavo piemenų... Argi ne visas kraštas prieš tave? Prašyčiau atsiskirti nuo manęs. Jei tu eisi į kairę, aš ei-siu į dešinę... Lotas apsižvalgė aplinkui ir pamatė, kad Jor-dano dykuma iki pat Coaro buvo gerai drėkinama... Lotas pasirinko visą Jordano lygumą ir nusikėlė rytų link. Jiedu taip ir atsiskyrė vienas nuo kito" (*Pr 13, 8-11*). Deja tokių pavyzdžių pirmąją žmoniją tautosose randame labai retai. Noma-diškojo kultūros rato tautos, kurios vertėsi gyvulių augini-mu, užpuldavo sėslius žemdirbius arba pirmąją miestų gyventojus, kurie juk mažiausia galėjo trukdyti neprižiū-ti prie vietos nomadų gyvenimui. Ir toji žmonijos gyvenimo rytmetį ties pačiais rojaus vartais įvykusi broliškystė, kaip pirmutinis karo šauklys, buvo pažadinta visai ko kito, *ne* pra-gyvenimo stokos.

Kokioje tad dirvoje keroja giliausios šaknys? Niekas šiandien negali ginčytis, kad karas yra blogis. Veltui tad R. Vipperis stengiasi įrodyti, kad „karas nėra šlykštus kultūros navikas, bet organišką jos ypatybę, jos galingiausias veiksnys“ (Žr. „Trinitas“, 1930, Nr. 19). Galima karą laikyti neišvengiama blogybe, bet *negalima* jame *nematyti* blogio. O visokio blogio, kuris viešpatauja mūsų gyvenamoje tikrovėje vienu ar kitu pavidalu, priežastis yra ne kas kita, kaip *anas pirmykštis žmogaus puolimas*, atidaręs vartus įvairiausioms katastrofoms. Atitrūkęs nuo Dievo laisva savo valia, suardęs deramus santykius su Kūrėju, žmogus atitrūko nuo pasaulio, suskilo *savo viduje* ir tuo būdu suardė santykius su kitais. Pirmykštės vienybės išraiška buvo *mes*. Tuo tarpu paskui atsirado *aš* ir *tu*. Pirmykštėje vienybėje pagrindinis žmonių santykių dėsnis buvo *noras mylėti - Wille zur Liebe*. Tuo tarpu suskilimo metu atsirado *noras apgalėti - Wille zur Macht*. Pirmykštėje vienybėje meilė koncentravosi visuomenėje - *mes*. Tuo tarpu paskui josios centras pasidarė individas - *aš*. *Savimeilė* yra ryškiausias šito suskilimo bruožas. O ko gi savimeilė siekia, jei ne to, kad *tu* nusilenktų prieš *aš*. Bet tasai „tu“ irgi yra kartu „aš“, lygiai taip pat ir lygiu pagrindu reikalaujantis nusilenkimo. Vadinasi, iš šitų reikalavimų kyla dviejų „aš“ susikirtimas. *Štai kur yra giliausios karo šaknys. Wille zur Macht - noras kitą apvaldyti, nulenkinti prieš save, noras viešpatauti be atodairos - štai kas žadina karą iš karto tarp paskirų asmenų, paskui tarp organizuotų grupių ir tautų. Jeigu dar pridėsime, kad per suskilimą vyras labiausiai nukentėjo, daugiausia netekdamas tojo Wille zur Liebe - noro mylėti, ir kad jame labiausiai susikoncentravo Wille zur Macht - noras apgalėti, - galėsime išsiaiškinti, kodėl karo veikėjai ir iniciatoriai yra visuomet vyrai.*

Kreipdamiesi vėl į pirmykščius žmonijos laikus, rasime gražių šitoms išvadoms patvirtinimų. „Pirmas brolis nužudė pirmąjį brolių iš pavydo, kad „tu“, o ne „aš“ buvo meilės Dievui, vadinasi, buvo *viršesnis*. Lamechas savo giesmėje kalbėjo savo žmonoms Adai ir Cilai: „Lamecho žmonos, klausykitės mano balso; išgirskite mano žodžius: užmušiau

vyrą už žaizdą, bernioką už įdrėskimą. Jei už Kainą atkeršijama septyneriopai, tai už Lamechą septyniasdešimt kartų septyneriopai" (Pr 4, 23-24). Vadinasi, čia žmogžudystės priežastis buvo *kerštas už padarytą skriaudą*. Taigi pavydas ir kerštas yra dvi tojo *Wille zur Macht* apraiškos, kurios ir pažadina žmogų į kovą su kitais. *Ne kovoje už būvį, bet atpalaiduotųjų aistrų žaidime keroja giliausios karo šaknys.*

2. Etinis karo įvertinimas

Ieškodami karo šaknų ne kovoje už būvį, bet nore apgalvoti kitus, tame atpalaiduotame *Wille zur Macht*, galėsime nesunkiai įvertinti karą ir etikos reikalavimų šviesoje. Galima išsisukinėti ir vienaip, ir kitaip, bet visuomet liks neužginčijama tiesa, kad karas visų pirma yra *žmonių žudynės*. Tuo tarpu taip mūsų prigimtyje įrašyta, taip pozityviais Dievo įstatymais paskelbta nepermaldaujamas dorovinis dėsnis: „Nežudyk!“ Argi jis liečia tik paskirus individus? Ar tie patys individai, susiorganizavę į draugiją (teglu ji vadintųsi ir valstybė) jau esti šito draudimo nesaistomi ir gauna teisę kitus žudyti? Ar dorovės įstatymai nesaisto asmenų? Jeigu dorovė yra ne kas kita, kaip amžinojo Dievo įstatymo paskelbimas mūsų prigimtyje, tai aišku, kad josios normos galioja visur, visada ir visiems, vis tiek ar jie būtų fiziniai asmens ar moraliniai, ar paskiri individai, ar susijungę į draugiją. Taigi jei uždrausta žudyti, tai uždrausta visiems.

Bet ar galima karą sulyginti su paprasta žmogžudyste? Ar paskelbusi karą tauta jau yra tokia pat nusikaltėlė, kaip ir užpuolikas - žmogžudys? Kartais taip, kartais ir ne. Reikia visados neužmiršti skirti dvi karų rūšis: *puolamuosius* ir *ginamuosius* karus. Puolamasis karas yra ne kas kita, kaip tikriausias konkretus išsiveržimas tojo *Wille zur Macht* - noro valdyti kitus, savo viešpatavimą primesti kitiems ir kitus padaryti savo tarnais. Tokių puolamųjų karų pavyzdį mums paliko Aleksandro Didžiojo žygiai, Atilos išsiveržimas, Napoleono pastangos įsiviešpatauti Europoje ir t. t. Šitie visi žy-

giai siekė ne ko kito, kaip tik savo valstybės arba net savo asmens galią išplėsti po tolimus kraštus, viešpatauti „nuo jūrų ligi jūrų“. Visai kitokį pobūdį turi *ginamasis karas*. Čia norima ne palenkti kitus savo valdžiai, bet fizine prievarta atitaisyti vienokiu ar kitokiu būdu įžeistas savo teises arba apsaugoti jas nuo įžeidimo. Todėl ne visuomet tauta, pati pirmoji paskelbusi karą, yra *puolamojo* karo kaltininkė. Gali pasitaikyti - ir dažnai pasitaiko - kad tokiu atveju tik norima karu atitaisyti sulaužytos sutartys, atgauti užgrobtai kraštai ir t. t. Taigi tokie karai iš esmės nėra puolamieji, bet ginamieji, nors, iš viršaus žiūrint, jie ir turi puolamąjį pobūdį.

Kaip dabar vieną ir kitą karų rūšį įvertinti etikos šviesoje?

Kad *tikra prasme puolamasis karas* turi būti doroviniu atžvilgiu pasmerktas, tam nereikia didelių įrodymų. Jeigu moraliskai yra neleistina asmeninė vergija, tai lygiai nėra leistina nė tautinė. Kaip asmuo turi teisę laisvai apsispręsti, taip tą teisę turi ir tauta. Atimti šitą teisę, neleisti tautai apreiškinti savo individualybės, išnaudoti ją savo reikalams yra toks pat smerktinas dalykas, kaip ir paskiro asmens pavergimas ir vergiškas jo išnaudojimas. Gali būti tauta globojama, kol dar ji nėra pasiekusi reikiamo pribrendimo savarankiškam gyvenimui, kaip globojami mažamečiai. Bet tą momentą, kada *tauta* pareiškia savo norą sukurti nepriklausomą valstybę, tą momentą ji nustoja globos reikalo, ir niekas neturi teisės ją prievarta globoti. Todėl šiandieninis Indijos arba Ukrainos reikalavimas sau laisvės ir nepriklausomybės yra švenčiausių jų tautinės individualybės teisių gynimas. O visos jų pavergėjų pastangos fizine prievarta nuslopinti tautinio susipratimo jausmą kelia kiekvieno kultūringo žmogaus pasmerkimą. Anglų policijos trukdymai Indijoje arba baudžiamųjų lenkų būrių ekspedicijos Ukrainoje yra *puolamojo* karo reiškiniai ir todėl etikos atžvilgiu turi būti smerkiami.

Ne taip lengva nustatyti dorovinis *ginamojo* karo pobūdis. Iš tikrųjų *ir prigimtoji, ir pozityvioji teisė leidžia fizine pajėga atremti užpuoliką, kuris kėsintųsi irgi fizine pajėga ižeisti mūsų teises, jei tik tas atremimas yra proporcingas užpultųjų gėrybių vertingumui*. Taip pasikėsinimas atimti gyvybę arba

nekaltybę gali būti atremtas net pasikėsintojo nužudymu. Jei-
gu tai leidžiama paskiriems asmenims, kodėl turėtų tai būti
draudžiama tautomis ir valstybėms? Kolektyvas, ypač toks
kaip tauta, aišku, turi turėti teisę gintis nuo užpuolimo, ku-
ris gresia išplėšti laisvę, turtą arba net ir gyvybę.

Bet, iš kitos pusės, *neleidžiama* paskiram asmeniui *savo pa-
čio autoritetu* atitaisyti tai, kas *jau yra ižesta* arba kas *yra ižei-
džiama nevartojant fizinės pajėgos*. Vadinasi, kur nėra fizinio
užpuolimo, ten negali būti nė fizinio atrėmimo, nors kito-
kiu būdu teisės ir būtų ižestos. Joms atitaisyti yra aukštes-
nė instancija - *teismas*. Juk visi pripažįsta, kad už apšmeiži-
mą niekam nevalia apskaldyti antausių arba už skolos ne-
sumokėjimą vieno paties skolininko sprendimu atimti arklį.
Tokių dalykų atitaisymą gali normuoti tik viešasis autorite-
tas. Bet jeigu pasitaikytų toks - tegul ir fiktyvus - atsitiki-
mas. Įvyksta žemėje milžiniška katastrofa, kurios metu lie-
ka gyvi tik du žmonės: vienas stiprus, kitas silpnas. Juodu
dar turi turto, maisto ir šiaip įvairių gėrybių. Štai vieną die-
ną *silpnasis* pavagia iš stipriojo kokį šiam brangų daiktą. Ar
turi dabar tas stiprusis teisę nueiti ir tą savo daiktą priear-
ta atsiimti? Aišku, kad turi, nes jų gyvenamose sąlygose nėra
jokio teismo, jokio viešojo autoriteto, kuris galėtų šį rei-
kalą sutvarkyti. Turėdamas teisę, stiprusis nuėjo ir priear-
ta atėmė daiktą, truputį per grumtynes sužeisdamas silpnąjį.
Ar jis kaltas už tas žaizdas? Žinoma, ne! Juk kai policija at-
eina vykdyti teismo sprendimą, irgi kai kada pasitaiko pa-
sipriešinimų, ir policininkai nėra atsakingi už tai, kas įvyks-
ta dėl pasipriešinimo kaltės. Bet štai po kiek laiko *stiprusis
pavogė* kokį daiktą iš silpnojo. Suprantama, kad ir šis turi to-
kią pat teisę pavartoti pajėgą atsiimdamas savo daiktą. Tai-
gi jis ir nuėjo. Bet stiprusis jį dar apkūlė ir išmetė laukan.
Liko neatimtas savas daiktas ir dar sužeistas kūnas. Bet ar
jis tuo pačiu jau nustojo teisės tojo daikto reikalauti? Anaip-
tol! Tiesa, faktinai jis atimti jo nepajėgė, bet jo teisė lieka
nepajudinama. Jeigu būtų kitokios aplinkybės, jis skųstųsi
teismui. Ir iš viso teismo buvimas nebūtų davęs teisės nei
vienam, nei kitam savo privatišku autoritetu eiti atsiimti pa-

vogto daikto. Toks elgesys būtų buvęs sauvaliavimas. Ir tik ypatingos gyvenimo sąlygos suteikė jiems šitą teisę, o stipriojo jėga leido ją ir praktiškai realizuoti. Tuo tarpu silpnėnis turėjo nukentėti ne dėl teisės aiškumo, bet dėl gyvenimo sąlygų netobulumo.

Šitas, nors ir fiktyvus, pavyzdys įneša nemaža šviesos ir į tautų santykius ginamojo karo atžvilgiu. Tauta su tauta, kai vienos kurios teisės įžeistos, turėtų taip elgtis, kaip elgiasi minėtame atsitikime tie du žmonės. Ypatingų aplinkybių susidarymas suteikė jiems teisės, privatišku autoritetu pasiremiant, net ir fizine prievarta, kuri miniatiūroje pavaizduoja karą, ieškoti įžeistos teisės atlyginimo. Taip yra ir su tautomis. Žmonijos bendruomenėje jos sudaro paskirus moralinius asmenis. Todėl, bendrai imant, jos neturėtų teisės vienos savo pačių autoritetu spręsti kylančių konfliktų. Šituo atžvilgiu jos turėtų pasiduoti viešojo žmonijos autoriteto sprendimui. Deja, tokio autoriteto ligi šiol dar nėra. Todėl ypatingos gyvenimo aplinkybės, kaip ir aptartu dviejų žmonių atveju, pateisina privatišku vienos tautos autoritetu padengtus žygius atitaisyti padarytą skriaudą, jei tik visi veiksmai tam reikalui laikysis dorovės reikalavimų. Bet tai nėra normali būklė, kaip lygiai nėra normali būklė anų dviejų katastrofos ištiktų žmonių.

Dabar jau galima aiškiai nustatyti dorovinių ginamojo karo pobūdį. Ginamasis karas *positis ponendis*, vadinasi, iš esmės tikras ginamasis karas, nėra smerktinas doroviniu atžvilgiu, kaip neišvengiama pasėka nenormalaus ir dar netobulo žmonijos susivienijimo. Bet šitos teisės, suteikiamos dėl netobulo gyvenimo aplinkybių, uždeda šventą tautoms pareigą rūpintis, kad kuo greičiausiai būtų sudarytas aukščiausias visos žmonijos arba bent didelės jos dalies autoritetas - vadinkime jį *tarptautiniu tribunolu*, - kuris tik vienas turėtų teisės spręsti tautinius konfliktus, kaip paskirų tautų teismas sprendžia asmeninius konfliktus. Žinoma, ir toks tribunolas gali suklysti ir išspręsti bylą ne taip, kaip tautos teisės reikalauja. Bet tai jau yra prigimtosios mūsų tikrovės netobulumas. Suklysta visi teismai. Bet vis dėlto jų nutarimai lieka visados privalomi,

kaip formalinė tikrosios teisės išraiška, nors materialiniu atžvilgiu jie gali nuo tos teisės reikalavimų ir nutolti. Apie priverčiamąją šitokio tarptautinio tribunolo galią čia sunku ką nors pasakyti. *Tai* būtų daugiau praktinio susitarimo reikalas, įgyvendintas, pavyzdžiui, kad ir per *tarptautinę policiją*.

Įsikūrus tokiam tarptautiniam tribunolui, ginamasis karas arba sprendimas konfliktų privatišku vienos tautos autoritetu, vartojant fizinę prievartą, *doroviniu atžvilgiu pasidarytų jau neleistinas*, kaip kad yra neleistinas paprastose sąlygose asmeninis konfliktų sprendimas, vartojant jėgą be teismo nutarimo. Reikia tik pasidžiaugti, kad valstybės, priklausančios Tautų Sąjungai, padarė pirmus žingsnius tokiam aukščiausiam žmonijos autoritetui sudaryti įsteigdamas Hagoje tarptautinį tribunolą. Tiesa, jo sprendimai yra dar be priverčiamosios galios bent fizine prasme. Bet laisvas tautų sutikimas ir pritarimas šitą tribunolą steigti kelia abejonės, ar jo sprendimų neklausymas ir griebimasis karo, kaip priemonės atitaisyti skriaudą, būtų pateisinama doroviniu atžvilgiu. Atrodo, kad vargiai. Taigi jį įsteigusios tautos jau ir turėtų, sąžinės verčiamos, pasiduoti jo sprendimams, nors fizine prievarta dar niekas negrasytų. Tai būtų pirmi realūs darbai, išnaikiną karą, taip kenkiantį žmonijos klestėjimui. Žinoma, įsteigimas tokio tribunolo, kuris būtų visuotinis ir turėtų priverčiamosios galios, būtų idealas. Bet juk idealas nėra utopija. Jeigu jo negalima realizuoti visu šimtu procentų, tai bent didele dalimi. Tiesa, šitokio tribunolo sprendimų vykdymas gali irgi pareikalauti fizinės prievartos, kas taip pat reikštų karą. Bet šito karo priemonės ir pobūdis būtų visai kitoks. Jis taip pat būtų ir didelė retenybė.

3. *Psichologinis taikos pagrindas*

Žinant, jog karas giliausias savo šaknis turi atpalaiduotame žmogaus *Wille zur Macht*, kuris savo ruožtu kyla dėl to, kad nėra santaikos tarp aukštesniųjų ir žemesniųjų prigimties galių, nesunku bus suprasti, nuo ko reikia visų pirma pra-

dėti taikos ugdymo darbą. Visos žmonijos ligi šiol eitas kultūros kelias skaudžiu savo prityrimu patvirtina tą dėsni, kad *kiekioienas pacifizmas visuomenėje turi remtis asmens prigimties pacifizmu*. Kol žmogaus - ypač vyro - prigimtyje viešpatauja neapvaldytas *noras apgalėti, kol „aš“* be atodairos reikalauja viršenybės prieš kiekvieną „tu“, tol, Fr. W. Försterio žodžiais tariant, „neapvaldyta siela vis nesiliauja gaminus karo būklę: pavydą, garbės troškimą, nepasitikėjimą, neišlavintą aistringumą, nesivaldymą, fariziejišką pasipiktinimą kitų prasikaltimais ir kitų melagingumu“ („Kristus ir žmogaus gyvenimas“, p. 226). Tik šitie dalykai, tik šitokios būklės sudarymas, o ne kova už būvį yra dažniausia ir giliausia karo priežastis. Taigi norint ją pašalinti, reikia įvesti žmogaus prigimtyje harmoniją, reikia žemesniųjų galių norus nuteikti paklusti proto sprendimams ir valios reikalavimams. Čia yra psichologinis taikos pagrindas ir šitame darbe glūdi geriausias auklėjimas taikai. „Tai jau seni dalykai“, - pasakys ne vienas. Taip, jie nenauji. Bet jie amžini, jie niekad nesensta. Prigimties sutvarkymo reikalavimas buvo teisingas vakar, šiandien ir bus visados teisingas.

Tiesa, kultūra neįstengia įvykdyti jo visiškai. Tai, kuo skundėsi stabmeldžių poetas (*video meliora proboque deteriora sequor*) ir dėl ko dejavo stabmeldžių apaštalas („jaučiu savo kūne du įstatymus: sąnarių įstatymą, pasipriešinantį mano dvasios įstatymui“), būtent ta nesantaika tarp kūno ir dvasios visados buvo ir liks ligi visuotinio perkeitimo. Bet religija duoda priemonių ją tiek apvaldyti, jog ji nepasireiškia nežabotu šėlimu ir trempimu po kojomis viso to, kas nenori nusilenkti „aš“ reikalavimams. Auguste'as Comte, nors ir pozityvistas, nuolat skaitydavo Tomo Kempiečio knygelę „Kristaus sekimas“, kurios autorius puikiai suprato prigimties disharmoniją ir todėl davė labai gilių ir psichologiškai labai teisingų nurodymų tarp kita ko ir taikos ugdymui. Skyrelyje „De bono homine pacifico“ skaitome:

„Pirmiau būk pats taikingas, o tuomet ir kitus galėsi sutaikinti.

Taikingas žmogus yra naudingesnis negu mokyta. Kas yra nuolat taikingas, tas nieko neteisio: bet kas yra neramus ir savimi nepatenkintas, tą visokie įtarinėjimai vargina: nei pats negali pailsėti, nei kitiems poilsio neduoda.

Yra tokių, kurie ir patys yra taikingi ir su kitais taikoje gyvena.

Bet yra ir tokių, kurie nei patys neturi ramybės, nei kitiems jos neduoda. Tokie yra didelė sunkenybė kitiems, o dar didesnė sau.

Pagaliau yra tokių, kurie patys būdami taikingi ir kitus nori į taiką atvesti.

Kas moka geriau kentėti, tas turės tobulesnę taiką." Šituose žodžiuose glūdi giliausias psichologinis taikos pagrindas. Juk vyriausioji nesantaikos priežastis kaip tik ir yra tas atpalaiduotojo „aš" viešpatavimo troškimas, dėl kurio realizavimo manome esą verta kruvinai kovoti. Kas to nesupranta, kas tiki, kad jo *Wille zur Macht* yra teisėtas veržimasis, tas niekad nesupras, jog taika yra šventas ir didelis dalykas, kuriam verta paaukoti išpampę egoizmas. Štai kame glūdi prasmė tos taikos, kurią skelbė angelai Kristaus gimimo naktį. Ramybė *geros valios* žmonėms, tokios valios, kuri moka teisingai įvertinti savo linkimus, neįstengdama juos pateisinti kitų gerovės ir net gyvybės sąskaiton. Tuo tarpu šitokios valios dabartiniam žmogui dar labai trūksta, kultūros pažanga dar labai mažai apvaldė gyvuliškus instinktus. Mūsų nagai, pasak Försterio, dar tebeprimena girią. Todėl ir taikos ugdymo darbas visų pirma turi stengtis išauklėti tąją gerą valią. Kad šitokio auklėjimo pagrindan turi būti padėta religija, nereikia nė abejoti. „Kol žmogus nėra išsivadavęs iš savo „aš" ir nėra laimėtas kitam gyvenimui, tol jis neturi taikos pačiame savyje ir širdies gilumoje nenori taikos. Tik ano gyvenimo šviesoje visi tie turtai, dėl kurių baramasi, nustoja vertės ir pasirodo taikos darymo antžemiškoji reikšmė - tuomet tik žmonių priešingumai tėra taikiai išsprendžiami" (*Förster Fr. W. Kristus ir žmogaus gyvenimas*, p. 227). Tai yra vienintelis kelias į taikos realizavimą. Tai yra psichologinis taikos pagrindas. Bet jis nėra vienintelis.

4. Metafizinis taikos pagrindas

Labai charakteringas yra tas faktas, kad juo giliau leidžiamės į taikos problemą, juo arčiau susiduriame su religija, juo didesnės religija turi reikšmės šitos problemos išsprendimui. Ir kai galų gale reikia suversti metafizinis taikos pagrindas, mums nieku kitu nebelieka remtis, kaip tik *atpirktosios žmonijos vieningumu*.

Dėl ko žmonija turi taikingai gyventi, dėl ko karas yra tokia didelė blogybė - į tai galutinį atsakymą duoda tik krikščionybė. Pagal krikščioniškąją pasaulėžiūrą, žmonės nėra demokratiškieji atomai, šaltoje pasaulio erdvėje skrendą pro vienas kitą. Jie yra vieno organizmo celės, kuriame paskira celė gyvena visumai ir visuma paskirai celei. Visuomeniškas krikščionio nusiteikimas nėra paremtas tik grynais utilitariniais sumetimais. Jis nesijungia bendruomenėn tik tam, kad negali vienas aprūpinti savo ir savo šeimos reikalų. Jis įeina į visuomenę, kaip į organiškąją vienybę, kaip į atspindį aukštesnės - metafizinės - mistinės vienybės, kurią padaro Kristaus dievytės susijungimas su žmogyste. Todėl krikščionį su visuomene riša ne įstatymai, ne prigimtoji ar įgytoji pilietybė, net ne kalba ir papročiai, bet tasai atpirktosios žmonijos vieningumas, kuris Bažnyčios gyvenimo gėlmėse kuria tobulą bendruomenę. Kaip šitos bendruomenės narys, jis jaučia kitus kaip brolius ir seseris, per tuos mistinius ryšius jungiasi su kitais ir nusistato deramus santykius! Kad krikščioniui visi žmonės, *ypač pakrikštytieji*, yra broliai ir seserys - tai čia nėra jokios metaforos: čia yra tikriausia realybė. Argi ne tas yra tikras brolis ir tikroji sesuo, kuriam kūninę gyvybę davė tas pats tėvas ir ta pati motina? Jei jau taip yra kūninės gyvybės atžvilgiu, argi dvasinė gyvybė būtų menkesnė? Ar bendras šitos gyvybės davėjas nesugiminiuoja arčiau žmonių, negu bendras kūninės gyvybės šaltinis? Kiek dvasia yra kilnesnė už kūną, tiek dvasinė giminystė yra kilnesnė už kūninę. Kiek dvasia turi daugiau būties realumo už kūną, tiek dvasinė giminystė yra realesnė už kūninę. Reikia tik truputį paliaut medžiagą laikius vienintele

tikrenybe, ir visų žmonių broliškumo realumas pasidarys aiškus, ypač krikščioniui.

Dievas suteikia žmogui *gamtinę* dvasios gyvybę, Bažnyčia gimdo tą patį žmogų *antgamtiniam gyvenimui* per Krikšto sakramentą, toliau jį stiprina, ugdo ir maitina. Tuo būdu tas pats Dievas darosi visų žmonių gamtinės dvasios gyvybės Davėjas, ta pati Bažnyčia - žmonių gimdytoja ir Auklėtoja *antgamtiniam gyvenimui*. Argi todėl Dievo pavadinimas vienu visų žmonių *Tėvu*, o Bažnyčios viena visų žmonių *Motina* būtų tik metaforiškas prasimanymas, neturįs tikrovėje (tegul ir nemedžiaginėje) pagrindo? Anaip tol! Šitas pagrindas yra daug realesnis už kūninį bendrumą, nes jis yra iš tos srities, kuri viena turi būties (taigi ir realumo) pilnatvę. Tuo būdu ir žmonės - labiausiai pakrikštytieji - sudaro vieną organiškąją šeimą, kurioje pirmiausia asmens, o paskui ir tautos yra tos šeimos nariai. Taigi ir tautų laisvė, lygybė ir *brolybė* giliausią pagrindą kaip tik ir turi šitoje visų žmonių dvasinėje - antgamtinėje giminystėje. Kaip tad atrodo karas šitų idėjų šviesoje?

Suprantama, jei tautos yra tikra prasme seserys, turinčios vieną Tėvą ir vieną Motiną, tad kokių būdu jos galėtų kariauti? Kaip galėtų reikštis ta svetimųjų neapykanta, kuria dega šiandieninis šovinizmas? Jeigu nekrikščioniškosios tautos dar galėtų šiaip taip išsisukinėti, tai krikščioniškosios turėtų galų gale suprasti, kad tarpusaviai jų nesutikimai, baisiausiai pasireiškiantys karų pavidalu, yra ne kas kita kaip šeimyniškosios vienybės ardymas. Tai yra praktinis griovimas to tikėjimo, kurį išpažįstame kasdien kalbėdami: „Tikiu... Šventųjų bendravimą“. Dar daugiau! Krikščioniškų tautų karai ne tik kenkia kitam, bet ir pačiam sau, nes šitomis masinėmis žudynėmis yra padaromos gilios žaizdos tame mirtingame kūne, kurio galva yra Kristus. O kai kenčia visas kūnas, kenčia ir paskiri jo nariai. Tai irgi ne metafora. Karas kyla dėl susiskaldymo ir dėl vienos dalies neapykantos prieš kitą dalį. Bet krikščionybė pasmerkia kiekvieną neapykantą - be išimties, vis tiek kam ji būtų taikoma - net ir aršiausiam priešui. Šitokiu savo mokslu krikščionybė pakerta

giliausią karo šaknį. O krikščioniškųjų tautų priklausymas vienai Bažnyčiai ar nenutiesia tilto per tą begalinį žmonių išsiskyrimą? Krikščionybės vieningumo pagrindas ir gaivinimas yra Eucharistija. Ne veltui ji vadinama Meilės Sakramentu. O kur yra meilė, ten yra ir susivienijimas. Čia, šitam eucharistiniam bendravime, pasireiškia tikrovėje tie gilūs mirtiniai ryšiai, jungią vieną žmogų su kitu, vieną tautą su kita. Todėl religijos požiūriu, visai nesuprantama, kaip krikščionis, pasimeldęs, priėmęs Komuniją (jau pats vardas reiškia bendravimą su kitais!), eina žudyti kitų tokių pat krikščionių, kurie irgi meldėsi, priėmė Komuniją ir prašė Dievo palaimos. Ne, tai galima turint tik labai primityvų krikščionybės supratimą.

Taigi pasirodo, kad taikos problema giliausią ir stipriausią pagrindą kaip tik ir randa vieningume atpirktosios žmonių, kurios konkretus pasireiškimas išeina aikštėn vienoje ir visuotinėje Katalikų Bažnyčioje. Per ją visi žmonės jungiasi į vieną mistinį organizmą, kuriame visas gyvenimas yra pagrįstas laisvės ir lygybės principais ir į kurį negalime įnešti žemiškos neapykantos nė šešėlio. Kai tarptautiniuose eucharistiniuose kongresuose įvairiausių tautų ir kalbų minia apsupa pati Dievą Ostijoje - čia yra švenčiama visuotinės taikos šventė. Ir koks bausis nenuoseklumas sugrįžus pasiimti kardus ir vėl susieiti - tik jau ne bendrai maldai, bet bendroms žudynėms, bendram kerštui ir bendrai neapykantai.

Po išgyventų milžiniškų katastrofų, po visų tų kruvinių grumtynių, kuriose laimėjo tik skurdas ir gėla, žmonija dabar galbūt geriausiai supranta Kalno pamokslo žodžius: *Palaiminti romieji, jie paveldės žemę!* Taigi ne karingieji galų gale laimės, ne tie, kurie eina plėšti svetimo turto ir svetimos gyvybės, bet taikos mylėtojai ir taikos darytojai. Tiesa, jie gali laimėti tik paskutiniai. Bet jų pergalė bus jau galutinė. Todėl judėjimas už taiką darosi vis platesnis ir gilesnis. Nemaža šiam darbui pasisekimo duos ir prisidėjimas moterų, kurioms iš prigimties yra šlykštus tasai vyriškasis *Wille zur Macht* ir kurios dar yra išlaikiusios *Wille zur Liebe*. Bet galutinį taikos

judėjimui laimėjimą užtikrins tik jo atrėmimas į religiją. Jau popiežius Leonas XIII vienoje savo enciklikoje pasakė: „Jei visi žmonės mielai pripažins Kristaus valdžią ir klusniai Jam tarnaus, jei kiekviena kalba skelbs, kad Jėzus Kristus yra savo Tėvo garbėje, tuomet bus išgydytos visos žaizdos, tuomet teisės autoritetas vėl atgaus savo reikšmę, tuomet taikos šviesa vėl suspindės, kardai bus nuleisti ir ginklai iškris iš rankų" („Annum sacrum“). Štai tikrajai ir pastoviai taikai kelias. Kas nesijaustų šiais laikais turįs pareigos būti taikos apaštalu? Bet *pax Christi in Regno Christi* (popiežius Pijus XI).

POLITIKA IR PASAULĖŽIŪRA

Atsakymas kun. Vytautui Bagdanavičiui¹

Prieš pustrėčio tūkstančio metų Atėnuose įvyko nepaprastas dalykas: *Sokratas buvo nuteistas mirti*; nuteistas ne dėl to, kad būtų buvęs plėšikas, vagis ar perversmininkas, bet dėl to, kad jis, kaip jo kaltintojas Meletas savo kalboje pasakė, „garbina ne tuos dievus, kuriuos garbina miestas, bet kitas naujas dieviškąsias būtybes“ („Apologia“). Ir ši byla nenustoja mūsų jaudinusi ligi pat paskutinių dienų. „Sokrato likimas yra viena iš esminių dvasinės Vakarų istorijos temų“². Jos tragiškumas yra ne tas, kad Sokratas buvo *nuteistas*, bet tas, kad jis buvo *teisiamas*. Nuteistas buvo jis tik nežymia balsų persvara: dviem šimtais aštuoniasdešimčia iš penkių šimtų. Jeigu tik trisdešimt balsų būtų pasisakę už jo nekaltumą, jis būtų buvęs išteisintas. Tačiau pats klausimas būtų

¹ Prieš porą metų mūsų tremtinių visuomenėje pasirodžiusi nepasaulėžiūrinės politikos teorija pirmą sykį viešosioms diskusijoms spaudoje buvo iškelta kun. Vyt. Bagdanavičiaus jo straipsniu „Nepasaulėžiūrinės politikos klausimu“ („Naujasis gyvenimas“, 1948, Nr. 10 ir 11), kuriame šalia principinių svarstymų yra keliama visa eilė priekaištų (nekritikavimas ir nestudijavimas klaidingų pasaulėžiūrų, nesidomėjimas kova už tiesą, pasaulėžiūros laikymas blogybe ir t. t.) *man pačiam*. Praleisdamas juos visus, nes jie neturi jokio atitiktens tikrovėje ir jų nepagrįstumas yra aiškus kiekvienam, kas yra susipažinęs su mano teoriniu bei praktiniu veikimu visuomenėje, norėčiau šiuo straipsniu daugiau *pozityviai* ir *iš esmės* paliesti kun. V. B. iškeltus klausimus. Todėl tiesioginės polemikos čia bus labai maža ir ta pati bus daugiausia išnašose. Tuo būdu šis straipsnis galės būti skaitomas ir tų, kurie su kun. V. B. kritika nebūtų turėję progos susipažinti.

² *Guardini Romano*. Der Tod Sokrates, 1947, p. 11.

nepakitęs, nes jo esmė glūdi *pačioje byloje*, ne jos ištarmėje. Ar Atėnų miesto taryba turėjo teisę teisti žmogų už tai, kad jis garbina kitus dievus negu miestas? Štai klausimas, kuris kyla ryšium su visa šia byla. Be abejo, pagal *pozityviąją* ano me- to teisę Atėnų taryba buvo tvarkoje. Tačiau kaip yra iš *es- mės*? Kokiu pagrindu rėmėsi anoji pozityvioji teisė? Ar mies- to taryba savo prigimtimi yra kompetentinga spręsti religi- nius klausimus? Ar ji turi prigimties jai duotą teisę versti žmogų įsijungti į visuomenės oficialinę religiją ir pasiduoti šiuo atžvilgiu daugumos valiai? Ar ji gali naudotis šiam rei- kalui prievartinėmis priemonėmis? Atsakant į šiuos klausi- mus kaip tik ir išnyra pasaulėžiūros santykis su politika.

Politika su pasaulėžiūra gali turėti *trejopą* santykį. Ji gali būti *palenkta* pasaulėžiūrai, klausydama jos nurodymų ir vykdydama jos reikalavimus. Šitokį politikos tipą mes vadi- name *pasaulėžiūrine* politika, nes ji yra pasaulėžiūros tarny- boje. Toliau, politika gali pasaulėžiūrą neigti, ją guidama iš viešojo gyvenimo, iš kultūrinių institucijų ir versdama užsi- daryti žmogaus dvasios gelmėse. Šį politikos tipą mes vadi- name *laicistine* politika, nes ji deda pastangų gyvenimą pa- daryti pasaulėžiūrų atžvilgiu indiferentų. Galop politika gali į pasaulėžiūrinius reikalus nesikišti, palikdama juos spręsti bei tvarkyti nebe politiniams, bet *ideologiniams* organams, o pati tik prižiūrėdama šių organų veikimą. Šį politikos tipą vadiname *nepasaulėžiūrine* politika, nes ji vienintelė iš visų trijų tipų yra *praktiškai* neutrali, nei pasaulėžiūroms pozity- viai tarnaudama, kaip pasaulėžiūrinė politika; nei jų guida- ma, kaip laicistinė. Visi šie trys tipai istorijoje yra buvę ir te- bėra. Visi jie yra turėję įtakos valstybių santvarkai ir visam valstybiniam gyvenimui. Kuris tačiau iš jų gali būti pateisi- namas ir politikos, ir pasaulėžiūros atžvilgiu? Kuriuo iš jų reiktų grįsti naujosios demokratinės valstybės teoriją? Už kurį tipą turėtume pasisakyti ir mes, galvodami apie lietu- viškosios valstybės atstatymą? Tremtis kaip tik yra laikas to- kius klausimus visu šaltumu apsvarstyti ir įvairius pasiūly- mus bei sumanymus panagrinėti, nes, kaip M. Wundtas yra

gražiai pasakęs, „kova už valstybę visais laikais yra kova už valstybės sampratą“³.

1. Pasaulėžiūrinės politikos kritika

Politika buvo pasaulėžiūros tarnyboje viduriniais amžiais. Įsigalint krikščionybei pasaulyje, „atėjo krikščionims į galvą susigrupuoti politiškai, vadinasi, įkurti valstybę, konstituciskai sudėtą iš krikščionių, įvedant krikščioniškumą net į piliečio sąvoką ir padarant jį integraline šios sąvokos dalimi“⁴. Todėl neatsivertę žydai ir stabmeldžiai „savaime pasidarė svetimi viduramžių valstybei ir nukelti už jos ribų“⁵. Nusikaltimai religijai virto nusikaltimais ir valstybei, baustini fizinėmis bausmėmis, neišskiriant nė mirties. Tikėjimo platinimas kardu, nors Bažnyčios doktrinos ir pasmerktas, ne syki vis dėlto buvo vykdomas „katalikiškųjų karalių“ ir rado, „deja, papiktinančio pritarimo iš teologų, vyskupų ir vietinių susirinkimų pusės“⁶. Pasaulėžiūrinis politikos pobūdis viduramžiais buvo pats ryškiausias. Tačiau viduramžiai nuo mūsų yra jau labai toli.

Pačiais naujaisiais laikais pasaulėžiūrinės politikos tipas pasirodė Austrijoje su Engelberto Dolfusso perversmu 1933 metais, šis žmogus, katalikas ir krikščionių socialų partijos narys, panorėjo „valdyti krikščionybės labui“⁷. Austriškosios diktatūros pirmataikai „didele dauguma siekė valdžios ne jėgos dėlei, ne pelno dvasia, bet nuoširdžiai trokšdami tarnauti Bažnyčiai ir patys, ir visu savo kraštu“⁸. Tačiau kadangi jau ir respublikiškoje Austrijoje ir mokymas bei auklėjimas, ir organizacijos, ir katalikiškoji akcija buvo laisvi, todėl naujajai

³ Staatsphilosophie, 1923, p. 10.

⁴ *Journet Ch.* Exigences chrétiennes en politique, Paris, 1945, p. 268.

⁵ *Journet Ch.* Ten pat, p. 269.

⁶ Ten pat.

⁷ *Hahn G.* L'Autriche avant l'Anschluss // „La vie intellectuelle“, novembre 1946, p. 65.

⁸ *Hahn G.* Ten pat.

„Austrijos vyriausybei nereikėjo atstatyti nė vienos tikinčiųjų laisvės. O vis dėlto, norėdama ką nors veikti, ji turėjo pulti netikinčiųjų laisves. Nuosekliai, netikinčiųjų vaikai turėjo lankyti religijos pamokas, inteligentai laisvamaniai buvo išguiti iš liaudies universitetų. Nejauciama, bet pažangiai oficialinės pareigos buvo nekatalikams uždraustos. Religija Austrijoje pasidarė civilinės padėties (*état civil*) dalimi, ir valstybės organai (*autorités publiques*) paskyrė metus laiko oficialiai pripažinti konfesijos pakeitimui⁹. Austrija atnaujino pasaulėžiūrinę politiką naujosios valstybės priemonėmis¹⁰.

Ką reiktų apie šitą politikos tipą manyti? Ch. Journet daro jam tokį pagrindinį priekaištą: „Viduramžių valstybė pasirodo mūsų akims kaip dvasinių ir laikinių dalykų suliejimas, anaipol nereikalaujamas daiktų prigimties. Daiktų prigimtis reikalauja skirti dvasinius dalykus nuo laikinių, šiuos pastaruosius palenkiant pirmiesiems, bet jų nesuliejant, tarsi jie būtų piliečio sąvokos sudedamieji pradai“¹¹. Iš šito suliejimo kaip tik ir kyla keletas didelių blogybių. Visų pirma: *bažnytinės jurisdikcijos išplėtimas į tas sritis, kurios jai iš esmės yra nepalengtos*. „Ne krikščionių titulu žmonės turi pareigų socialinėje ir laikinėje tikrovėje: moksluose, ekonominėje gamyboje, socialinėse ir tautinėse institucijose. Šie dalykai yra anksčiau už Bažnyčią ir yra nepriklausomi nuo jos. Bažnyčia, kuri jų nesukūrė, negali pretenduoti turėti ant jų tikros jurisdikcijos“¹². Toliau: *iš to kyla žydiškojo mesianizmo atnaujinimas*. „Svajonėse tų, kurie laukia, kad žemiškoji Kristaus Karalystė būtų įvykdyta kalavijo ženkle, mums atrodo slypi žydiškojo idealo atsigavimas tautinio mesianizmo formose“¹³. Galop *iš to kyla ir pačios religijos žlugimas*. „Nie-

⁹ Ten pat, p. 66-67.

¹⁰ Beveik visos diktatūrinės valstybės pastaraisiais laikais vedė tokią pasaulėžiūrinę politiką: Rusija materialistinę, Vokietija vitalistinę, Italija hegelistinę. Jeigu čia pasirinkome krikščioniškosios politikos pavyzdį, tai tik dėl jo ryškumo.

¹¹ Journet Ch. Exigences chrétiennes en politique, p. 268-269.

¹² Yves Congar OP. Pour une théologie du laïcité // „Etudes“, février 1946, p. 209.

¹³ Kard. patr. Cerejeira, cit. iš: Journet Ch., p. 166.

kas negali labiau pažeisti Bažnyčios nei labiau pradžiuginti jos priešų, kaip noras palaikyti sakralinę¹⁴ politiką tokia pasaulyje, kuris jau seniai yra pasikeitęs¹⁵. O minėtasis G. Hahnas, įvertindamas Dolfusso mėginimus, pastebi: „Naudojimas absoliutinės valdžios tikėjimo vardu ir jo labui virsta pirmąja nukrikščioninimo priežastimi <...>. Kiekvienas bandymas politinėmis priemonėmis (*par le bras séculier*) pastūmėti sielas 'geru keliu', užuot nuvedęs jas į išganymą, atima joms žmogiškai nepakeičiamas atsivertimo sąlygas. Sakinys 'valdyti religijos labui' gali būti pacituotas logikos kurso mokiniams kaip prieštaravimo pavyzdys, nes iš tikro jis reiškia „išspausti laisvą pasirinkimą“¹⁶. Nuosekliai šitokia pasaulėžiūros tarnybai palenкта politika pasidaro be išeities: *jos galas yra žlugimas*. Kai valstybėje „Viena 'sakralinė bendruomenė' atsistoja prieš kitą 'sakralinę bendruomenę', jos pradeda kovoti ir patenka į akligatvį. Jokios išeities: nei dvasinės atsiverčiant, nes karas neatverčia; nei laikinės susitaikant, nes religija nenusiginkluoja. Galas - kruvinas sakralinio režimo sudužimas“¹⁷. Šiuo atžvilgiu E. Gilsonas pataria: „Palinkėkime, kad krikščionybė pasitenkintų gyventi taikoje su cezariu, kas ir taip jau yra daug, bet nesiremtų juo vesdama žmones į Dievą, nes tai reikštų neduoti Dievui to, kas yra Dievo“¹⁸.

Visoje šioje kritikoje, kurią tyčiomis paėmėme iš šio me-to katalikiškųjų garsenybių ir iš katalikiškųjų žurnalų bei veikalų, glūdi viena pagrindinė mintis: *pasaulėžiūra negali naudotis politika, kadangi jos priemonės yra prievartinės*. Kiekviena pasaulėžiūra yra laisvo apsisprendimo dalykas. *Jokia tiesa, net nė dieviška, negali būti priversta*. Priversta tiesa yra nebe tiesa, nes kiekviena tiesa yra ne tik tiesa *savoje*, bet ir *tiesa man*,

¹⁴ Sakraline politika Ch. Journet vadina viduramžių politiką, palenкта bažnytinėms institucijoms.

¹⁵ Ten pat, p. 273-274.

¹⁶ Ten pat, p. 66.

¹⁷ Ten pat, p. 273.

¹⁸ „Esprit“, septembre 1946, p. 195.

kuriai aš užangažuojau savo asmenybę ir savo gyvenimą. Jeigu kas sakytų, kad „tiesos atžvilgiu mes nesame laisvi“ arba kad „tiesa ir teisinga pasaulėžiūra turi savo valia pasirinkti bet kokį kelią; jis turi rinktis, jeigu jis iš šitos išvidinės prievartos, kuri yra moralinė ir loginė, pereitų prie išviršinės prievartos politinėmis priemonėmis, tas loginę tvarką sumaišytų su politine tvarka ir padarytų didelę klaidą. J. Maritainas šiuos dalykus labai gražiai atskiria, sakydamas: „Dievo ir tiesos atžvilgiu žmogiškasis asmuo neturi teisės savo valia pasirinkti bet kokį kelią; jis turi rinktis *tikrąjį* kelią, kiek tik yra jo galioje jį pažinti. Tačiau *valstybės laikinosios bendruomenės ir laikinosios valdžios atžvilgiu* jis yra laisvas rinktis savo religinį kelią savo rizika ir grėsme; jo sąžinės laisvė yra nepažeidžiama prigimtoji teisė“¹⁹. Laisvė ir tiesa pasaulėžiūroje yra taip susijusios, kaip šviesa ir regėjimas.

Tuo tarpu politika iš esmės yra *prievartinė* sritis. Tiesa, krikščionybė įpareigoja savo narių *sąžinę* klausyti teisėtos valdžios ir vykdyti jos įstatymus. Tačiau tai yra *religijos* dėsnis. Tuo tarpu *politika* kalba anaip tol ne į mūsų sąžinę ir ne į mūsų protą. Ji, kaip ir anksčiau buvo pabrėžta²⁰, mūsų neįtikinėja, įrodymų netiekia, mūsų valios ar gerų norų nesišaukia, bet paprasčiausiai *įsako*. Jau pats balsavimas, kuriuo prasidea kiekvienas tikras *politinis* aktas (parlamentų narių kalbos ar spaudos straipsniai „už“ ir „prieš“ dar nėra politinės priemonės tikra šio žodžio prasme), yra prievarta, nes dauguma čia pareiškia savo valią ir mažuma turi nusileisti, nors *iš vidaus* daugumos nutarimo ir nepriimtų. Todėl *nėra* balsavimo pasaulėžiūroje ir *pilna* balsavimo politikoje. Kitos politinės priemonės, kaip įstatymas, įsakymas, taisyklės, statutai, yra dar labiau prievarčiai, nes kiekvieną jų, dažniausiai *expressis verbis*, lydi numatytos sankcijos tiems, kurie jų nesilaikytų. Kiekvienas juos *turi* vykdyti, nes už jų stovi policija, teismas ir kalėjimas ar kuri kita bausmė.

¹⁹ Les droits de l'homme et la loi naturelle, New York, 1942, p. 112.

²⁰ Plg. mano straipsnį „Kultūrinė demokratija“ // „Aidai“, 1948, Nr. 8, p. 342.

Bet kaip tik dėl to politinės priemonės ir netinka pasaulėžiūrai. Būdamos prievartinės, jos užmuša patį pasaulėžiūros pagrindą - jos *laisvą prisiėmimą*. Todėl H. Hahnas visai teisingai, kaip buvo minėta, posakį „valdyti religijos labui“ laiko išvidinio prieštaravimo pavyzdžiu. Valdyti juk reiškia nuolatos - jeigu ne laiko, tai esmės atžvilgiu - versti. O priverstas „religijos labas“ yra jau nebe labas, bet blogybė. Be abejo, prievarta mūsų žemės gyvenime yra reikalinga ir daugeliu atvejų net būtina. Kol žmogaus prigimtis nėra perkeista, kol mūsų „kūne negyvena gėris“ (*Rom 7, 18*), tol prievarta esti net išganingas dalykas. Todėl ir pasaulėžiūra, kuri atsiremia į laisvę, ir politika, kuri atsiremia į prievartą, abi yra vertybės savyje. Ieškoti, kuri iš jų yra vertybė, o kuri gandintoja²¹, yra nesusipratimas. *Abi jos yra geros*. Tačiau mūsų gyvenimas dėl to ir yra tragiškas, kad kartais dvi vertybės, suėjusios draugėn, pražudo viena antrą. Mūsų visuomenėje yra žinomas vieno iš mūsų bažnytinių hierarchų posakis: „Vanduo yra geras daiktas ir žemė yra geras daiktas, o sumaišai juos abu ir gauni - purvą“. Tai giliaprasmiškas posakis, kuriuo yra išreikšta tragiškumo esmė. Tragiškumas yra ne nelaimė, ne nepasisekimas, bet vienos vertybės žlugimas iš kitos rankos. Taip yra ir su politikos bei pasaulėžiūros junginiu. *Pasauležiūra žūsta iš politikos rankos, kai tik šią ji palenkia savo tarnybai ir pradeda naudotis jos priemonėmis*. Kristaus patarimas šv. Petruį Getsemanės sode „kišk kalaviją atgal, kur buvo, nes visi, kurie griebiasi kalavijo, nuo kalavijo ir žus“ (*Mt 26, 52*) yra amžinas įspėjimas vadinamajai *pasaulėžiūrinei* politikai. Juk kalavijas yra ne tik išaštrinta geležis. Kalavijas yra ir kiekvienas seimo posėdis, ir kiekvienas paskelbtas įstatymas, ir kiekviena ministerio taisyklė, galop net kiekvienas jo raštas. *Kiekviena politinė priemonė yra kalavijo apraiška*. Todėl bet kuri pasaulėžiūra, jeigu ji tokią priemonę ima, pražus nuo jos, nes bus sunaikinta jos laisvė. O nelaisva religija nėra verta nei Dievo, nei žmogaus. Tai yra pagrindinis pačios krikščionybės principas.

²¹ Kun. V. Bagdanavičius, „Naujasis gyvenimas“, 1948, Nr. 10, p. 148.

Pasaulėžiūrinė tad politika, suprasta kaip politikos palenkimas pasaulėžiūros reikalams, kaip naudojimasis politinėmis priemonėmis pasaulėžiūrai skelbti ir jai vykdyti, kaip pasaulėžiūros reiškiamasis per politines institucijas ir per įstatymus, yra *atmestina*, nes nesuderinama su esmine pasaulėžiūros sąvoka - su jos laisvu prisiėmimu ir laisvu vykdymu²². Šita politika yra kilusi iš naivaus neskyrimo, kad Bažnyčia kaip pasaulėžiūrinė bendruomenė ir valstybė kaip politinė bendruomenė „kiekviena turi savo ribas, kuriose privalo pasilikti“²³. Šiandien šitas skirtumas jau yra suprastas ir retam ateina į galvą eretikus ar netikinčiuosius deginti, dėti į kalėjimus, mažinti jiems algas ar iš tarnybų atleidinėti. O su šituo supratimu žlunga ir pasaulėžiūrinė politika. Jeigu praktiškai ji dar kai kur tebesilaiko, tegul ir nekrikščioniška forma, tai tam tikro intereso, bet ne teisingo principo dėlei. Jeigu šiandien ji dar kai kieno teoriškai yra ginama, tai taip pat tam tikros naudos

²² Šitoje vietoje galima įvertinti ir kun. V. Bagdanavičiaus man daromą priekaištą, esą aš norįs, „kad mes, turėdami galimybės praveisti parlamente, mūsų manymu, geresnį įstatymą, to nedarytume vien dėl to, kad tas įstatymas yra kilęs iš mūsų pasaulėžiūros“ („Naujasis gyvenimas“, 1948, Nr. 11, p. 165.). Taip, iš tikro aš to noriu. Tik ne dėl to, kad „tas įstatymas yra kilęs iš mūsų pasaulėžiūros“, kaip sako kun. V. B., bet dėl to, kad jis yra *įstatymas* ir kad tai yra galimybė *parlamente*. Įstatymas ir jį leidžiąs parlamentas yra *politinės* priemonės ir todėl *prievartinės*, vadinasi, pasaulėžiūrai reikšti *netinkamos*. Kaip negalima ekonominėmis priemonėmis (papirkimu, dovanomis, didesnėmis algomis ir t.t.) savos pasaulėžiūros skleisti, nors šiam reikalui ir būtų galimybės, taip lygiai negalima ir *politinėmis* priemonėmis, nors parlamente katalikai turėtų daugumą. Tokios pat rūšies yra ir antras kun. V. B. priekaištas, esą aš nenorįs, „kad mes visomis leistinomis priemonėmis ir visose srityse kovotume prieš tą ideologiją, kurią mes laikome bloga“ (ten pat, p. 165). Anaipol! Aš tik esu įsitikinęs, kad *politinės priemonės yra neleistinos pasaulėžiūrinėse kovose ir kad politika nėra ta sritis, kur pasaulėžiūra galėtų grumtis*. Nejaugi kun. V. B. nėra aišku, kad *ne visos* priemonės gali būti naudojamos pasaulėžiūrai ginti arba klaidingai pulti? Politines priemones aš kaip tik ir skiriu prie šitų *neleistinų* priemonių. Man leistinos priemonės yra tik *kultūrinės* ir kultūra yra tikroji pasaulėžiūrinių kovų sritis. Kovoti su bloga ideologija politinėmis priemonėmis ir politinėje srityje reiškia kovoti su ja kalaviju. Štai kur mudu su kun. V. B. skiriamės.

²³ Pop. Leonas XIII, cit. iš: *Tischleder P. Die Staatslehre Leos XIII*, 1925, p. 62.

(nebūtinai medžiaginės), bet ne tiesos siekiant. *Pasaulėžiūrinės politikos pagrindas yra prieštaravimas*, todėl ji klaidinga sąvaje ir pražūtinga tikrovėje.

2. Laicistinės politikos kritika

Antrasis politikos santykis su pasaulėžiūra atėjo kaip priešgynybė pirmajam. Jeigu pasaulėžiūrinė politika buvo apsupusi pasaulėžiūriniais reikalais ir reikalavimais visą *objektyvinį* gyvenimą, tai laicistinė politika pamėgino visą šį gyvenimą nuo pasaulėžiūros apvalyti ir ją nustumti į privatinės individualines atskiro asmens sritis. *Pasaulėžiūros privatiškumas ir pasaulėžiūros atskyrimas nuo objektyvinio gyvenimo* buvo du pagrindiniai principai, kuriais rėmėsi laicistinė politika. „Laisva Bažnyčia laisvoje valstybėje“ buvo jos šūkis, sukurtas Lamennais, pakartotas Döllingerio, Cavouro ir mūsų Voldemaro. Praktiškai šitas šūkis liberalizmo apimtose valstybėse buvo vykdomas tuo būdu, kad „laisva Bažnyčia“ buvo gujama iš viešojo gyvenimo. O kadangi *visas* viešasis gyvenimas priklausė politiniams organams, praktiškai Bažnyčia (ir kiekviena kita pasaulėžiūrinė bendruomenė) nebeturėjo kur dingti. Ji buvo verčiama užsidaryti zakristijose ir atskirų asmenų širdyse. Kultūrinės ir socialinės institucijos buvo atimtos iš Bažnyčios žinios ir atiduotos valstybės vadovybei. *Kultūra turėjo pasirodyti neutrali*. Kova su Bažnyčia šioje srityje buvo vadinama „kova už kultūrą“. Tai tasai garsusis *kulturkampfas*, kuriam Virchowas davė vardą, ir kuris devynioliktajame šimtetyje perėjo beveik per visą Europą. Italijoje Cavouras, pasigavęs minėtos formulės „laisva Bažnyčia laisvoje valstybėje“, uždarė vienuolynus, konfiskavo bažnytinį turtą, išstūmė Bažnyčią iš mokyklos, sulaicistino auklėjimą ir moterystę. Prancūzijoje radikalų partija, kurią W. Hünerwadelis teisingai yra pavadinęs „Voltaire'o dvasios paveldėtoja“²⁴, atliko Bažnyčios atskyrimą nuo valstybės, Combes įvykdytą taip pat uždarant vie-

²⁴ Allgemeine Geschichte II, Aarau, 1936, p. 56.

nuolynus, jų turtą nusavinant, bažnytinius trobesius perleidžiant savivaldybėms, išmetant iš mokyklų religiją, konfesines mokyklas uždarančias ir apskritai visokias viešąsias bažnytines institucijas likviduojant. Vokietijoje Bismarckas, garsiųjų gegužės įstatymų (1873) padedamas, suvaržė baudžiamąją Bažnyčios galią; uždraudė jėzuitus ir apskritai vienuolynus, išskyrus tuos, kurie slaugė ligonius; nusavino bažnytines santaupas bankuose; pradėjo kištis į klebonų skyrimą; įvedė civilinę moterystę; palenkė konfesines mokyklas valstybės globai. Šitie pavyzdžiai rodo, kad laicistinė politika kovoje prieš pasaulėžiūrą²⁵ yra taip lygiai prievartinė, kaip ir pasaulėžiūrinė kovoje už pasaulėžiūrą. Ir vienai, ir antrai prievarta yra *primaratio*.

Tačiau išguiti Bažnyčią, kaip *katalikiškosios* pasaulėžiūros bendruomenę, iš objektyvinio gyvenimo dar nereiškia išguiti iš jo *pasaulėžiūrą* apskritai, nes esama daug sričių, kurios kaip

²⁵ Šiuo atžvilgiu būdingas yra ir mūsų socialdemokratų partijos pasisakymas religijos atžvilgiu jų programinėse gairėse. Ten (§13) sakoma: „Religija socialdemokratijai yra kiekvieno žmogaus, jo asmens dalykas. Gali tikėti ar netikėti. Mes gerbiame kiekvieną nuoširdų religinį įsitikinimą. Socialdemokratija stovi už tai, kad religijos ir tikybos dalykuose nebūtų žmogui jokios prievartos, jokio jo sąžinės išprievartavimo. Socialdemokratija ir kovoja už tai, kad ta laisvė religijos ir tikybos reikaluose būtų žmogui patikrinta įstatymais kartu su kitomis jo laisvėmis ir teisėmis ir būtų gyvenime tikrai vykdoma" (p. 10). Pasisakymas labai kilnus ir demokratiškas. Niekas negalėtų geriau parašyti. Tačiau paskaitykime toliau, kad galėtume patirti, kokia prasmė yra socialdemokratų dedama į posakį „laisvė religijos ir tikybos reikaluose“. Minėto paragrafo pabaiga sako: „Mes esame prieš tai, kad Bažnyčia, panaudodama savo autoritetą ir žmonių religinius įsitikinimus, kištųsi ir darytų savą politiką, tą politiką vestų į mokyklą, į socialinius žmonių santykius" (ten pat). Kitaip sakant, Bažnyčia turi laisvę zakristijoje ir žmogaus širdyje. Bet ji neturi teisės šių slenksčių peržengti ir eiti į kultūrinę (mokykla) ir socialinę (socialiniai santykiai) gyvenimo sritį. Laicistinė politika mūsų socialdemokratų nusistatyme išeina aikštėn labai ryškiai, šiuo atžvilgiu socialdemokratų nusistatymas yra bendras su liaudininkų nusistatymu. Jie vienoje vietoje rašo: „Pirmoje eilėje jie (piliečiai. - A. Mc.) turi būti lojalūs valstybei ir visiems jos įstatymams, o tik vėliau gali būti lojalūs savo pasaulėžiūrai, kuri yra kiekvieno piliečio privatus dalykas ir kurios atžvilgiu valstybė laikosi visiškai neutraliai" („Varpas", 1947, kovo mėn., p. 13). Pasaulėžiūros privatiškumas ir jos stūmimas iš viešojo objektyvinio gyvenimo mūsų socialdemokratų ir liaudininkų aiškiai įjungia į laicistinės politikos srovę.

tik yra pasaulėžiūros apsirėškimas ir kurioms pasaulėžiūra yra jų buvimo principas. Tokios sritys yra visų pirma *kultūra* ir *socialinis gyvenimas*²⁶. Norint tad šiose srityse pozityviai veikti ir kurti, yra būtina pasaulėžiūrą turėti, ją čia vykdyti ir ją objektyviniais šių sričių kūriniais reikšti. *Kultūrinė ir socialinė gyvenimo sritis niekad negali būti anapus pasaulėžiūros, nes tuo pačiu ji būtų ir anapus savęs*. Laicistų skelbiamas šių sričių neutralumas, Jules-Simon žodžiais tariant, yra „melas akims apdumti“. Todėl laicistinė politika, išstūmusi iš objektyvinio gyvenimo *vieną* pasaulėžiūrą (krikščioniškąją) yra priversta jos vietoje pastatyti *kitą* (pozityvistinę-scientistinę). Ir ji tai daro visai nuosekliai. Visur, kur tik laicistinė politika paima viršų, kultūros ir socialinio gyvenimo pagrindan yra padedami principai, „kurie yra bendri galimai didesnio piliečių kiekio įvairioms pasaulėžiūroms“²⁷. Tačiau yra nepaneigiamas logikos dėsnis, kad sąvokos tįsai didėjant, jos talpa mažėja. Tuo pačiu ieškant bendrų principų kiek galima didesniame piliečių skaičiui, šie principai skurdėja ir blanksta. Todėl laicistinė pasaulėžiūra praktiškai ir sustoja prie *gero piliečio* sąvokos, pasitenkindama bendraisiais doroviniais dėsniais, tautiniu ir pilietiniu susipratimu²⁸, kuriuos ji deda į kultūrinio bei socialinio savo veikimo pagrindus.

Šitoje tad vietoje laicistinei politikai ir tenka pagrindinis priekaištas, kad ji yra ne kas kita, kaip *ta pati pasaulėžiūrinė politika*, tik įgijusi kitokią, *nekrikščionišką* formą. „Laicizmas, -

²⁶ Šia proga reikia pataisyti kun. V. Bagdanavičiaus pastabą, kurią jis man padaro savo kritikoje, būtent kad „socialinės demokratijos ir pasaulėžiūros tarpusavės nepriklausomybės autorius nesvarsto ir nesprenžia“ („Naujasis gyvenimas“, 1948, Nr. 10, p. 146). Tuo tarpu iš tikro šitie santykiai buvo išspręsti jau seniai. Jau prieš dešimtį metų esu rašęs: „Socialiniai principai yra pasaulėžiūriniai... Socialinės pažiūros glūdi įvystytos Bažnyčios dogmose... ir t. t.“ (Socialinis teisingumas, Kaunas, 1938, p. 11). Dėl to man nebuvo reikalo kartoti, kas sykj yra išaiškinta. Be reikalo kun. V. B. neatkreipė į tai dėmesio, kas iš kritiko yra paprastai reikalaujama.

džiai rodo, kad ir tautinio sąjūdžio atstovai atstovauja laicistinei politikai, tik gal ne taip nuosekliai ir griežtai, kaip socialdemokratai ir liaudininkai. Plg. „Mūsų pranešimai“, 1948 m. sausio 25 d.

²⁸ Ten pat.

teisingai sako J. Rolinas, - juk yra filosofija"²⁹. Tiesa, jis atmeta visas filosofijas ir visas pasaulėžiūras. „Bet atmesti metafiziką, - pasak to paties Rolino, - yra taip pat metafizika"³⁰. Juk šitas atmetimas kaip tik ir kyla iš *teorinio indiferentizmo bei skepticizmo*, kuris skelbia, esą visos pažiūros yra geros ir lygiai vertingos, nes tiesos negalima pažinti. Bet tai jau yra aiškus metafizinis nusistatymas. Tai yra aiški pasaulėžiūra; tiesa, skeptinė, indiferentinė, tačiau ne mažiau ryški ir formuluota; ne mažiau logiškai nuosekli ir besiskverbianti į gyvenimą, kaip ir visos kitos. Laicistinė politika šią indiferentinę, skeptinę pasaulėžiūrą pasisavina, ją padaro oficialia valstybine, stoja jos tarnybon ir ją vykdo politinėmis, vadinasi, prievartinėmis, priemonėmis. Tuo pačiu ji virsta *pasaulėžiūrine* politika ir užsitarnauja visus tuos priekaištus ir visą tąjį atmetimą, kaip ir kiekviena pasaulėžiūrinė politika.

Jeigu politinėmis priemonėmis negalima vykdyti krikščioniškosios pasaulėžiūros, tai negalima nei laicistinės, nei kurios kitokios. Be abejo, niekas negali demokratinėje valstybėje laicizmo drausti. Laicizmas kaip pasaulėžiūra yra laisvas dalykas. Jį gali išpažinti kiekvienas, kuriam jis patinka. Jis gali virsti pasaulėžiūrine bendruomene ir net „bažnyčia“, apie kurią yra svajojęs savo metu A. Comte. Demokratijoje kiekvienas turi teisę iš esamų pasaulėžiūrų pasirinkti, kas jam atrodo gera, jeigu jis mano, jog tiesos pažinti nėra įmanoma. Tačiau *niekas neturi teisės šitą kratinį paskelbti oficialiu valstybiniu ir skeptinį savo nusistatymą padaryti visos kultūros ir viso socialinio gyvenimo pagrindu, politinėmis priemonėmis kitus verčiant jį priimti ir savo darbais vykdyti*. Išmesti arba neįsileisti į mokyklas, į ligonines, į universitetus ir apskritai į visas valdines vietas vienuolių arba katalikų tik dėl to, kad jie nepripažįsta tokios atrankotos pasaulėžiūros, kad skelbia krikščionybę, o ne laicizmą, yra *iš esmės* toks pat aktas, kaip Sokrato nuteisimas, kaip inkvizicija, raganų persekiojimas arba penktadienio pasninko policinė priežiūra. Prievartinis laicistinės politikos po-

²⁹ „Etudes“, octobre 1946, p. 53.

³⁰ Ten pat.

būdis pasaulėžiūros dalykuose padaro ją *nedemokratinę*, kaip ir kiekvieną pasaulėžiūrinę politiką.

Tačiau be prievartos priekaišto laicistinei politikai tenka dar *nenuoseklumo* priekaištas. Iš principo ji skelbia, esą reikia objektyviniį gyvenimą atpalaiduoti nuo pasaulėžiūrų ir jas visas pašalinti iš valstybinių institucijų. Tačiau praktikoje ji pati šitą savo dėsniį sulaužo, į valstybines institucijas įvesdama *laicistinę* pasaulėžiūrą. Todėl valstybės neutralumas, kurį taip labai pabrėžia laicistinė politika virsta apgaule. Iš tikrųjų „valstybė jau nebėra neutrali (*laic*), - sako minėtasis Rohnas, - jeigu ji išpažįsta laicistinę (*laicjue*) filosofiją; ji išeina iš savos srities ir įsikiša į dvasinius dalykus. Valstybės laicizmas (*laicisme*) yra priešingas valstybės neutralumui (*laïcité*)³¹. Šitas nenuoseklumas eina per visas tas grupes ar partijas, kurios yra pagrįstos laicistinėmis pažiūromis. Jos visos labai griežtai stoja prieš pasaulėžiūrinę politiką, jeigu ji yra *krikščioniška*, ir visos ją palaiko bei gina, jeigu ji yra *laicistinė*. Tačiau tokiu būdu jos pačios pakerta pagrindus, ant kurių jos yra susikūrusios. Kaip visų laicistinių institucijų, taip ir laicistinių partijų neutralumas yra iliuzija ir net apgaulė. Jos visos yra *pasaulėžiūrinės* (be abejo, nekrikščioniškos!) ir visos savo esme yra totalistinės ir nedemokratinės, net daugiau negu krikščioniškosios politinės institucijos, nes, vietoje tikrojo Dievo pastačiusios stabą, jos žengia į totalizmo kelią žymiai greičiau, kadangi, gražiu G. Thibono posakiu, „stabai savo prigimtimi yra vienašališki: jie turi totalistinių apetitų“. Kas prievarta valstybės piliečius ar valstybės tarnautojus stumia išpažinti kurią nors pažiūrą ir, jiems priešinant, juos išskiria iš kai kurių viešųjų funkcijų, tas yra *nedemokratas*, vis tiek ar jis nešios kataliko, ar laicisto vardą.

Galiausiai laicistinei politikai tenka ir *negalimybės* priekaištas. Pasiryžusi visas pasaulėžiūras išguiti iš objektyvinio gyvenimo, ji susikerta su tikrove ir todėl pralaimi. Jau daugeliu atvejų teko įrodinėti, kad *kultūrinė kūryba be pasaulėžiūros yra negalima*, nes pati savyje ji yra *viso* žmogiškojo asmens

³¹ Ten pat, p. 53.

apsireiškimas. Kadangi tačiau pasaulėžiūra yra esminis žmogaus pradas ir sykiu esminis žmogaus apsisprendimas³², tuo pačiu ji išaina aikštėn kiekviename žmogaus darbe. Tas pat yra ir su socialiniu gyvenimu; jis taip pat yra esmingai susijęs su žmogaus nusistatymu artimo ir jį apsupančio pasaulio atžvilgiu. Todėl nors laicizmo pradinė nuojauta atskirti politiką nuo pasaulėžiūros yra tikra, tačiau šiam darbui ji pasirenka tokį kelią, kuris ją sukirsdina su tikrove, padaro ją klaidingą ne tik teoriškai (indiferentizmas), bet ir negalimą praktiškai. *Laicistinė politika yra utopija savo skelbime ir apgaulė savo vykdyme.* Todėl ji ir yra nepriimtina, kaip ir kiekviena pasaulėžiūrinė politika.

3. Nepasaulėžiūrinės politikos esmė

Trečioji galimybė politikai santykiuoti su pasaulėžiūra yra *nesikišti* į pasaulėžiūrų reikalus, paliekant juos tvarkyti pasaulėžiūrinių bendruomenių susikurtiems šiam reikalui organams ir juos tik paremiant bei prižiūrint. Kadangi tačiau *visa* kultūra yra pasaulėžiūros reikalas, nes ji yra su žmogaus įsitikinimais esmingai susijusi ir be jų negalima, todėl nuosekliai ši trečiojo tipo politika nesiima apskritai kultūrinių uždavinių *pozityviai* vykdyti, apsirėždama savo pareigas šioje srityje tik materialine pagalba ir priežiūra. Pasaulėžiūriniai klausimai ir su jais neatskiriama susijusios gyvenimo sritys, pavyzdžiui, moterystė ir šeima, auklėjimas, mokymas, kultas ir t.t., čia yra išjungiamos iš politikos kompetencijos. Politika

³² Šioje vietoje norėčiau atkreipti skaitytojų dėmesį į kun. V. Bagdanavičiaus teigimą: „Išlaisvinti žmogų iš pasaulėžiūrinės priklausomybės galbūt prof. M. pasisektų, jeigu evangelijose nebūtų ir t.t...“ („Naujasis gyvenimas“, 1948, Nr. 11, p. 166). Tuo tarpu aš esu aiškiai parašęs: „Žmogus yra pasaulėžiūrinė būtybė iš esmės. Žmogus egzistuoja pasaulėžiūriškai, nes jis egzistuoja prasmingai. Kiekvienas žmogus privalo turėti pasaulėžiūrą ir iš tikro ją turi“ („Mažasis židynis“, Nr. 9, p. 24). Kokių tad būdu aš norėčiau išlaisvinti žmogų iš pasaulėžiūros? Aš noriu ne *žmogų* išlaisvinti, bet *politiką*. Koks tarp jų yra skirtumas, parodys visas šis straipsnis.

su visomis savo institucijomis ir su visais savo organais pripažįsta neturinti nei teisės, nei galios šiuos dalykus spręsti, nes ji esanti žemiškųjų laikinių reikalų derintoja, o ne amžinųjų dvasinių problemų sprendėja ir jų vykdytoja žmogaus gyvenime. Politika čia aiškiai susivokia savo veiklos sritį, atsisako apimti *visą* gyvenimą, ko taip labai siekia totalistinė politika, ir rūpestingai saugosi neperžengti savo ribų.

Laikydamas tokį politikos nusistatymą teisingu ir priimtinu, J. E. vysk. P. Būčys (tuomet dar kunigas) šitaip išdėsto jo pagrindą. Pastebėjęs, kad barbariška taisyklė *cuius regio, eius religio* Vakaruose greitai žuvo, autorius sako: „Jos vietą užėmė tikėjimo laisvės principas“. Jis sako: „Viešpatija (valstybė. - A. Mc.) neturi kištis į religinius žmogaus įsitikinimus. Ji neplatina tikėjimų nei trukdo jiems³³ ... Amerikos konstitucija žengė dar vieną žingsnį pirmyn. Ji įsirašė žodžio ir spaudos laisvės principą. Šitasai reiškia: 'Viešpatija neturi kištis į žmonių pažiūras ir jų išreiškimus gyvu žodžiu ir spaudoje' ... Minėtu du laisvės principu turi bendrą pamatą. Tas platusis pamatas yra ne kas daugiau kaip principas, jog viešpatija turi teisę aprūpinti žmonių kūno gyvenimo reikalus, o neturi kištis į dvasios, pažiūrų ir tikėjimo reikalų aprūpinimą. Tą daro kiekvienas sau arba skyrium, arba susitarę su kitais. Idant tai galėtų įvykti, dabartinis mokslas apie viešpatijas stato dar vieną principą, būtent draugijų laisvės principą. Visos dabartinės kultūringos viešpatijos pripažįsta tris laisves: tikėjimo, spaudos ir draugijų. Negalima nepripažinti tų trijų laisvių pamato, būtent principo, kad viešpatija neturi kištis į idėjų (p. 36), įsitikinimų, pažiūrų sritį, nes toje srityje viešpatija neturi kompetencijos. Pripažinti jai kompetenciją toje srityje yra vis vien, ką sugriauti dabartinių laisvių pamatą. Nepripažinus gi viešpatijai kompetencijos dvasios ir pažiūrų srityje, negalima jai pavesti mokyklų, nes tos

³³ Po 28 metų kard. patr. Cerejeira beveik tais pačiais žodžiais išreiškė šią vysk. P. Būčio mintį: „gerbdama visų laisvę, valstybė čia nei kliudo, nei prievartauja“ (cit. iš: „Tėvynės sargas“, 1947, Nr. 1, p. 78).

yra negalimos be pažiūrų ir įsitikinimų"³⁴. Kitaip sakant, vysk. Būčys teigia, kad *trys pagrindinės laisvės: tikėjimo, spaudos ir draugijų (prie jų galima pridėti dar mokymo ir auklėjimo laisvę) yra ne kas kita, kaip konkrečios apraiškos valstybės nekompetentingumo pasaulėžiūros srityje*. Valstybė šias laisves duoda todėl, kad ji negali pati - *principialiai* negali - šių sričių tvarkyti. Šios laisvės tik formuluoja ir atskiriems atvejams pritaiko aną bendrą principą. Norint tad šias laisves išlaikyti gyvenime nepažeistas, reikia pripažinti pasaulėžiūrinį valstybės nekompetentingumą. O jeigu taip, tuomet reikia iš politinių valstybės organų paimti visus tuos uždavinius, kurie yra negalimi atlikti be pažiūrų ir įsitikinimų. Vysk. Būčys čia mini tik mokyklas, nes jo studija yra *specialiai* skirta švietimui. Tačiau šalia mokyklų tokios be pažiūrų ir įsitikinimų negalimos sritys yra ir moterystė su šeima, ir mokslas, ir menas, ir apskritai visa *doasinė* kultūra. Ji tad visa ir turi būti ne politikos, bet pasaulėžiūros reikalas.

Čia tad ir glūdi *nepasaulėžiūrinės politikos esmė*. Politika, kuri nesikiša į pasaulėžiūrų reikalus ir jų pozityviai netvarko; politika, kuri apsiriboja reliatyvine-žemiškąja sritimi ir atsiskaido savomis priemonėmis tarnauti kuriai nors pasaulėžiūrai, - tokia politika yra *nepasaulėžiūrinė*. Šitas terminas ir yra šiandien mūsų spaudoje vartojamas. Galbūt jis yra netikslus; gal šį trečiąjį politikos tipą galima būtų ir geriau pavadinti; tačiau posakis „nepasaulėžiūrinė politika“ atrodo esąs geresnis negu „neutrali politika“, kadangi šis pastarasis yra stipriai nudėvėtas laicizmo ir gavęs laicistinį atspalvį. Todėl jo ligi šiol mes ir nevartojome, nors *žodine* savo reikšme jis yra lygus pirmajam. Posakis „nepasaulėžiūrinė politika“ reiškia *esminį* politikos nesikišimą į pažiūrų ir jų objektyvacijų sritį, kurio nerandame nei pasaulėžiūrinėje, nei laicistinėje politikoje. Tiesa, laicistinė politika skelbiasi nesikišanti į pažiūras.

³⁴ Apie Apšvietą, Chicago, 1918, p. 36, 37. Ši vysk. P. Būčio studija yra šaltinis, iš kurio išriedėjo Lietuvoje kultūrinės autonomijos mintis ir paskui per prof. St. Šalkauskį, prof. K. Pakštą, dr. Pr. Dielininkaitį įsitvirtino katalikiškoje visuomenėje.

Tačiau kadangi ji neleidžia žmogui savo pažiūrų objektyvuoti kultūrinėmis ar socialinėmis institucijomis, tai šitas jos skelbimas virsta tiktai hipokrizija. Tuo tarpu *esminis* nesikišimas yra būtinas, jeigu norime, kad demokratija praktiškai nebūtų sužalota ir kad nebūtų paneigtos anos trys pagrindinės žmogaus laisvės. *Išjungti tad pasaulėžiūrą iš politikos reiškia paskelbti politiką nekompetentinga pasaulėžiūros srityje.* Štai kokia yra šio išjungimo arba atskyrimo prasmė.

Eidami toliau ir ieškodami pagrindo, kodėl būtent politika yra nekompetentinga pasaulėžiūros srityje, turėtume sustoti prie paties demokratijos principo, kad *žmogaus asmuo yra aukštesnis už valstybę.* Totalizme žmogaus asmuo yra priemonė kam nors: klasei, rasei, partijai, valstybinei bendruomenei ar galop net valdovui. Tuo tarpu demokratijoje žmogus yra tikslas pats sau³⁵. Totalizme jis yra palenktas visu savimi. Demokratijoje savo asmeniškumu, savo dvasiniu pradū jis išsilaužia iš priemonių kategorijos ir pereina į tikslų kategoriją. Demokratijoje žmogus, gražiu popiežiaus Pijaus XII posakiu, valstybei „gali aukoti savo turtą ir gyvybę, bet niekad ne Dievo atpirktą sielą“³⁶. Šita žmogaus asmens pirmenybė santykiuose su valstybe įprasta yra vadinti *sąžinės laisvės* vardu. Sąžinės laisvė yra švenčiausia laisvė, ginama ir valstybės, ir Bažnyčios mokslo, kuri popiežius Pijus XI yra sutraukęs į vieną sakinį: „Sąžinė išsiveržia iš valstybės valdžios“³⁷. O popiežius Leonas XIII apie sąžinės laisvę rašė: „Ją galima suprasti ta prasme, kad žmogus turi teisę valstybėje vykdyti pagal savo sąžinę Dievo valią ir laikytis Jo įsakymų ir kad niekas negali jam čia kliudyti. Šita laisvė, laisvė, versta Dievo vaikų, kuri taip garbingai saugoja žmogiškojo asmens kilnumą, yra viršum visokios prievartos ir visokios

³⁵ Net ir Dievo atžvilgiu žmogus nėra tik priemonė. Dievo garbinimas, Jam tarnavimas, Jo įsakymų vykdymas nėra kažkam kitam, kas būtų *šalia* žmogaus, bet galutinėje sąskaitoje *pačiam žmogui*, kaip sukurtam pagal Dievo paveikslą. Artėdamas prie Dievo, žmogus tuo pačiu artėja pats prie savęs. Susijungdamas su Dievu, jis atranda *savo* būties pilnatvę ir *savo* laimę. Todėl ir religine prasme žmogus yra tikslas sau.

³⁶ Reden u. Enzykliken Papst Pius XII, 1946, p. 157.

³⁷ Actes de Pie XI, vol. 5, p. 129.

priespaudos"³⁸. Valstybės svarbiausia pareiga ir yra saugoti šitą laisvę ir sudaryti jai sąlygų *realiai* apsireikšti. Tai yra demokratinės valstybės teorijos pagrindinė ir šiandien savaime aiški tiesa. Nesunku tačiau pastebėti, kad sąžinės laisvė nėra tik *formalinis* dalykas. Ji turi ir savo *turinį*. Sąžinė eina su visais žmogaus įsitikinimais, su jo filosofija, su jo pasaulėžiūra. *Pasaulėžiūra yra sudedamoji sąžinės dalis: ji yra jos turinys*. Štai dėl ko įsitikinimų laisvė yra tik *konkrety* sąžinės laisvės išvada. Štai dėl ko ji demokratijoje ir yra skelbiama. Duodant sąžinei laisvę, yra būtina ją duoti ir žmogaus įsitikinimams arba jo pasaulėžiūrai. Bet kiekvienas įsitikinimas ir kiekviena pasaulėžiūra nori apsireikšti ir iš viršaus ne tik *žodžiu*, bet ir *darbu*. Žmogus nori ir turi pagal savo įsitikinimus gyventi, juos savo gyvenime vykdyti, pagal juos tvarkyti savo santykius su kitais, pagal juos auklėti savo šeimą, kurti mokslą ir meną. Jeigu tad valstybė duos įsitikinimams laisvę, o neleis šitų įsitikinimų objektyvuoti asmens ir bendruomenės gyvenime, sąžinės laisvė bus tik fikcija, ir tokia valstybė bus nedemokratinė. Dar daugiau, *ji bus farizejinė*, nes savo vidaus pasauliui niekas laisvės neprašo: žmogaus sielos gyvenimas jos viduje yra laisvas iš esmės, ir čia valstybė neturi ko pasakyti. Jeigu šiandien yra kovojama už sąžinės laisvę, tai ne už išvidinę, bet už išviršinę laisvę, *už laisvę gyventi pagal savo įsitikinimus*. Savo įsitikinimus reikšti žodžiu šiandien jau daug kur galima visai laisvai (spaudos laisvė). Turi ateiti laikas, kada savo įsitikinimus bus taip pat laisvai galima reikšti ir *darbu*. Objektyvinis kultūros gyvenimas yra sąžinės laisvės dirva, ir ji turi būti atjungta nuo politikos prievartos. *Objektyvinių pasaulėžiūrinių darbų ir institucijų laisvė yra tikroji ir galutinė sąžinės bei įsitikinimų laisvė*.

Jeigu tad žmogaus asmuo yra aukštesnis už valstybę, jis yra aukštesnis ne tik savo *išvidine* sąžine, savo *išvidiniais* įsitikinimais, bet ir šitos sąžinės padiktuotais *darbais* ir šitų įsitikinimų apsireiškimu *objektyvinėmis* institucijomis. Jeigu iš valstybės valdžios, pasak popiežiaus Pijaus XI, ištrūksta *sąžinė*, turi

³⁸ Enc. „Liberias“, cit iš: „Etudes“, juin 1946, p. 307.

iš jos ištrūkti ir sąžinės *objektyvacijos dvasinės kultūros pavidalais*. Jeigu sąžinė pagal popiežių Leoną XIII yra viršum visokios prievartos bei priespaudos, turi būti viršum jos ir šitos sąžinės *apraiškos* viešajame gyvenime. Kitaip sakant: *jeigu valstybė neturi kompetencijos sąžinės srityje, ji neturi kompetencijos nė sąžinės objektyvacijų srityje*. Valstybės nekompetentingumas pasaulėžiūros ir dvasinės kultūros srityse yra tik nuosekli ir būtina išvada iš sąžinės laisvės principo. Šį principą pripažinę ir norėdami jį *tikrai* bei *garbingai* vykdyti, turime pripažinti ir politikos nepasaulėžiūriškumą, t. y. jos nekompetentingumą pasaulėžiūrinuose reikaluose. Pasaulėžiūros atjungimas nuo politikos yra esmingai susijęs su žmogaus pirmenybe prieš valstybę, su dvasinių bei laikinių reikalų *kitokiu* buvimu toje pačioje valstybinėje bendruomenėje. Šia prasme ir J. Ledere sako: „Sąžinės laisvė reikalauja viešosios valdžios atžvilgiu rūpestingai skirti dvasinius reikalus nuo laikinio bendrojo gėrio. Kiekviena totalistinė sistema, vis tiek ar ji būtų Bažnyčios ar valstybės, fatališkai pagimdo didelių suvaržymų religinės laisvės srityje. Radikalus galių dualizmas, taip stipriai skelbtas katalikiškosios tradicijos, - tiktai jis gali patenkinti sąžinės laisvę ir apginti ją nuo priespaudos”³⁹. Nepasaulėžiūrinės politikos teorija kaip tik ir nori praveisti valstybinėje santvarkoje šitą „radikalų galių dualizmą“ ir dvasinius reikalus rūpestingai skirti nuo laikinio bendrojo gėrio. Todėl savo esme šis politikos tipas yra ne kas kita, kaip vykdymas popiežiaus Leono XIII principo, kurį jis išreiškė savo garsiaisiais žodžiais: „Dievas žmonių giminės globą padalino tarp dviejų galių: tarp bažnytinės ir valstybinės. Viena yra įsteigta dieviškiesiems dalykams, antra - žmogiškiesiems. Kiekviena savo srityje yra suvereninė. Tačiau kiekviena turi savo ribas, kuriose turi pasilikti ir kurias kiekvienai nubrėžia jos prigimtis ir tiesioginis bei artimasis jos objektas. Tuo būdu kiekviena iš jų darosi tarsi kokio rato aprėžta, kuriame kiekviena veikia savarankiškai ir pagal savo teisę”⁴⁰. Nepasaulėžiūrinės politikos teorija mano,

³⁹ La papauté moderne et la liberté de conscience // „Etudes”, juin 1946, p. 309.

kad pasaulėžiūra yra dieviškasis dalykas, todėl skirtas bažnytinei galiai, ir kad ji kaip tik sudaro valstybei ribą, kurios ji neturi peržengti. Praktiškai šitas neperžengimas kaip tik ir reiškiasi nesikišimu į pasaulėžiūros reikalus, pasitenkinant jų parama ir priežiūra, ko nepasaulėžiūrinė politika kaip tik reikalauja. Kokia forma šita parama ir priežiūra bus įkūnyta *konkrečioje* valstybės santvarkoje, yra kiekvienos šalies dalykas, apsprendžiamas tradicijų, krašto kultūrinio lygio, gyventojų sudėties ir kitų specialių veiksnių. Ne vienoje valstybėje šita parama ir priežiūra yra susiformavusi *kultūrinės savivaldos* pavidalu. Galimas daiktas, kad atsiras ir kitokių būdų šiam principui vykdyti. Tačiau viena yra tikra, kad politikos nepasaulėžiūriškumas turi būti pabrėžiamas ir gyvenime vykdomas, jeigu norime, kad demokratija kultūrinėje srityje būtų tikrovė, o ne iliuzija ir ne apgaulė, kaip yra laicizme.

4. *Priekaištai nepasaulėžiūrinei politikai*

Trečiasis tad politikos tipas - *nepasaulėžiūrinė politika* - yra vienintelis priimtinas demokratinės valstybės teorijai ir praktikai. Iš tikro demokratija nuo pat savo pradžios jo yra siekusi ir daugiau ar mažiau jį vykdytusi. Ir vis dėlto šis tipas susilaukia nemaža priekaištų ir iš pasaulėžiūrinės, ir iš laicistinės politikos šalininkų. Svarbiausius iš jų ir norėtume čia bent trumpai panagrinėti.

a. Žmogaus suskaldymas

Pagrindinis priekaištas yra tas, kad, sakoma, nepasaulėžiūrinėje politikoje „katalikas valstybininkas turi būti pasidalijęs žmogus: laiką pasaulėžiūros savo visoje kūryboje ir nesilaikąs politikoje“⁴¹. Iš tikro jeigu šitas priekaištas bū-

⁴⁰ Cit. iš: *Tischleder P.* Die Staatslehre Leos XIII, p. 62.

⁴¹ Kun V. Bagdanavičius, „Naujasis gyvenimas“, 1948, Nr. 11, p. 165. Ta pati mintis glūdi ir kitame kun. V. B. posakyje, kuriuo jis apibūdina aną išvidinį žmogaus suskaldymą, sakydamas, kad „žmogus praktiniame, ypač politiniame ir ekonominiame, darbe negyveno tuo, kuo tikėjo“ (ten pat, p. 167).

tų pagrįstas, jis būtų mirtinas smūgis nepasaulėžiūrinės politikos teorijai, nes *žmogus niekur ir niekadus negali būti pasidalijęs*. Pasaulėžiūrinis žmogaus vieningumas yra esminis krikščionybės reikalavimas pagal šv. Pauliaus dėsnį: „Ar valgo, ar geriate, ar šiaip ką darote, visa darykite Dievo garbei" (1 Kor 10, 31). Krikščionybė reikalauja, kad žmogus visus savo veiksmus pašvęstų kilnia intencija, persunktų juos savo sąžine, savo įsitikinimais ir tuo būdu išpaustų jiems antgamtinės vertės. Todėl krikščioniškosios etikos principas, kad *subjektyvinėje srityje neutralių veiksmų nėra ir negali būti*, yra nesugriaunamas. Kiekvienas žmogiškasis veiksmas (*actus humanus*, skirtinas nuo *actus hominis*, kuriuo yra instinktyvūs veiksmai ir savaime neutralūs, nes vyksta anapus mūsų sąmonės), kadangi jis kyla iš žmogiškosios asmenybės, yra *pasaulėžiūrinis*. Todėl Katalikų Bažnyčia visais laikais yra smerkusi *išvidinį* žmogaus suskaldymą, pagal kurį jam būtų leidžiama kur nors veikti ne pagal savo sąžinę ir ne pagal savo įsitikinimus.

Tačiau politikos nepasaulėžiūriškumas neturi *nieko bendra* su čia minimu išvidiniu žmogaus suskaldymu. Nepasaulėžiūrinė politika, kaip jau buvo galima pastebėti dėstant jos esmę, čia yra suprantama ne kaip *subjektyvus* atskiro politiko *veiksmas* (vadintinas tikslumo dėlei nebe politika, bet *politikavimu*), o kaip *objektyvinė valstybinio gyvenimo sistema*. Politikavimas visur ir visados bus pasaulėžiūrinis: krikščioniškas ar nekrikščioniškas. Tačiau jo rezultatas, arba *politika*, galės būti ir neutrali. Pardavinėjimas prekių visados yra krikščioniškas arba nekrikščioniškas. Tačiau *prekyba* yra neutrali. Darbas fabrike arba banke visados yra krikščioniškas arba nekrikščioniškas. Tačiau *fabrikas* arba *bankas* yra neutralus. Šitas tad subjektyvinės ir objektyvinės plotmės maišymas ir pažadino aną anksčiau minėtą priekaištą. *Krikščioniškų principų ir įsitikinimų laikymasis subjektyviniuose savo darbuose dar anaip tol nepadaro kurios nors objektyvinės gyvenimo srities krikščioniška, jeigu šita sritis savo esme ir savo prigimtimi yra grynai profaninė*. Bankas nepasidarys krikščioniškas, nors visi jo tarnautojai ir direktoriai būtų šventieji. Fabrikas

nepasidarys krikščioniškas, nors visi jo darbininkai nelaužytų nė vieno krikščioniško dėsnio. Taip pat politika, kaip objektyvinė sistema, nepasidarys dėl to krikščioniška, jeigu politikai tobulai laikysis Kristaus ne tik įsakymų, bet ir evangelikų patarimų. Šitie pavyzdžiai rodo, kad *nėra neutralių veiksmų subjektyvinėje srityje, bet yra objektyvinėje srityje*. Tai yra katalikiškosios moralės principas.

Politika, suprasta objektyvine prasme, yra viena iš profaninių sričių, kurių santykis su apreiškąta religija visų yra toks pat, būtent *jos visos savo srityse yra savarankiškos ir Apreiškimas joms visoms yra tikrai negatyvinis kriterijus*. Kitaip sakant, profaninės gyvenimo sritys tvarkosi pagal išvidinius jų pačių prigimties dėsnius, veikdamos savarankiškai ir iš Apreiškimo pozityvių nurodymų ar įrodymų neimdamos. Vienintelis pozityvus jų veiklos šaltinis yra žmogaus protas. Ir jeigu šitas protas veikia logiškai, nepadarydamas klaidos, jokio susikirtimo tarp Apreiškimo ir profaninių sričių būti negali. Tai yra Vatikano Visuotinio susirinkimo paskelbtas principas: „Niekados negali būti jokio tikro nesutarimo tarp tikėjimo ir proto, nes tas pats Dievas, kuris apreiškia paslaptis ir teikia tikėjimo, yra įdiegęs žmogaus dvasiai proto šviesą. Juk Dievas negali pats save neigti, ir tiesa negali prieštarauti tiesai“ (*Const. dogm. de fide cath.*) Dėl to protas laisvai ir savarankiškai veikia savose srityse, Apreiškimo pozityviai neįsakinėjamas ir nevedamas. Jeigu tačiau proto išvados pasirodo nesutinkančios su Apreiškimo tiesomis, autentiškai Bažnyčios paskelbtomis ir išaiškintomis, katalikas mokslininkas ar visuomenininkas turi sąžinės pareigą grįžti prie savo protavimo, jį patikrinti ir pažiūrėti, kur yra padaręs klaidą. Apreiškimas stovi proto darbe kaip įspėjimas, kaip nurodymas, kur *negalima* eiti. Tačiau jis nė vienai profaninei sričiai nėra nurodymas, kur *reikia* eiti. Todėl jis ir yra vadinamas *negatyviu* kriterijumi savo santykiuose su profaninėmis žmogaus gyvenimo sritimis. Šitaip tikėjimo ir proto, teologijos ir filosofijos, o kartu ir visų kitų profaninių sričių, santykius pirmasis išsprendė šv. Tomas Akviniėtis. Šitas išsprendimas šiandien galioja visų katalikų filosofų ir sociologų teorijose. Tiesa, viduriniaisiais amžiais tokio atskyrimo

nebuvo ir todėl tuo metu šventasis Raštas buvo šaltinis ne tik tikėjimui, bet ir protui. Iš jo buvo semiamasi nurodymų ne tik religijai ir dorovei, bet ir istorijai, ir astronomijai, ir gamtos mokslams, ir politikai. Bet kaip tik dėl to ir kildavo nemaža nesusipratimų ir net skaudžių konfliktų. Koperniko ir Galilėjaus susikirtimas su bažnyntiniais organais kaip tik ir buvo tokio sumaišymo paseka. Bet šiandien profaninių sričių savarankiškumas yra jau aksioma ir šios rūšies konfliktų nepasitaiko. Šiandien mums yra aišku, kad pozityvinių nurodymų Apreiškimas profaninėms sritims neduoda, nes tai nėra jo uždavinys. Profaninės sritys taip pat sutaria su Apreiškimu tik negatyviai, vadinasi, ta prasme, kad jos *neneigia* ir jam neprieštarauja. Tačiau kaip Apreiškimas neturi uždavinio profaninės sritis *pozityviai* paremti, taip profaninės sritys neturi pareigos Apreiškimui *pozityviai* tarnauti. Todėl tik perkelta ir netiesiogine prasme galima kalbėti apie krikščioniškąją mediciną, apie krikščioniškąją istoriją, apie krikščioniškąją filosofiją. Stasys Šalkauskis šią mintį šitaip išreiškia: „Nėra katalikiškosios istorijos, fiziologijos, biologijos ir t.t., bet yra neantikatalikiškoji istorija ir antikatalikiškoji istorija, neantikatalikiškoji fiziologija ir antikatalikiškoji fiziologija ir t.t. Kai tuo pačiu laiku yra reikalaujama, kad istorija, fiziologija, biologija ir t.t. būtų neantikatalikiškos, tai toks reikalavimas anaip tol nereiškia, kad jos yra verčiamos kokia nors prasme skelbti katalikiškąsias doktrinas; faktiškai iš jų reikalaujama neišeiti iš savo kompetencijos ribų ir kaip tik todėl neskelbti įžeidžiančių katalikiškąjį tikėjimą dalykų“⁴². Visos profaninės sritys yra Apreiškimui esmingai *neutralios*. Jos išsivysto ir veikia laisvai bei savarankiškai, nei pačios negaudamos iš jo pozityvių nurodymų, nei jį pozityviai paremdamos⁴³, bet taip pat nė neneigdamos, nes neigimas nėra neutralumas.

⁴² Sudėt, veikale „Krikščionybės praeitis ir dabartis“, Kaunas, p. 75.

⁴³ Tiesa, Apreiškimo teologinis nagrinėjimas ne vieną sykį pasiremia profaninių sričių išvadomis: istorijos, archeologijos, gamtos mokslų duomenimis. Tačiau šitas pasiremimas yra atsitiktinis. Nei istorija, nei archeologija, nei gamtos mokslai neturi tikslo savą darbą dirbti tam, kad jų išvadomis galėtų pasinaudoti Apreiškimo nagrinėtojai.

Visa tai tinka ir politikai, suprastai objektyvine prasme. Politika taip pat savo srityje veikia savarankiškai. Apreiškimas ir jai yra tik negatyvinis kriterijus. Politinių sistemų ar metodų iš Šventojo Rašto taip pat negalima pasiimti, kaip negalima pasiimti astronomijos ar istorijos sistemų. Ir kol politika pasilieka savo kompetencijos ribose, tol ji į konfliktą su Apreiškimu nesueina ir negali sueiti. Konfliktas atsiranda tik tada, kai politika peržengia savo ribas. Bet tokiu atveju ji pasidaro nebe politika. Kaip medicina pasidaro nebe medicina, kai ji, peržengdama savo ribas, pradeda neigti sielos buvimą; kaip istorija pasidaro nebe istorija, kai ji, peržengdama savo kompetenciją, pradeda neigti Kristaus Dievybę, taip ir politika pasidaro nebe politika, kai mano turinti kompetencijos valstybės piliečiams nustatinėti jų šeimos, jų vaikų auklėjimo bei mokymo, jų mokslo bei meno, jų religijos normas. Šitos normos glūdi ne politikoje, kaip siela glūdi ne kūno funkcijose, kurias tyrinėja medicina, ir kaip Kristaus Dievybė glūdi ne išviršiniuose Jo gyvenimo įvykiuose, kuriuos tyrinėja istorija. Pasaulėžiūra politikai yra toji riba, kurios ji neturi peržengti, nenorėdama arba su Apreiškimu susikirsti, arba virsti Apreiškimo aiškintojų bei vykdytojų tar-naite. Pasaulėžiūra politikai yra toji šventų šventoji vieta, į kurią jai uždrausta įžengti, nes ji šiam reikalui nėra patep-ta. „Politika turi neliesti altoriaus“, - buvo popiežiaus Pijaus XI šūkis. Nepasaulėžiūrinės politikos teorija šį popiežiaus šū-kį pratęsia, susistemina, paverčia valstybės teorija ir reika-lauja, kad politika neliestų ne tik *katalikiškojo* altoriaus, bet ir *bet kurio kito*, nes kiekvienas altorius yra *šventas*, net jeigu jis būtų pastatytas ir Nežinomajam Dievui⁴⁴.

⁴⁴ Kun. V. Bagdanavičius sako: „Nėra reikalo, kad valstybė išeitų prieš Dievą; gana to, kad ji bando apsieiti *be* Dievo ir ji jau tampa bedieviška“ („Naujasis gyvenimas“, 1948, Nr. 11, p. 166). Posakis dviprasmiš. Jeigu šitas valstybės apsiėjimas *be* Dievo yra Jo įsakymų laužymas, Jo institucijų griovimas, tuomet iš tikro valstybė tampa bedieviška, nes ji pašalina Dievą iš objektyvinio gyvenimo. Bet jeigu šitas apsiėjimas apsieiškia Dievui laisvės davimu, parama dieviškosioms institucijoms objektyviniame gyvenime įsikurti ir klestėti, tuomet valstybė netampa bedieviška, kaip dėl to

Ar tuo yra suskaldomas politikuojantis žmogus? Anaip-
tol! Suskaldymas įvyktų, jeigu politikui iš tikro būtų leista
nesilaikyti *savo veiksmuose* sąžinės ir pasaulėžiūros nurody-
mų. Tačiau taip nėra. Nepasaulėžiūrinė politika yra *nepasau-
lėžiūrinė* ne ta prasme, kad ji nupasaulėžiūrintų žmogų,
skelbdama jo įsitikinimus beverčiais ar nereikalingais, bet ta
prasme, kad ji nustumia politiką, *kaip objektyvinę sistemą*, nuo
pasaulėžiūrinų reikalų sprendimo bei tvarkymo, paneigda-
ma jai šios rūšies kompetenciją. Jeigu katalikas politikas, *kaip
politikas*, prisipažįsta esąs nekompetentingas pasaulėžiūros
klausimuose, tai čia jis nesuskyla, kaip nesuskyla medikas,
savo veikaluose nerašydamas apie sielos nemirtingumą, ir
kaip nesuskyla fizikas, savo teorijose nenueidamas ligi Die-
vo. Be abejo, katalikas medikas *gali* kalbėti apie sielą ir ka-
talikas fizikas apie Dievą. Tačiau tokiu atveju jis kalbės *krikš-
čioniškai, filosofiškai*, bet ne *mediciniškai* ir ne *fiziškai*. Kaip me-
dikas ir kiek jis yra medikas, jis yra nekompetentingas spręsti
sielos problemos ir kaip fizikas jis *nieko* negali pasakyti apie
Dievą. Tas pat yra ir su politiku. Ir jis, būdamas katalikas,
gali kalbėti bei spręsti pasaulėžiūrinius klausimus. Tai yra jo
teisė ir gal net pareiga. Tačiau jo sprendimai tokiu atveju bus
krikščioniški-religiniai, bet ne *politiniai*. Kaip politikas jis čia ne-
turės žodžio. O jeigu jis vis dėlto panorėtų politikoje kalbėti
krikščionio vardu, jis sumaišytų plotmes, peržengtų kompe-
tenciją, nes „politika yra žmogiškasis reikalas ir negali būti
vykdoma Dievo ar Bažnyčios vardu“⁴⁵. Ch. Journet formu-
luoja šiuo atžvilgiu tikslų dėsnį: „Jis (krikščionis. - A. Mc.)
politinėje srityje turi veikti *krikščioniškai* (*en chrétien*), bet ne
kaip krikščionis (*non en tant que chrétien*)“⁴⁶. *Krikščioniškai*, tai
reiškia pagal savo krikščioniškuosius įsitikinimus ir pagal sa-

paties netampa bedieviškos medicina, fizika, istorija, kurios taip pat „apsi-
eina be Dievo“. Šiuo atžvilgiu Suarezas yra teisingai pasakęs: „Krikščioniš-
kasis valstybės galva atlieka savo pareigą, jeigu jis, kaip įstatymdavys, vyk-
do valstybės gerovės reikalavimus, o antgamtiniam tikslui tikslai nekenkia“
(cit. iš: *Tischleder P. Die Staatslehre* Leos XIII, p. 198).

⁴⁵ „La vie intellectuelle“, avril 1947, p. 47.

⁴⁶ Ten pat, p. 38.

vo sąžinę. *Kaip krikščionis*, tai reiškia krikščionio vardu ir titulu, kas galiausiai visados reiškia Bažnyčios ir Dievo vardu. Tuo būdu katalikas valstybininkas visur ir visados - visuose sava politiniuose veiksmuose - turi veikti *krikščioniškai*. Tačiau visuose savo politiniuose aktuose ir sprendimuose jis negali veikti *kaip krikščionis*, užangažuodamas tuo Bažnyčią ir Dievą. Šiam reikalui jis yra nekompetentingas. Ir tai nėra joks žmogaus suskaldymas. Tai tik objektyviųjų gyvenimo sričių savarankiškumo ir jų kompetencijos ribų pabrėžimas bei saugojimas.

Šita prasme į minėtą priekaištą atsako ir J. Rolinas, kalbėdamas apie privatinių mokyklų reikalą ir teisę valstybėje. Jis pastebi, kad „niekas negraso valstybės neutralumui (*laïcité*), katalikai mažiau negu kiti. Juk kokie yra neutralumo reikalavimai? Kad valstybė būtų nepriklausoma nuo religijos, kad ji būtų savarankiška savo srityje ir nepripažintų jokio klerikalinio kišimosi (*emprise*), kad ji nepataikautų jokiam kultui ir patikrintų visiems laisvę. Bet kas tai ginčija? Šia griežta prasme valstybės neutralumas yra pripažintas kaip sudedamasis visų moderniųjų konstitucijų pradas, ir krikščionis neturi nieko jam prikišti ... Šita valstybės ir religijos nepriklausomybė, - tęsia toliau Rolinas, - nėra nesuderinama su tuo, ką anksčiau pavadinome krikščioniškuoju visumos (*totalité*) reikalavimu, nes šis liečia asmeninį ir dvasinį gyvenimą. Jis draudžia pripažinti kurią nors krikščioniškosios sielos sritį arba jos veiklos zoną, kuri nebūtų krikščioniškojo įstatymo įkvėpta ir persunkta. Bet jis nedraudžia pripažinti politinės tvarkos, kuri iš principo būtų neutrali (*laïc*) ir kurios įstaigas (*injonctions*) krikščionis nemato sunkumų priimti, jeigu tik jos, pasilikdamos savo srityje, neliečia (p. 51) jo asmeninio ir dvasinio gyvenimo“⁴⁷. Todėl tinkamai suprasta nepasaulėžiūrinės politikos teorija anaip tol nesusikerta su Bažnyčios mokslu. Ne ją, bet kaip tik *laicistinę* politiką turi galvoje popiežius Pijus XI savo enciklikoje „*Quanta cura*“ pasmerkda-

⁴⁷ „Etudes“, octobre 1946, p. 51-52.

mas tuos, kurie skelbia, „kad valstybė būtų sudaroma ir valdoma neatsižvelgiant religijos, tartum jos visiškai nebūtų arba bent nedarant skirtumo tarp teisingos ir klaidingų religijų“⁴⁸. Nepasaulėžiūrinė politika kaip tik kuo labiausiai *atsižvelgia* į religijos buvimą valstybėje ir dėl didelės pagarbos jai ir jos institucijoms ji nesūma šios srities reikalų nei spręsti, nei *pozityviai* tvarkyti, duodama jiems *visišką* laisvę, reikalingas teises ir net medžiaginę paramą, kaip to reikalauja konkrečios nepasaulėžiūrinės politikos programa. Todėl kalbėti, kad nepasaulėžiūrinė politika Katalikų Bažnyčios mokslo šviesoje yra seniai atmestas atsilikimas, reiškia nesuprasti šios politikos esmės. J. Rolinas mano visai priešingai, kad šis politikos tipas kaip tik *atitinka* Bažnyčios mintį: „Valstybės neutralumas (*laïcité*) ta prasme, kad valstybė neskelbia jokios religijos nei filosofijos, tuo pačiu yra garantija kiekvienam piliečiui, jog jokia politinė prievarta nereikalaus iš jo vieną kurią iš jų pasirinkti. Jis (šitas neutralumas. - A. Mc.) yra konstitucinė išraiška sąžinės laisvės principo. Bet juk krikščionis gali tik sveikinti šitokį valstybės pasiryžimą, kuriuo ji nori respektuoti jo religines laisves. Ir neutralumas, tasai pažadas visiškai atpalaiduoti dvasinį pradą nuo žemiškosios galios, pasirodo galop visiškai sutinkąs su Evangeliškuoju principu skirti Dievą nuo cezario“⁴⁹.

b. Pasaulėžiūrų lygiavertiškumas

Antras svarbus priekaištas, daromas nepasaulėžiūrinės politikos teorijai, yra tas, esą ji visas pasaulėžiūras laikanti lygiavertėmis ir todėl nekovoja už objektyvią tiesą ir už teisingą pasaulėžiūrą⁵⁰. Ir šitas priekaištas, jeigu jis būtų pa-

⁴⁸ Cit. iš: „Naujasis gyvenimas“, 1948, Nr. 11, p. 167.

⁴⁹ Ten pat, p. 52. Be reikalo kun. V. Bagdanavičius šiuos J. Rolino žodžius, nepastebėjęs, kad jie yra citata, savo kritikoje priskiria man ir juos kritikuoja kaip mano. Tiesa, jie patvirtina mano mintis. Tačiau jie yra svetimi ir kaip tokie turėjo būti kritiko pastebėti (plg. „Naujasis gyvenimas“, 1948, Nr. 11, p. 164).

⁵⁰ Plg. kun. V. Bagdanavičius, „Naujasis gyvenimas“, 1948, Nr. 11, p. 164.

grįstas, būtų šios teorijos žūtis, nes parodytų, kad ji yra skeptiškai indiferentinė, kaip ir laicistinė teorija. Tačiau kaip žmogaus suskaldymo priekaištas yra kilęs maišant subjektyvinę sritį su objektyvine, taip pasaulėžiūrų lygiavertiškumo priekaištas yra kilęs maišant *teisų* sritį su *vertės* sritimi arba, kitaip sakant, *praktinę* plotmę su *principine* plotme.

Nagrinėjant šį priekaištą, visų pirma tenka atkreipti dėmesį į tai, kad *nepasaulėžiūrinės politikos teoretikai patys niekur nėra žodeliu nėra užsiminę, kad pasaulėžiūros būtų lygios vertės sąvyje*. Ši tezė yra tikrai laicizmo ir indiferentizmo skelbiama. Laicizmas dėl to ir rankiojasi principų iš visokių pasaulėžiūrų, kad jas visas laiko lygiavertėmis ir lygiareikšmėmis. Bet nepasaulėžiūrinės politikos teoretikams ši tezė yra visiškai svetima. Tiesa, jie reikalauja, kad pasaulėžiūros valstybėje turėtų *lygias teises*. Tačiau to šiais laikais reikalauja kiekvienas demokratas. Teisų lygybė valstybėje esančioms pasaulėžiūroms jau yra konstitucinis reikalavimas, kurį vargiai kas išdrįstų neigti. Tačiau iš *teisų* lygybės dar anaip tol neplaukia *vertės* lygybė. Padaryti tokią išvadą reikštų iš *praktinės* srities (teisė) peršokti į *principinę* plotmę (vertė). Demokratijoje *visi* žmonės yra lygūs prieš įstatymus, vadinasi, visi turi *teisų* lygybę, jeigu tik patys savo nusikaltimais nėra šios lygybės sau paneigę. Bet argi dėl to darytume išvadą, kad visi žmonės yra jau ir lygios *vertės*? Ar mokslo ir meno genijai yra lygiaverčiai su tais, kurie sugeba vos pradžios mokyklą baigti (intelektualinis lygiavertiškumas)? Ar šventieji (tegul ir nekanonine prasme) yra lygiaverčiai su ištvirkėliais (moralinis lygiavertiškumas)? O vis dėlto *visi* jie turi demokratinėje valstybėje *lygias teises*. Demokratinė valstybė pirmiesiems teisų nedidina ir antriesiems jų nemažina. Visi jie renka ir gali būti renkami; visi jie lygiai dalyvauja socialiniame draudime; visi jie lygiai naudojami viešosiomis valstybės institucijomis. Didinti teises dėl didesnės intelektualinės ar moralinės vertės reikštų dvasinius dalykus apmokėti žemiškaisiais dalykais ir tuo pačiu anuos pažeminti. Mažinti teises dėl mažesnės intelektualinės ar moralinės vertės reikštų skatinti žmogų į aukštesnį tobulumą prievarta ir šį tobulu-

mą taip pat pažeminti. Abu dalykai nesiderina su žmogiškojo asmens kilnumu ir todėl demokratinėje valstybėje nėra mėginami.

Taip yra ir su pasaulėžiūromis. *Pasaulėžiūrų lygiateisiškumas valstybėje dar nėra jų lygiavertiškumas savyje, ir pasaulėžiūrų nelygiavertiškumas savyje dar nėra jų nelygiateisiškumas valstybėje.* Šiuo atžvilgiu ir P. Tischlederis pastebi, kad „valstybinės teisės toleravimas ir net valstybiškai suteiktas lygus įteisinimas objektyviai klaidingų religinių bendruomenių toli gražu nėra lygiareikšmis principiniam teigimui, kad teisiškai viena kitai lygios draugijos visos būtų lygiai teisingos ir lygiai geros“⁵¹. Išeidamas iš šito dėsnio, Tischlederis net spėlioja, kad ateityje, esant slaptiems ir tiesioginiams rinkimams, valstybė būsianti priversta teises privilegijas, kurias ji anksčiau teikė tiktai *kai kurioms* religinėms bendruomenėms, išplėsti ir kitoms pasaulėžiūrinėms grupėms, kitaip sakant, ji turės „pasaulėžiūrinuose klausimuose pasitraukti į praktinį neutralumą“ (ten pat). Tačiau būtų klaida šitą praktinį-teisinių neutralumą sutapdyti su teoriniu-principiniu neutralumu ir nepasaulėžiūrinę politiką kaltinti skepticizmu ir indiferentizmu. Tai yra du visai skirtingi dalykai, katalikų sociologams šiandien visiškai aiškūs.

Ryšium su šiuo pasaulėžiūrų lygiateisiškumu dar gali kilti klausimas, kaip jis suderinti su Katalikų Bažnyčios reikalaujama pagalba *tikrajai* religijai. Į šį klausimą atsako J. Maritainas. „Katalikų Bažnyčia, - sako jis, - laikosi dėsnio, kad tiesa turi turėti pirmenybę prieš klaidą ir kad pažinta tikroji religija turi būti pagelbstima savoje dvasinės pirmenybės misijoje prieš religijas, kurios yra daugiau ar mažiau ydingos arba kuriose klaida maišosi su tiesa. Tai yra paprasta išplauka iš to, kad žmogus yra palenktas tiesai. Tačiau būtų didelė klaida daryti išvadą, kad šis principas gali būti taikomas tik reikalaujant tikrajai religijai absoliutistinės valdžios privilegijų ir kareivių paramos, arba kad Katalikų Bažnyčia moderninėse valstybėse atgautų privilegijas, kuriomis ji naudo-

⁵¹ Ten pat, p. 195.

josi sakralinio tipo civilizacijoje, kuris buvo viduriniais amžiais. *Dvasinė* Bažnyčios misija turi būti pagelbstima, bet ne politinė galia arba laikiniai interesai, kurių savo vardu galėtų siekti tas ar kitas jos narys⁵². Todėl principaliai Bažnyčia tokių privilegijų ir tokios paramos jos laikiniams interesams nė nereikalauja. Ji tik reikalauja, kad ji būtų pripažinta *tikraja* religija, pripažinta ne praktinių teisių didinimu, bet teikimu jos institucijoms laisvės ir jos principams *idėjinės* pirmenybės. Šiuo atžvilgiu nepasaulėžiūrinės politikos teorija nė kiek nenusikalsta, nes ji pripažįsta ir Katalikų Bažnyčios *idėjinį* primatą prieš visas kitas pasaulėžiūras ir sykiu teikia jai visas laisves, kokias tik demokratinė valstybė gali teikti. Nepasaulėžiūrinė politika tiktai atsisako šitą idėjinį primatą ir šitas laisves vykdyti *politinėmis* priemonėmis, palikdama šį primatą išsikovoti pačiai Bažnyčiai kultūros srityje. Tai anaip tol nėra indiferentizmas, kuriuo šį politikos tipą norėtų apkaltinti nesupratę jo neigėjai.

Baigiant tenka pastebėti, kad nepasaulėžiūrinės politikos teorija nori būti įnašas į tą didelę kovą, kuri vyksta už žmogaus asmens išlaisvinimą iš valstybės jungo. Ir senasis, ir naujasis totalizmas buvo priemonę sukeitęs su tikslu. Valstybė jam buvo tikslas, o žmogus tiktai priemonė. Demokratinis sąjūdis mėgina atstatyti tikrąją vertybių rikiuotę. Jam žmogus yra tikslas, o valstybė tiktai priemonė. Tačiau mūsų pašamonę dar stipriai varžo absoliutistinės valstybės palaikai. Todėl mums dar labai sunku išgyventi aną pirmąją tiesą, kad valstybė yra *pagalbinio pobūdžio*, kad ji savo esme ir paskirtimi yra ne viešpats, bet tarnas, padedąs žmogaus asmeniui būti drauge. Kova už atnaujintą valstybės idėją todėl yra dar labai sunki. Nepasaulėžiūrinė politika nori palengvinti šią kovą tuo, kad ji mėgina nuimti nuo valstybės galvos valdovės karūną *pasaulėžiūrinėje-kultūrinėje* srityje, nes čia jos valdoviškumas labiausiai susikerta su žmogiškojo asmens kilnumu ir su prigimtąja jo sąžinės laisve. Mes jau esame išsikovoję beveik visas laisves *politinėje* srityje. Mes jau

⁵² Les droits de l'homme..., p. 38.

esame išsikovoję daug šitų laisvių *socialinėje* srityje. Tačiau dar mums lieka sunkiai kovoti dėl savo pažiūrų laisvės *kultūrinėje* srityje. Dar beveik visur, išskyrus tik labai kultūringas valstybes, kaip Olandija, Šveicarija, Kanada, valstybė laiko *savas* mokyklas, *savas* mokslo bei meno įstaigas, vykdo sutuoktuves, kišasi į religinių bei pasaulėžiūrinių bendruomenių veiklą. Kitaip sakant, *nuo valstybės pečių dar nėra nukrauti kultūriniai uždaviniai*. O kol jie nėra nukrauti, tol asmens pirmenybė prieš valstybę negali apsireikšti visu pilnumu. Todėl kova už pasaulėžiūros išjungimą iš politikos, už politikos nekompetentingumą pasaulėžiūros reikaluose yra kova už asmens pirmenybę ir tuo pačiu *kova už pilnutinę demokratiją*.

POLITIKA IR TEOLOGIJA

Nepasaulėžiūrinės politikos teorija ir kova už ją. - Kas esmėje yra politinė teologija? - Kova prieš teologijos piktnaudojimą politikos naudai. - Kas privers tikinčiuosius neiti į viešas pamaldas? - Slapto klerikalizmo lindimas pro užpakalines duris. - Dvasiškosios esmės bei jos pašaukimo iškreipimas. - Kada kunigas pakerta savo kaip sielovadžio darbo pagrindus?

Savo jaunystėje šio straipsnio autorius kovojo prieš *teologinę politiką*, t. y. prieš tokią politiką, kuri valstybinėmis (vadinamosiomis prievartinėmis) priemonėmis (įstatymais, įsakymais, draudimais, parama ir t.t.) vieną kurią pasaulėžiūrą palaiko, o kitas arba slegia arba tik pakenčia. Autorius reikalavo, kad politika visoms pasaulėžiūroms teiktų lygių teisių ir lygios laisvės, dėtų joms lygių pareigų ir jas lygiai remtų. Tai buvo vadinamosios „nepasaulėžiūrinės politikos“ teorija ir kova už ją. Atrodo, kad ši kova bus pakrypusi autoriaus naudai. Antrajam Vatikano Susirinkimui paskelbus, kad „tikėjimo laisvė reiškia laisvę nuo prievartos valstybėje“ (Antrojo Vatikano Susirinkimo dokumentai, liet. vert. II, 289), vadinasi, kad „tikėjimo srityje žmogui negali daryti prievartos kitas žmogus, visuomeninė grupė ar bet kokie žmonių vyresnieji“ (II, 290); kad religinių veiksmų „grynai žmogiška vyresnybė negali nei įsakyti, nei uždrausti“ (II, 291-292); dar daugiau, kad valstybė „peržengia savo ribas, jei užsimoja religinius veiksmus tvarkyti arba trukdyti“ (II, 292); priešingai, „civilinė valdžia privalo žiūrėti, kad teisinė piliečių lygybė

niekuomet nei viešai, nei slapta nebūtų pažeidžiama religinių motyvų ir kad nebūtų jokios diskriminacijos" (II, 295). Visa tai paskelbus, ginčas, ar politika turinti būti *pasaulėžiūrinė*, bent katalikams yra baigtas.

Nūnai tačiau, sulaukus senatvės, autoriui tenka vėl išeiti kovon; šį sykį prieš *politinę teologiją*. Kas ji esmėje yra, šiandien dar ne visai aišku. Tai nėra *socialinė* katalikų doktrina, buvusi visais amžiais. Tai yra teologų angažavimasis visuomeniniams reikalams ir rūpesčiams. Teoriškai šis angažavimasis grindžiamas tuo, esą Bažnyčia (ypač jos mokslo skelbėjai - kunigai ir teologai) negalinti stovėti šalia visuomenės; ji turinti į šią visuomenę eiti, jos klausimais domėtis, jos ligomis sirgti ir t. t. Teorinis Bažnyčios angažavimosi pagrindimas yra toks aiškus, jog jis atrodo esąs net banalybė: Bažnyčia juk niekad nestovėjo *šalia* visuomenės; ji visados atsilies į jos reikalus ir rūpesčius. Todėl atrodo, kad politinė teologija esanti tik naujas vardas labai seno dalyko; kad ji tik kartoja tai, kas Bažnyčios buvo vykdoma visą laiką. Prisiminkime tik socialinę veiklą bei socialinį mokslą pastarųjų popiežių nuo Grigaliaus XIV ligi Pijaus XII. Prisiminkime taip pat Bažnyčios įnašą Caritas, neišsivysčiusiems kraštams, ligoninėms, jos pasisakymus taikos reikalui. Be abejo, galima visas šias Bažnyčios pastangas vertinti vienaip ar kitaip, tačiau negalima teigti, esą Bažnyčia buvusi neveikli visuomeninių rūpesčių ar negalių bei pavojų atžvilgiu. Jeigu tad politinė teologija norėtų tik *tai* pabrėžti, ji būtų ne kas kita kaip truputį apdailinta seniena.

Tačiau iš tikro politinė teologija siekia visai ko kito ir esmėje yra visai kas kita negu tik sustiprinta visuomeninė Bažnyčios veikla. Šiuo nauju terminu norima išreikšti ne socialinis Bažnyčios mokslas, ne socialinis jos veikimas, bet *atskiro teologo (ar teologų grupės) angažavimasis partiniam reikalui ir sykiu praktinės pastangos šį asmeninį angažavimąsi išplėsti į visą tikinčiųjų bendruomenę*. Pastaruoju metu Vokietijoje, kurioje, kaip atrodo, politinė teologija yra gimusi (J. B. Metz), jos tikrasis veidas ypatingai ryškėja. Du pavyzdžiai gražiai atskleidžia šį ryškėjimą.

Dabartinėje Katalikų Bažnyčios Mišių sąrangoje yra įvesta vadinamoji tikinčiųjų arba bendruomeninė malda: tai prašymai, pritaikyti vietos bei laiko reikalams. Jie yra Dievui pateikiami prieš aukojimą. Rytų Bažnyčia juos turi savo liturgijoje, atrodo, nuo pat pradžios. Vakarų Bažnyčia juos įsivedė tik dabar. Tai prasminga malda, nes ji susieja tikinčiuosius su kasdiena. Rytų Bažnyčioje šie prašymai yra pastovūs ir daugiau bendro žmogiškojo pobūdžio, panašūs į mūsų Lietuvoje giedotas vadinamąsias 'suplikacijas'. Prašymai Vakarų Bažnyčioje kinta. Jie paprastai esti sustatomi klebono ar Mišias laikančiojo, kad tuo išreikštų tikinčiųjų *dabartinius* rūpesčius. Ir štai politinės teologijos atstovai kaip tik ir pradeda naudoti šią bendruomeninę Mišių maldą savam *politiniam* nusištatymui suliturginti. Atsiranda ne tik politinė teologija, bet jau ir *politinė liturgija*. Konkretus išgyvenimas. 1969 m. rugsėjo 21 d. Šv. Bonifacijaus bažnyčioje Miunsteryje pamokslininkas tikintiesiems pateikė tokius prašymus (*Fürbitten*):

„... kad Kosyginio susitikimas su Zhou Enlai turėtų pozityvių pasėkų;

... kad šiaurės vietnamiečiai susirastų Ho Chi Minh'o vertą įpėdinį;

... kad Vokietijos vyriausybė turėtų daugiau fantazijos megzti santykiams su Rytais ir atsakyti į Sovietų Sąjungos pasiūlymą atsisakyti prievartos;

... kad Vokietijos rinkimai išeitų pažangios partijos naudai".

Paprastai į tokius prašymus tikintieji atsako „Tavęs prашome, išklausk mus, Viešpatie!" Šį sykį betgi gudrus pamokslininkas paprašė tikinčiuosius aną garsiai kalbamą atsaką išleisti, o *tyliai* savo sieloje už šiuos jo perskaitytus prašymus pasimelsti. Ar tikintieji meldėsi, nežinia. Ar jie būtų garsiai atsakę, taip pat nežinia. Pamokslininkas, kuris šiuos prašymus tikintiesiems Mišių metu pateikė, yra Ekumeninės teologijos katedros Katalikų teologijos fakultete asistentas Gottfriedas Fuchsas. Po pamaldų šio straipsnio autorius patelefono Fuchsui ir pasakė: „*Hochwirdigen*, Jūs pamiršote šiandien vieną prašymą". - „Kokį?" - paklausė nustebęs. -

Atsakiau: „kad asistentui Gottfriedui Fuchsui būtų suteikta malonė skirti dvasias, to Tavęs prašome, išklausk mus, Viešpatie". Tyla. Jokio atsakymo bei aiškinimosi. Pridursiu, kad likimo ironija panorėjo, jog Mišias, kurių metu Fuchsas skaitė anuos prašymus, laikė senelis kunigas iš sovietų okupuotos Vokietijos zonos. Kas jo sieloje vyko girdint Fuchso politinę liturgiją, žino tik vienas Dievas.

Antras pavyzdys. Pastarasis minėto pamokslininko prašymas „kad Vokietijos rinkimai (jie įvyko viena savaitė vėliau, būtent 1969 m. rugsėjo 28 d.) išeitų pažangios partijos naudai" atrodo esąs neutralus, nes kiekvienas gali savą partiją laikyti pažangia. Tačiau koks turinys paties pamokslininko buvo dedamas į šį prašymą, atsiskleidė po poros dienų. Vokietijos vyskupai leidžia ir finansuoja didžiulį savaitraštį „Publik". Žurnalistiškai šis laikraštis stovi aukštumoje. Krypties atžvilgiu labai modernus - visose srityse. Redaktoriai yra išsiderėję teisę laikytis spaudos laisvės ir Bažnyčios atžvilgiu, todėl šiame laikraštyje esama net organizuotos vyskupų kritikos, nekalbant jau apie popiežiaus kritiką. Visa tai betgi atliekama padoriai ir rimtai. Ir štai šiame laikraštyje Vokietijos rinkimų išvakarėse pasirodė didžiulis Vokietijos socialdemokratų partijos (SPD) apmokėtas skelbimas. Kad rinkimų metu visokių partijų skelbimai dedami laikraščiuose, nėra nieko nuostabaus. Nuostabus yra šio skelbimo turinys. Štai jo žodinis vertimas:

„Prof. Dr. Petras Lengsfeldas, ordinarijus ekumeninei teologijai Katalikų teologijos fakultete Miunsterio universitete: Aš tikiu, kad SPD rinkimus laimės, nes ši partija turi šiuo metu geriausių galvų ir geresnę politinę programą. Brandto vedama taikos politika mane įtikina, kadangi ji yra realistiškesnė ir išlaisvina mūsų mąstymą bei veikimą iš schemos 'draugas-priešas'. Ateinančio dešimtmečio pagrindinė problema bus darbininkų dalyvavimas (*Mitbestimmung*) socialinėje ir ūkinėje srityje, apie ką ir popiežius yra kalbėjęs Ženevoje. Aš manau, kad SPD šią būtinybę yra geriau supratusi negu kitos partijos. Be to, valstybės vadovybės pakeitimas išeitų demokratijos labui, ir demokratinė sąmonė būtų sustiprinta

mūsų šalyje. Todėl aš rinksiu SPD. Žinau, kad tai darys taip pat daugelis mano draugų bei pažįstamų, dvasiškių ir pasauliškių. Kai kurie peikė mane, kam aš, kaip katalikų dvasiškis, užsiangažuoju politiškai. Bet atsakykite jūs patys: argi nesama esminio skirtumo, kai Bažnyčios atstovai, vykdydami savo pareigas, įtaigoja savo pavaldinių sąžinę ganytojiškais laiškais arba pamokslais, ir kai aš, kaip valstybės pilietis bei rinkikas, reiškiu politinę savo pažiūrą, grindžiu ją politiniais argumentais ir agituojau už ją. Žinoma, aš esu įsitikinęs, kad nei mano profesija, nei mano tikėjimas nesipriešina šiam mano nusistatymui. SPD gali būti šiandien visų renkama". Skelbimas papuoštas dviem Lengsfeldo fotografijomis: viena vaizduoja jį su *knyga* rankoje, kita - stovintį prie pulto (atrodo teologijos seminaro metu) su cigarete rankoje.

Ryšium su šiuo skelbimu darosi aiškus ir ano prašymo, „kad Vokietijos rinkimai išeitų pažangios partijos naudai“, turinys: šio prašymo pateikėjas, minėtas pamokslininkas G. Fuchsas, yra prof. P. Lengsfeldo asistentas. Vadinasi, visa Ekumeninės teologijos katedra Katalikų teologijos fakultete Miunsteryje yra *kairiosios* krypties, agituoja viešai už socialdemokratų ir šią agitaciją perkelia net į liturgiją, paversdami ją tikinčiųjų malda. Kaip seniau vadinamoji teologinė (platesne prasme: pasaulėžiūrinė) politika savas teologines pažiūras perkėlė į parlamentą ir įstatymais prievartavo žmones vienos pasaulėžiūros naudai, taip dabar vadinamoji politinė teologija savas politines pažiūras perkelia į bažnyčią, į liturgiją, į teologijos katedras bei paskaitas ir taip pat prievartauja tikinčiuosius, įtaigodama juos melstis viešai už *partinę* politiką. Kaip pirmiau politika (parlamentas, ministerijos, įstatymai, policija) buvo piktnaudojama *teologijos* naudai, taip dabar teologija (Dievo namai, liturgija, maldos, pamokslai) yra piktnaudojama *politikos* naudai.

Šiam moderniniam piktnaudojimui tad ir reikia dabar skelbti kovą. Vienas Vokietijos vyskupas yra išpėjęs, kad jei dvasiškai savą asmeninį politinį užsiangažavimą mėgins paversti tikinčiųjų bendruomenės reikalu, tai tikintieji bus pri-

versti trauktis į privatinę sritį. Aiškiau kalbant, jie bus priversti arba neiti į viešas pamaldas, o pasimelsti namie, arba organizuotis maldai mažais būreliais. Dabartinė pastanga įtraukti tikinčiuosius į *bendruomeninį* Viešpaties garbinimą politinės teologijos bus ne tik paralyžiuota, bet bus pasiekta kaip tik priešingų vaisių. Ir tai visiškai suprantama! Juk malda už Ho Chi Minh'ą arba už Kosygino susitikimą su Zhou Enlai *skaldo* tikinčiuosius, nes už šios maldos stovi ne bendras žmogaus pavedimas Viešpačiui (vis tiek ar jis būtų stabmeldys ar komunistas), bet aiškus politinis užsiangažavimas už vieną srovę bei partiją.

Kame glūdi šios politinės teologijos ir politinės liturgijos klaida? Teologinės arba pasaulėžiūrinės politikos klaida glūdėjo *prievartiniame jos pobūdyje*. Juk jei viena kuri pasaulėžiūra yra platinama bei globojama valstybės priemonėmis, tai esmėje ji platinama bei globojama prievarta, kadangi valstybinės priemonės neįtikinėja, o verčia: kas įstatymų nesilaiko, eina į kalėjimą. Taip yra dar ir šiandien Ispanijoje, didele dalimi Italijoje bei Portugalijoje. Taip yra visuose komunizmo valdomuose kraštuose, kurių politika ypač ryškiai yra pasaulėžiūrinė ir prievartinė. Čia kinta tik pasaulėžiūrinės politikos *turinys* (vienur jis katalikiškas, kitur - marksistinis), bet ne šio turinio taikymo būdas. Tai yra aišku, todėl ir teologinės arba pasaulėžiūrinės politikos klaida taip pat aiški. Ji yra beveik visų jau suprasta; todėl vis labiau mėginama ja nusi-kratyti (bent Vakaruose).

Surasti tačiau politinės teologijos arba politinės liturgijos klaidą šiuo metu yra dar žymiai sunkiau, nes čia susipina daugybė visokių dalykų: savivališkas atskirų dvasiškių veikimas, nevienodas vyskupų atoveikis į šią kunigų sauvalią, tikinčiųjų pasyvumas pritarimo ar nepritarimo atveju, mėginimas partinį užsiangažavimą pridengti bendru krikščionišku atlaidumu bei artimo meile ir t. t. Nelengva tad visą šią pynę išpainioti. O vis dėlto pamažu ryškėja keletas dalykų, kurie yra būdingi politinei teologijai bei liturgijai ir kurie kaip tik pamažu atskleidžia jos ydas bei klaidas.

Visų pirma: kokia teise atskiras dvasiškis (minėtu atveju asistentas G. Fuchsas) savo paties partinį užsiangažavimą (tegu jis būtų ir leistinas) padaro tikinčiųjų bendruomenės reikalu? Juk stovėdamas prie altoriaus, kunigas yra ne privatus asmuo, o kaip tik šios bendruomenės atstovas Viešpaties atžvilgiu. Jis pateikia Dievui bendruomenės auką ir jos prašymus. Todėl jo paties asmuo čia nebyloja; per jį byloja tikintieji. Tuo tarpu politinės teologijos bei liturgijos atstovai šią kunigo funkciją apverčia aukštyn kojomis. Politiškai užsiangažavęs kunigas mėgina bendruomenę kreipti taip, kaip jis pats yra pakrypęs. Jis stengiasi, kad bendruomenė pateiktų jo prašymus Viešpačiui, kad ji virstų *jo* atstovė prieš Dievą, *jo* talkininkė, *jo* tarpininkė, *jo* užnugaris maldoje. Politinėje teologijoje ne kunigas yra tikinčiųjų bendruomenei, bet tikinčiųjų bendruomenė yra kunigui erdvė, kurioje jis sureligina savą politinį užsiangažavimą. Kokia teise? Kodėl to neprivalo daryti pasauliškis?

Čia kaip tik ir išeina aikštėn tai, prieš ką šiandien visų (net ir dvasiškių) kovojama, būtent *slaptas klerikalizmas*. Šiandien juk tiek keliama aikštėn Dievo Tautos reikšmė, tiek pabrėžiamas pasauliškų subrendimas bei reikalas būti lygia-verčiams su dvasiškiais, kad - kaip esu savo metu rašęs „Aiduose“ - net kyla abejonė, ar visa tai daroma tikrai nuoširdžiai. Politinė teologija bei liturgija šią abejonę kaip tik sustiprina. Jokiam pasauliškui nėra ir nebūtų leidžiama savą partinį nusistatymą sudėstyti tikinčiųjų maldos pavidalu ir perskaityti prie altoriaus kaip bendruomenės prašymą. Jis gali, be abejo, už savo partiją bei srovę melstis ir prašyti jai pergalės rinkimų ar revoliucinės kovos metu. Bet tai gali jis daryti tik privačiai: savo sieloje ar savo kambaryje, bet ne prie altoriaus bažnyčioje. Tuo tarpu dvasiškis, politiškai užsiangažavęs, tai daro nebe privačiai, o *viešai* Viešpaties Namuose visos tikinčiųjų bendruomenės vardu. Tuo jis parodo, kad jis vis dėlto yra vyresnysis; kad jo privatinis įsitikinimas nėra lygus pasauliškio privatiniam įsitikinimui; kad jis galįs šį įsitikinimą pakelti į bendruomeninį aukštį ir paversti jį bendruomeniniu reikalu.

Tai mes ir vadiname klerikalizmu. Klerikalizmas vyravo pasaulėžiūrinėje politikoje, nes dvasiškai apsprendė, kaip politikai turį elgtis ir kokius įstatymus jie turį leisti, kad būtų valstybinėmis priemonėmis vykdoma tas ar kitas pasaulėžiūrinis bei teologinis jų nusistatymas. Antrajam Vatikano Susirinkimui pasisakius, kad valstybė neturinti pasiduoti tokiai dvasiškių vadovybei, kad ji turinti visoms religijoms bei pasaulėžiūroms būti lygi, klerikalizmas *valstybėje* buvo pakirstas. Bet štai jis dabar atsigaua politinės teologijos bei liturgijos pavidalu. Jis braunasi pro užpakalines duris ir vėl mėgina tikinčiuosius pavergti dvasiškio valiai: dvasiškio ne kaip Bažnyčios atstovo, bet kaip *privataus asmens*, kuris savo privatiškumą pridengia teologijos bei liturgijos pavidalu ir tuo būdu tikinčiuosius suklaidina. Šie mano nusilenkią Bažnyčiai kaip dieviškumo skleidėjai, iš tikro gi jie nusilenkia dvasiškio žmogiškiems interesams bei pomėgiams. Prieš šitokias klerikalines užmačias todėl kaip tik ir reikia dabar pasisakyti. Tai kova ne prieš dvasiškiją, bet kaip tik prieš dvasiškijos esmės bei jos pašaukimo iškreipimą. Nes *klerikalizmas ir dvasiškio pašaukimas yra du vienas kitą neigią dalykai*. Politinė teologija ir politinė liturgija yra klerikalizmo apraiškos ir todėl turi būti kaip tokios pasauliškų suprastos, jei jie nori būti tikra Dievo Tauta ir tikri veikėjai Bažnyčios tarnyboje. Dvasiškiam reikia aiškiai pasakyti, kad, užsivilkdami liturginius drabužius, jie išsivelka iš visų savo privatiųjų užmojų ir stoja prie altoriaus ne savo, o bendruomenės vardu ir veikia ne savo įsitikinimų, bet savo *šventimų galia*, kuri yra Kristaus galia.

Ryšium su šiuo kunigiškuoju pašaukimu aiškėja ir antroji politinės teologijos bei politinės liturgijos klaida, būtent *kunigo suskaldymas*. Minėtam socialdemokratų skelbime ekumeninės teologijos prof. P. Lengsfeldas skiria savo kaip kunigo-teologo ir kaip piliečio rinkiko funkcijas, sakydamas: „argi nesa ma esminio skirtumo tarp Bažnyčios atstovų, vykdančių savo pareigas ganytojiškais laiškais bei pamokslais“, ir jo, „kaip valstybės piliečio bei rinkiko“, reiškiančio politines savo pažiūras ir agituojančio už jas. Esmėje šis posakis teisingas. Iš tikro kas kita yra rašyti ganytojišką laišką arba sakyti pamokslą

ir vėl kas kita agituoti rinkimų metu už tą ar kitą partiją. Tai žino kiekvienas krikščionis. O vis dėlto šis skirtumas nepašalina klausimo: ar kunigas, agituodamas už tą bei kitą partiją, vadinasi, užsiangažuodamas partiškai, nepakerta savo *kaip sielovadžio* darbo pagrindų? Kad jis pasilieka ir toliau liturgu, t. y. sakramentų teikėju, savaime aišku. Bet ar jis pasilieka sielovadžiu? Ar jis gali vadovauti visiems, būdamas partiškai užsiangažavęs? „Partiškai“ čia reikia suprasti ne tik grynai politinę partiją organizuotu pavidalu, bet ir tam tikras visuomenines sroves bei linkmes, kurių šiandien pilna pasaulyje ir kuriose kunigai vis labiau pradeda reikštis (pvz., rasinė problema, vietiniai karai, partizaninės kovos, taikos sąjūdžiai ir t.t.). Juk visos šios srovės srovelės yra ne visų pripažįstamos bei remiamos. Daugelis kaip tik kovoja prieš jas arba bent prieš pasiūlas visus šiuos klausimus spręsti tokiu, o ne kitokiu būdu. Jeigu tad kunigas užsiangažuoja vienai kuriai srovei arba vienam kuriam būdai (pvz., revoliucijai sprendžiant socialinį klausimą), kaip jis gali vadovauti tiems, kurie yra priešingo užsiangažavimo? Anie devyni milijonai vokiečių, ištremtų iš Sudetų, Silezijos, Rytprūsių, gali klausyti prof. Lengsfeldo laikomų Mišių ir priimti iš jo rankų komuniją; jie gali leisti jam krikštyti savo vaikus ir būti jo aprūpinti Paskutiniu oju patepimu mirties valandą. Tačiau koks išpūdis pasiliks šiuose ištremtuose žmonėse, jei prof. Lengsfeldas pradės agituoti už pripažinimą Oderio-Neisės sienos, kaip to reikalauja Vokietijos socialdemokratai? Kaip žiūrėtume ir mes, lietuviai, į tokį kunigą, kuris agituotų Amerikoje už pripažinimą Lietuvos įjungimo į Sovietų Sąjungą *de jure*? Šis pripažinimas nesipriešintų jokiai dogmai, ir todėl galima būtų sakyti, esą jis derinasi su tokio kunigo tikėjimu bei pašaukimu. Tačiau ar toks kunigas galėtų būti *lietuviams* sielovadžiu? Politinė teologija, reikalaudama užsiangažavimo konkrečiai politinei bei socialinei linkmei, sunaikina *visuotinį* kunigiškojo pašaukimo pobūdį ir tuo būdu pakerta jo ganytojavimui šaknis. Čia, kaip ir celibato panaikinimo atveju (plačiau apie tai „Tėviškės žiburiuose“), sunaikinama kaip tik tai, ko siekiama. Modernus kunigas šiandien pabrėžia sielovadą ypač stipriai, net stipriau negu

liturginį ar sakramentinį savo veikimą. Šiandien net mėginama pačią kunigystės esmę regėti kaip tik sielovadinėje tarnyboje (funkcinė kunigystės samprata). Betgi užsiangažavimas už vieną partiją ar vieną socialinę linkmę, kunigas kaip tik susiaurina šią tarnybą tiek, kad jis virsta tik tos grupės sielovadžiu, kuri sutaria su jo užsiangažavimu. Kitoms grupėms ar linkmėms jis pasilieka tik liturgas - daugiau nieko. Tad politinė teologija bei liturgija kaip tik sunaikina tai, ko ji siekia, būtent *išplėsti sielovadinę kunigo veiklą*. Užuoat ją išpletusi, ji iš tikro ją be galo susiaurina ar net ir visai paralyžiuoja.

Kova tad prieš politinę teologiją šiandien yra, iš vienos pusės, kova *prieš* paslėptą klerikalizmą, besibraunantį pro užpakalines duris, iš kitos pusės, kova *už* kunigystės visuotinumą, kad kunigas iš tikro būtų ganytojas visiems, o ne tik savos grupės bei srovės tikintiesiems. Šiandien vis labiau aiškėja, kad *teologija ir politika yra tokios sritys, kurios išskiria viena kitą*. Teologiją iš politikos išskyrė Antrasis Vatikano Susirinkimas, drausdamas valstybei religinius veiksmus globoti ar jiems kliudyti. Politiką iš teologijos turime dabar išskirti mes patys, aiškiai pasisakydami prieš visus tuos užsiangažavusius dvasiškius, kurie ši savo užsiangažavimą paverčia *daliniu*, t. y. partiniu, užsiangažavimu ir tuo būdu susikerta su jų atstovaujamos Bažnyčios visuotinumu. Priėmęs Kunigystės sakramentą, žmogus niekad niekur negali kalbėti ar veikti taip, tarsi jis nebūtų kunigas. Nė nuo vieno sakramento negalima pasiimti atostogų; nė vienas sakramentas neteikia laisvalaikio. Tai tinka ir Kunigystei. Ir kunigas yra visados *sacerdos in aeternum* - ne tik tuo, kad jo pačiai būčiai yra įspausta neišdildoma žymė, bet ir tuo, kad jis kiekvieną savo žingsnį atlieka kaip Bažnyčios pašvęstasis visų tikinčiųjų tarnybai. Jei politinės teologijos bei liturgijos atstovai tai pamiršta, tai mūsų, pasauliečių, uždavinys yra ši kunigiškąją charakterį jiems priminti. Nes kunigystė yra ne asmeniniam reikalui, bet tikinčiųjų bendruomenės tarnybai. Todėl visa, kas šią tarnybą siaurina, iškrepia ir kunigystės pobūdį. Politinė teologija bei liturgija, būdama esmėje partinis dalykas, esmiškai nesiderina su kunigystės visuotinumu. Todėl ji neturėtų rasti vietos dvasiškijos apsisprendime, o ypatingai dvasiškijos religiniuose veiksmuose.

SOCIALINĖ DEMOKRATIJA

1. Demokratijos linkimas į pilnatvę

Demokratijos amžius Europoje turi beveik pustrėčio tūkstančio metų. Savo esme ji atrodo, kalbant popiežiaus Pijaus XII žodžiais, esanti tiesiog „paties proto pastatytas prigimties reikalavimas“¹. Ir vis dėlto jos kelias ligi pilnatvės yra toli gražu dar nebaigtas. Priešingai, galima net būtų teigti, kad mes dar tik stovime šio kelio pradžioje. Pirmieji demokratinę valdymosi formą Europoje sukūrė graikai. Tačiau jų demokratija nebuvo pilnutinė nei žmonių, nei gyvenimo atžvilgiu. R. G. Häbleris teisingai pastebi, kad „senovinės demokratijos vardu niekad negalima suprasti žmonių visumos“² todėl, kad ten demokratinės teisės buvo pripažintos tik *laisviesiems* piliečiams, tuo tarpu plačios metekų bei helotų (mūsiškai baudžiauninkų) ir vergų masės gyveno daugiau ar mažiau be teisį gyvenimą. Iš kitos pusės, graikiškoji demokratija apėmė *tik politinę* sritį. Nei socialinis, nei kultūrinis Graikijos gyvenimas pagal demokratinis principus nebuvo tvarkomas. Todėl ten Sokratas už savo pažiūras galėjo būti nunuodytas (pirmas inkvizitorinis veiksma Europoje!), o Platonas galėjo reikalauti, kad valstybė uždraustų jaunimui skaityti Homerą. Graikiškoji demokratija buvo *tik dalinė* žmonių atžvilgiu ir *tik politinė* gyvenimo atžvilgiu. Principas, kad kiekviename žmoguje reikia matyti žmogų, lygų kitiems, ir kad kiekvieną gy-

¹ Reden und Enzyklicken des heiligen Vater Pius XII, Hamburg, 1926, p. 98.

² Demokratie. Sinn oder Unsinn?, Reutlingen, 1947, p. 15.

venimo sritį reikia šitam žmogui palenkti, - šitas principas anuo metu dar nebuvo suprastas. Todėl apie *pilnutinę* demokratiją senovėje kalbėti negalima.

Iš prancūzų revoliucijos gimusioji demokratija pasidarė visuotinė žmonių *apimties* atžvilgiu. Krikščionybė ilgus amžius skelbė, kad Dievo akyse visi žmonės yra lygūs, kad čia nėra nei vergo, nei laisvojo, nei žydo, nei heleno, nei vyro, nei moters. Nors ištisus šimtmečius šitas principas buvo taikomas daugiausia religinei sričiai, nors dar šeštajame amžiuje po Kristaus vergų randame vyskupų ir vienuolių dvaruose, vis dėlto pamažu šitoji principinė lygybė skverbėsi į socialinę bei politinę sritį ir vedė gyvenimą į susidraugavimą ne tik mistiniame Kristaus Kūne, bet ir valstybinėje plotmėje. Prancūzų revoliucija savo šūkiu *liberté - égalité - fraternité* tik išreiškė ir praktiškai įvykdė tai, ką krikščionybė buvo skelbusi ištisą aštuoniolika šimtmečių. Politinės laisvės čia buvo pripažintos visiems be išimties. Tiesa, moterys dar ilgai - būdingiausia, kad net toje pačioje Prancūzijoje - turėjo kovoti, kol joms buvo suteikta teisė dalyvauti parlamento rinkimuose. Jos šitą teisę ten gavo tik po dabartinio karo. Todėl galima šiandien jau teigti, kad *žmonių apimties atžvilgiu demokratija jau yra visuotinė*. Išskyrus nusikaltėlius, nepilnapročius ir nesubrendusius, niekam šiandien nėra neigiamos politinės teisės matuojant jas turtu, kilme, užimama vieta ar kuriais kitais žmogui atsitiktiniais pradais, kaip yra buvę seniau. Mūsų akivaizdoje demokratija žmonių apimties atžvilgiu baigė ilgą pustrėčio tūkstančio metų trukusį savo kelią.

Tačiau *gyvenimo* apimties atžvilgiu ji tebestovi dar tik pradžioje. Nei graikuose, nei po prancūzų revoliucijos demokratija neįstengė pralaužti politinių sienų ir pereiti į socialinio bei kultūrinio gyvenimo sritis. Priešingai, pasukusi liberališkai individualistiniu keliu, naujųjų laikų demokratija kaip tik užkirto kelią žmogiškojo asmens pirmavimui socialinėje ir kultūrinėje srityje. Individualistinis ir kolektyvistinis kapitalizmas daiktą pastatė aukščiau už žmogų ir darbą palenkė kapitalo tarnybai. Jis sukūrė naują „gamybos baudžiaunin-

kų" luomą, kaip šių laikų darbininkiją teisingai yra pavadinęs G. Briefsas³, nes darbininkas, parduodamas savo darbą, tuo pačiu parduoda ir savo asmenį, kadangi darbas nuo asmens yra neatskiriamas. Iš kitos pusės, natūralistinis iš Rousseau teorijos kilęs valstybės galios supratimas atidavė kultūrą į valstybės rankas ir leido jai persekioti ir gniaužti valdantiejiems nepatinkančias pažiūras, sroves, net meno stilius. Taigi, išsivadavęs iš totalizmo politikoje, Europos žmogus dar turėjo laukti išsivadavimo socialiniame bei kultūriniame gyvenime. Socialinė ir kultūrinė nelygybė, kuri truko net ligi dabartinio karo, buvo ženklas, kad demokratija dar nėra apėmusi viso gyvenimo, kad šiuo atžvilgiu jos kelias yra dar gana ilgas ir gana sunkus. Mūsų akyse yra įvykusi politinė demokratija. Tačiau mes dar turime laukti socialinės bei kultūrinės demokratijos, mes turime patys šitą demokratiją kurti ir už ją kovoti.

Demokratija pačia savo esme siekia pilnatvės. *Kol demokratija yra nepilna, tol yra ir netikra.* Politinių teisių lygybė neturi jokios reikšmės, jeigu žmogus praktiškai negali turėti nuosavybės, negali tvarkyti savo darbo pagal žmogiškuosius reikalavimus, negali savo vaikų auklėti bei mokyti pagal savo įsitikinimus, negali viešai savo pažiūrų išpažinti ir pagal jas gyventi. *Demokratijos esmę sudaro žmogaus asmens pirmavimas.* Žmogus yra aukščiausia vertybė. Jis yra tikslas pats sau. Jam yra palenкта visa kaip priemonės ir medžiaga. Todėl jis ir siekia, kad šitas jo pirmavimas įvyktų viso gyvenimo plote. Todėl tikra ir gyvenimiška demokratija yra tikrai pilnutinė. Iš principinės žmogiškojo asmens pirmenybės, iš nepaneigiamos ir nelygstamos jo vertybės kyla savaimingas reikalavimas demokratiją, kaip konkrečią šitos pirmenybės formą, išplėsti į visas gyvenimo sritis. *Demokratija turi būti ne tik politinė, bet ir kultūrinė, ir socialinė.* Žmogaus asmuo turi pirmauti ne tik prieš kolektyvą politikoje, bet ir prieš idėją bei pažiūrą kultūroje ir prieš daiktą socialinėje srityje. Jeigu

³ Pfg. Grundriß der Sozialökonomik, Tübingen, 1926.

politinė demokratija šiandien yra beveik visame pasaulyje jau įvykusi, tai reikia, kad taip pat įvyktų ir socialinė bei kultūrinė demokratija, juk socialinis ir kultūrinis gyvenimas yra dar reikšmingesnis negu politinis. G. Szczesny yra teisingai pasakęs, kad „kiekvienas politinis veikimas turi tikrai netiesioginės vertės“, nes „politika yra gyvenimo organizavimas, bet ne pats gyvenimas“⁴. Savo atskiro ir tik jai vienai būdingo turinio politika neturi. Ji yra iš esmės *formalus* dalykas. Tuo tarpu socialinis ir kultūrinis veikimas kaip tik šitą turinį kuria. Jis kuria turinį, kurį paskui politika organizuoja ir tvarko. Todėl jeigu demokratija yra reikalinga, tai pirmiausia socialinėje ir kultūrinėje srityje, nes čia iš tikro žmogus visų pirma reiškiasi kaip asmuo. Nenuoseklu yra asmens pirmenybę pripažinti gyvenimą organizuojant (politikoje), o jį paneigti gyvenimą kuriant (kultūroje ir socialinėje srityje). *Gyvenimo pagrindas yra kūryba, ne jo organizacija*. Laukti reikšmingesnių gyvenimo pataisų iš politikos yra elgtis kaip tie Bremeno miesto muzikantai, kurie manė galėsia geriau groti nuolatos keisdami savo vietas. Gyvenimas kyla ne iš to, kad jo turiniai - kultūriniai ir socialiniai - nuolatos yra perstatinėjami, bet iš to, kad jie yra kuriami naujai ir giliai. Todėl *savo esme socialinė ir kultūrinė demokratija yra pirmesnė negu politinė*. Jeigu Europos istorijoje yra pasidarę priešingai, tai tik dėl to, kad politika šiame kontinente beveik visais amžiais turėjo didesnę vaidmenį - bent psichologiškai - negu kultūra ar socialinis veikimas. Vis dėlto šiandien, kada politinės demokratijos kelias yra baigtas, kada gyvenimo turinius mes organizuojame jau pagal asmens pirmenybės principą, turime eiti ir prie socialinės bei kultūrinės demokratijos, vadinasi, prie gyvenimo turinių kūrimo taip pat pagal asmens pirmenybės dėsnius. Ateinantieji dešimtmečiai turi būti pažymėti socialinės ir kultūrinės demokratijos ženklu. Pilnutinės demokratijos sąjūdis dabar yra pats aktualiausias uždavinys. Ateities gyvenimas turi būti *visas* demokratinis.

⁴ Europa und die Anarchie der Seele, München, 1946, p. 54.

2. Socialinės demokratijos esmė

Palikdami kuriai kitai progai išvystyti kultūrinės demokratijos sampratą, šiuo tarpu sustosime tik ties *socialinės* demokratijos esme, ties jos reikalu ir ties tais konkrečiais pasiūlymais, kurie yra atsiradę naujausioje Europos istorijoje.

Prieš pradėdami nagrinėti pačią socialinę demokratiją, turime kiek stabtelti prie *socialinio gyvenimo* ir jį atskirti nuo visų kitų sričių, kad tuo būdu aiškiai suvoktume tąjį plotą, kuriame norime demokratinus principus vykdyti. Socialinės srities pobūdžio suvokimas padės mums geriau suvokti ir socialinės demokratijos esmę.

Kiekvienos gyvenimo srities centre stovi *žmogus* kaip kūryšas ir tvarkytojas. Gyvenimas visados išauga iš žmogaus santykių su jo sukurtomis arba bent tvarkomomis gėrybėmis. *Gyvenimas visados yra žmogaus santykis su kuo nors*. Kai žmogus santykiuoja su Absoliutu, kai jo garbei kuria maldas ir giesmes, stato šventyklas ir aukurus, atsiranda *religija*. Religinis gyvenimas yra žmogaus santykis su Aukščiausiąja Būtimi. Pagal šios Būties išgyvenimo bei supratimo įvairumus bus įvairus ir religinis gyvenimas. Tačiau savo esme jis visados liks tas pat, būtent santykis su Absoliutu. Kai žmogus santykiuoja su jį supančiu pasauliu, ieškodamas atsakymo į jo prasmę, mėgindamas sužinoti jo paslaptis, ištirti jo atskiras sritis: jo objektus ir jo vyksmą; kai jis pasinaudoja šio pasaulio teikiama medžiaga kurdamas statinius, paveikslus, poeziją, muziką ir juose reikšdamas savo idėjas, išgyvenimus ir nuotakas, - gema *kultūra*. Kultūrinis gyvenimas su savo filosofija, mokslais ir menu yra žmogaus santykis su pasauliu. Čia taip pat gali būti didelio įvairumo pasaulio išgyvenime, supratime ir apdirbime. Todėl ir kultūrinis gyvenimas pasidaro be galo įvairus. Vis dėlto jo esmė pasilieka visados ta pati: kūrybinis žmogaus santykis su jį supančiu pasauliu. Kai žmogus santykiuoja su valstybe, gauname *politinį* gyvenimą. Kai jis santykiuoja su įvairiomis kitomis bendruomenėmis, sakytime, šeima, draugijomis, organizacijomis, gauname *visuome-*

nini gyvenimą. Ir taip toliau. Bet kurios gyvenimo srities pobūdį nulemia žmogaus santykis su kuo nors.

Su kuo tad žmogus santykiuoja tada, kai mes sakome, kad jis kuria *socialinį* gyvenimą. Šalia Dievo, iš kurio kyla religija; šalia pasaulio, iš kurio kyla kultūra; šalia valstybės, iš kurios kyla politika; šalia draugijų ir organizacijų, iš kurių kyla visuomeninis veikimas, yra dar vienas elementas, su kuriuo žmogus taip pat turi ankštų santykių ir iš kurio kaip tik kyla socialinė sritis, būtent *daiktas*. Tiesa, daiktas yra ir kultūroje. Tačiau čia jį žmogus išgyvena kitaip negu socialinėje srityje. Kultūroje daiktas tarnauja žmogui arba kaip medžiaga jo aukštesniems išgyvenimams išreikšti, virsdamas šitų išgyvenimų ženklu ir nustodamas savo vertės kaip daiktas (meno kūriniai); arba kaip jo tyrimo laukas paties daikto dėsniams susekti (mokslo kūriniai). Bet kiekvienu atveju kultūroje daiktas neturi žmogui *naudos* principo ir juo nėra matuojamas. Tuo tarpu socialiniame gyvenime kaip tik yra priešingai. Čia žmogus santykiuoja su daiktu kaip su jam naudingu. *Naudos principas yra pagrindinis daikto vertės matas socialinėje srityje*. Todėl nors kultūra naudoja kartais ir tuos pačius daiktus kaip ir socialinė sritis, tačiau žmogaus požiūris į juos yra iš esmės skirtingas. Šitas tad požiūris ir atskiria kultūrinį veikimą nuo socialinio.

Žmogui naudingi daiktai gali būti dvejopi. Vieni jų tarnauja žmogui kaip *įrankiai*, kurių padedamas jis pavaduoja savo daugeliu atžvilgių aprėžtą kūną ir tuo būdu įstengia susikurti jam tinkančią aplinką, nes tokios aplinkos gamta jam nėra davusi. Tai *technika*. Kiti jam tarnauja pačiam pramisti, apsiginti nuo šalčio ir lietaus, nuo saulės ir vėjo. Tai *ūkis*. Technika ir ūkis tuo būdu sudaro tas dvi didžiąsias socialinio gyvenimo sritis, kuriose žmogus reiškiasi. Socialinis gyvenimas išsitemia techniniu ir ūkiniu žmogaus veikimu. Žmogaus santykis su daiktu, kaip su jam naudingu, gamina socialinę sritį apskritai, kuri konkrečiame gyvenime suskyla į techniką ir ūkį pagal tai, ar žmogui daiktas yra naudingas kaip įrankis ar kaip tiesioginė priemonė jam fiziškai išsilaikyti. Nėra abejonės, kad ūkinė gėrybė turi aukštesnių

santykių su žmogumi negu techninė. Todėl ir socialinėje srityje ūkis yra didesnė problema negu technika. Vis dėlto šios abi sritys yra ankštai susijungę ir praktiškai perskiriamos nesusiduoja. Jas tad abi čia ir imsime vienybėje ir kalbėsime apie jas socialinio gyvenimo pilnatvėje.

Koks tad turi būti žmogaus santykis su daiktu? Jeigu santykiuodamas su žmogumi, žmogus jaučiasi esąs jam lygus, tai susidurdamas su daiktais, jis jaučiasi už juos *aukštesnis*. Daiktą visados normalus žmogus išgyvena tik kaip priemonę, tik kaip pagalbą, tik kaip medžiagą. Tuo tarpu tikslas, kurio linkui žmogus, šitų daiktų padedamas, eina, yra jis pats. Sau pačiam žmogus pasaulio daiktus naudoja ir sau pačiam jais pasigelbsti. *Daiktas yra skirtas tarnauti žmogui*.

Šitoji tad žmogiškojo asmens pirmenybė prieš daiktą - vis tiek ar jį suprasime techninės ar ūkinės gėrybės prasme - ir sudaro socialinės demokratijos esmę. Politinė demokratija skelbia asmens pirmenybę prieš kolektyvą: žmogiškasis asmuo negali pasinerti masėje virsdamas jos rateliu ir jos priemonė. Socialinė demokratija skelbia asmens pirmenybę prieš daiktą: *žmogiškasis asmuo negali būti palenktas nei ūkiui, nei technikai*. Priešingai, ir techninis, ir ūkinis veikimas valstybėje turi būti tvarkomas taip, kad jis padėtų asmeniui išlaikyti savo vertingumą ir išvystyti savo galias. Kiekvienas daikto pastatymas aukščiau už asmenį yra socialinis totalizmas. Kai technika ar ūkis atitrūksta nuo žmogaus ir nueina savarankišku keliu, jis gresia pajungti žmogų savai tarnybai ir tuo būdu pažeminti jo nelygstamą vertingumą, paversdamas jį priemonė. Socialinė demokratija todėl yra tik nuoseklus bendrojo demokratinio principo pritaikymas socialinei gyvenimo sričiai. Jeigu žmogiškasis asmuo yra aukščiausia ir nelygstama vertybė, jeigu, kaip popiežius Pijus XII pastebi, „išeities taškas ir esminis bendruomeninio gyvenimo tikslas yra išsaugoti, išvystyti ir išbulinti žmogiškąją asmenybę“⁵, tai visas gyvenimas turi būti taip sutvarkytas, kad asmens pirmenybė būtų ne tik teorinis principas, bet ir konkreti, visų jau-

⁵ Ten pat, p. 72.

čiama ir gyvenama tikrovė. Politinė demokratija šitą principą vykdo žmogaus santykiuose su valstybe. Socialinė demokratija imasi jį vykdyti žmogaus santykiuose su daiktu. Žmogų pavergti gali ne tik kolektyvas. Jį taip lygiai žiauriai gali pavergti ir daiktas. Socialinė diktatūra nėra nė kiek menkesnė negu politinė. Todėl ir socialinė demokratija yra nė kiek ne mažiau reikalinga negu politinė.

3. *Socialinės demokratijos reikalas*

Įsigalėjus beveik visame pasaulyje politinei demokratijai, socialinės demokratijos vykdymas atsistoja prieš mus kaip vienas iš svarbiausių ir aktualiausių uždavinių. Socialinis totalizmas Europoje nėra senas dalykas. Visa pirmykštė ūkio sistema dėl technikos netobulumo negalėjo tinkamai patenkinti žmogaus noro pelnyti. Todėl visas senasis ūkis, vis tiek ar mes imsime namų ar miesto ūkį, jau nekalbant apie pradines rąkiojimo, organizuotos medžioklės ar gyvulių auginimo bei žemės dirbimo formas, buvo kuriamas ne pelnui, bet reikalui. Žmogus čia stovėjo ūkinio veikimo centre kaip jo tikslas ir galutinė jo prasmė. Tik mašinos atsiradimas bei įsigalėjimas leido ūkiui žengti į tobulesnes formas ir sykiu sudarė sąlygų ekonomiškai veikti ne tik dėl reikalo, bet ir dėl pelno. Pinigo paplitimas pridengė pelno neprasingumą. Tuo būdu ant pelno idėjos susikūrė kapitalizmas, kuriame žmogus jau nebėra ūkinio veikimo tikslas, bet jo priemonė. Kapitalizme gamyba atsipalaidavo nuo žmogaus, pakluso paties daikto reikalavimams ir nuėjo savarankišku keliu. Ekonominis veikimas pasidarė vertingas savyje be atodairos į žmogaus galimybę juo pasinaudoti. Kol kapitalizmas dar buvo tik privatinis, tol žmogaus palenkimas daiktui nebuvo taip ryškiai matomas. Tačiau kai jis moderniausiame totalizme, koks jis yra Sovietų Rusijoje, virto *valstybinio* kapitalizmu, priemonis žmogaus pobūdis išėjo aikštėn visu žiaurumu. Kapitalizmas valstybine savo forma pasidarė tikras socialinis totalizmas, visą žmogų su visu jo gyvenimu pavergęs gamybos vyksmui.

Šitas tad socialinis totalizmas kaip tik ir yra kuo labiausiai nesuderinamas su šiandien visur vykstančia politine demokratija. J. Burckhardtas, kalbėdamas apie graikiškąją demokratiją, yra pastebėjęs, kad, gavus vienodas politines teises, nevienoda socialinė padėtis pasidaro ypatingai jaučiama ir nebepakeliama⁶. Kol žmogus yra kitam nelygus politiniu atžvilgiu, tol ir socialinę savo nelygybę jis lengviau pakelia. Jam atrodo, kad jo menkesnė socialinė padėtis yra tik savaiminga išplauka iš politinės nelygybės. Tačiau kai politinėje srityje jis atsistoja šalia aprūpintųjų ir turtingųjų, kai jo balsas tiek pat sveria kiek ir milijonieriaus, tada jis pamato, kad socialinė nelygybė neturi nieko bendra su jo kaip su žmogaus teisėmis, kad ji yra tik iš viršaus jam primesta, tik neteisingos tvarkos vaisius, nevertas žmogiškosios laisvės ir todėl visomis priemonėmis kuo greičiausiai šalintinas. Politinė lygybė pažadina žmogui socialinę sąmonę, patraukdama paskui save neišvengiamai ir socialinę lygybę.

Štai kodėl mūsų laikais sykiu su prancūzų revoliucijos paskelbta principine visų žmonių lygybe pradėjo reikštis ir socialinės lygybės reikalavimai. Seniau, kai net Aristotelis skelbė, kad žmonės yra nelygūs savo prigimtimi, kad vieni yra gimę viešpatauti kiti - vergauti, niekam nė į galvą neatėjo reikalauti, kad vergas taip lygiai būtų pavalgęs ir apsirengęs kaip ir jo ponas. Tačiau šiandien, kada žmonių lygybė yra savaiame aiškus visuomeninio bei politinio gyvenimo dėsnis, mums darosi nebesuprantama, kodėl vieni turi ir kuo gerai misti, ir kuo gražiai apsidaryti, ir kur padoriai gyventi, ir savo vaikus į mokslą leisti, o kiti yra priversti misti pusbadžiu, apsidaryti skarmalais, gyventi lūšnose ir perteikti savo vaikams tik skurdą ir vargą. *Politinės lygybės laikais šitokia socialinė nelygybė yra nebesuprantama.* Ir nieko čia nepadės aiškinimas, esą tokia jau pačios prigimties sąranga. Taip buvo seniau kalbama ir apie politinę lygybę. O vis dėlto šiandien ji yra nebe utopija, bet realus faktas. Taip turi būti ir socialinėje srityje. Be abejo, matematinės lygybės čia niekur nenustatysi, nes

⁶ Griechische Kultur, Berlin, 1941, p. 73.

žmogus nėra negyvas skaičius. Tačiau principinė lygybė turi būti pasiekta. Kiekvienas padorus ir normalus žmogus turi galėti pasinaudoti technikos ir ūkio gėrybėmis savo reikalams patenkinti. Kiekvienas turi galėti aprūpinti save, savo šeimą ir savo profesinį darbą. Nesusipratimas yra duoti žmogui formalinę teisę būti ir prezidentu, o nesutvarkyti praktiškai valstybės taip, kad jis galėtų įsigyti nuosavybės ir būtų apdraustas nuo visokių rytojaus netikėtumų. *Politinė demokratija be socialinės yra pasityčiojimas.*

Štai kodėl visas devynioliktasis šimtmetis ir yra nuspalvintas kovomis už socialinę žmonių lygybę. Ir juo daugiau žmonės įgijo politinių teisių, juo labiau jie reikalavo socialinių reformų. Politinės teisės, būdamos formalios, nedavė dar jokio turinio. Žmonės tad ir reikalavo, kad šitas turinys būtų duotas socialiniu veikimu. Lygiai prieš šimtą metų vysk. Kettleris Mainco katedros sakykloje kalbėjo: „Nei spaudos laisvė, nei draugijų laisvė, nei rinkimų laisvė, nei parlamentas, nei gražios kalbos ir tautos suverenumas negali papeinėti alkanųjų, pridengti nuogųjų, paguosti nuliūdusiųjų, pagelbėti sergantiesiems. Šiam reikalui nepakanka reformuoti konstituciją. Tam reikia aukštesnių jėgų. Jeigu norime suprasti gyvenamąjį metą, turime stengtis iširti socialinį klausimą. Kas jį supranta, tas supranta dabartį. Kas jo nesupranta, tam ir dabartis, ir ateitis pasilieka mįslė“⁷. Šitie žodžiai išreiškia ne tik ano laiko rūpesčius. Jie išreiškia ir dabarties aktualiausią uždavinį, nes *socialinis klausimas tebėra gyvas ir šiandien*. Jie išreiškia ir bendrą valstybinio gyvenimo linkmę: per politinę demokratiją į socialinę demokratiją, per politinę lygybę į socialinę lygybę. Politinėms kovoms už asmens laisvę pasibaigus, prasideda lemiamos kovos už socialinę laisvę. *Socialinė demokratija virsta mūsų dienų rūpesčiu ir sykiu ateities apsisprendimu*. Todėl jos problema šiandien yra jau nebe teorinė, bet giliausia prasme praktinė. Politinių sąjūdžių progromose ji turi užimti vieną iš svarbiausių vietų. Sąjūdžiai, kurie

⁷ Cit. iš: Arnold F. X. Zur christlichen Lösung der sozialen Frage, Stuttgart, 1947, p. 122.

neturi ko šiuo klausimu pasakyti, kurie dar vis tebekalba apie grynas politines laisves, yra naujojo žmogaus dvasios nebeapatinkančios senienos.

4. *Socialinės demokratijos pasiūlymai*

Demokratijos istorijoje mes susiduriame su vienu nuostabiu reiškiniu, būtent su jos iškilimu po totalizmo. Tris kartus Europos gyvenime demokratija šventė savo prisikėlimą: graikuose, prancūzų revoliucijos metu ir šiandien. Ir visus tris kartus ji atėjo po totalizmo: graikuose po tiranijos tarpsnio, prancūzų revoliucijoje - po absoliutizmo, šiandien - po diktatūros. Atrodo, kad atskiros šalys ir net ištisi kontinentai turi pereiti per žmogaus pavergimą ir paniekinimą, kad galėtų demokratiją suprasti ir ją vykdyti. Ir taip yra ne tik politinėje demokratijoje. Taip yra ir socialinėje demokratijoje. Devynioliktasis šimtmetis visai teisingai yra laikomas kapitalizmo amžiumi. Tuo pačiu tai buvo ir socialinio totalizmo amžius. Tačiau kaip tik šiuo metu, kada žmogus socialinėje srityje buvo labiausiai pavergtas, prasidėjo socialinės demokratijos sąjūdžiai. Devynioliktasis šimtmetis padarė pasauliui du socialinės demokratijos pasiūlymus, kurie ir šiandien yra vieninteliai, kurie ir šiandien yra taip lygiai aktualiūs, kaip ir savo gimimo dieną. Tai *socializmas* ir krikščioniškasis *solidarizmas*.

1847 metais išėjo „Komunistų manifestas“, kuriame jau buvo nubrėžtos visos pagrindinės socializmo gairės. Jis skelbė, kad „visos ligšiolinės bendruomenės istorija yra klasių kovos istorija“; kad didžiosios gamybos išsivystymas savaime griauna buržuazijos pagrindus; kad tiesioginis komunizmo siekimas yra panaikinti buržuazinę nuosavybę, o mažoji nuosavybė savaime išnyks industrijai išsivystant. Po dvidešimties metų (1867) išėjo K. Marxo veikalas „Kapitalas. Politinės ekonomijos kritika“. Jame Marxas prieš „utopinį socializmą“, skelbtą jau Tomo Moore'o ir vykdytą jėzuitų savoje Paragvajaus respublikoje, pastatė vadinamąjį „mokslinį

socializmą", atremtą į materialistinę pasaulėžiūrą. Taip gimė socializmas, toji būdingiausia devynioliktojo šimtmečio apraiška, kaip pirmasis bandymas demokratijos principus perkelti į socialinį gyvenimą. Netrukus beveik visose šalyse susiformavo socialdemokratų partijos, kurios, susijungusios artimais ryšiais, sudarė savotišką socialistinį internacionalą, kaip vieną iš stipriausių socialinio gyvenimo jėgų. Vėliau socializmas skilo į dvi viena su antra kovojančias sroves: *griežtesniają*, kuri reikalavo savus principus vykdyti *revoliucijos* keliu ir susiformavo komunizmo pavidalu; ir *švelnesniają*, kuri norėjo laukti, kol visuomenė pribręš socialinėms reformoms *evoliucijos* keliu, ir kuri pasilaikė socializmo vardą. Nors komunizmas ir socializmas atsiremia į tą patį pagrindą ir turi tą pačią pažiūrą į žmogų ir į istoriją, tačiau savo praktinėse apraiškose šios dvi srovės daug kuo skiriasi. Eidamas *revoliucijos* keliu, komunizmas naudojami prievarta: *jis nori priversti žmones pasidaryti laimingus*. Todėl jis radikaliai naikina bet kokią nuosavybę, naikina buržuazinę klasę ir visomis priemonėmis kelia proletariato sąmonę. Tuo tarpu socializmas, eidamas *evoliucijos* keliu, atsiremia į teisėtas priemones ir pripažįsta tik įstatyminę prievartą. Todėl jis daro nemažų kompromisų nuosavybės atžvilgiu, pasitenkindamas tik didesniųjų įmonių ir viešojo naudojimo gėrybių socializacija, pakęsdamas buržuazijos klasę ir net su ja bendradarbiaudamas. Nėra abejonės, kad komunizmas yra nuoseklesnis už socializmą. Pasukęs *evoliucijos* ir kompromisų keliu, socializmas dažnai netenka tikro savo veido ir ne vienoje šalyje pasilieka jo tik vardas. Tai ypač jausti dabar, kai pokariniai metai atnešė visuotinį nepasitikėjimą materialistine pasaulėžiūra. Šiuo metu socializmas išgyvena gilią krizę ir pradeda peržiūrėti net savo pagrindus. Istorinio materializmo dogma, klasių kovos principas ir kova su religija pradeda mėginti braukti iš socializmo doktrinos. Šiomis reformomis ypač pasižymi vokiečiai. Taigi socializmui pasilieka tik socialiniai pasiūlymai, neturį ryškaus charakterio ir kiekvienoje šalyje vis kitokie pagal esamas sąlygas. Socializmo kelio galo dar nematyti. Didesnių ir pastovesnių laimėjimų jis

kol kas nėra pasiekęs. Palyginti su komunizmu, jis nėra nei toks veržlus, nei toks kūrybiškas. Tačiau vienas nuopelnas pasilieka jam nepaneigiamas: jis pirmas atkreipė dėmesį į socialinės demokratijos reikalą ir pirmas pažadino pasaulį atsidėti šiai skaudžiai problemai spręsti.

Vis dėlto socialistinis pasiūlymas kurti pasaulyje socialinę demokratiją nepasiliko vienintelis. Pačioje devynioliktojo šimtmečio pabaigoje pasirodė antras pasiūlymas, padarytas popiežiaus Leono XIII jo neužmirštama enciklika „Rerum novarum“ (1891 m.). Jeigu socialistinis pasiūlymas buvo išaugęs iš materialistinės pasaulėžiūros, tai čia žodį tarė Katalikų Bažnyčia kaip teistinės pasaulėžiūros atstovė. Ankstesnėmis savo enciklikomis („Diuturnum illud“ - 1881 m., „Immortale Dei“ - 1885 m., „Libertas“ - 1888 m. ir kt.) Leonas XIII lieté politinį autoritetą, valstybės kilmę ir jos prasmę, laisvės problemą, vadinasi, klausimus, kurie dar esmingai siejasi su politine demokratija. Čia jis norėjo atsieti demokratijoje tai, kas jai yra prigimta ir gera, nuo to, kas jai yra atėję iš klaidingų teorijų, ypač iš Rousseau natūralizmo, dėl kurio apvalkalų popiežius Grigalius XVI neįstengė išvelgti sveiko demokratijos branduolio. Leonui XIII laimingai pasisekė šitą branduolį suvokti ir todėl jis galėjo ramiai Amerikos vyskupams rašyti: „Aš laiminu visus Jūsų darbus, ypač demokratinius, nes demokratijai skirta ateitis“. Tačiau šitoje politinės demokratijos srityje Leonas XIII nepasiliko. Apžvelgęs katalikiškosios pasaulėžiūros šviesoje žmogiškosios laisvės ir jos santykių su valstybe plotą, jis atkreipė dėmesį į socialinę sritį, kurioje gyvenimas ne vieną kartą jau buvo šaukęsis dangaus keršto ir kurioje socialistinis pasiūlymas buvo radęs gana palankią dirvą. Deja, jau anuo metu buvo matyti, kad socialistinis pasiūlymas, būdamas viliojantis savo paviršiumi, iš tikro socialinio klausimo išspręsti nepajėgia, nes, atsiremdamas į klasių kovos ir nuosavybės neigimo principus, jis veda, iš vienos pusės, į visuomeninės neapykantos įamžinimą, iš kitos - į valstybinį kapitalizmą. Todėl Leonas XIII sąmoningai pasisako prieš socializmą, pastebėdamas, kad „ši programa toli gražu negali klausimo išspręsti“, kadangi ji paken-

kia dirbančiųjų klasei, naikina teisėtai turimą nuosavybę ir gresia valstybėms sąmyšiu⁸. Nuosekliai tad jis duoda *savą* pasiūlymą, išplaukiantį iš krikščioniškosios pasaulėžiūros, kurioje reikalaujama ne klasių kovos, bet jų solidarumo; ne nuosavybės panaikinimo, bet teisingo jos paskirstymo; ne žmogaus paskandinimo masėje, bet sąmoningos tarnybos bendrajai gerovei, kurioje kiekvienas ir asmeniškai turi savo dalį. Tiesa, Leonas XIII pripažįsta, kad socialiniam klausimui sėkmingai išspręsti reikalingas visų pritarimas: valdovų ir valdžių, turtingųjų ir darbdavių, net darbininkų. Tačiau čia pat aiškiai jis pabrėžia, kad „jeigu nebus leista Bažnyčiai prasiikišti, bet kokios žmogiškosios pastangos bus nesėkmingos“⁹. Bažnyčia, Leono XIII supratimu, turinti savo moksle ir savo dorovėje priemonių grąžinti socialinį gyvenimą į tikrąjį jo kelią. Todėl jos pasiūlymas turįs būti ypatingu atidumu apsvarstytas. Ji neduodanti socialinės demokratijos technikos. Į konkrečius valstybės santvarkos dalykus ji niekad nesikišanti. Bet ji duodanti socialinių principų, plaukiančių iš teistinės antropologijos ir sociologijos. O šitie principai yra svarbiausi, nes jie padeda tvirtus pagrindus visai socialinei kasdienybei.

{domu pastebėti, kad čia pasikartojo tas pat, kas ir politinėje demokratijoje. Pirmieji ją sukūrė, kaip sakėme, graikai. Tačiau šita senoji graikų demokratija buvo nepilna ir todėl netikra kaip tik dėl to, kad ji nesuvokė principinės visų žmonių lygybės. Tikra politinė demokratija pasidarė galima tik tada, kai krikščionybė visų žmonių lygybę ilgus amžius skelbė, kai šitokią lygybės nuotaiką įskiepijo į europinio žmogaus dvasią, atidarydama tuo būdu kelią į praktinę teisių ir laisvių lygybę. Tas pat buvo ir šiuo metu. Pirmasis socialinės demokratijos pasiūlymas buvo padarytas socializmo. Tačiau pastatytas ant tokių pagrindų, kuris praktiškai žmogų dar labiau pavergia negu kapitalizmas, socialistinis pasiūlymas kaip tik reikalavo esminės pataisos iš krikščioniškosios

⁸ „Rerum novarum“, Schwab. Gmünd, 1947, p. 5.

pasaulėžiūros. Prasidėjęs kaip kapitalizmo kritika, socializmas nuoseklioje ir logiškiausioje savo formoje - komunizme virto dar aršesniu kapitalizmu, nes kylančiu jau iš valstybės. *Kolektyvinis kapitalizmas yra baisesnis negu individualinis, nes masė yra baisesnė už aršiausią individą.* Todėl reikėjo, kad krikščionybė pridėtų ir čia pašvenčiamąją savo ranką, kad nurodytų socializmo klaidas, pakeistų jas pozityviais pasiūlymais ir taip atidarytų socialinei demokratijai tikrąjį kelią, šitą darbą kaip tik ir atliko Leonas XIII enciklika „Rerum novarum“. Šiuo atžvilgiu neperdedant galima sakyti, kad kas politinei demokratijai buvo šv. Pauliaus laišakai, tas socialinei demokratijai yra Leono XIII enciklikos.

Deja, Leono XIII pasiūlymas nebuvo ano meto pasaulio entuziastingai sutiktas. Net tarp katalikų jis nerado didelio pritarimo. Prieš jį, H. Simono žodžiais kalbant, buvo suruoštas „tylos sąmokslas“¹⁰. Popiežius Pijus XI, kuris po keturiasdešimties metų Leono XIII pasiūlymą pakartojo, jį papildydamas ir paryškindamas savo enciklika „Quadragesimo anno“ (1931 m.), taip pat atkreipia dėmesį į šitą ano meto nepritarimą ir nurodo tokias priežastis: a) per didelį liberalizmo puolimą, b) beatodairinį išsigalėjusių prietarų smerkimą ir c) netikėtą ateities atskleidimą. - „Iš tikro, - rašo popiežius Pijus XI, - kilniaširdis ir kilniadvasis popiežiaus mokslas, kuris pasauliui buvo kažkas negirdėta, ir iš katalikų pusės sutiko abejingą, o atskirais atvejais net neigiamą priėmimą. Per daug drąsiai Leonas puolė liberalizmo stabus, per daug be atodairio valė įsisenėjusius prietarus, per daug netikėtai rodė būsimą išsivystymą. Todėl ištižėliai ir uždarė savo širdis, nepriimdami tokios negirdėtai naujos socialinės filosofijos, o bailiai nedrįso žengti į tokią svaiginančią aukštumą. Nestigo net tokių, kurie, tiesa, gėrėjosi šia žėrinčia šviesos pilnybe, tačiau į jos visumą žiūrėjo kaip į sapną, kuris niekadęs nevirš tikrove“¹¹. Nenuostabu todėl, kad, H. Simono liudijimu, Prancūzijoje buvo kunigų, kurie laikė Mišias,

¹⁰ Plg. Les catholiques, la politique et l'argent, Lille.

¹¹ „Quadragesimo anno“, Schwab. Gmünd, 1947, p. 37.

prašydami Viešpatį, kad šis teiktųsi kuo greičiausiai pašaukti pas save šį nenuoramą senelį.

Krikščioniškasis socialinės demokratijos pasiūlymas yra vadinamas labai įvairiai. Vieni jį vadina „Krikščioniškąja socialine reforma“ (Meissneris), kiti „Krikščioniškuoju socializmu“, kiti dar „personaliniu socializmu“ (Arnoldas). Man atrodo, kad tinkamiausiai jį vis dėlto yra pavadinęs H. Peschas, taikydamas jam *solidarizmo* vardą. Solidarizmas jau pačiu terminu išreiškia sutarimą ir bendrą veikimą, kas krikščioniškajame pasiūlyme kaip tik ir yra ryšku. Tiesa, šitas pavadinimas neiškelia viso krikščioniškojo pasiūlymo pilnatvės. Tačiau jis pakankamai pabrėžia įvairių socialinio gyvenimo pradų sandorą. Pagal Katalikų Bažnyčios pažiūrą, socialinis gyvenimas vyksta ne vieno kurio prado, bet jų daugybės įtakoje. Visi jie tad turi būti suderinti pagal sutartinės principą. Asmuo negali pranykti bendruomenėje, bet jis negali nė nuo jos atsiskirti. Darbas negali būti palenktas kapitalui, bet negali apsieiti ir be jo. Nuosavybė negali būti kolektyvinė, bet ji negali būti nė saivališkai privatinė. Pats žmogiškasis natūralus gyvenimas veda į suderinimą viso to, kas šiame gyvenime pasitaiko. Todėl ir socialinė demokratija negali apsispręsti už vieną kuri vienąšališkumą. Ji turi mėginti suderinti savyje socialinio gyvenimo pradus pagal asmens pirmenybės principą. Ji turi būti *solidaristinė*. Štai kodėl krikščioniškąjį socialinės demokratijos pasiūlymą aš ir noriu vadinti senu *solidarizmo* vardu, kadangi jis labiausiai eina šituo derinimo keliu.

5. *Socializmo ir solidarizmo skirtybės*

Priešais mus tad stovi du socialinės demokratijos pasiūlymai - socialistinis ir krikščioniškasis. Daugiau jų ligi šiol mes neturime. Galimas daiktas, kad greitai ir nesulauksime. Kuo tad juodu skiriasi vienas nuo antro?

O. V. Nell-Breuningas mini ketvertą punktų, kur socializmas sutaria su solidarizmu, būtent: 1) darbininko ir darbda-

vio vienoda žmogiškoji lygybė, 2) darbininkijos išvadavimas iš kapitalo tarnybos, 3) darbininkijos praturtinimas paskleidžiant kuo plačiausiai ūkines gėrybes ir 4) viešojo naudojimo gėrybių socializacija, kiek ji neveda į statizmą ir nėra pavojinga demokratijai¹². Galima tokių sutarimo punktų paminėti ir daugiau. Sakysime, socializmas ir solidarizmas vienodai rūpinasi dirbančiųjų kultūrinio lygio pakėlimu, vienodai kritikuoja kapitalizmą kaip socialinį totalizmą, vienodai nori palenkti ūkinį ir techninį veikimą žmogaus reikalams.

Vis dėlto visos šios panašybės yra tik atsitiktinės. Jos yra daugiau konkrečios išvados negu principinė tapatybė. Savo esmėje šie pasiūlymai yra labai skirtingi, nes plaukia iš skirtingų pažiūrų į žmogų. Esmingai skirtinga krikščioniškoji ir socialistinė antropologija sukuria ir esmingai skirtingas socialinės demokratijos sampratas.

Socializmas yra išaugęs iš materialistinės pasaulėžiūros. Klaida yra manyti, kad materializmas socializmui yra tik atsitiktinė prietapa ir kad jis gali likti socializmu, o pamesti materializmą. Nusikratęs materialistine pasaulėžiūra, socializmas, iš vienos pusės, turi atmesti ir pagrindinius savo principus, kaip ekonominio gyvenimo grindžiamasis ir vedamasis vaidmuo istorijoje, klasių kova, privatinės nuosavybės neigimas; iš kitos - šituos principus atmetęs, jis susilieja su solidarizmu visomis praktinėmis socialinėmis išvadomis. Todėl nenuostabu, kad prancūzų socialistai atmetė jų vado Leono Blumo pasiūlymą vietoje klasių kovos įrašyti savo programoje žmogiškojo asmens gynimą. Taip pat nenuostabu, kad vokiečių socializmo vadų K. Schmido ir Högnerio nusigrįžimas nuo istorinio materializmo, klasių kovos ir nuo kovos su religija per daug nesužavėjo vokiečių socialistų. Kol socializmas nori likti socializmu, o neištirti humanistinių ar krikščioniškųjų teorijų jūroje, tol jis turi laikytis ir materializmo, iš kurio jis yra išaugęs.

Tuo tarpu materializmas laiko žmogų tiktai visuotinės medžiagos apraiška. Tiesa, šita apraiška yra tobuliau susi-

¹² Plg. „Begegnung“, 1947, Nr. 5, p. 140.

dėsčiusi negu kitos, sakysime, akmuo ar gyvulus. Tačiau esminio skirtumo tarp jų nėra. Žmogus yra iš esmės medžiaga, palenkta tiems patiems dėsniams, kaip ir visas pasaulis; įjungta į tą patį visuotinį priešastingumą. Jis yra ne savarakiškas, bet priklausomas. Jis yra ne laisvas, bet apspręstas. Todėl jeigu jau žmogui, šiai tobuliausiai medžiagai, ir yra skirta valdyti visą kitą mažiau tobulai suorganizuotą medžiagą, tai ne asmeniniam, bet kolektyviniam žmogui. *Kolektyvas yra pagal socializmą toji žmogiškumo forma, kuri turinti turėti pirmenybę ir politikoje, ir kultūroje, ir socialiniame gyvenime.* Todėl socialistinis pasiūlymas nuosekliai ir reikalauja, kad individualinė nuosavybė išnyktų, o jos vietą užimtų kolektyvinė; kad kolektyvas pasidarytų ūkinių ir techninių gėrybių savininkas; kad kolektyvas apspręstų auklėjimą ir apskritai kultūrinį gyvenimą; kad niekas neprasikištų aukščiau už kitus savo asmeniškumu. *Socializmas tad iš esmės yra kolektyvinė demokratija.* Tai demokratija, kurioje lemiantį žodį turi ne atskiras asmuo, bet *masė*. O kadangi šita masė, socializmo pažiūra, yra proletariatas, todėl socializmas save teisingai ir vadina „proletariato diktatūra“, nes masė visados ne sprendžia ir svarsto, bet diktuoja ir reikalauja. Ar šitoje „proletariato diktatūroje“ dar pasilieka kas nors iš tikrosios demokratijos, gali parodyti Sovietų Rusijos išsivystymas.

Solidarizmas tuo tarpu žiūri į žmogų visai kitaip ir todėl prieina prie kitokių išvadų. Žmogus krikščionybei yra dvasinė būtybė, nepaprastai aukščiau, iš esmės aukščiau, iškilusi ir už medžiagą, ir už gyvybę. Jis yra *asmuo*, vadinasi, nepakartojamas, nepasekamas, originalus kiekviename savo darbe, pradėdamas savo kūno sąrangą ir baigiant jo santykiais su Dievu. Todėl nors jis bendruomenėje gyvena, nors bendruomenė yra reikalinga jam būti ir išsivystyti, tačiau jis yra aukštesnis už ją. *Kiekvienas žmogiškasis asmuo yra vertybė savyje ir tikslas pats sau.* Todėl, solidaristine pažiūra, ir visas gyvenimas turįs būti palenkta ne kolektyvui, bet žmogiškajam asmeniui. *Asmeniškumas yra toji žmogiškumo forma, kuri turinti turėti pirmenybę ir politikoje, ir kultūroje, ir socialiniame gyvenime.* Todėl solidarizmas nuosekliai reikalauja, kad nuosavy-

bė būtų privatinė, nors ir socialiai įpareigota; kad žmogus galėtų būti savo darbo vaisių savininkas; kad jis pats apspręstų savo vaikų auklėjimą ir apskritai savo kultūrinį veikimą; kad asmenybės išvystymas būtų laikomas svarbiausiu gyvenimo uždaviniu. *Solidarizmas tad iš esmės yra personalinė demokratija.* Tai demokratija, kurioje lemiantį žodį turi ne masė kolektyvine forma, bet *asmuo*. Gali šitas asmuo kurti organizacijas ir bendruomenes. Tačiau jų valdovas jis pasilieka pats. Jis visados gali apsispręsti ne taip, kaip nori jo draugija. Personalinis principas solidarizme yra grindžiamasis ir apsprendžiamasis.

Čia tad ir glūdi tasai pagrindinis skirtumas tarp socializmo ir solidarizmo. Socializmas yra kolektyvizmas, solidarizmas yra personalizmas. Socializme žmogus yra tik dalelė, solidarizme jis yra vienetas. Socializme jis yra apspręstas masės, kuriai priklauso. Solidarizme jis pats apsprendžia savo kuriamas bendruomenes, nors ir patirdamas paskiau iš jų įtakos ir pagalbos. Visos kitos skirtybės kyla iš šios pagrindinės. *Socializmas ir solidarizmas yra materialistinės ir teistinės antropologijos išvystymas ir pritaikymas socialinei gyvenimo sričiai.*

Štai kodėl šių dviejų pasiūlymų ir negalima suderinti. Po Pirmojo pasaulinio karo, atsiradus reikalui imtis griežtesnių socialinių reformų, ne vienas pradėjo kalbėti apie krikščionybės ir socializmo sujungimą. Net toks šviesus protas kaip M. Scheleris klausia, kaip suderinti Romą su Stokholmu, ir šitame suderinime regi Europos išsivadavimą iš chaoso¹³. Po dabartinio karo šitos kalbos vėl atgyja, šiandien vėl ieškoma sintezės tarp socialistinio ir solidaristinio socialinės demokratijos pasiūlymo. Tai ypač jausti Vokietijoje, kuri, norėdama atsitiesti, mėgina įtraukti į atstatomąjį darbą visas jėgas. Tačiau net ir mūsų socialdemokratai šitokios sintezės ieško. Jų minties organas „Ateities kelias“ (1946 m. lapkričio mėn.), kalbėdamas apie krikščioniškąją moralę ir socializmą, klausia: „Kaip derinasi tos moralės doktrinos tarp savęs? Ar jos turi reikalo skirtis, dar daugiau - tarp savęs kovoti? Kas reikalinga daryti, kad jos sutaptų, sutaptų neveidmainingai?“ (p. 16). Tačiau į visus tokius ieškojimus, bandymus ir klausimus yra

davęs labai aiškų atsakymą popiežius Pijus XI enciklikoje „Quadragesimo anno“: „Vis tiek ar socializmas yra doktrina, ar istorinė apraiška, ar sąjūdis, nors ir kai kur jis duoda vietos tiesai ir teisingumui, jis pasilieka nesuderinamas su Katalikų Bažnyčios mokslu - kitaip jis turėtų nustoti buvęs socializmas; priešgynybė tarp socialistinės ir krikščioniškosios bendruomeninės sampratos yra neužgrindžiama“¹⁴. Ir toliau: „Religinis socializmas, krikščioniškasis socializmas yra prieštaravimai savyje; yra negalima būti sykiu ir geru kataliku, ir tikru socialistu“ (p. 69). Todėl popiežius ir teigia, kad „kas nori socialistų rateliuose veikti kaip apaštalas, turi krikščioniškąją tiesą išpažinti aiškiai ir garbingai, o ne pasitenkinti tik pusiau tiesomis“ (p. 67). Kas ieško kompromiso tarp socializmo ir krikščionybės, tas nesupranta nei vieno, nei antro. Teorinės ir sisteminės sandoros čia negali būti, nes patys pagrindai yra *iš esmės* skirtingi. Kaip yra esminis skirtumas tarp medžiagos ir dvasios, taip yra esminis skirtumas ir neužgrindžiamas tarpas tarp socializmo, kuris atsiremia į medžiagą, ir krikščionybės, kuri atsiremia į dvasią ir į Dievą.

Tačiau šitas principinis nesuderinamumas anaip tol nereikia, kad negalėtų valstybės kūrime ar tvarkyme bendradarbiauti socialistai su krikščionimis. Jau esame minėję, kad ištisa eilė konkrečių praktinių išvadų yra bendra ir socializmui, ir solidarizmui. Šitos tad praktinės išvados ir sudaro tąją bendrą platformą, kurioje socialistai susieina su katalikais bendrosios gerovės kūryboje. Ne vienoje Vakarų Europos šalyje šitoks bendradarbiavimas reiškiasi visiškai praktiškai ir gana sėkmingai. Jokia kita srovė - nei pasaulėžiūrinė, nei politinė - socialinės demokratijos pasiūlymų nėra davusi. Tai padarė tik socialistai ir katalikai. Todėl jie ir yra pašaukti būti socialinės demokratijos pionieriais. Nors ir išsiskirdami iš esmės savo doktrina ir savo galutiniu tikslu, jie gali ir privalo sueiti į bendrą darbą praktikoje, kad demokratijos kelias į jos pilnatvę būtų pastūmėtas dar vienu žingsniu priekin.

¹³ Plg. Vom Ewigen im Menschen, 1923.

¹⁴ Ten pat, p. 68.

Baigiant reikia pastebėti, kad jeigu Viešpaties Apvaizda mums leis grįžti į savo kraštą, tai mums reikės pirmiausia kurti kaip tik šita *socialinė* demokratija. Politinės demokratijos tradicijų mes turim nemaža. Nors jos pastarojo dešimtmečio ir buvo kiek sužalotos, tačiau iš tautos sąmonės neišnyko. Pakeitimų iš esmės vargiai mums reikės daryti. Užtat mums reikės visiškai iš nieko kurti socialinę demokratiją, jos tradicijų mes neturime dar jokių. Tuo tarpu jeigu norime, kad ateities Lietuva būtų tikrai demokratiška, kad joje būtų, kaip prof. K. Pakštas kitados teigdavo, gera gyventi kiekvienam lietuviui, turime atsistoti pilnutinės demokratijos kelyje ir jos principus išvystyti bei pritaikyti visame gyvenimo plote. Socialinė sritis čia išskyla pirmon vieton, ir socialinė demokratija virsta kiekvieno visuomenininko pirmaeilium rūpesčiu.

KULTŪRINĖ DEMOKRATIJA

Įvadas

Socialinė demokratija, apie kurią mums teko praėjusį kartą kalbėti, dar nėra galutinis pilnutinės demokratijos išsiskleidimas. Ji stovi dar tik pusiauukelėje tarp politinės ir kultūrinės demokratijos. Valstybėje šalia socialinės *daiktų* srities yra dar viena labai plati ir labai svarbi *idėjų* sritis, kurioje veikdamas žmogus susidaro įsitikinimų ir pažiūrų, susikuria teorijų ir sistemų, objektyvuodamas jas filosofijos, mokslo ir meno kūriniais, auklėjimo ir lavinimo įstaigomis, religinėmis ir pasaulėžiūrinėmis bendruomenėmis bei draugijomis. Tai ir yra *siauresne* prasme suprasta¹ *kultūros* sritis. Socialinės srities gėrybės - techninės ir ūkinės - daugiau tarnauja žmogui *kūniškai* pasaulyje išsilaikyti ir išsivystyti. Todėl jos visada turi įrankinio ir priemoninio pobūdžio. Kultūrinės srities gėrybės - mokslinės, meninės, religinės - daugiau padeda žmogui tobulėti ir išsivystyti *dvasiškai*, padeda jam, kaip asmeniui, apreikšti ir įvykdyti savo nelygstamą vertingumą. Todėl jos įsijungia į žmogiškosios dvasios sritį ir pačios virsta *dvasinėmis*, tapdamos tuo pačiu vertingomis pačios savyje. Kultūrinė sritis arčiau siejasi su žmogiškuoju asmeniu negu socialinė, nes ji iš asmens gelmių kyla ir asmeniškumą savo kūriniais išreiškia.

Todėl jeigu demokratinis asmens pirmenybės principas yra reikalingas įvykdyti socialinėje srityje, tai dar labiau jis

¹ Plačiąja prasme kultūros terminą taikome *kiekvienam* žmogiškajam veikimui. Todėl *plačiai* suprastai kultūrai priklausys ir politika, ir socialinis veikimas.

yra reikalingas kultūrinei sričiai. Idėjų ir jų objektyvacijų sritis yra specifiskai *asmens* sritis. Nuosekliai tad asmuo čia ir turi turėti pirmenybę. Jis čia turi būti tikrasis valdovas. Kultūrinė demokratija yra vienas - ir tai pats svarbiausias - pilnutinės demokratijos reikalavimų.

Deja, reikia pripažinti, kad šitas reikalavimas žengia į tikrovę dar sunkiau negu socialinė demokratija. Nors jo pagrindai glūdi bendrajame demokratijos principo, nors jis krikščionybės taip lygiai buvo nuskaidrintas, kaip ir socialinės lygybės dėsnis, vis dėlto praktiniame valstybės gyvenime jis buvo pradėtas vykdyti tiktai mūsų šimtmečiuje ir tik po didelių ir net kruvinių idėjinių kovų. Šiandien mes stovime dar tik kultūrinės demokratijos priešaušryje. Mes dar nežinome, kokiais konkrečiais pavidalais ji pasirodys mūsų akims. Vis dėlto, nepaisant svyruojančių pirmųjų jos žingsnių, nepaisant pradinės ją dengiančios tamsos, ji turi būti išaiškinta, paskelbta ir įvykdyta, nes be jos demokratinė valstybės santvarka virsta dar didesne apgaule negu be socialinės demokratijos. Pastarųjų dešimtmečių totalizmas buvo baisus ne tiek dėl to, kad jis paneigė politines teises ir laisves, ne tiek dėl to, kad jis pajungė žmogų ūkio ir technikos tarnybai, kiek dėl to, kad *privertė žmogų prisiimti jam svetimas pažiūras, sistemas, net meno stilių ir religinį kultą*. Vokietijos, Italijos, Rusijos ir kai kurių kitų kraštų totalizmas žmogaus asmenybės naikinančiąją jėgą aukščiausiam laipsnyje kaip tik išvystė kultūrinėje srityje. Neperdant galima teigti, kad *kultūrinis totalizmas yra pats baisiausias*.

Todėl šiandien žengdami į tikrosios demokratijos amžių, mes turime į jį žengti ne tik per socialinę, bet sykiu ir per kultūrinę demokratiją, kurioje demokratinis principas išsiskleidžia ligi galo. *Tikrai* demokratinė valstybė virsta tik tada, kai įvykdo demokratiją kultūrinėje srityje.

1. Kultūrinis totalizmas

Kultūrinis pastarųjų dešimtmečių totalizmas nebuvo naujas dalykas. Tai buvo tik nelaimingas atsiminimas ano pir-

mykščio valstybinės prasmės iškrypimo, kuris pasuko politiką ir jos atstovus bei kūrėjus nuo tarnybos asmeniui, šeimai ir tautai į beatodairinį viešpatavimą ir visų gyvenimo sričių glemžimą po savo globa ir vadovybe. Užtuot buvusi teisių saugotoja, valstybė jau senaisiais amžiais virto, popiežiaus Pijaus XII žodžiais tariant, „Senojo Testamento leviantu, kuris viską apvaldo, nes beveik viską nori pasigrobti“². Nors *politinė* demokratija graikuose ir nebuvo, kaip matėme, visuotinė, tačiau bent patys pagrindiniai jos principai buvo iškelti. Tuo tarpu *kultūrinės demokratijos ten visiškai nebuvo*. J. Burckhardtas pastebi, kad „visa graikiškoji dvasia ir jos kultūra yra stipriai susijusi su valstybe, ir net didžiausi poezijos bei meno laimėjimai žydėjimo metu priklausė ne privatiniam pasigėrėjimui, bet viešumai“³. Todėl suprantama, kodėl Graikijoje kilo sąmyšis, kai Praksitelis iškalė nuogą Afroditę, nes ligi tol graikai nebuvo pratę savo deives matyti nuogas. Taip pat suprantama, kodėl Sokratas buvo priverstas išgerti nuodų taure, nes valstybės vardu veikią teisėjai nusprendė, kad savo mokslu jis gadinąs jaunimą. Iš kitos pusės, darosi suprantama, kodėl Platonas galėjo sukurti totalistiškiausią valstybės teoriją, pagal kurią valstybė kišasi net į vaikams pasakojamas pasakas; į Homero poemas, jas drausdama; į muziką, nustatydamą leidžiamas tonacijas, ir t. t. Visa tai kilo iš nusistatymo, kad *valstybė apima visą kultūrinį gyvenimą ir jį toarko pagal savo reikalavimus*. Taip buvo ne tik graikų monarchijos ar tiranijos metu. Taip buvo ir demokratijos laikais, šitas „individo pavergimas valstybei, - sako Burckhardtas, - buvo esant visiems režimams, o demokratijos metu ... jis buvo sunkiausias“⁴.

Jeigu Graikijoje buvo suvalstybinta kultūra, tai Romoje suvalstybinimas ypač palietė *religiją*. Tiesa, graikų religija taip pat buvo valstybės dalykas. Burckhardtas, kalbėdamas apie tai, kad graikiškasis žmogus niekaip negalėjo iš valstybės iš-

² Ansprachen Papst Pius XII, p. 239.

³ Griechische Kultur, p. 12.

⁴ Ten pat, p. 14.

sisukti, pastebi, jog jis „negalėjo pabėgti nė į religiją, nes ir ši priklausė valstybei“⁵. Vis dėlto, būdamas savo prigimtimi humanistas, graikiškasis žmogus religijai teikė menkesnės reikšmės negu romėnas ir todėl jos tiek nesuoficialino, kaip tai buvo padaryta Romoje, kur Jupiter Stator buvo *tiesioginis* Romos miesto ir valstybės globėjas ir kur imperatorius buvo *pontifex maximus*. *Griauti religiją Romoje reiškė griauti valstybę*. Štai kodėl krikščionys pirmaisiais trimis šimtmečiais buvo kruvinai persekiojami. Skelbdami naują Dievą, jie tuo pačiu skelbė, romėnų supratimu, ir naują valstybės santvarką, vadinasi, revoliuciją, todėl buvo baustini kaip sąmokslininkai ir kaip Romos valstybės priešai. Roma buvo pakantesnė kultūroje, nes kultūrinė kūryba - mokslas, menas - romėnams nebuvo esminis dalykas ir jie šiose srityse nieko ypatingesnio nėra pasiekę. Tačiau Roma buvo labai pavydi ir budri religijoje, nes *religija saugojo jos politiką*. Tiesa, ji atsi-gabendavo nugalėtųjų tautų dievus į savo Panteoną. Tačiau ar tai nebuvo ženklas, kad šitie svetimieji dievai yra priversti nusilenkti Jupiteriui ir apsigyventi jo šventykloje? Svetimas dievas Romoje galėjo išsilaikyti tik Jupiterio tarnyboje. Nežinomų dievų Roma neturėjo.

Visa tad senovė buvo pažymėta didesniu ar mažesniu kultūrinio totalizmo ženklu. Anuo metu kultūra kūrėsi religijos globoje ir vadovybėje. Religija buvo lopšys, kuris iščiulino ir mokslą, ir meną, ir visuomenines formas. Tačiau religija tada buvo neatskiriama susijusi su valstybe. Ji buvo valstybinė funkcija, ir valstybės valdovas buvo ne tik karalius, bet ir kunigas, jeigu jau ne pats dievas, kaip Japonijoje. Tuo pačiu ir visa kultūra per religiją buvo patekusi valstybės žinion.

Šitas *senovinis* kultūrinis totalizmas naujaisiais laikais atgimė valstybinio absoliutizmo pavidalu. Absoliutizmo esmė telpa protestantizmo metu pasirodžiusiame posakyje: „*cuius regio, eius religio* - kieno valdžia, to ir tikėjimas“. Iš sykio šita formulė mėgino išspręsti religines painiavas, kurių atsi-

⁵ Ten pat, p. 12.

rado naujai konfesijai patraukus daugiau šalininkų. Kokios konfesijos (katalikų ir protestantų) buvo valdovas, tokios turėjo būti ir valdomieji. Tačiau laisvės principo sulaužymas pasaulėžiūros srityje atidarė kelią ir į valdovo saivalią ne tik grynai konfesijos pasirinkime, bet ir jos tvarkyme ir apskritai visame idėjiniame žmogaus gyvenime. Absoliutizmas nepasitenkino nubrėžęs savo valdiniam religinę linkmę. Jis nuėjo žymiai toliau. Valdovo literatūrinis ar meninis skonis turėjo būti ir valdinių skonis. Valdovo simpatijos ar antipatijos kuriai nors mokslinei ar filosofinei teorijai turėjo būti ir valdinių simpatijos ar antipatijos. Valdovo užgaidos turėjo būti įvykdomos, vis tiek ar jos būtų lietusios popiežiaus rinkimus bei vyskupų skyrimus, ar žvakių žibinimą ant altoriaus. Štai kodėl absoliutizmo metu veikė ne tik politinė, bet ir meninė, ir mokslinė cenzūra. Štai kodėl mokslininkams ir menininkams reikėjo anais laikais ieškoti globėjų tarp kunigaikščių ir grafų, reikėjo jiems rašyti ginančias dedikacijas, nes tik tokioje priedangoje veikalai galėjo pasirodyti. Jacques Barzunas sako, kad „rėžimas, kuris žudo, deda į kalėjimą arba ištremia mokslo ir meno vyrus, yra joks rėžimas“⁶. Šitą savo posakį Barzunas taiko moderniosioms diktatūroms. Tačiau jis visiškai tinka ir absoliutizmo tarpsniui. Ir anuo metu ne vienas rašytojas buvo padėtas į kalėjimą ar ištremtas ne dėl to, kad jis būtų buvęs *politinis* valstybės priešas, bet dėl to, kad jo veikaluose reiškiamos pažiūros nesutiko su valdovo pažiūromis. Valstybės kišimasis į kultūrinį gyvenimą čia buvo nė kiek ne mažesnis negu senovėje.

Tačiau pačių viršūnių kultūrinis totalizmas pasiekė moderniosiose diktatūrose. Senovinė ir absoliutistinė valstybė daug ką kultūrinei kūrybai draudė. Tačiau ji dar nediršo *pozityviai* įsakyti, kad būtų kuriama *taip*, o ne kitaip; kad būtų skelbiamos tos, o ne kitos idėjos; kad būtų ugdomas tas, o ne kitas stilius. Moderniosios diktatūros šita nedrąsa nusikratė ir pradėjo kultūros kūrėjams *tiesioginiu* būdu įsakinėti. Valdančiųjų pažiūros ir nusistatymai čia virto ne tik negatyviniais kriterijais,

⁶ Von menschlicher Freiheit, München, 1947, p. 7.

kurių negalima užgauti arba neigti, bet pozityvinėmis normomis, kurias privalu savo kūrinuose įrodyti, aiškinti ir skleisti. Visi atsimename, kaip Italijoje hegeliškosios pažiūros į valstybę buvo apvaldžiusios visuomeninius mokslus, nes jos buvo fašistų partijos pažiūros; kaip Vokietijoje rasių teorija buvo įsiskverbusi į mokslininkų veikalus ir į universitetų katedras, nes ji buvo nacionalsocialistų partijos teorija; kaip Rusijoje dialektinis materializmas yra virtęs matu, kuriuo yra matuojamas kiekvienas meno ir mokslo dalykų aiškinimas. Propagandos ministerijos moderninėse diktatūrose metė vieną ar kitą idėją, o kultūrininkai jautė pareigą šitą idėją išvystyti ir savo kūrinuose įvykdyti. Kūrybos laisvės moderninėse diktatūrose nebuvo dvejoja prasme: čia buvo ne tik *draudžiama* visa, kas nesutinka su „generaline linija“, bet ir *įsakoma* šitą liniją pozityviai realizuoti.

šitas tad pozityvus įsakinėjimas ir sudaro tikrąją kultūrinio totalizmo esmę. Nė vienoje valstybėje nebus *viskas* leidžiama net ir kultūrinėje kūryboje, nekalbant jau apie politinę ar socialinę sritį. Čia visados atsiras dalykų, kurie bus draudžiami. Jų apimtis ir pobūdis priklausys nuo tradicijų, nuo tautos dvasios ir nuo jos kultūringumo laipsnio. Todėl nors draudimas ir sudaro nemaža kliūčių kultūriniam darbui, vis dėlto jis šito darbo dar galutinai nesuoicialina ir nepaverčia jo klišiniu, nes šalia draudžiamųjų dalykų kultūrininkas dar turi laisvę pasirinkti visą eilę leidžiamųjų. Tačiau kai valstybė pradeda *pozityviai* įsakinėti, *kas* ir *kaip* turi būti kultūroje daroma, tuomet žūsta bet kokia kūrybinė laisvė. Asmuo čia pasidaro valstybės įrankis ne tik savo fiziniu gyvenimu, kaip darbo jėga, bet ir savo dvasiniu pradū, kaip valdančiųjų pažiūrų reiškėjas ir jų gynėjas. *Kultūriniame totalizme žmogaus nuasmeninimas pasiekia savo atbaigą*, nes čia žmogui atimama jo paties dvasia: jo pažiūros, jo nusistatymai, jo savas tiesos, gėrio ir grožio išgyvenimas. Štai kodėl kultūrinis totalizmas, kaip buvo minėta, ir yra pats baisiausias. Ir štai dėl ko Ch. Journet teigia, kad „kai politinė valdžia peržengia savo teises, kai ji nori būti už viską aukštes-

nė, kai ji reikalauja viso žmogaus, tuomet ji tampa aną apokaliptinio žvėries reiškiamą pabaisą, kurios reikia neklausyti ir spirtis ligi mirties⁷.

2. *Kultūros vadavimasis iš politikos*

Vis dėlto valstybės išsivystymo istorijoje yra pastebimas aiškus kultūros noras išsivaduoti iš politinių organų priklausomybės ir susikurti savą - laisvą ir savarankišką - gyvenimo bei veikimo būdą. Kultūra juk yra asmeniškiausias žmogui dalykas, nes čion žmogus įdeda patį save. Kultūros kūrinys mums pasako ne tik tai, ką žmogus savyje suvokė, išgyveno, jautė, bet ir tai, *kaip* jis suvokė, *kaip* išgyveno ir *kaip* jautė. Kūriniuose yra objektyvuotas ne tik žmogiškosios dvasios turinys, bet ir toji specifinė nuotaika, kuria šitas kūrinys yra apgaubtas bei persunktas ir kuri yra skirtinga kiekvienam kūrėjui. *Kūrinys išreiškia visą žmogų*: jo asmenybę, jo pažiūras, jo pasaulio išgyvenimo būdą. Štai dėl ko kūryba turi būti pats laisviausias iš visų žmogiškųjų veiksmų. Ir štai dėl ko kultūra nepakenčia bet kokių iš viršaus uždėtų varžtų, mėgindama juos susprogdinti.

Pirmasis žmogaus dvasios laisvintojas iš valstybės jungo buvo Kristus. Atėjęs gelbėti žmogiškojo asmens ir iškėlęs jį į nelygstamųjų vertybių eilę, Kristus negalėjo tylomis praeiti pro aną sunkiausią vergijos formą, būtent pro žmogaus palenkimą valstybei. Šiuo atžvilgiu Jis buvo toks pat Didysis Perversmininkas, kaip ir visais kitais. Vieną sykį fariziejai susitarė sugauti Kristų kalboje. Pasiuntę savo mokinius, jie klausė jį: „Tad pasakyk, kaip manai: valia mokėti ciesoriui mokesčius ar ne?“ (*Mt 22, 17*) Kristus paprašė, kad jam parodytų mokesčio pinigą. Pamatęs ant jo cezario paveikslą ir parašą, pasakė: „Atiduokite tad, kas ciesoriaus, ciesoriui, o kas Dievo - Dievui“ (*Mt 22, 21*). Atsiremdamas į šiuos žodžius, prof. Fr. X. Arnoldas pastebi, kad „jie reiškia sulaužymą ano

⁷ Exigences chrétiennes en politique, Paris, 1945, p. 20.

senovėje savaimė suprantamo religinių dalykų pajungimo politinei sričiai. Jeigu senoviniam mąstymui religija buvo *politikon*, vadinasi, valstybės reikalas, jeigu religinė tarnyba buvo sykiu ir valstybinė, o cezaris buvo aukščiausias kunigas (*pontifex maximus*), tai žodžiai 'Atiduokite tai, kas ciesaoriaus, ciesaoriui, kas Dievo - Dievui' išvaduoja religiją iš priklausomybės valstybei, pripažįsta religinių dalykų savarankiškumą šalia politinių, bet taip pat sykiu ir valstybės suverenumą savo srityje šalia suvereninės Bažnyčios irgi savo srityje, vadinasi, Bažnyčios ir valstybės dvilypumą⁸. Be abejo, Kristus čia kalba tikrai apie religiją. Kultūrinio gyvenimo jis neliečia. Tačiau atsimenant, kad anuo metu kultūra buvo religijos žinioje, Kristaus posakis išvestiniu būdu tinka ir kultūrai. Kaip seniau valstybė, globodama religiją, paėmė per ją savo žinion ir kultūrą, taip dabar, religiją iš savo globos paleisdama, ji turėjo galop paleisti ir kultūrą. Todėl nors Kristaus žygis iš esmės buvo *religinis*, tačiau jis turėjo didelės ir *kultūrinės*, ir sykiu *politinės* reikšmės. Juo prasideda, pasak F. X. Arnoldo, „naujas lapas politinėje istorijoje“⁹.

Dievo ir cezario, Bažnyčios ir valstybės atskyrimas pradėjo būti vykdomas jau viduriniaisiais amžiais. Nors viduramžių gyvenimas buvo ir labai savotiškas, nors apskritai jis nebuvo demokratinis, tačiau vienas jo bruožas negali būti paneigtas, būtent *kultūros paėmimas iš valstybės ir jos perkėlimas Bažnyčios žinion*. Senovinis principas, kad valstybė tvarko *visą* kultūrą, čia buvo sulaužytas. *Viduramžių kultūra išaugo globojama ne valstybės, bet Bažnyčios*. Valstybinių mokslo, meno, ugdymo institucijų anuo metu beveik visiškai nebuvo. Šiomis sritimis rūpinosi Bažnyčia per savo vienuolynus, per universitetus ir per atskirus bažnytinius asmenis. Ir šitas faktas turėjo lemiamos reikšmės visam tolimesniam Europos gyvenimui. Jis išryškino principą, kad *kultūra yra Dievo, ne cezario, dalykas*. Ar mes šį Dievą rašysime didžiąja ar mažąja raide, ar suprasime Jį kaip Absoliutinį Asmeninį pradą ar tik

⁸ Zur christlichen Lösung der sozialen Frage, Stuttgart, 1947, p. 50.

⁹ Ten pat.

kaip jungiamąją pasaulėžiūros idėją, kiekvienu tačiau atveju kultūra priklausys Jam, kiekvienu atveju ji bus Jo išraiška per kūrybinį žmogų, kiekvienu todėl atveju ji savaime veršis iš cezario valdžios, kovos už savo laisvę ir savarankiškumą. Kultūros perėjimas Bažnyčios žinion viduriniais amžiais buvo tikros jos vietos nurodymas ir atradimas. *Kultūra iš esmės yra pasaulėžiūrinė*. Apie tai kalbėsime truputį vėliau. Nepasaulėžiūrinė kultūra yra nesąmonė. Tačiau kadangi viduramžiai buvo apspręsti katalikiškosios pasaulėžiūros, todėl ir jų kultūra savaime pasidarė katalikiška. O būdama katalikiška, ji nuosekliai buvo Katalikų Bažnyčios globojama, ugdoma ir prižiūrima. Kad Katalikų Bažnyčia negalėjo globoti nekatalikiškų srovių, kad ji *teorijoje* negalėjo būti tolerantiška, aišku savaime, nes teorinis tolerantiškumas yra ne kas kita, kaip indiferentizmas. Tačiau kad ne vienas Bažnyčios atstovas - ne ji pati kaip Bendruomenė - buvo netolerantiškas ir *praktiškai*, kad ne vienas nusidėjo principui jokių atveju neprimesti tikėjimo materialine priedarta, o pasikliauti tikrai įtikinimu ir meile¹⁰, taip pat aišku savaime, nes ano meto psichologija dar nesugebėjo suprasti esminio laisvės ir tiesos ryšio. Vis dėlto, nepaisant šių psichologinių ir istorinių paklydimų, kurių pasitaiko visais laikais, *viduriniai amžiai buvo grindžiamasis tarpsnis kovoje už kultūros atjungimą nuo politikos*. Kultūros pasaulėžiūriškumas ir tuo pačiu jos priklausymas idėjinei sričiai buvo viduramžių dėsnis. Jis yra dėsnis ir viso kultūros gyvenimo. Todėl nors viduramžių visuomeninė sąranga yra praėjusi, nors ji niekad nebepasikartos, tačiau jos pradėtas kultūros laisvinimas iš politinės priklausomybės pasilieka kaip viena iš brangiausių europinės civilizacijos vertybių.

Šitas laisvinimas mūsų dienomis padarė žymų žingsnį priekin tuo, kad mes aiškiai pradėjome suvokti Bažnyčios ir valstybės plotmių skirtingumą. Jeigu viduriniai amžiai, kad

¹⁰ Plg. Der Toleranzgedanke in der Lehre der Kirche // „Stimmen der katholischen Welt“, 1946, Nr. 3, p. 234. Straipsnis verstas iš „La Civiltà cattolica“, 1946 m. birželio 1 d. Jo autorius A. Oddone.

ir eidami tikru keliu, praktiškai dar ne vieną kartą šitas plotmes maišė; jeigu popiežius Bonifacas VIII savo dviejų kardų teorijoje dar reikalavo pasaulinį kardą panaudoti Bažnyčios tarnybai, tai popiežius Leonas XIII Bažnyčios ir valstybės sritis griežtai atskyrė, pripažindamas joms kiekvienai savarankiškumą. „Dievas, - sako popiežius, - žmonių giminės globą padalijo tarp dviejų galių: tarp bažnytinės ir valstybinės. Viena yra įsteigta dieviškiesiems dalykams, antra - žmogiškiesiems. Kiekviena savo srityje yra suvereninė. Tačiau kiekviena turi savo ribas, kuriose turi pasilikti; kurias kiekvienai nubrėžia jos prigimtis ir tiesioginis bei artimiausias jos objektas. Tuo būdu kiekviena iš jų darosi tarsi kokio rato aprėžta, kuriame kiekviena veikia savarankiškai ir pagal savo teisę“¹¹. P. Tischlederis, kuris cituoja šiuos Leono XIII žodžius, pastebi, kad Bažnyčios ir valstybės savarankiškumą popiežius iškelia „taip aiškiai ir apsprendžiamai, taip be atodairos tiesiai ir apgalvotai, kaip joks teologas nėra padaręs nei prieš jį, nei po jo“¹².

Leono XIII mintys rado atgarsio ir tarp bažnytinių vadovų, ir tarp sociologų. Paminėsime čia tik porą būdingesnių pavyzdžių. Lisabonos patriarchas kardinolas Cerejeira šiuo klausimu sako: „Valstybė nekuria nei religijos, nei moralės. Bažnyčia gi nekuria politikos. Kiekviena atlieka tik savą joms priklausomą darbą, nepretenduodamos viena kitos globoti. Valstybė, pripažindama religijos ir moralės faktą, nesikiša į sąžinių vadovavimą, kaip tai darė ir tebedaro kai kurie totalitariniai režimai. Ji tik palengvina Bažnyčiai atlikti jos pačios srities darbus ir tenkinti religines piliečių pareigas; gerbdama visų laisvę, valstybė čia nei kliudo, nei prievartauja“¹³. Tą patį minėtasis kardinolas teigia ir kitoje vietoje: „Bažnyčia yra Jėzaus Kristaus Bažnyčia. Valstybė ją pripažįsta, jai garantuoja laisvą jos gyvenimo ir jos pašaukimo vykdymą, tačiau nesikiša į jos vidaus gyvenimą nei kaip globėja, nei

¹¹ Cit. iš: *Tischleder P. Die Staatslehre Leos XIII*, M. Gladbach, 1925, p. 62.

¹² Ten pat.

¹³ Cit. iš: „Tėvynės sargas“, 1947, Nr. 1, p. 28.

kaip priešinkė¹⁴. Minėtasis Tischleideris, specialiame veikalė nagrinėjęs Leono XIII valstybės mokslą, šiuo klausimu rašo: „Valstybė tik tuo būdu pasirodo kaip tobula draugija, kad ji prigimties užbrėžtose savo uždavinių rato ribose yra nepriklausoma nuo bet kurios žemiškosios galios, taigi ir nuo Bažnyčios; kad, pasirinkdama priemones ir kelius savam jos prigimties ir esmės pažymėtam tikslui siekti, yra laisva ir tik Dievui atsakinga; kad turi teisę ir net pareigą atmesti kiekvieną kišimąsi į jos teisių sritį“¹⁵.

Tai pagrindiniai principai, apsprendžiantys kultūros ir politikos santykius. Iš jų darosi aišku, kad *valstybė turi savo sritį, o Bažnyčia savo ir kad jų abiejų sritys yra ne tik skirtingos, bet ir savarankiškos*. Galime vėl Bažnyčią rašyti didžiąja ar mažąja raide, galime ją suprasti kaip Kristaus mistinį Kūną ar tik kaip paprastą pasaulėžiūrinę bendruomenę, tačiau kiekvienu atveju jos gyvenimo bei veikimo plotmė nebus palenkta politikai. Ji bus laisva bei savarankiška ir tvarkysis ne pagal politiką vairuojančių žmonių nurodymus iš viršaus, bet pagal išvidinius savo pačios dėsnius. Ilga tad Europos istorija yra mus atvedusi ligi šių išvadų: 1) *kad religija yra valstybės dalykas* (Kristaus principas); 2) *kad kultūra yra pasaulėžiūrinė ir todėl priklauso ne politinėms, bet pasaulėžiūrinėms bendruomenėms* (viduramžių išvada); 3) *kad pasaulėžiūrinė bendruomenė (arba Bažnyčia) turi savo skirtingą ir savarankišką sritį nuo politikos* (mūsų laikų išvada). Šitos trys išvados kaip tik ir sudaro kultūrinės demokratijos pagrindus.

3. Kultūrinės demokratijos esmė

Kultūrinės demokratijos esmė glūdi asmens pirmenybės įvykdyme tvarkant idėjinę valstybės gyvenimo sritį. Valstybėje, kaip jau buvo sakyta, šalia politinės žmonių srities ir šalia socialinės daiktų srities yra ir *kultūrinė idėjų sritis*. Šitoje tad

¹⁴ Cit. iš: „La vie intellectuelle“, janvier 1946, p. 53.

¹⁵ Ten pat, p. 62.

srityje asmuo ir turi turėti pirmenybę, statant jos sąrangą valstybėje. Čia jis turi pasilikti laisvas ir savarankiškas, galįs turėti savų idėjų ir pažiūrų, jas viešai reikšti, pagal jas gyventi bei kurti, auklėti savo vaikus, tvarkyti savo šeimą ir t. t. Tačiau kad šita asmens laisvė idėjinėje srityje būtų reali ir gyvenimiška, kad ji nevirstų tik išvidine *minties* laisve, negalinčia pasirodyti žmogaus kūrinuose, reikia, jog asmuo kultūrinėje srityje nebūtų politinės srities apspręstas svetimomis pažiūromis arba priverstas rinktis sau ar savo vaikams tokias valstybines institucijas, kurių pagrinduose ar apraiškose glūdi jam nepriimtinos pažiūros. Kitaip sakant, kultūrinė demokratija reikalauja, kad *politinė sritis neapspręstų* kultūrinės srities; kad politinių organų pažiūros nebūtų vykdomos kultūrinių institucijų rankomis. Dar kitaip sakant, kad *politika nebūtų pasaulėžiūrinė*. Kodėl? Kodėl norint turėti valstybėje kultūrinę demokratiją, reikia iš politinės srities išjungti kultūrinius ir tuo pačiu pasaulėžiūrinius uždavinius? Kokia prasme galima ir reikia kalbėti apie politikos nepasaulėžiūriškumą? Tik šituos klausimus tinkamai supratus, bus galima suprasti ir kultūrinės demokratijos esmę.

Pasaulėžiūra bei kultūra taip santykiuoja su politika, kaip Dievas su cezariu. Cezaris tarnauja Dievui, o ne Dievas cezariui, tarnauja ne nurodydamas, ką ir kaip Dievas turi veikti, bet leisdamas Jam veikti savarankiškai pagal savo suvereninę galią. Iš kitos pusės, Dievas nesišaukia cezario pagalbos savo tikslams pasiekti pagal Kristaus principą: „Kišk kalaviją atgal, kur buvo, nes visi, kurie griebiasi kalavijo, nuo kalavijo ir žus. Gal manai, jog aš negaliu paprašyti savo Tėvą ir jis bemat neatsiųstų man per dvylika legionų angelų?!“ (Mt 26, 52-53). Taip turi elgtis ir politika su pasaulėžiūra. Politika turi prisipažinti esanti nekompetentinga vykdyti pasaulėžiūrinius uždavinius, o pasaulėžiūra turi prisipažinti esanti per kilni pasinaudoti politinėmis priemonėmis. Štai politikos nepasaulėžiūriškumo esmė. Reikia ją kiek plačiau nušviesti.

Kultūrinė demokratija reikalauja, kad politika prisipažintų esanti nekompetentinga vykdyti pasaulėžiūrinius-kultūrinius uždavinius. Kodėl? Kodėl politika pasaulėžiūrinėje-kul-

tūrinėje srityje neturi kompetencijos? Atsakymas yra labai trumpas: todėl kad *politika yra skirta valstybės turiniams tvarkyti, bet ne jiems kurti*. Gal kada nors vėliau bus progos pakalbėti apie demokratinės ir totalistinės politikos skirtības. Tačiau jau dabar galime pastebėti, kad *demokratinė politika iš esmės yra formalinis dalykas*. Kitaip sakant, *demokratinė politika savo atskiro, tik jai vienai būdingo turinio neturi*. Valstybinio gyvenimo turinys visados yra socialinis ar ekonominis, mokslinis ar meninis, pedagoginis ar visuomeninis, vadinasi, visados apspręstas tos srities, kuriai jis priklauso ir pagal kurios principus jis yra sukurtas. Politika stovi viršum visų šitų turinių, bet ne kaip atskira aukštesnė savarankiška sritis, bet *tiktai kaip jų tvarkytoja bei derintoją valstybės visumoje*. Politika, vaizdingai kalbant, yra toji vidaus architektė, kuri nestato nei sienų, nededa nei langų, nedirba nei baldų, neveda nei šviestos, bet visus vidaus įrengimus derina tarp savęs į vieną jaukią visumą. Atskirus valstybės turinius kuria kitos sritys: mokslas, menas, ugdymas, filosofija, organizacijos ir t. t. Jos yra iš esmės *materialinės*, vadinasi, *turinės*, nes jos savo dėmesį kreipia į objektyvinį veikalą, į rezultatą, per daug nepaisydamos, kokios reikšmės jis turės valstybinio gyvenimo visumoje. Šią reikšmę jam nustatyti, paskirti atskirų sričių turiniams tinkamą vietą valstybėje ir yra politikos uždavinys. Todėl politika ima gyvenimo turinius tokius, kokie jie yra sukurti. Politika - bent prigimties atžvilgiu - yra *paskesnė* už socialinę ar meninę, ekonominę ar mokslinę sritį. Todėl ji ir negali kištis į šių sričių gyvenimo kūrimą. Ji gali tiktai šią kūrimą prižiūrėti, jį kontroliuoti, jį paskatinti ar pristabdyti, bet ne pozityviai nurodyti normas, principus ir idealus. *Politikos uždavinys yra formalinis* - ir čia jis baigiasi. Kai politika pamėgina eiti gyvenimo turinių kurti, ji peržengia pačios prigimties jai nubrėžtas sienas ir virsta *nedemokratine*.

Tai ypač darosi aišku kultūrinėje srityje. Kiekvienas kultūros kūrinys - vis tiek ar jis bus mokslinis, ar meninis, ar pedagoginis - yra ne kas kita, kaip kurios nors žmogiškosios idėjos įkūnijimas. Tačiau kiekviena žmogiškoji idėja jau turi pasaulėžiūrinių ypatybių, nes yra kilusi iš žmogaus at-

sakymo į būties ir gyvenimo klausimą. Todėl nuosekliai *kiekvienas kultūrinis kūrinys turi daugiau ar mažiau pasaulėžiūrinių bruožų*. Nepasaulėžiūriniai arba menkai pasaulėžiūriniai yra tik tie kūriniai, kurie yra ne tiek žmogiškųjų idėjų, kiek gamtos dėsnių įkūnijimas, pavyzdžiui, technika, ūkis, gamtos mokslai ir t. t. Tačiau visi tie kūriniai, kurie kyla iš laisvos žmogiškosios kūrybos, kaip humanistiniai mokslai, menas, ugdymas, filosofija, *būtinai* yra pasaulėžiūriniai, nes jie būtinai yra žmogiškųjų idėjų objektyvacijos. *Pasaulėžiūra ir žmogiškoji kūryba yra dalykai nešami to paties žmogiškojo asmens ir todėl susiję tarp savęs iš esmės*. Ir juo kūrėjas yra genialesnis, juo pasaulėžiūra jo kūryboje yra ryškesnė. Nepasaulėžiūriški kultūros kūriniai savaime yra menkos vertės, nes ši stoka rodo, kad jų autorius nesugebėjo giliai pajauti būties paslapčių ir tuo pačiu nesugebėjo sukurti gilaus kūrinio. *Kultūrinė sritis yra esmingai pasaulėžiūrinė ir šito jos pasaulėžiūriškumo niekas negali ir neturi naikinti, jeigu nori turėti kūrybą aukšto lygio*.

Jeigu tad politinės institucijos imasi *pozityviai* vykdyti kultūrinę kūrybą, jos taip pat ją turi vykdyti *pasaulėžiūriškai*. Kitokios išeities čia nėra. Bet pagal kokią pasaulėžiūrą šita politikų apspręsta kūryba galės būti vykdoma? Aišku, *pagal jų pačių*. Bet kodėl pagal jų? Kodėl ne pagal *mano* ar *tavo*? Kokią teisę turi politikai man įsakyti, kad aš kurčiau mokslą ir meną, filosofiją ir ugdymą pagal jų pažiūras bei nusistatymus, o ne pagal *savo paties*? Štai čia ir prieiname prie ano garsiojo totalistino dėsno *cuius regio, eius religio*. *Politinių institucijų vykdoma kultūrinė kūryba gamina valstybinę pasaulėžiūrą, o šita valstybinė pasaulėžiūra yra ne kas kita kaip valdančiųjų pasaulėžiūra*. Vieno asmens ar vienos partijos nusistatymai per politinę sritį yra perkeliama į kultūrinę ir čia pradedami vykdyti prievartinėmis priemonėmis - pagal įsakymus, aplinkraščius, įstatymus ir t. t. Savaime aišku, kad tokiu atveju asmens pirmenybė kultūrinėje srityje dingsta. Apsprendėjas čia darosi ne kultūrą kuriant *asmuo*, bet šitai kūrybai iš viršaus diriguojąs politinis *kolektyvas* - vis tiek ar jis bus seimas, ar ministerių kabinetas, ar atskira ministerija. Tačiau tuo pačiu dingsta ir demokratija kultūrinėje srityje. Įsitikinimų lais-

vė virsta fikcija, nes negauna gyvenimiško ir konkretaus savo pavidalo. Ir juo labiau politinė sritis braunasi į kultūrinę, juo demokratinis principas iš kultūros gyvenimo labiau dingsta. *Pasaulėžiūriškai apspręsta politika ir demokratija yra du vienas antrą išskirią dalykai.*

Jeigu tad politika nori būti demokratinė, ji turi prisipažinti esanti nekompetentinga *pozityviai* imtis kultūrinės kūrybos. Ji yra kompetentinga šitos kūrybos turinius tvarkyti valstybinio gyvenimo visumoje. Tačiau ji yra nekompetentinga nustatyti pačių turinių pasaulėžiūrinį charakterį, be kurio jie iš esmės yra negalimi. Kai politikas (seimo narys, ministeris ar prezidentas) mėgina nustatyti kultūrinės srities turiniui jo pasaulėžiūrinį charakterį, jis veikia čia jau nebe kaip politikas, bet kaip pasaulėžiūrininkas, kaip kultūrininkas, kuris *savus* įsitikinimus mėgina padaryti *valstybinius* ir tuo būdu juos priimesti net ir tiems, kurie jų nelaiko tikrais, nes politika, būdama valstybinės visumos tvarkymas, savaime paliečia *visus*. Tokiu atveju politikas išeina iš politinės srities ir, kartais net pats to nežinodamas, žengia jau į kultūrinę sritį. Tai dar nebūtų bloga, nes juk ir seimo narys, ir ministeris, ir prezidentas *gali* veikti ne tik politiškai, bet ir kultūriškai: gali kurti mokslo, filosofijos ir sociologijos sistemas; gali kurti meno veikalus; gali kurti naujus ugdymo metodus ir kelius. Bloga čia pasidaro todėl, kad *šitoks politikas, ateidamas į kultūrinę sritį, paprastai atsineša su savimi ipareigojantį politinį autoritetą ir juo savo kultūrinius darbus pridengia suteikdamas jiems oficialaus pobūdžio*. Negalima drausti politikui užsiimti kultūrine kūryba. Tačiau reikia jam drausti šitą savo kūrybą paversti *oficialia* pasinaudojant politine savo situacija. Todėl teisingai UNESCO konferencijoje Paryžiuje Libano atstovas monsinjoras Maroun protestavo prieš šios organizacijos pirmininko J. Huxley'aus pastangas savo scientistinę ir liberalistinę pasaulėžiūrą padaryti *oficialia* UNESCO pasaulėžiūra¹⁶. Teisingai taip pat vi-

¹⁶ Plg. R. Bose SJ. Die UNESCO // „Dokumente“, 1947, Nr. 5. Tokio pat pobūdžio buvo ir Brazilijos atstovo pasiūlymas krikščioniškas šventes pakeisti didžiųjų žmonių kultu.

sais laikais yra protestuojama, kai seimo daugumos pasaulėžiūra - vis tiek kokia ji būtų - yra mėginama padaryti *valstybine*; kai ministerių kabineto narių pažiūras stengiamasi *įkūnyti* švietimo, auklėjimo, mokslo ar kuriose kitose institucijose; kai prezidento nusistatymai yra labiau *vertinami* ir *gerbiami* negu kurio kito piliečio. Visais šiais atvejais politika peržengia savo kompetencijos ribas ir todėl savaime turi būti grąžinta atgal. *Joks politinis organas ir jokia politinė institucija nėra sukurta pasaulėžiūriniams-kultūriniais klausimams spręsti iš esmės.* Šiam reikalui politika neturi jokios teisės. Todėl kiekvienas politikos mėginimas žengti į kultūros sritį yra jos prigimties iškreipimas ir nusikaltimas demokratinės valstybės sąrangai. *Politikos nekompetentingumas pasaulėžiūroje* - štai pirmasis nepasaulėžiūrinės politikos pradai.

Jeigu tačiau politika yra nekompetentinga leisti į pasaulėžiūrinčius-kultūrinius klausimus, tai gal bent pasaulėžiūra gali pasinaudoti politika (jos priemonėmis, jos metodais, jos autoritetu) saviems reikalams? Gal cezario kardas gali būti įrankiu Dievo Karalystei? Šita pagunda yra taip lygiai reali, kaip ir anksčiau minėtoji. Kaip politikai ne kartą susigundo savo pažiūras padaryti *oficialias*, taip lygiai pasaulėžiūrininkai ne kartą susigundo politines priemones panaudoti *saviems* tikslams. Tačiau tokiu atveju juos ištinka ta pati tragedija kaip ir politikus. Politikai, kišdamiesi į kultūrinę sritį, paneigia politikos prigimtį. Pasaulėžiūrininkai, prisiimdami politines priemones, paneigia pasaulėžiūros esmę. *Pasaulėžiūra iš esmės yra laisvo apsisprendimo dalykas.* „Tarp tiesos ir priedartos, - sako Laktancijus, - nėra galima jokia vienybė... Jei ginant religiją yra naudojama priedarta, tuomet ji yra ne apginama, bet išniekinama ir įžeidžiama. Iš tikro nėra nieko savanoriškesnio kaip religija“¹⁷. Šį dalyką A. Oddone vadina „šventa visų katalikų tiesa“, pastebėdamas, kad „nelaisva religija būtų neverta nei Dievo, nei žmogaus“¹⁸. Tai, kas čia kalbama apie religiją, tinka bet kuriai pasaulėžiūrai ir bet ku-

¹⁷ Cit iš: „Stimmen der katholischen Welt“, 1946, Nr. 3, p. 235.

¹⁸ Ten pat, p. 237.

riam nusistatymui, vis tiek ar jis liestų pasauli, ar žmogų, ar Dievą, ar mokslą, ar meną, ar filosofiją. *Pasaulėžiūra ir laisvė yra susijusi savo esme.*

Čia kaip tik ir išeina aikštėn politinių priemonių netinkamumas pasaulėžiūros reikalams. *Politinės priemonės yra verčiamosios.* Tai yra pagrindinis jų bruožas. Politiniai organai ir politinės institucijos valstybėje ne prašo, ne įtikinėja, bet *įsako*. Jų reiškimosi forma yra *įstatymas*. O kiekvienas įstatymas yra leidžiamas tam, kad būtų vykdomas. Įstatymas nežiūri, ar tasai, ką jis įpareigoja, yra įsitikinęs šito įstatymo vertingumu, tikrumu, teisingumu ar ne. Įstatymas reikalauja jį įvykdyti neatšizvelgiant į subjektyvų jo vykdytojo įsitikinimą. O kas įstatymo nevykdo ir jo neklauso, tas yra baudžiamas. *Už įstatymo višados stovi policija.* Štai kodėl politinės priemonės yra verčiamosios. Ir kitaip nė būti negali. Politinė valstybės sritis, kaip buvo sakyta, derina įvairius gyvenimo turinius į vieną harmoningą visumą. Šitų derinimo būdų gali būti labai įvairių. Demokratijoje juos pasirenka daugumos valia. Tačiau juk tuo pačiu metu gali būti vykdomas tik *vienas* būdas (kitais būdais anarhija) ir visi *šitai* būdai turi paklusti. Demokratija duoda kiekvienam laisvę šitą būdą kritikuoti, įtikinėti visuomenę, kad jį teisėtu keliu pakeistų. Tačiau ji neduoda teisės jo nevykdyti ir jį realizuojančių įstatymų neklausyti. Daugumos priimtas ir apspręstas gyvenimo turinių tvarkymo būdas kiekvienoje valstybėje yra privalomas visiems. Jis yra laisvas jį pasirenkant, bet jis yra prievartinis pasirinkus.

Jeigu tad pasaulėžiūra imasi savo tikslus vykdyti politinėmis priemonėmis, ji savaime pradeda naudoti prievartą kaip tik ten, kur ji iš esmės negali būti naudojama. Pasaulėžiūra tuomet tampa oficialia, valstybine, tačiau kaip tik dėl to ji nustoja esminio savo bruožo, būtent *laisvo apsisprendimo*. Tuo pačiu ji nustoja būti *pasaulėžiūra*, virsdama totalistine valstybės užmačia kultūrinėje-idėjinėje srityje. Todėl *jau pati pasaulėžiūros prigimtis jai neleidžia naudotis politinėmis priemonėmis*. Pasaulėžiūra turi būti laisva nuo politinių pagundų, kad būtų gryna savo esme ir savo tikslais. Politika yra skirta pasaulėžiūriniais-kultūriniais turiniais *tvarkyti* vals-

tybės visumoje, bet ne jiems *kurti* ir ne jiems *vykdyti* atskiro asmens, šeimos ar bendruomenės gyvenime. Šiam reikalui ji yra ne tik nekompetentinga, bet ir savo prigimtimi netinkama, nes prievartinė. *Politikos netinkamumas* - štai antrasis nepasaulėžiūrinės politikos bruožas.

Politika ir pasaulėžiūra, kaip matome, išskiria viena antrą. *Politika negali būti pasaulėžiūrinė, ir pasaulėžiūra negali būti politinė.* Šios dvi sritys yra skirtingos ir savo prigimtimi, ir savo tikslais. Todėl jos ir negali būti maišomos, nenorint gauti totalizmo politikoje arba prievartos pasaulėžiūroje. Tačiau kadangi, kaip matėme, pasaulėžiūra iš esmės yra susijusi su kultūrine kūryba, nuosekliai nuo politikos turi skirtis ir kultūrinė valstybės gyvenimo sritis. Kultūrinė demokratija šito skyrimo kaip tik ir siekia. *Asmuo pirmenybę kultūroje turės tik tada, kai politinė sritis kultūros neapspręs, jos pozityviai nevykdys, pasitenkindama tik jos priežiūra ir jos derinimu su kitais tos pačios valstybės turiniais.* Nebūdami šiam reikalui nei kompetentingi nei tinkami, politiniai organai turi išjungti iš savo uždavinių eilės pasaulėžiūrinius-kultūrinius reikalus ir pavesti juos vykdyti *kultūrinės* srities organams bei institucijoms.

4. *Kultūrinės demokratijos pasiūlymai*

Kaip tačiau visa tai įvykdyti praktikoje? Koku keliu turi būti realizuotas politikos atjungimas nuo kultūrinės kūrybos ir nuo kultūrinių valstybės reikalų? Kas turi būti palikta politiniams organams ir koku būdu turi reikštis jų veikimas kultūros srityje? Atsakant į šituos klausimus, išskyla du pagrindiniai kultūrinės demokratijos pasiūlymai, abu jau pritaikyti valstybių gyvenime, nors ir nevienodos vertės savo esmėje ir savo praktinėse išvadose, būtent: 1) laicizmas ir 2) kultūrinė savivalda.

Laicizmo tėvynė yra Prancūzija. Po didžiosios revoliucijos, kai politinis gyvenimas buvo pradėtas atjungti nuo religijos, prancūzų valstybė nesugebėjo šito atjungimo atlikti ligi galo, bet pasiliko su tam tikrais pasaulėžiūriniais elemen-

tais susijusi, padarydama juos oficialius ir įvesdama juos, kaip privalomus, į visas valstybines institucijas. Ji išstūmė iš jų religiją, išmetė iš jų kryžių, užtat įvedė *laicizmą*. Kas jis yra savo esme, geriausiai gali parodyti žemiau dedama ištrauka iš vieno mūsų politinės grupės laikraščio, kuris, kaip ir mes, mėgina spręsti politikos santykius su kultūra. Ten rašoma: „Demokratinei valstybei rūpi išauklėti ne teistą ar ateistą, bet pirmiausia valstybės pilietį, kuris žinotų savo teises ir pareigas, kuris gintų valstybės nepriklausomybę, gintų savo ir kitų piliečių laisves, būtų naudingas sau, savo šeimai, visuomenei ir valstybei, saugotų savo asmens laisves, bet mokėtų ir kitų piliečių laisves pagerbti, būtų toleratingas ir t. t. Demokratinei valstybei, iš pačių jos esminių principų išeinant, vis tiek ar jos pilietis bus katalikas, ar protestantas, ar mahometonas, ar marksistas. Jai svarbu, kad savo pasaulėžiūrą teigdamas ir kitas neigdamas, jis nesiektų savo pasaulėžiūrai diktatūrinio ar totalistinio dominavimo, kad pati demokratinė valstybės santvarka ir įstatymai jam tokių galimybių nesudarytų. Tad demokratinei valstybei ir neturi rūpėti vienos kurios pasaulėžiūros mokykla. Demokratinė valstybė vadovauja bendriesiems valstybės reikalams, o kadangi tų reikalų tvarkyme dalyvauja visi piliečiai, tai *pirmiausia jie turi būti lojalūs valstybei ir visiems jos įstatymams, o tik vėliau gali būti lojalūs savo pasaulėžiūrai* (mano išskirta. - A. Mc.), kuri yra kiekvieno piliečio privatus dalykas ir kurios atžvilgiu valstybė laikosi visiškai neutraliai. Aišku, kad *demokratinė valstybė išlaiko tik valstybines mokyklas* (mano išskirta. - A. Mc.), kuriose moko bendrųjų dalykų ir auklėja valstybės piliečius, o kad patenkintų pasaulėžiūrinės bendruomenės, ji savo mokyklose įveda papildomas valandas, kaip JAV, per kurias pasaulėžiūrinės bendruomenės gali mokyti katalikybės, protestantizmo, mahometonizmo arba net ir ateizmo, jei atsirastų tam tikras skaičius tėvų, kurie to pareikalautų ir duotų tam savo mokytoją. Savaime suprantama, kad demokratinėje valstybėje pasaulėžiūrinėms bendruomenėms leistina steigti ir savo privačias mokyklas, bet ir jose išeinama visa valstybinėms mokykloms nustatyta pro-

grama, o pasaulėžiūriniai dalykai tėra tik papildomieji" (mano išskirta. - A. Mc.) („V.", 1947 m. kovo mėn., p. 13). Tą patį, gal tik trumpiau ir aiškiau, teigia ir kitos politinės mūsų grupės organas: „Demokratinė valstybė savo laikomų mokyklų mokymo ir auklėjimo pagrindan turi dėti tuos pasaulėžiūrinius elementus, kurie yra bendri paskiroms suinteresuotoms pasaulėžiūroms, skirtinguosius pasaulėžiūrinius niuansus palikdama moksleivių saviauklos sričiai. Toji saviaukla turėtų būti laisvai prieinama privačios iniciatyvos paramai, skatinimui ir patarimams". Atsakant į klausimą, kas gi būtų tie *bendrieji* elementai, minėtasis organas atsako, kad „tai bendrieji doroviniai dėsniai, tautinis ir pilietinis susipratimas" („M. Pr.", 1947 m. rugsėjo 25 d., p. 10).

Šios lietuviškųjų laicizmo atstovų citatos rodo, kad laicizmas nuo politikos atsieja *atskiras* pasaulėžiūras, bet ne *pačią* pasaulėžiūrą apskritai, palikdamas su ja sujungtus *bendruosius* principus, „kurie yra bendri galimai didesnio piliečių kiekio įvairioms pasaulėžiūroms" (ten pat). Laicizmas padaro, pasakytume, savotišką atranką. Šituos atrinktuosius principus jis skelbia *oficialiais* ir *privalomais* ir juos deda į valstybinių institucijų, ypač į mokymo ir auklėjimo, darbo pagrindus. Pilietinis susipratimas ir sąmoningumas tarp šių principų užima pirmąją vietą. Visa, kas yra sava *atskiroms* pasaulėžiūroms, laicizmas pašalina iš valstybinių institucijų, tačiau nedraudžia *privatiškai* šitas skirtybes skelbti, jas ugdyti ir vykdyti. Toks tad yra laicistinis kultūrinės demokratijos pasiūlymas, kuris tiki si galėsiąs asmens pirmenybę laiduoti, atsistodamas ant bendrųjų daugumai priimtinių principų. Laicistinis kultūrinės demokratijos pasiūlymas yra kuo aiškiausiai įkūnytas Prancūzijoje, iš dalies Belgijoje, anksčiau priešfašistinėje Italijoje.

Kultūrinės savivaldos pasiūlymas eina žymiai toliau ir reikalauja politinę sritį atpalaiduoti ne tik nuo to, kas atskiroms pasaulėžiūroms yra specifiška, bet ir nuo to, kas joms yra *bendra*. Jis reikalauja atpalaiduoti politiką nuo bet kokio kišimosi į pasaulėžiūrinius ir tuo pačiu į kultūrinius reikalus. Tačiau kultūriniai reikalai juk turi būti valstybėje atlikti. Kas tad juos atliks, jeigu politiniai organai nuo jų atsisako? Šitoje vietoje kultūrinės savivaldos pasiūlymas kuria eilę *kultūrinių organų*;

išaugančių iš atskirų kultūrinių-pasaulėžiūrinių bendruomenių bei srovių, ir šitiems organams pripažįsta kultūrinę savi-valdą. Tuo būdu šalia *vietos* savivaldybių, kurios aprūpina pi-liečių vietinius reikalus, ir šalia *veikmens* savivaldybių, kurios aprūpina tų pačių piliečių profesinius reikalus, atsiranda vals-tybėje ir *kultūros* savivaldybės, kurių paskirtis yra aprūpinti tų pačių piliečių pasaulėžiūrinius-kultūrinius reikalus. Šitas savivaldybes kuria didesnės ar mažesnės - tai nustato įstaty-mas - pasaulėžiūrinės grupės. Jos pasiima tvarkyti visų laips-nių ir rūšių ugdymo institucijas, religijos reikalus, mokslą, me-ną, spaudą ir kultūrinės-ideologines organizacijas. Šios sritys iš politinių organų tiesioginės žinios ir vadovybės pereina kul-tūrinių savivaldybių globon. Politiniai organai pasilieka tik-tai priežiūros ir kontrolės teisę. Tačiau bet koks pozityvus jų kišimasis yra išjungiamas. Kadangi kultūrinių uždavinių vyk-dymas yra taip pat susijęs su išlaidomis, tai politiniai orga-nai surinktas iš visų piliečių kultūros reikalams lešas paskirsto kultūrinėms savivaldybėms proporcingai jų aprūpinamų na-rių skaičiui. Kiekvienas pilietis tam tikrais laiko tarpais, ku-rių ilgį nustato įstatymas, pareiškia savo valią prisidėti prie tos ar kitos pasaulėžiūrinės bei kultūrinės bendruomenės ar srovės, ar kurti visiškai naują. Šitoks kultūros savivaldos prin-cipas yra ryškiausiai įvykdytas Olandijoje, Kanados Kvebe-ke, iš dalies Belgijoje, Šveicarijoje.

Nėra abejonės, kad *kultūrinės savivaldos pasiūlymas yra žy-miai nuoseklesnis ir demokratiškesnis už laicistinį pasiūlymą*. Lai-cizmas dar pripažįsta, kad politika *gali* kištis į kultūrinę sritį; kad valstybinės institucijos *gali* turėti oficialią pasaulėžiūrą; kad politiniai organai *gali* spręsti pasaulėžiūrinius klausimus. Juk tie vadinamieji „bendrieji principai“, kuriais laicizmas re-miasi, turi būti atrinkti, formuluoti ir susisteminti. Jie taip pat juk sudaro savotišką *laicistinę pasaulėžiūrą*. Čia tad ir tenka lai-cistiniam pasiūlymui pagrindinis priekaištas: kokia teise po-litiniai organai gali sudaryti kažkokią bendrą valstybinę-ofi-cialią pasaulėžiūrą ir skelbti ją privalomą valstybinėms insti-tucijoms, kurios yra skirtos *visiems* piliečiams, taigi ir tiems, kurie tokios bendros pasaulėžiūros nepripažįsta? Demokra-tinėje valstybėje kiekvienas turi teisę tokią atrankiotą pasau-

lėžiūrą turėti. Tačiau jis neturi teisės ją padaryti oficialia-vals-tybine. Šiuo atžvilgiu laicistinis pasiūlymas nėra tikra prasme demokratinis, nes verčiamuoju būdu primeta piliečiams pažiūras, kurios nėra jų pažiūros. Iš kitos pusės, kokia teise politiniai organai gali nubraukti iš atskirų pasaulėžiūrų joms būdingus specifinius principus ir pagal kokį matą jie tai gali daryti? *Pasaulėžiūra yra visuma*. Ji turi pagrindinę idėją, kuri išsiskleidžia visose jos dalyse. Nubraukti vieną ar kitą jos dalį reiškia sužaloti ją pačią ir net ją dauguma atvejų visiškai paneigti. Todėl laicizmas, ieškodamas bendrųjų principų, atsisotja ant indiferentizmo ir pasaulėžiūras apskritai niveliuoja, niveliuodamas tuo būdu ir kultūrinį gyvenimą, nes be aiškios ir pilnutinės pasaulėžiūros gili ir originali kūryba, kaip buvo sakyta, yra negalima. *Savo esme laicizmas yra ne kas kita, kaip oficialia pasaulėžiūra paverstas pozityvizmas ir scientizmas, vadinasi, viena devynioliktojo šimtmečio pasaulėžiūrinė srovė*. Tačiau kodėl *ji*, o ne *kuri kita*? Kodėl ne materializmas? Kodėl ne krikščionybė? Laicistinis tad pasiūlymas, būdamas susietas su tam tikra filosofija, kultūrinės demokratijos ne tik neįvykdo, bet lygiai kaip ir bet kuris kitas kultūrinis totalizmas kitas pasaulėžiūras neigia ir jų laisvę varžo. Todėl jis ir negali būti patenkinantis.

Kultūros savivaldos principas tokių ydų nebeturi. Jis logiškai teigia, kad jeigu politika neturi būti pasaulėžiūrinė, tai ji neturi būti nei katalikiška, nei materialistiška, nei pozityvistiška, nei galop laicistiška. Ji turi būti *tik politika* - be jokių pasaulėžiūrinių užkulisių. Todėl šitas pasiūlymas ir reikalauja, kad *politika jokių kultūrinių-pasaulėžiūrinių uždavinių nevykdytų*. Jeigu tik ji pradės juos *pozityviai* vykdyti, ji neišvengiamai pasidarys pasaulėžiūrinė, nes be pasaulėžiūros net ir menkiausi kultūriniai reikalai negali būti pozityviai vykdomi. Nuosekliai tad čia ir iškyla kultūrinės savivaldos principas. *Kultūra valstybėje turi būti skirtinga sritis ir nuo politikos ir socialinio gyvenimo. Ji turi tvarkytis autonomiškai*. Kultūrinės savivaldybės turi galėti aprūpinti savo narių reikalus pagal jų pačių valią ir įsitikinimus.

Prieš du tad kultūrinės demokratijos pasiūlymus mes stovime. Abu jie yra realūs, abu yra ne vienoje šalyje vykdo-

mi. Tačiau savyje jie yra nevienodos vertės ir reikšmės. Laicistinis pasiūlymas yra senesnis. Jis buvo *pirmas* mėginimas. Gal dėl to jis ir yra netobulas. Jį žymiai pralenkia kultūros savivaldos pasiūlymas. Jis yra moderniškesnis, išaugęs iš pasaulėžiūrinių kovų, kaip jų taikos rezultatas. Jis geriau pagerbia pasaulėžiūrų laisvę ir jų vertę. Jis taip pat giliau išvelgia į politikos prigimtį ir į jos kompetencijos ribas. Protestantų žymus teologas amerikietis R. Niebuhras pastebi, kad „laicizmas neišsprendžia demokratijoje religinių konfliktų. Jo naivi forma, būtent tikėjimas į pažangą, yra istorijos paneigtas. Jo skeptinė forma nelaiduoja jokio pastovumo socialinei bendruomenei. Reikia sukurti religinį religinio įvairumo problemos išsprendimą, kitaip sakant, padaryti galimą šitą įvairumą viduje laisvos bendruomenės, nesuardant kultūros gelmių, kurios ją sieja su religija“¹⁹. *Šitoks religinis išsprendimas kaip tik ir yra politikos atjungimas nuo pasaulėžiūros ir nuo kultūros.* „Valstybės pasaulietiškumas (*laicitė*, bet ne *laicisme*. - A. Mc.) ta prasme, kad valstybės neskelbia jokios religijos nei filosofijos, - sako J. Rolinas, - tuo pačiu yra garantija kiekvienam piliečiui, jog jokia politinė prievarta nereikalaus iš jo kurią nors (religiją ar filosofiją. - A. Mc.) pasirinkti. Jis (šitas pasaulietiškumas. - A. Mc.) yra konstitucinė išraiška sąžinės laisvės principo. Krikščionis gali tik sveikinti šitokį valstybės pasiryžimą pagerbti jo religines laisves. Pasaulietiškumas, tasai pažadas atpalaiduoti visiškai dvasinę sritį nuo žemiškosios galios, pasirodo galop kaip visiškai sutinkąs su evangeliškuoju principu skirti Dievą nuo cezario“²⁰.

Kaip Lietuvoje nebuvo socialinės demokratijos, taip lygiai nebuvo nė kultūrinės. Prof. Šalkauskio ir prof. Pakšto kultūrinės savivaldos pasiūlymai nebuvo politinių sluoksnių išgirsti. Šiandien tenka juos tad vėl atnaujinti, vėl iš naujo aiškinti, pagrįsti, paskleisti visuomenėje, kad mūsų būsimosios valstybės kelias į demokratiją iš tikro būtų *pilnutinis*. Kultūros išlaisvinimas iš politinės srities yra pagrindinis mūsų rūpestis.

¹⁹ Cit iš: „La vie intellectuelle“, août-septembre 1946, p. 80.

²⁰ „Etudes“, octobre 1946, p. 52.

LIBERALIZMO KELIAS Į BOLŠEVIZMĄ

1. Pamiřta tiesa

Bolševikiškų žiaurybių akivaizdoje kai kas pamiršo, kas yra *tikrieji* jų autoriai. Kai kam ėmė atrodyti, kad bolševizmas esąs grynai rusiškosios revoliucijos padaras, neturįs savo šaknų ankstesniuose sąjūdžiuose, pagrįstas tiktai rusiškojo žmogaus dvasine maiřatimi, tąja karamazoviřkąja jėga piktam, turinčia tokio pat žavesio kaip ir Amžinasis Gėris. Kai kas pradėjo teigti, kad bolševizmą maitinanti versmė glūdinti tiktai Rytuose ir kad ją užtvenkus ši žmonijos rykštė pati pasvirtų žemyn. Todėl daugeliui buvo suprantamas Vinco Ramono „Kryžių“ Giružis, tarnaująs NKVD, suiminėjąs savo tautiečius ir galop net išduodąs mirčiai savo paties tėvą. Tačiau ne vienas kraipė galvą, patyręs, kad šitas Giružis, atkaklus bolševikas, yra Kreivėno, seno ir iřtikimo liberalo, *sūnus*. Ne vienas klausė: kas yra šitas personažas - jaunystės įkarščių vaisius ar giliausių tėvo polinkių išsivystymas ir įsikūnijimas? atsitiktinė gyvenimo apraiřka, pasitaikanti visur ir visados, ar simbolis kelio, savaime vedančio į bolševizmą? Ir atsakymai persiskyrė.

Lietuviřkojo liberalizmo (*kairiojo*, nes liberalizmas, kaip netrukus matysime, yra daugiaprasmis) atstovai mėgino Giružį aiřkinti kaip atsitiktinę apraiřką, net kaip liberalinių idėjų išdaviką, primindami, kad tokių išdavikų yra turėję visi - net katalikai (Gira, Nėris, Pakarklis ir kt.). Giružis, jų pažiūra, esąs *neteisėtas* Kreivėno vaikas ne tik teisine, bet ir *esmine* prasme. Tėviřkasis Kreivėno ryřys su Giružiu esąs visiřkai atsitiktinis, negalįs būti taikomas visam liberalizmo

santykiui su bolševizmu. Todėl mūsų kairieji beveik įsižeidė, skaitydami tokius V. Ramono posakius: „kelias po kairei - į bolševizmą" (p. 147), „kiekvieno kairiojo nuoseklus kelias eina į bolševizmą" (p. 157), „arba su bolševizmu arba su Dievu. Vidurio kelio nėra" (p. 158), teigdami, kad šitokia dilema esanti tik Ramono išgalvota ir kad jie patys esą anas tikrasis *vidurio* kelias, neina nei į Maskvą, nei į Romą, bet pasilieka saugus šalia šių kraštutinių polių.

Tačiau gindamiesi nuo savo kūno ir kraujo giminytės su bolševizmu, mūsų kairieji pamiršo *vidurinę* jungtį, stovinčią tarp liberalizmo ir bolševizmo, būtent *socializmą*. Iš tikro paviršutiniškai akiai lyginant liberalizmą su komunizmu, atrodo, kad juodu nėra ir negali būti broliai. Taip, *broliai* jie nėra. Užtat jie yra senelis ir anūkas, tarp kurių stovi socializmas, kaip liberalizmo vaikas ir bolševizmo tėvas. *Socializmas yra liberalizmo išvada, ir bolševizmas yra socializmo užbaiga*. Comte-Marxas-Leninas yra nareliai vienos ir tos pačios grandinės. Ir jeigu šiandien mūsų liaudininkai ir socialdemokratai liūdėdami žiūri į lietuviškųjų bolševikų darbus, tai jie čia apverkia ne savo išdavikus, kaip katalikai, bet tiktai savo vaikaičius ir sūnus, kurie turėjo drąsos įvykdyti savo senelių bei tėvų idėjas, reikalaujančias kartais prikryžiuoti ir pačius šių idėjų kūrėjus bei skeleidėjus, nepaslinkus žygiuoti su jaunąja karta.

Ir tai nėra V. Ramono vaizduotės padaras. „Kryžių" Giružis yra tik meninė konkretybė savaime vykstančio istorinio dėsnio: *liberalizmo kelias per socializmą veda į bolševizmą*. Juk argi ne tą patį turi galvoje ir popiežius Pijus XI, savo enciklikoje „Quadragesimo anno" įspėdamas katalikus saugotis vadinamojo kultūrsocializmo ir šia prasme pabrėždamas: „Tegul kiekvienam būna aišku, kad šio kultūrsocializmo pradžioje stovi kultūrliberalizmas, o jo pabaigoje - kultūrbolševizmas" („Rerum novarum" und „Quadragesimo anno", 1947, p. 70). Popiežius čia kalba apie kultūrinę sritį. Tačiau ar šitas dėsnis nevyksta ir visame gyvenimo plote? Bolševizmas šiandien yra *visuotinė* apraiška. Bet ar už šitą

savo visuotinumą jis neturi būti dėkingas liberalizmui? Tas pats popiežius Pijus XI vėlesnėje savo enciklikoje „De communismo atheo“, pavadinęs bolševizmą pavojumi „atkristi į dar žemesnę barbariją“ (p. 4), šios barbarijos šaknų ir kaltės kaip tik ieško liberalizme: „Norint suprasti, - sako Pijus XI, - kaip komunizmas galėjo būti taip nekritiškai darbininkų masės priimtas, reikia turėti galvoje, kad kelią tai propagandai buvo paruošęs darbininkų religinio bei dorovinio gyvenimo apleidimas, į kurį buvo nuvedęs liberalistinis ūkis. Darbo paskirstymo sistema nebevaldė jiems laiko šventadieniais atlikti savo svarbiausių religinių pareigų. Nesirūpinta arti darbo vietų statyti bažnyčias arba palengvinti kunigo darbą. Priešingai, skatinta bei favorizuota laicizmas ir tęsta jo darbas“ (p. 14-15). Ir kitoje vietoje: „Nebūtų nei socializmo, nei komunizmo, jei tautų vadai nebūtų paniekinę jos (Bažnyčios. - A. Mc.) pamokymus bei jos motiniškus išpėjimus. Bet jie norėjo, atsistoję ant liberalizmo bei laicizmo bazės, pastatyti kitus socialinius pastatus; šie iš pradžių atrodė galingi bei didingi, tačiau greitai pasirodė neturį tvirtų pamatų, ir jie sugriuvo vienas paskui kitą negarbingai, kaip turi sugriūti visa, kas nėra pastatyta ant vieno vienintelio pamato - Jėzaus Kristaus“ (p. 31-32 - cit. iš: „Tiesos kelias“, vertimas). Tai yra viso krikščioniškojo pasaulio įsitikinimas. Kas yra nuoseklus ir logiškas, tas yra arba krikščionis arba bolševikas. Vadinamasis vidurio kelias, kuriuo mano einą liberalai, yra pagrįstas nenuoseklumu ir nerangumu. Marxas yra žymiai nuoseklesnis už Comte'ą ir Leninas - už Marxą. Todėl ir Giružis yra nebe kurpalinė prietampa, nebe išdavikas, bet logiškas liberalistinių idėjų įkūnijimas. *Giružis yra nuoseklus liberalas, o Kreivėnas yra nuoseklus bolševikas* - štai tiesa, kurią mes regime savo pačių akimis. Ją daug kas pamiršta, daug kas prieš ją užsimerkia. Tačiau iš gyvenimo ji yra neištrinama. „Bolševikai iš dangaus nenukrito. Išaugino juos tokie kaip tu“ („Kryžiai“, p. 118). Šitie Kreivėnienės žodžiai savo vyriai gali būti moto visai pastarųjų dviejų šimtmečių Europos istorijai.

2. Liberalizmo samprata

Norint tačiau tiksliai nubrėžti gaires, kurios vedė liberalizmą ligi bolševizmo, reikia visų pirma nustatyti tąją prasmę, kurią mes teikiame liberalizmo terminui. Liberalizmo žodyje glūdi *laisvės* sąvoka (*liber, libertas*). Žodine tad savo prasme liberalizmas turėtų būti tokia pasaulėžiūra ir tokia visuomeninė santvarka, kurioje laisvės gynimas ir jos vykdymas sudarytų pagrindinę jos žymę. Tokio liberalizmo pradžios reiktų ieškoti viduramžių pabaigoje, kai žmogui atbudo laisvės noras, noras išsivaduoti iš to didžiulio teisinių, socialinių, politinių, profesinių, religinių pareigų ir uždavinių tinklo, kurį buvo nnaudę karaliai, kunigaikščiai, dvasininkai, korporacijos, luomai ir kuris buvo pradėjęs dusinti žmogiškąją asmenybę. Viduramžių sąranga buvo nuostabi. Kosmas tada buvo ne tik šalia žmogaus esąs gamtos pasaulis, bet ir pats žmogus su savo visuomeniniu gyvenimu. Kaip Amžinasis Dievas savus kūrinius, taip viduramžių žmogus savas institucijas mėgino tvarkyti pagal „*pondus, mensuram et numerum* - pagal svorį, matą ir skaičių“. Žmogiškoji sąranga turėjo būti dieviškosios tvarkos atspindys. Juk argi žmogus nėra Dievo paveikslas ir panašumas? Todėl nenuostabu, kad šioje išmatuotoje, išskaičiuotoje ir apskaičiuotoje sąrangoje atskiras individas pradėjo per daug jaustis sukaustytas, per daug ratelis, per daug narys, o per maža laisva, savarankiška, nepakartojama, originali asmenybė. Dėl to ir laisvės šūkis, suskambėjęs viduramžių pabaigoje, rado stipraus atgarsio žmogaus dvasioje ir ilgainiui susiklostė į galingą bei platų sąjūdį, apėmusį visą Europą ir naujai atrastąsias žemes. Tai ir buvo liberalizmas. Tačiau šitas vardas reiškia tik bendrą naujojo sąjūdžio linkmę: *laikyti žmogų laisva būtybe ir jam šitą laisvę laiduoti*. Jis dar nepasako, koks turinys yra dedamas į laisvės žodį. Jis nepasako, kam šita laisvė yra duodama. Liberalizmas *kaip laisvės sąjūdis* yra pati bendriausia samprata, kurią galima taikyti ir krikščionybei, nes ir ji laiko žmogų laisvu Dievo padaru. Šia prasme ir katalikus galima vadinti liberalais. Kad tai nėra tik teorinė galimybė, rodo Digne

vyskupo Sibouro raštas (1848 m.), kuriame jis savo kunigams rašė: „Mes norime sau ir visiems laisvės, kulto laisvės, sąžinės ir mokymo laisvės, neatskiriamos nuo visų kitų... Visa tai, ko reikalaujama valstybėje ir Bažnyčioje, yra laisvė... Ar galima būtų ją paneigti Katalikų Bažnyčiai, kai jos garbin-gasis Vadas, nemirtingasis Pijus IX, parodė tokių puikių ten-dencijų, esmingai liberalinių tendencijų" (cit. iš: „Etudes", 1948 m. vasario mėn., p. 147). Kova už Bažnyčios ir tikėjimo laisvę buvo anuo metu pagrindinis uždavinys, ir šiuo at-žvilgiu katalikai patys save ne kartą vadino liberalais.

Jau kitokios prasmės liberalizmas gavo tada, kai laisvės principas buvo pritaikytas ir įvykdytas socialekonominėje sri-tyje, sukurdamas vadinamąjį *liberalistinį ūkį*. Laisvės pasiil-gęs žmogus manė, kad ūkis geriausiai gali tarpti tada, kai jis yra tvarkomas pagal „protingos asmeninės naudos" prin-cipą; kai valstybė į šią sritį taip lygiai nesikiša, kaip ir kitur; kai atskiro žmogaus sumanymas, energija ir gabumai čia yra pagrindinis veiksnys. Tuo būdu buvo atidarytas kelias ne-varžomai konkurencijai; darbdavio ir darbininko santykis bu-vo pagrįstas grynai teisiškai; ūkis virto savarankiška gyve-nimo sritimi, klausančia tiktai savos išvidinės logikos dė-snių. Šitaip suprastas liberalizmas sutampa su kapitalizmu ir savo šalininkų bei reišėjų randa įvairiose pasaulėžiūrose, net, deja, katalikiškoje. Ūkine prasme liberalas yra kiekvie-nas, kuriam ekonominė sritis turi pirmenybę prieš socialinę sritį ir kuriam ekonominiame veikime individualinis prin-ci-pas nugali visuomeninį principą.

Vis dėlto nei laisvės gynimas, nei individualistinė ekon-omika nėra būdingi dalykai liberalizmui *kaip pasaulėžiūrai*, apie kurią sakome, kad ji per socializmą išsivystanti ligi bolševiz-mo. Šalia liberalizmo kaip visokeriopos laisvės gynimo ir ša-lia liberalizmo kaip individualistinės ekonominės santvarkos esama dar liberalizmo *kaip filosofijos*, iš esmės susijusios su *pozityvizmu*. Devynioliktojo šimtmečio liberalizmas nebuvo vienalypė apraiška. Jis išsivystė įvairiomis linkmėmis. Ir štai viena iš jų kaip tik ir pasirinko pozityvizmą savo pagrindu bei šaltiniu. Vienos liberalizmo šakos ryšį su pozityvizmu jau

pastebėjo savo metu ir popiežius Leonas XIII, sakydamas, kad „to, kam natūralistai ir racionalistai atstovauja moksliai, liberalizmas siekia dorovės ir politikos srityje“ (cit. iš: *Tischleder P. Die Staatslehre Leos XIII, 1925, p. 213*). šia prasme liberalizmas yra ne kas kita, kaip pozityvizmo principų pritaikymas visuomeniniame žmogaus gyvenime.

šitas tad *pozityvistinis liberalizmas* kaip tik ir yra toji ideologija, kuri per socializmą žygiuoja bolševizmo linkui. Ji yra atsakinga už vergiją, kurion pateko žmogus, pajungtas komunizmo. Ir turbūt iš jokios pasaulėžiūros gyvenimas nėra taip skaudžiai pasijuokęs kaip iš liberalizmo. Pradėjęs visiškos laisvės skelbimu, jis baigė visuotiniu žmogaus pavergimu.

Pradėjęs individualizmu, jis baigė kolektyvizmu arba tąja F. Dostojevskio minima „skruzdžių krūvą“, kurią šiandien matome Rusijoje. G. de Reynoldas vienoje savo „Tragiškosios Europos“ vietoje sako, kad jeigu kuri nors kultūra pradiname savo taške padaro klaidą, tai galiniame taške griūva visi jos laimėjimai. Liberalizmas kaip tik tokią klaidą buvo padaręs. Liberalinė kultūra jau pačioje savo pradžioje buvo pažymėta visomis tomis ydomis, kuriomis šiandien bolševizmas baugina žmoniją ir dėl kurių jis virsta niekados neregėta istorine pabaisa. Stalinas šiandien pjauna tik tai, ką sėjo Comte ir ką laistė Marxas. Jeigu Comte'o šalininkai (radikalai (Heriotas), pozityvistai liberalai, liaudininkai) mano, kad pasėlis neturi išdygti ir kad jie gali gėrėtis žemėje tūnančiais aukso kviečiais; jeigu Marxo šalininkai (socialistai, socialdemokratai) mano, kad želmuo neturi išplaukti, virsdamas varpomis, ir kad jie gali gėrėtis tiktai vešliais laiškais - tai jie visi skaudžiai apsirinka, nes gamtos įstatymas yra grūdai dygti, želti, žydėti ir nešti naujo vaisius. Comte'o šalininkai pasiliko sėdėti prie pasėlio. Marxo šalininkai pasiliko sėdėti prie želmens. Tuo tarpu Lenino šalininkai nuėjo tolyn: jie subrandino grūdus. Tačiau ar liberalai ir socialistai dėl to pasidaro iš esmės skirtingi nuo komunistų? Anaiptol! Jie yra tik sustingusios, atsilikusios atžalos vieno ir to paties sąjūdžio. Jie yra tiktai trys šio sąjūdžio išsivystymo tarpsniai, kurių kiekvienas paliko suakmenėjusių

šalininkų, kaip jų palieka kiekviena gyva pasaulėžiūra, net ir krikščionybė. Tačiau juk ir sustingusioje atžaloje teka *tos pačios* sultys, kaip ir aukštai iškilusioje viršūnėje. O kad iš tikro šitos sultys yra *tos pačios*, kad liberalizmas, socializmas ir bolševizmas yra maitinamas *tos pačios dvasios*, paaiškės iš tolimesnių šio straipsnio skyrelių.

3. *Antireliginis nusistatymas*

Šiandien bolševizmas visame pasaulyje yra pažįstamas kaip didžiausias religijos priešas, kurio niekas ligi šiol nėra pralenkęs. Krikščionių persekiojimai senovėje, inkvizicijos siautėjimas viduramžiais ir baroko metu, religiniai karai tarp protestantų ir katalikų turėjo visai kitos prasmės negu šiandieninis ateistinis komunizmas. Anais laikais kovojo viena religija su kita, viena konfesija su kita, vienas Dievo garbinimo būdas su kitu. Tačiau anais laikais nebuvo kovos *su pačia religija* kaip tokia, *su pačiu Dievu*. Tuo tarpu šis dalykas kaip tik yra įvykdytas bolševizme. *Bolševizmas yra principinis religijos neigėjas*. Todėl popiežius Pijus XI ir sako, kad „pirmą kartą istorijoje mes esame liudytojai šaltai suplanuotos ir apgalvotai paruoštos žmogaus kovos prieš visa, kas yra dieviška. Komunizmas savo prigimtimi yra antireligiškas ir religiją laiko liaudies opiumu, nes religijos mokslas apie pomirtinį gyvenimą kliudo proletarams siekti sovietiškojo rojaus, kuris turis būti šioje žemėje" (enc. „De communismo atheo“, liet. vert., p. 19). Šiai kovai komunizmas naudoja ne tik ideologinėse grumtynėse leistinas priemones, kaip auklėjimą, spaudą, organizacijas, bet ir prievartą, ir kankinimus, ir kalėjimą, ir galop mirtį. Bolševizme žmogus ne tik *gali* įsitikinti, kad Dievo nėra, bet jis *turi* įsitikinti, šitą savo įsitikinimą viešai pareikšti ir pagal jį gyventi.

Tačiau ar šita radikali žmogaus kova su Dievu yra tik bolševikų išradimas? Ar ji nebuvo kartais paruošta ir net vykdoma jau pačių liberalizmo tėvų? J. J. Rousseau žmona Teresė yra parašiusi: „Jei mano vyras nėra šventasis, tai kas juo

bus?" Iš tikro Maritainas vadina Rousseau šventuoju, „gamtos šventuoju“, šventuoju be Dievo, kuris išpažįsta savo nuodėmes ir kaltina save tik tam, kad *pats sau* atleistų (plg. *Trois réformateurs*, Paris, p. 156). Kas pirmasis nukreipė žmogų į gamtą; kas „kaip pirštinę išvertė krikščioniškąjį nusižeminimą“ (Maritain, ten pat); kas paneigė gimtosios nuodėmės būvimą žmogaus prigimtyje (amerikoniška nuotaika); kas su natūralino dieviškąją žmogaus lygybės idėją; kas žmogaus meilę atpalaidavo nuo Dievo meilės; kas prarastojo rojaus ieškojo žemėje, jeigu ne Rousseau? *Rousseau pasaulėžiūra yra sugamtinta krikščionybė*. Tai gamtos evangelija, kurioje nebėra antgamtinio gyvenimo - nei Bažnyčios, nei Kristus, nei Dievo. O Voltaire, tasai kovos su kunigų šeiminkėmis pirmatakas, tasai šmeižto ir melo naudotojas neva kovoje už tiesą, ar jisai nebuvo pirmasis, kuris savo sarkastinį žodį, tarsi aštrią strėlę, taikė į Bažnyčios širdį?

Argi tad nuostabu, kad prancūzų revoliucijos metu antireliginis nusiteikimas pavirto atviru ir kruvinu religijos persekiojimu? „Racionalizmas ir materializmas nusikreipė ne tik prieš tuometinę politinę bei socialinę santvarką. Juodu buvo stiprūs ginklai prieš krikščioniškąją religiją, pirmiausia prieš Katalikų Bažnyčią. Priešais krikščioniškąjį Dievą buvo pastatytas 'protas', o vėliau neapibrėžta, teatralinė 'aukščiausioji būtybė' - *l'Être supreme*. Aštuonioliktojo šimtmečio prancūziškosios filosofijos ir publicistikos ateizmas nerodė pagarbos jokiai tradicinei vertybei. Ir jo mokiniai - revoliucijos vykdytojai - buvo tokie pat nežaboti savo veiksmuose, kaip jų mokytojai savo mintyse. Revoliucijos žygiai prieš krikščioniškąją religiją ir Bažnyčią yra žinomi. Ir šitie žygiai buvo darbas ne tik įpykusios minios (taip irgi buvo). Ne kuris nors nereikšmingas publicistas, bet pats *Diderot* kurstė žmones prieš kunigus. Jau pačioje savo pradžioje liberalizmas buvo ateistinis, antiklerikalinis, antikrikščioniškas“ (Prof. dr. *Liubomirov Wladikin*, *Der Liberalismus Theorie und Rechtsanwendung*, Berlin, 1944, p. 8-9). Ar ne *assemblée constituante* akivaizdoje Paryžiaus arkivyskupas Gobelle buvo priverstas išsižadėti savos religijos ir užsidėti *raudoną* respublikonišką kepuraitę? Ar ne

Paryžiaus miesto tarybos nutarimu 1790 m. lapkričio 10 d. Notre-Dame katedroje buvo atlikta sataniškoji liturgija „proto“ garbei? Ar ne atsimetėliai kunigai buvo aprūpinti pensijomis ir privilegijomis? Ar nebuvo uždaryti vienuolynai, išniekintos vienuolės, išžudyti šimtai kunigų? L. Vladikinas sako, kad „visa tai... kaip tik lydi liberalinės demokratijos pradžia, kurios skleidėjai pasisavino piktažodžiaujančius Voltaire'o žodžius, o pamiršo pagrindinę, kad įsitikinimų ir religijos laisvė yra pilietinės laisvės pagrindas" (ten pat). Todėl labai prasmingai vienas šveicarų rašytojas yra pasakęs: *„Je n'aime pas la tolérance quand elle m'est présentée par Voltaire - aš nemėgstu Voltaire'o siūlomos tolerancijos"*, nes šita tolerancija iš tikro yra tik tolerancija sau pačiam, bet ne kitiems. Ar visa ši anti-religinio nusiteikimo pradžia, liberalizmo pagimdyta, nepriemena dabartinio bolševikų elgesio ir jų skelbiamos tolerancijos? Ar visa nebuvo užuomazgos, kurios išsiskleidė dvidešimtojo šimtmečio pradžioje? Vladikinas pastebi, kad „istoriškai žiūrint, liberalizmas susilpnino krikščioniškosios Bažnyčios įtaką inteligentijoje ir plačiosiose masėse" (ten pat, p. 10), nes jis buvo „materialistiškai utilitaristinis savo linkme ir morale" (ten pat, p. 8), nors ir pridengtas gražiais idealiniais šūkais. „Šita materialistinė utilitaristinė pasaulėžiūra, - sako toliau Wladikin, - buvo stropiai įvyniota į poetines ir laisvę mylinčias Voltaire'o, o ypač Rousseau frazes. Ji pasislėpė už blizgančių žmogaus ir žmonijos kultu papuoštų politinio individualizmo kulisų" (ten pat, p. 8). Tačiau kai šitie kulisai ilgainiui suplyšo, pasirodė tikrasis liberalizmo veidas, visu ryškumu išreikštas bolševizmo elgesiu ir jų atvira kova.

Bet gal visi šitie antireliginiai žygiai - žodžiais ir darbais - buvo tik atsitiktinė ano meto apraiška? Gal jie kilo tik iš gyvenimo aplinkybių, nes juk ir religijos atstovai nebuvo be kaltės? Iš tikro dvasininkų klaidų mes neslepiame ir nenorime slėpti. Priešingai, jų silpnybės, nuodėmės ir kaltės yra didelės; jie neša sunkią psichologinę ir moralinę atsakomybę už antireliginės nuotaikos pasklidimą bei išgalėjimą. Tačiau šitos klaidos ir kaltės būtų pasilikusios tik istorinės, jeigu antireliginis nusistatymas nebūtų perėjęs į metafiziką ir nebūtų susiklostęs

ištisa antireligine-ateistine pasaulėžiūra, kurią mes randame *pozityvizme*. Rousseau, Voltaire, enciklopedistai revoliucija ateistinę nuotaiką paskleidė sudarydami psichologinę jai dirvą. Tuo tarpu Aug. Comte davė šiai nuotaikai filosofinę formą. 1842 metais Paryžiuje baigė eiti A. Comte'o „Cours de philosophie positive“. Ir tais pačiais metais Berlyne pasirodė L. Feuerbacho „Das Wesen des Christentums“. Nuostabus sutapimas, kuris E. Saisset pažadino žodžius: „Feuerbachas Berlyne, kaip ir Comte Paryžiuje, siūlo krikščioniškai Europai garbinti naują dievą, būtent žmonių giminę“. Iš tikro atsiremdamas

tarpsnis, filosofinis arba abstraktus tarpsnis, mokslinis arba pozityvus tarpsnis), Comte skelbia, kad žmonija įžengusi jau į trečiąjį savo išsivystymo periodą, kuriame mokslas turįs pakeisti religiją. 1851 m. Comte rašo: „Aš esu įsitikinęs, kad dar prieš 1860 metus aš skelbsiu Notre-Dame katedroje pozityvizmą, kaip vienintelę realią ir pilnutinę religiją“ (Comte'o citatos imamos iš: *H. de Lubac. Le drame de l'Humanisme athee*, Paris, 1944). Tai jau nėra kova su dvasininkų klaidomis ar ydomis. Tai taip pat jau nėra vienos konfesijos kova su kitomis. Tai jau kova su *bet kokia* religija, su *bet koku* tikėjimu į transcendenciją. „Be abejo, - rašo Comte, - niekas nėra logiškai įrodęs nebuvimo Apolono, Minervos, orientaliųjų fejų arba poetinių fantazijų. Ir vis dėlto tai nekludė žmonijai neišvengiamai nusikratyti senovinėmis dogmomis, kai jos pradėjo nebetikti situacijos visumai“ (p. 168). Taip, Comte'o pažiūra, turi įvykti ir su krikščionybe.

Tačiau kas užims Dievo vietą? Comte atsako labai aiškiai: „Žmonija galutinai atsistoja Dievo vietoje“ (p. 178). Ir jis sva-joja, kaip vieną dieną Notre-Dame katedroje, toje „didžiojoje Vakarų šventovėje“, „žmonijos statula savo pjedestalu turės Dievo altorių“ (ten pat); kaip „Dievo kulto vietoje bus moters ir didžiųjų vyrų kultas“; kaip „ankšto katalikiškojo misticismo vietoje bus kilnus piliečių veiklumas ir respublikos entuziastų patriotizmas“ (p. 182). Ir šitoje vietoje mes pradedame suprasti kitą Comte'o teigimą, kad „religija yra visų pirma socialinė“ (p. 183) ir kad „šventas dalykas yra

tiktai socialinis" (ten pat). Kitaip sakant, *vietoje asmeninio Dievo Comte pastato kolektyvą ir liepia žmogui prieš šitą kolektyvą nusilenkti*. Pozityvizmo uždavinys, teigia Comte, yra pergaleti asmeninius instinktus. Ir palygindamas pozityvistus su šventaisiais ir su pirmaisiais krikščionimis, jis pastebi: „anie buvo esmingai asmeniniai, mes būsimė esmingai socialiniai" (p. 189). Todėl Comte ir kalba, kad pozityvizmas būsiąs savos rūšies *sociokratija*, vadinasi, visuomenės valdžia, ir sykiu *sociolatrija*, vadinasi, visuomenės garbinimas. *Žmogus visuomenę garbins kaip tik todėl, kad jis bus jos valdomas*. Tuo būdu bus sukurta „visuotinė harmonija" (p. 266) ir bet kuri nesantaika bus išnaikinta.

Bet ženkime dar vieną žingsnį priekin, ir sutiksime jau *Marxą*. Comte buvo pozityvistas, vadinasi, jo metafizikoje būtis išsisėmė tuo, kas *patiriama*. Marxas nuėjo toliau: jis pasidarė materialistas, nes jis nuosekliai galvojo, kad tai, kas pirmiausiai ir ryškiausiai patiriama, yra *medžiaga*. Todėl marksizmas yra materializmas ne tik sociologine ir istorine, bet ir metafizine prasme. Tiesa, kai kas bando šiandien paneigti Marxo metafiziką ir palikti marksizmą tiktai kaip metodą socialekonominiams visuomenės santykiams aiškinti. Tačiau Th. Steinbüchelis šiuo atžvilgiu teisingai pastebi, kad „kas neigia Marxą kaip filosofą, tas jo nepažįsta", nes „tikrasis marksizmo pobūdis yra ekonomikos sujungimas su filosofija; tik tasai, kuris suvokia šitą ryšį, supranta, kas Marxas buvo ir ko jis norėjo" („Zur sozialen Entscheidung", Tübingen, 1947, p. 10, 13). Todėl jau Leninas visiems dialektinio materializmo taisytojams yra pastebėjęs, kad jo uždavinys yra surasti visas tas nesąmones, kurias šie žmonės yra įsikalę į galvą, kad „jie po marksizmo priedanga mums siūlo tokį neįtikimai sujautą, iškreiptą ir reakcionierinį 'chlumą' („Materialismus und Empiriekritizismus", Berlin, 1947, p. 3). Marksizmas be materializmo nebėra marksizmas. Tai tik sujauktas ir iškreiptas nenuoseklių sąvokų mišinys.

Būdamas nuoseklus, Marxas teisingai suvokė, kad jeigu egzistuoja tik tai, kas yra patiriama, tai šitokia egzistencija gali džiaugtis tiktai medžiaga. Medžiaga todėl jam yra pir-

minis ir pagrindinis dalykas, o sąmonė tikrai išvestinis ir antinis, tikrai medžiagos funkcija, jos vyksmo vaisius: „Ne medžiaga yra dvasios padaras, - teigia Fr. Engelsas prieš hėgeliškuosius idealistus, - bet dvasia yra tikrai aukščiausias medžiagos produktas" („Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie", p. 20). Todėl ne dvasinis bendruomenės gyvenimas (mokslas, menas, religija) yra pirminis dalykas, bet materialinės sąlygos, kurios, Marxo pažiūra, apsprendžiančios visą kultūrą, paversdamos ją tikrai šių sąlygų funkcija. O šitos medžiaginės sąlygos, pasak Marxo, yra ne anas toli nuo žmogaus stovįs materialinis gamtos pasaulis, į kurį buvo ypatingo dėmesio atkreipę vadinamieji kosmologinio materializmo atstovai, kaip Vogtas, Moleschottas, Büchneris (Marxo ir Engelso vadinami „keliaujančiais materializmo pamokslininkais"), bet visa tai, kas žmogų išlaiko: maistas, drabužis, darbo priemonės, socialiniai santykiai. Kokios yra šitos sąlygos, toks yra ir pats žmogus. Šiurkštus Feuerbacho posakis, kad žmogus yra tuo, ką jis valgo (*der Mensch ist was er isst*) ištisa filosofine sistema kaip tik buvo išreikštas Marxo istoriniame materializme.

Religijai vietos šitoje sistemoje nėra ir negali būti. „Religija, - teigia Marxas, - yra iliuzinė saulė, kuri sukasi aplinkui žmogų tol, kol žmogus aplinkui save nesisuka". Kitaip sakant, kol žmogus yra nesąmoningas, kol jis nesusivokia, kol jis yra mokslo neapšviestas apie tikrą pasaulio ir savęs paties sąrangą. Tačiau kai mokslas praplečia žmogaus akiratį, kai jis suvokia pasaulį nebe primityviu, bet moksliniu būdu, šita saulė išnyksta, nes ji buvo tikrai iliuzinė, Comte pasakytų: fikcinė. „Religija, - teigia Marxas, - yra tikrovinio pasaulio refleksas". Suvokus pasaulį kaip medžiaginę nekinčiamą, amžiniais dėsniais sukaustytą sistemą, o žmogaus gyvenimą, kaip šios sistemos produktą, religinis refleksas pasiliauja, nes neturi jokios realios atramos.

Bet čia vėl kyla klausimas - nes jis kyla kiekvieną kartą, - kas Marxo sistemoje užima Dievo vietą? Comte'ui ją užėmė žmonija. Tačiau Marxas yra nuoseklesnis ir realesnis. Kaip medžiagą jis suprato esančią arčiau žmogaus ir besireiškian-

čią pragyvenimo sąlygomis, taip ir žmoniją jis išgyveno kaip tąjį visuomeninį sluoksnį, su kuriuo žmogus kasdien susiduria ir kuriame jis kasdien sukiojasi. *Marxas Comte'o žmoniją pakeitė proletarų klase.* Jis, kaip ir Comte, žiūri į tolimą ateitį ir joje regi pasaulio perkeitimą. Profesinis bruožas yra ryškus ir Marxo, ir Comte'o pažiūrose. Tačiau kiek Comte'ui šitas perkeitimas ateina per sąmonę, per naujos filosofijos prisiėmimą, kitaip sakant *per žodį*, tiek Marxui jis turi ateiti per kovą, per revoliuciją, per senosios kapitalistinės santvarkos sužlugdyimą, kitaip sakant, *per veiksmą*. Goethe's formulė *Im Anfang war die Tat* yra ir Marxo formulė. Iš darbo, iš veiksmo, iš žygio jis laukia pasaulio išganymo. O šitą darbą padaryti, šitą veiksmą atlikti, šituo žygiu pasididžiuoti galinti tiktai proletariato klase. „Proletariatas turi laimėti pasaulį“, - teigia Marxas, supasaulindamas seną krikščioniškąją išganymo idėją. Kaip pozityvizmas, taip ir marksizmas virsta žmogaus religija, žmogaus, kuris pats savo rankomis kala savo laimę. Nenuostabu todėl, kad Marxo proletariatas yra svetimas bet kokiai transcendentinei religijai, kad religija jam yra opiumas, apsvaiginąs jo proletarišką sąmonę ir tuo pačiu padarąs jį mažiau kovingą ir mažiau atkaklų. O kova ir atkaklumas yra pagrindiniai proletarų klasės bruožai, kurie vieninteliai gali pasaulį palenkti šios klasės diktatūrai. Todėl religija yra šalintina visais būdais, nes ji yra didžiausia kliūtis kelyje į proletariato įsigalėjimą bei viešpatavimą. *Proletariato karalystė žemėje galinti ateiti tiktai išveisus iš žmogaus širdies tikėjimą anuo pasauliu.* Kiek žingsnių reikia padaryti, kad nuo šitokių pažiūrų pereitume prie atviros kovos su Dievu?

Toks tad yra antireliginio nusistatymo kelias, einąs iš liberalizmo per socializmą į bolševizmą. Liberalizmo pradininkai išjuokė religijos apraiškas ir jos atstovus. Pozityvizmas paneigė ją pačią mokslo vardu. Marksizmas ją išgujo iš socialinio gyvenimo. Bolševizmas ją paskelbė žmogaus priešininke, pradėdamas su ja istorijoje neregėtą, sistemingai organizuotą ir planingai vedamą kovą. Šitos kovos pradmenų, kaip matėme, buvo jau pačioje liberalizmo pradžioje. Bolševikai tik išvystė ir suorganizavo tai, ką liberalai buvo užbrė-

žę. Pradęję Romos niekinimu, jie nę nepasijuto, kaip atsidūrę Maskvoje. Tai yra logiškas ir būtinias kelias. Gali jo pabaigos nepasiekti *atskiras* žmogus. Bet šitą pabaigą būtinai pasieks objektyvinis gyvenimas. Liberalas, nuo Aventino kalvos pamosavęs Amžinajam miestui, po kiek laiko išvys savo sūnų arba vaikaitį, iškilmingai sveikinantį Kremliaus bokštus.

4. Žmogaus sukolektyvinimas

Šiandien mums yra visiškai aišku, kad bolševizmas įvykdę F. Dostojevskio inkvizitoriaus norą sukurti žmonių vienybę prievarta ir įjungti atskirą asmenį į „skruzdžių krūvą“ ligi visiško savęs nuasmeninimo ir pamiršimo. *Bolševizmas yra kolektyvizmas aukščiausio laipsnio*. Ortega y Gassetas yra pasakęs, kad seniau masę „stovęjo socialinės scenos užpakalyje. Dabar ji pasistūmęjo prie rampos. Ji pasidarę svarbiausia veikęja. Didvyrių nebęra, yra tiktai choras“ („Der Aufstand der Massen“, Stuttgart, 1947, p. 6). Bolševizmas šitą didvyrių pašalinimą įvykdę visu plotu. Oficiali bolševikų doktrina aiškiai sako, kad „ne didvyriai kuria istoriją, bet istorija kuria didvyrius; ne didvyriai kuria tautą, bet tauta kuria didvyrius ir stumia istoriją priekin“. („Geschichte der kommunistischen Partei der Sowjetunion Bolschewiki“, Berlin, 1947, p. 20). Jeigu didvyrių kultas Rusijoje yra išvystytas taip labai, kaip niekur kitur, tai jis turi visai kitos prasmęs, negu Th. Carlyle teorijoje ir apskritai visų romantikų praktikoje. Romantikams didvyris buvo aukščiausias žmogiškosios asmenybės laipsnis: *tai žmogus sau*. Tuo tarpu bolševizme didvyris yra tiktai kolektyvo išraiška, kolektyvo koncentracija viename egzemplioriuje, kuris tiek tereiškia, kiek kolektyvo valią vykdo. Kiekvienas pasipriešinimas kolektyvui čia yra nusikaltimas, ištrinąs iš gyvenimo ne tik didvyrio gyvybę, bet ir jo vardą, ir jo darbus.

Tačiau ar šitas bolševikinis žmogaus sukolektyvinimas yra *tiktai* bolševikų padaras? Ar jis kartais nęra užbaiga dar-

bo, pradėto prieš porą šimtų metų? Rousseau kitados paskelbė: „Žmogus gema laisvas“. Bet čia pat kilo klausimas: kaip šituos laisvus žmones suvesti į bendruomenę? Kaip „rasti bendruomenės formą, - paties Rousseau žodžiais, - kurioje kiekvienas, susijungdamas su visais, klausytų tiktai savęs ir pasiliktų laisvas kaip ir anksčiau?“ Rousseau į šitą klausimą atsakė savo garsiuoju *contrat social*, pagal kurį atskiri individai, sąmoningai ir laisvai apsisprendę, sudaro sutartį gyventi bendruomenėje, tuo būdu vienišą bei paskirą gyvenimo būdą pakeisdami visuomeniniu. Rousseau *contrat social* padaro, kad visuomenė tampa žmogaus valios padaru ir kad jos įstatymai išreiškia ne prigimties dėsnius, bet žmogaus norus bei reikalus. Kitaip sakant, *prigimtoji teisė čia yra pakeičiama pozityvine teise*. Kai individai palieka savo gamtinį gyvenimą, jie tuo pačiu palieka ir prigimtąją teisę. Visuomenėje veikia jau nebe prigimtis, bet „bendroji valia“ (*volonté générale*), kuriai individas perleidžia visas savo teises ir pažada klusnumą. Bet kaip tai visa suderinti su laisve? Į tai Rousseau atsako: „Kiekvienas, pakludamas visiems, nepaklūsta niekam“. Kitaip sakant, kas klauso kolektyvo, tas neklauso nė vieno skyrium. Ir juo labiau žmogus kolektyvo klauso, juo jis darosi laisvesnis, nes juo labiau jis išsivaduoja iš klusnumo kuriam nors konkrečiam asmeniui. Gamtiniame gyvenime žmonės egzistavo kaip asmenys. Visuomeniniame gyvenime jie pradeda egzistuoti kaip dalys. Todėl J. Maritainas ir pastebi, kad „grynasis individualizmas kaip tik tuo, kad jis nepastebėjo pačios prigimties individams uždėtų visuomeninių ryšių, fatališkai pereina, kurdamas bendruomenę, į grynąją etatizmą“ (p. 192). *Kolektyvizmo daigas glūdi pačioje liberalizmo užuomazgoje*. „Bendroji valia“, tasai, Maritaino žodžiais tariant, „politinio panteizmo mitas“ (ten pat), virsta įvadu į žmogaus sukolektyvinimą.

Nuostabu yra patirti, kad nors liberalizmas, ypač ūkinis, nepaprastai smarkiai gina privatinės nuosavybės teisę, vis dėlto savo pirmatakų teorijose jis turi ir *kolektyvinės* nuosavybės pradmenų, kuriuos paskui išvystė socializmas ir įvykdė bolševizmas. Štai Rousseau savo traktate apie lygybę rašo, kad

„pirmasis, kuris aptvėrė žemės sklypą ir pasakė 'jis priklauso man', rasdamas neprotingų, jam tikinčių žmonių, - buvo tikrasis buržuazinės bendruomenės įkūrėjas. Ir kiek nusikaltimų, karų, žudynių, kiek vargo ir baimės žmonijai būtų pašalinę tasai, kuris būtų išvertęs stulpus, užvertęs griovius ir savo kaimynams pasakęs: 'neklausykite šito apgaviko. Jūs žūsitate, jei pamiršite, kad vaisiai priklauso kam nors, bet kad žemė niekam nepriklauso'" (cit. iš: *Wladikin. Der Liberalismus Theorie und Rechtsanwendung*, Berlin, 1944, p. 27). Šitokiais žmonių gelbėtojais pasiskelbė socialistai. Tačiau jų darbas buvo daugiau teorinis. Vėliau atėjo komunistai, kurie iš tikro išvertė stulpus, užkasė nuosavybę skiriančius griovius ir išbraukė iš visuomeninės kalbos žodį „mano“. Bet ar tai buvo žmonijos išgelbėjimas iš vargo ir baimės, tegul atsako tie, kurie šio „rojaus“ yra patyrę.

Tačiau tai, kas Rousseau poetiniuose vaizduose buvo dar tik užuominos, Comte išvystė ligi teorijos ir kolektyvizmą įjungė į savo pozityvinę filosofiją. Jis aiškiai teigia, kad „socialinė tvarka visados pasiliks nesuderinama su nuolatine laisve kasdien ginčytis dėl pačių bendruomenės pagrindų“ ir kad „sisteminė tolerancija visados egzistavo tikrai indiferentiškų arba abejotinių nuomonių atžvilgiu“ (*H. de Lubac. Le drame de l'Humanisme athee*, p. 250). Kitaip sakant, *negalima leisti žmonėms ginčytis dėl to, kas yra visų priimta*. Todėl Comte ir numato tam tikrus išminčius arba „dvasinius tėvus“, kaip jis sako, kurie turėtų prižiūrėti skelbiamas pažiūras. Jo supratimu, „kiekvieną elgesį reikia palenkti neiškryps-tančiai kunigijai“ (p. 252), kad ji nesiliautų demaskavusi klaidingus pozityvizmo šalininkus (ten pat). Comte net kalba apie visuotinį popiežių, tąjį „aukščiausią žmonijos organą“ (p. 253), kuriam visi turėtų absoliučiai paklusti savo veiksmais ir mintimis. Net „pozityvistinės diktatūros“ terminą randame Comte'o testamente, kuriame jis numato, kad ši diktatūra turėtų tęstis „vienos kartos gyvenimą“ (p. 269). Galimas daiktas, kaip tik dėl to Comte ir buvo susižavėjęs jakobiniais, anais tikraisiais bolševikų pirmatakais. Pozityvistai, sako jis, „yra tikrieji jakobinų įpėdiniai“, nes „jakobinų bendruomenė, būdama

šalia tikrosios, kaip tik sudarė savotišką dvasinę valdžią" (p. 262). Pats Comte 1848 m. kovo 8 d. aplinkraštyje žada įkurti „politinę bendruomenę" ir jai pavesti pareigas „panašias į tas, kurias taip naudingai ėjo jakobinų bendruomenė" (ten pat). O tos pareigos, kaip žinome iš istorijos, buvo: išleisti įtariamųjų įstatymą, pagal kurį kiekvienas įtariamasis buvo atiduodamas revoliucijos tribunolui; pasmerkti mirtin ir nužudyti karalių Liudviką XVI; likviduoti žirondistus, kurie gynė karaliaus nekaltumą; suorganizuoti revoliucinę armiją, kuri gaudė revoliucijos priešininkus ir juos žudė, kuri Nanto gyventojus skandino Loire upėje, kuri masiškai šaudė žmones Lione, Vandėjoje ir kitur. Argi tai nepanašu į bolševikų politbiurus, kurie taip pat stovi „šalia tikrosios valdžios", sudarydami „savotišką dvasinę valdžią" ir eidami per NKVD „taip naudingas pareigas" bendruomenėje? Ar bolševikai neįvykdė Comte'o testamentu, įvesdami „pozityvistinę diktatūrą, sukurdami „neiškrypstančią kunigiją" (komunistų partija ir jos vadovai) ir net turėdami „universalinį popiežių", kuriam visi turi paklusti savo mintimis ir savo veiksmais? Kolektyvistinės liberalizmo užuomazgos išsiskleidė bolševizme visu vešlumu. Todėl H. de Lubacas, vienu sakiniu apibūdinamas liberalizmą ir sako: „pozityvistinė formulė yra pilnutinė tiranija. Praktikoje ji pasibaigia partijos arba, dar tiksliau, sektos diktatūra" (ten pat, p. 275).

Marxas buvo Comte'o įpėdinis ir šiuo atžvilgiu. Tik kaip visur, taip ir čia, jo praktiškesnis protas surado konkretesnių priemonių šiam sukolektyvinimui įvykdyti. Vietoje abstrakčios žmonijos jis pastatė proletarų klasę ir jai pavedė valdyti pasaulį. Vietoje diktatūros per vienos kartos amžių jis paskelbė *amžiną* proletariato diktatūrą, nes jis netikėjo, kad kada nors žmonės pasidarys tokie išauklėti ir tobuli, jog nustos marksizmo ir pozityvizmo pagrindus kritikavę. Tačiau kiekvienu atveju asmuo buvo pajungtas kolektyvui. Savos vertės jis neteko. Jis pasidarė tik bendruomenės išraiška. Mechanistinis visuomenės supratimas, pavaldėtas iš Rousseau ir suteoretintas Comte'o, padarė marksizmą nuosekliu liberalizmo tęsėju ir jo pagrindinių idėjų vykdytoju. Kolektyvis-

tinis marksizmo pobūdis yra visiems žinomas. Apie jį daug kalbėti nebereikia. Padėjęs į socialinių santykių pagrindą pragyvenimo sąlygas ir nuo jų padaręs priklausomą žmogų, Marxas savaime pasisakė už kolektyvistinį principą, nes medžiaga egzistuoja tiktai kaip kolektyvas, neturėdama jokios asmeninės vertės. Šita nevertė Marxo buvo nuosekliai perkelta žmogui ir virto visos jo sociologijos pagrindu. Žmogus yra nebe savarankiška, originali, laisva ir apsisprendžianti būtybė, bet bendruomenės narelis, bendruomenės produktas, bendruomenei palenktas ir jos apsprendžiamas.

Dar praktiškesnis buvo Leninas, kuris visą savo gyvenimą kovojo už revoliucijos įvykdymą be kompromisų, nes jis suprato, kad syki stojus į kolektyvizmo kelią reikia juo eiti ligi galo. Jau antrajame socialdemokratų kongrese 1903 metais (Briuselyje ir Londone) Leninas susikirto su Martovu, Akselrodu, Trockiu ir kitais kaip tik dėl partijos statuto, kuriame buvo norima išvengti griežtos organizacinės formos, paliekant inteligentijai teisę pripažinti socializmo principus, bet nebūtinai priklausyti pačiai organizacijai ir sykiu būti tikraisiais socialistinio sąjūdžio nariais. Leninas kaip tik smarkiai pasisakė prieš šitokią Martovo projektą rašydamas: „Mes esame klasės partija ir todėl beveik visa klasė turi veikti mūsų partijos vadovaujama; ji turi, kiek galėdama ankštai, prisišlieti prie mūsų partijos" (cit. iš: „Geschichte der kommunistischen Partei", p. 63). Ir kitoje vietoje: „Proletariatas kovoje už valdžią neturi jokio kito ginklo kaip tik organizaciją. Proletariatas... virs nenugalima jėga tik tuo, kad ideologinė jo vienybė, paremta marksizmo principais, bus sustiprinta materialine organizacijos vienybe, kuri milijonus dirbančiųjų sujungs į vieną darbininkų klasės armiją" (ten pat, p. 69-70). Čia Leninas buvo visiškai teisingas bei nuoseklus. Jeigu visuomenė yra atomistinis padaras, tuomet ji turi būti kuo labiausiai organizuota. Kitaip ji neturės jokios ypatingesnės reikšmės. Todėl organizacinio principo pabrėžimas virto pagrindiniu bolševikiškosios santvarkos veiksmu. Bolševikai viską suorganizavo ir suplanavo. Partija pasiėmė vadovauti visoms žmogaus gyve-

nimo sritims. Čia nieko nebeliko privatiška, nes juk ir pats žmogus yra nebe asmenybė, bet tiktai kolektyvo dalelė ir ano didžiulio socialinio mechanizmo ratelis. Todėl *savo* gyvenimo jis turėti negali. Šiandien mums darosi baisi ta organizacinė mašina. Tačiau ji yra tiktai logiška išvada iš kolektyvistinio prado, kuris prasideda liberalizme ir išryškėja socializme. Rousseau *volonté générale* bolševikų praktikose yra įvykdoma visu pilnumu.

Štai tasai žmogaus sukolektyvinimo kelias, kuriuo ėjo pastarasis Europos gyvenimo šimtmetis. Liberalizmas šitą kelią pradėjo tuo, kad jis atpalaidavo žmogų nuo bet kurio autoriteto, paskelbdamas, jog reikia klausyti visų, bet neklausyti niekieno atskirai. Pozityvizmas šitą visumą perkėlė į žmoniją, marksizmas ją susiaurino ligi proletariato, bolševizmas - ligi komunistų partijos. Bolševizme žmogus iš tikro neklauso nieko skyrium, ir tačiau nepaprastai klauso *visų*, klauso anos anoniminės jėgos, kuriai visi atstovauja ir visi žiūri, kad jos reikalavimai būtų įvykdyti ir kad niekas neprieštarautų jos valiai. Visuotinio špionažo sistema pasidaro nuosekli išvada iš *volonté générale* principo. Čia vėl pastebime nepaprastą gyvenimo ironiją: liberalizmas, pradėjęs individo neliečiamybe, baigė visuotinio špionažo tinklu.

5. Skirtybės

Anai pradžioje minėtai pamirštai tiesai pavaizduoti paėmėme tik dvi pagrindines idėjas: antireliginį nusistatymą ir žmogaus sukolektyvinimą. Tačiau ir jos pakankamai ryškiai galėjo parodyti, kad liberalizmo kelias į bolševizmą iš tikro yra pakankamai tiesus ir lygus; kad jokių esminių pertraukų jis čia neturi; kad liberalizmas, socializmas ir bolševizmas yra ne trys keliai, bėgą šalia vienas kito, bet vienas ir tas pats kelias. Tačiau ar tarp šių trijų sąjūdžių jau nėra *jokio* skirtumo? Ar liberalas, socialistas ir bolševikas skiriasi tik vardais? Skirtybių esama. Tačiau jos yra ne tokios, kokias paprastai iškelia publicistai.

Visų pirma tarp liberalizmo, socializmo ir bolševizmo esama *psichologinių* skirtumų. Kitaip sakant, skirtingi yra žmonių charakteriai, kurie šiuos tris sąjūdžius gimdo ir veda. Liberalizmo kūrėjai ir jo šalininkai ligi pat šių dienų yra *daugumoje* (pabrėžiu *daugumoje*, nes išimčių pasitaiko visur) netiesaus ir nelogiško charakterio žmonės. Jie skelbia naujas idėjas, tačiau nedrįsta jų išvystyti ligi galo ir nepajėgia atsisakyti nuo to, kas yra sena. Jie nuolatos svyruoja tarp revoliucijos ir tradicijos. Tai yra tipiskai *buržuazinio* - oportunistinio nusiteikimo asmenys. Religijoje jie kovoja su jos vieta bei įtaka viešajame gyvenime, bet nedrįsta paneigti jos pačios. Socialinėje srityje jie norėtų pabrėžti bendruomeninį reikalą, bet nepajėgia atsispirti kapitalizmo vilionėms. Filosofijoje jie pripažįsta tik tai, kas yra patiriama, bet nedrįsta šitą patirtį aprėžti medžiaga. Nepaprastai garsiai kalbėdami apie toleranciją ir demokratiją, jie neturi nei tolerantiškos, nei demokratinės dvasios.

Socialistai yra daugiausia realistinės dvasios žmonės. Jie žavisi ne tiek pačia idėja, kiek jos įkūnijimu praktikoje. Todėl jie renkasi tokias priemones bei metodus, kurie, kaip jiems atrodo, būtų praktiškiausi ir duotų kuo geriausių vaisių. Todėl jie dažnai eina į kompromisus net ir su tais, kurie idėjiškai yra jų priešininkai. Tai *kompromiso* žmonės. Jie daro tai, ką jie sako. Užtat jie sako negriežtai. Apsisprendimas už evoliuciją vietoje revoliucijos kaip tik išduoda kompromisinį ir praktinį socialistų charakterį. Bet sykiu šitas apsisprendimas reiškia ir socialistų tragediją. Pagrindinė jų idėja perkeisti socialinius santykius ir įkurti žemėje „rojų“ reikalauja *veikti*. Veiksmas yra pagrindinis šios idėjos įvykdymo principas. Tuo tarpu evoliucija reikalauja *laukti*. Čia tad ir įvyksta tasai konfliktas tarp socialistinės idėjos ir socialistinės praktikos; konfliktas, kuris perskėlė socialistinį sąjūdį į dvi sroves: į bolševikus ir menševikus, arba socialdemokratų. Bolševikai nenorėjo laukti. Jie norėjo veikti. Tuo tarpu socialdemokratai apsisprendė laukti. Be abejo, laukimas ne visada dirba laukiančiųjų naudai. Atrodo, kad ir socialdemokratai iš laukimo nebus nieko ypatingesnio laimėję, nes

jų veiklesnieji broliai bolševikai užėmė visas tas pozicijas, apie kurias svajojo socialdemokratai.

Bolševikai yra veiklos ir kovos žmonės. Idėja jiems yra vertingesnė už bet kurią praktiką. Todėl jie konkretų gyvenimą lenkia idėjai, nepaisydami, kad tenka kartais jį sulaužyti ir paaukoti - net milijonus. Bet jie yra nuoseklūs ir savo galvojimui, ir savo veikimui. Juk jeigu žmogus yra tik aukštesnis medžiagos susidėstymas, kodėl šito medžiagos gabalėlio nepaaukoti bendram reikalui arba net ir įdomesniajam eksperimentui? Kodėl dar laikytis kažkokių atavistinių moralės polinkių, jeigu viskas yra valdoma griežto mechaninio priežastingumo? Kodėl laukti, kada žmonės patys susipras, jeigu juos galima priversti būti „laimingus“? Todėl bolševikai veikia: veikia intensyviai, sistemingai, planingai ir organizuotai. Sistemos, plano, logikos ir organizacijos atžvilgiu vargiai kas gali juos pralenkti. Ir turbūt pasaulis dar nėra matęs tokių idėjos fanatikų, kokie yra bolševikai. Jie yra išmąstę marksistinius principus ligi galo. Jie labai pagrįstai atmetė bet kokias siūlomas marksizmo reformas. Jie pasiliko ištikimi materializmui ligi galo ir ligi galo vykdo jį kolektyvo gyvenime. *Bolševikai kuria perkeistąjį pasaulį: be Dievo, be asmens ir - be kompromiso.* Jie yra materializmo vienuoliai.

Liberalas yra buržujus, socialistas - realistas, bolševikas - idėjininkas. Štai tos psichologinės skirtybės, kurios vienos srovės žmones perskiria, neleisdamos jiems pasiekti to paties taško, nors ir einant vienu keliu. Kaip tik todėl tarp liberalizmo, socializmo ir bolševizmo atsiranda *išsivystymo* arba *genetinių* skirtys. Šie trys vardai reiškia sykiu ir tris *tos pačios* ideologijos išsiskleidimo bei subrendimo tarpsnius. Liberalizmas stovi pačioje pradžioje. Jis yra dar tik užuomazga, tik pumpurais, kuriam buržuazinės dvasios žmonės daugelyje sričių ir daugelyje kraštų neleido išsiskleisti. Socializmas jau yra pažengęs priekiu. Jis yra želmuo, kuris tačiau praktikos dėlei yra sulaikytas, kad nevestų vaisių. Tuo tarpu bolševizmas yra pats vaisius, pats sunokęs grūdas, pats paskutinis anos pirminės ideologijos išsiskleidimo tarpsnis. Tačiau, kaip jau buvo ir anksčiau minėta, nei psichologinės, nei genetinės skirtybės

nepadaro šių trijų srovių skirtingomis *iš esmės*. Pačia savo esme liberalizmas, socializmas ir bolševizmas yra tas pats dalykas. Kas yra savo psichikoje nerangus ir nenuoseklus, tas pasiliks liberalas. Kas savo polinkiais yra daugiau praktiškas ir apdairus, tas nueis ligi socializmo. Kas yra logiškas ir ištikimas idėjai, tas pavirs bolševiku. Tačiau kiekvienu atveju jis atstovaus *tai pačiai* pasaulėžiūrai, *tai pačiai* gyvenimo sampratai, tik išreikštai skirtingomis psichologinėmis formomis ir vykdomai skirtingomis visuomeninėmis priemonėmis. Štai kodėl neklydo Leninas, prikišdamas socialdemokratams, kad jie daro vieną žingsnį priekin, o du atgal. Štai kodėl neklydo popiežius Pijus XI, sujungdamas į vieną grandinę kultūrliberalizmą, kultūrsocializmą ir kultūrbolševizmą. Štai kodėl galop neklydo nė Ramonas, meniškai išreikšdamas Giružio ne tik kūninę, bet ir dvasinę kilmę iš Kreivėno. *Nudievinto žmogaus kelias yra vienas: į bolševizmą*. Kaip toli šiuo keliu kas nueis, tai priklausys nuo jo dvasinės sąrangos. Tačiau *pats kelias* yra aiškus ir tikras. „Dievo įsakymai, kaip laikrodžio ratukai. Išimk vieną, ir visas mechanizmas sustos“ („Kryžiai“, p. 158). Priešais mus dabar kaip tik ir tiesiasi šito sustojusio, nebegyvo pasaulio plotai.

GINČAS DĖL LIBERALIZMO

Mano straipsnis „Liberalizmo kelias į bolševizmą“ („Aidai“, 1948, Nr. 13) ne vieną sujaudino ir net papiktino. Ne vienas, buvęs liberalu visą gyvenimą ir net lankęs bažnyčią, pasijuto įžeistas išgirdęs, kad jo eitas kelias - yra kelias į bolševizmą. Ne vienas taip pat pačią straipsnyje keliamą idėją pavadino „klaikia klaida“ ir „pigia demagogija“ (plg. „Mintis“, 1948 m. gegužės 14 d.). Visa tai rodo, kad *liberalizmo santykis su bolševizmu yra jaudinantis dalykas*, kuris prašosi ne tik keliamas, bet ir nagrinėjamas. Palikdamas ateičiai istorines šio klausimo papildas, kurias kiti gal dar geriau padarys negu aš, šiuo tarpu norėčiau sustoti tik ties keletą pastabų, kylančių ryšium su atsiradusiais priekaištais ir nesusipratimais.

1. *Straipsnio priežastis*

Kai kas klausia, kodėl minėtas straipsnis buvo parašytas kaip tik šiuo metu, kada visos jėgos yra telkiamos kovai prieš bolševizmą? Ar tai neskaldo šių, taip labai dabar reikalingų jėgų? Ar tai nėra meškos patarnavimas, nes, sakoma, straipsnio „išvadomis galės džiaugtis tik Stalinas“ („Mintis“, ten pat).

Visai teisingai yra pastebėta, kad straipsnis yra atsiradęs „tik ne dėl V. Ramono *Kryžių*“ (ten pat). Aišku, ne! V. Ramono veikalas buvo tiktai proga, tiktai akstinas priminti mūsų visuomenei paties Kristaus paskelbtą, tačiau daugelio jau spėtą pamiršti tiesą, kad *velnio negalima išvaryti belzebubu*.

Į kovą su bolševizmu šiandien jungiasi visi - ir liberalai su socialistais. Vienur jie kovoja su komunizmu aršiau, kitur nuolaidžiau. Tačiau beveik visur ateina ir kovoja. Ir niekas jų nuo šitos kovos nestumia. Niekas jos nesisavina, nes bolševizmas yra ne tik ideologija, bet *ir kardas*, nešamas per pasaulį seno rusiškojo imperializmo. Todėl su juo galima kovoti įvairiais motyvais: idėjiniu ir religiniu, politiniu ir tautiniu, socialiniu ir ekonominiu. Ir šiandien niekas neklausia, *kokia* intencija veda kurį karį. Kiekviena jėga yra branginama ir todėl priimama. Šiuo tad atžvilgiu ir liberalo bei socialisto smūgis gali būti reikšmingas.

Tačiau kai visose šitose grumtynėse iškyla klausimas: kas sudarys *idėjinę* bolševizmui užtvaramą; kas išnaikins *dvasinę* bolševizmą; kas duos žmogui naują antibolševikinę *kultūros* linkmę, kovojančios jėgos pasirodo esančios nevienodos vertės. Tiesa, jos beveik visos mėgina būti tąja idėjine užtvara, tąja nauja dvasia ir nauja kultūra, kuri yra būtina tikrai bolševizmo pergalei. Šiuo atžvilgiu neatsilieka nė liberalai su socialistais. Ir jie nori būti bolševizmui užtvara. Tik *kuo* jie šitą užtvaramą sudarys? Ar savo pinigais, patrankomis ir savo kūnais? *Taip!* Ar savo idėjomis, savo dvasine nuotaika ir savo kultūra? *Ne!*

Ir čia yra giliausia priežastis, kodėl minėtas straipsnis buvo parašytas. Nebepakenčiama buvo nuolatos girdėti, kad liberalinis ir socialistinis pasaulis nugalės bolševizmą. Todėl ir buvo norėta parodyti, kad be fizinės, techninės ir ekonominės jėgos šitas liberalinis ir socialistinis pasaulis neturi *nieko*, ką galėtų prieš bolševizmą pastatyti, nes bolševizmas kaip tik ir yra iš šito pasaulio kilęs. Bet kadangi bolševizmas yra *ir idėja*, ne tik kardas, todėl *vienu tik kardu* jo nugalėti negalima. Jo užtvarama turi būti ne tik Marshallo planas, ne tik Reinas ar Atlantas, bet ir *ideologija*, kuri *įstengtų bolševizmą sunaikinti žmogaus dvasioje*, nes *šita užteršta dvasia yra pirmaeilis bolševizmo šaltinis*. Ar liberalizmas bei socializmas yra tokia ideologija? Jokia prasme! Priešingai, liberalinė ir socialistinė ideologija yra bolševizmo gimtinė, jo lopšys, jo auklė ir žindytė. Tai ji, kaip toji legendinė Romos vilkė, jį išpenėjo savo pienu. Savo pozityvizmu ir materializmu, savo indiferentizmu ir ateizmu ji

sunaikino žmoguje dvasios primatą. Bolševizmas gerai suprato liberalizmo pradėtą kurti gyvenimo tipą ir jį užbaigė - visiškai tobulai. Todėl kai šiandien tasai pats liberalizmas su socializmu - tie bolševizmo tiesioginiai gimdytojai - atžygiuoja, grojant marseljetę, nešini Rousseau, Comte'o ir Marxo paveikslais, atžygiuoja kovoti su Leninu ir Stalinu, - tylėti nebegalima, jeigu nenorime prarasti bet kokio vertybių pajautimo. Visi šitie liberalizmo bei socializmo nešami paveikslai ir ant transparantų išrašyti šūkiei yra *tos pačios kilmės ir tos pačios dvasios*, kaip ir bolševikų. Ar tad jie gali būti tikraja ir radikaliaja užtvara? Ar gali belzebubas išvaryti velnią?

Tačiau ar tai reikšia, kad liberalai su socialistais nebegali iš viso kovoti su bolševizmu? Klausimas neatsakomas viena kuria prasme. *Savo idėjomis iš tikro ne*. Bet jie gali ateiti į šitą kovą *kaip atsivertėliai*. Jie gali ateiti apsivilkę nebe parado, bet *atgailos* drabužiu. Jie pasibaisėdami gali praręgėti, kur nuvedė žmoniją jų ideologija. Todėl gali jos *išsižadėti*. Tuomet jie iš tikro bus tikrieji kariai, gal net geresni, negu kai kurie senieji krikščionys, kurie dėl savo nerangumo kartais pelno užtarnautos bausmės. Tačiau tokiu atveju liberalai ir socialistai nebebus *nei* liberalai, *nei* socialistai. O kol jie tvirtai savos ideologijos tebesilaiko; dar daugiau, kol jie šitą ideologiją stato priešais bolševizmą *kaip užtvaram*, tol jų kova yra tik paviršutiniška, tik techninė. *Tai intereso, bet ne tiesos kova*. Šiuo atžvilgiu liberalizmas su socializmu nėra partneris krikščionybei, kuri vienintelė yra ideologinė bolševizmo užtvara. Bolševizmas, kaip šiandien jau visiems aišku, yra pirmiausia ne tiek politinė, socialinė ir ekonominė sistema, kiek *materialistinė religija*. N. Berdiajevas jau prieš penkiolika metų atkreipė į tai pasaulio dėmesį. Todėl jį nugalėti gali ne kokia nors *pažangos* religija (liberalizmas), ne kokia nors *rasės* ar *tautos* religija (nacionalizmas), ne kokia nors *ekonomikos* religija (socializmas), bet RELIGIJA - be jokio priedo ir be jokio apribojimo. Aštrų klausimą: Roma ar Maskva - keliame ne tik mes. Jį kelia ir prancūzai, kur katalikai „eina iš daikto su socialistais ir radikalais“ („Mintis“, ten pat). Jeanas Grandmaisonas, atpasakodamas R. Arono straipsnį apie antikomuniz-

mo prieštaravimus, pastebi: „Krikščionybė ar komunizmas. Bažnyčia ar revoliucija. Štai R. Arono nerašyta išvada, prie kurios prisijungia garsioji Proudhono dilema. Ją verta pabrėžti katalikams, kurie vieninteliai turi sėkmingo vaisto prieš šią rykštę (komunizmą)" („La France catholique", 1948 m. balandžio 30 d.). Liberalai su socialistais gali pasidaryti šio vaisto dalininkais, tačiau jie turi čia pasielgti taip, kaip pasielgė Ninevės gyventojai.

2. Išdavikai ar įvykdytojai

Kai kas vėl nori pateisinti liberalizmą tuo, esą ir katalikai davę duoklės bolševizmui. Iš tikro savo nerangumu pastebėti kapitalizmo nekrikščioniškąjį pobūdį, savo egoizmu nematyti žmoguje artimo ir brolio, galop kai kuriais žmonėmis, nuėjusiais tiesioginėn bolševizmo tarnybon, katalikai yra prisidėję prie komunizmo išsigalėjimo bent praktinėje srityje. Tai faktas, kurio negalima neigti. Juo remdamasis kai kas tad ir norėtų liberalizmo bei socializmo įnašą pastatyti toje pačioje plotmėje ir demagogija apkaltinti tuos, kurie liberalizmą laiko bolševizmo gimtine. Kaip dėl Stalino buvimo kunigų seminarijoje, kaip dėl Pakarklio ir Nėries buvimo ateitininkų korporacijose negalima teigti, „kad kunigų seminarijos arba katalikiškosios organizacijos yra tikrosios bolševikų peryklos" („Mintis", ten pat), taip lygiai esanti „pigi demagogija" iš filosofijos profesoriaus lūpų girdėti, kad kas yra nuoseklus, tas yra arba krikščionis, arba bolševikas. Ir vis dėlto šitas sugretinimas yra *raišas*. Tiesa, iš viršaus jis yra panašus. Tačiau savo gelmėse jis anaip tol nėra *vienaprasmis*.

Kuo katalikai yra prisidėję prie bolševizmo? Tuo, kad jie nuo krikščionybės nutolo, jos principų nevykdė, Bažnyčios mokslo neklausė¹; kad jie pasiliko katalikai tiktai vardu, bet ne

¹ Plg. kai kurių katalikų elgesį su pop. Leono XIII „Rerum novarum" ir su pop. Pijaus XI „Quadragesimo anno", kurios kai kurie katalikai neleido perskaityti savo patronalinėse bažnyčiose. Tuo nusiskundžia pats pop. Pijus XI paskesnėje savo enciklikoje „De communismo atheo".

širdimi; kad jie savo religiją net formaliai paneigė. *Katalikų duoklė bolševizmui iš esmės yra atremta į krikščionybės išdavimą.* Katalikų žmonės, nuėję tarnauti bolševikams, yra *atkritėliai* ir nuo krikščioniškosios ideologijos ir nuo krikščioniškosios praktikos. *Išdavikų* vardas jiems tinka visokeriopa prasme. Ir tokia išdavikų eilė eina per visą krikščionybės istoriją. Pirmas išdavimo aktas įvyko Getsemanės sode Judo pabučiavimu. Vienas iš dvylikos jau buvo išdavikas! Mes apverkiame juos, šituos atskalūnus, mes meldžiamės už juos, nes jie dažnai nė patys nežino, ką daro. Tačiau kiekvienu atveju jie yra nudžiūvusios ir nulūžusios krikščionybės kamieno šakos.

Ar šitaip galima būtų kalbėti ir apie liberalizmo bei socializmo įnašą į bolševizmą? *Anaiptol!* Liberalizmas parėmė bolševizmą ne tuo, kad jo šalininkai būtų jo nesilaikę ir jį paneigę, bet tuo, kad jis *pagrindiniais savo ideologijos principais*, savo nuotaika ir savo kultūra bolševizmą pradėjo savo iščiuje, atidarė jam kelią į žmogaus vidų ir nutiesė jam pasaulėžiūrinius pagrindus. *Be liberalizmo ir socializmo bolševizmas yra negalimas ir nesuprantamas.* Mums reikia išstudijuoti Comte'ą, kad suprastume Marxą; ir mums reikia išstudijuoti Marxą, kad suprastume Leniną. Todėl liberalai bei socialistai, nuėję bolševizmo tarnybon, anaiptol nėra liberalizmo ar socializmo išdavikai, *jie yra įvykdytojai savo pirminės ideologijos.* Bolševizmas nesukūrė *jokios* naujos idėjos, kurios nebūtų buvę liberalizme ar socializme. Jis tik šitas idėjas nuosekliai bei logiškai pritaikė valstybės ir visuomenės gyvenime. Liberalizmas ir socializmas (ypač pirmasis!) yra daugiau teorija. Bolševizmas yra daugiau veiksmas. Tačiau argi vadinsime išdaviku tą, kuris nuo teorijos pereina prie veiksmo? Liberalai ir socialistai, nuėję bolševikams tarnauti, savų įsitikinimų anaiptol nepaneigė ir jų neišsižadėjo, kaip kad katalikai. Jie tik paneigė liberalų nerangumą, nenuoseklumą, teoretiškumą; jie tik paneigė socialistų kompromisinę dvasią, norą laukti ir žiūrėti. Jie tik išdavė amžiną žmogaus norą dairytis atgal, pridėjus ranką prie arklo. Jie buvo nuoseklūs ir logiški. Jie suvokė liberalistinę bei socialistinę *idėją* ligi pat jos gelmių; jie suprato jos reikalavimus ir todėl nuėjo jai tarnauti

ne sužalotu jos pavidalu, kaip yra liberalizme, bet grynu, koki ją, deja, sukūrė bolševizmas. O tie, kurie pasilieka šalia bolševizmo, pradeda su juo *šiandien* kovoti. Pabrėžiu *šiandien*, nes liberalų ir socialistų ankstesnės simpatijos mums yra gerai žinomos. Tačiau šita jų šiandieninė kova yra, kaip buvo sakyta ne idėjos, bet intereso kova. Todėl kur tik interesas liaujasi, ten liaujasi ir ši kova. Klaida tad yra interesą maišyti su ideologija, ir interesą paneigusius žmones laikyti ideologijos išdavikais. Ką gi jie čia išdavė?

Taigi: Adomauskas, Pakarklis, Gira, iš vienos pusės, ir Paleckis, Gedvilas, Šimkus, iš kitos - jie nestovi vienoje ir toje pačioje plotmėje, kaip kai kas norėtų mus įtikinti. Pirmieji yra išdavikai, antrieji įvykdytojai; pirmieji atkritėliai, antrieji išvystytojai; pirmieji davė šuolį į šalį, antrieji žengė tuo pačiu keliu toliau. Judas ir Saulius - abu buvo Kristaus priešai. Tačiau katras iš jų yra išdavikas? Saulius Kristaus neišdavė. Persekiodamas Jo mokinius, jis tik vykdė savo įsitikinimus ligi galo. Tai *jis* suklypo prieš savo dieviškąjį Priešą, ne Judas. Tai *jis* tapo didžiausiu krikščionybės apaštalu, ne tasai jaunikaitis, kuriam gaila buvo išsižadėti savo turtų ir kuriam pasitraukus Kristus pasakė amžinos reikšmės posakį apie adatos skylutę ir kupranugarį. Iš tikro *prometėjai greičiau randa kelią į jų persekiojamą Viešpatį, negu buržujai*². Todėl Rusijos atsivertimas yra žymiai didesnė galimybė, negu liberalinio ir socialistinio pasaulio. Nuosekli ir logiška dvasia yra nuosekli visur: ir kovoje, ir maldoje, nes malda taip pat yra veiksmas.

3. *Anglosaksų mįslė*

Kai kas, dairydamasis po anglosaksų kraštus, nustebeš patiria, kad tenai bolševizmas yra įleidęs šaknis žymiai mažiau negu kitur. Tuo tarpu liberalizmas ir socializmas klestėte klestėti. Iš to norima padaryti išvadą, esą liberalizmas bei socializ-

² Apie tai esu rašęs „Buržuazijos žlugime“ (Kaunas, 1940).

mas tiesioginio ryšio su bolševizmu negalys turėti. Jeigu bolševizmas, sakoma, nekilo ten, kur „liberalinėmis idėjomis apsiėmusi beveik visa tauta" („Mintis", ten pat), o Rusijoje, kur „popų įtakos" paneigti negalima, vadinasi, ne liberalizmas esąs kaltas dėl bolševizmo kilmės. Tačiau kiek pats pastebėtas faktas yra *tikras*, tiek iš jo daroma išvada yra *klaidinga*; klaidinga dėl to, kad anglosaksiškų kraštų stebėtojai išleidžia iš akių tenyškščio liberalizmo ir socializmo *pobūdį*.

Ir liberalizmas, ir socializmas anglosakų kraštuose neturi ir niekad os nėra turėjęs tokio aštraus pasaulėžiūrinio bruožo, kurį jis turėjo ir tebeturi Europos kontinente, pirmoje eilėje romaniškuose kraštuose, ypač Prancūzijoje. Šiuo atžvilgiu tebūna man leista pacituoti kitų, ši klausimą geriau pažįstančių žmonių nuomonę. Gotthilfas Schenkelis (socialistas) savo knygoje „Kirche, Sozialismus, Demokratie" (Stuttgart, 1948), kalbėdamas, kad „iš marksistinės ūkio morfologijos" buvo padaryta „materialistinė istorijos filosofija", pasiryžusi medžiaginėmis funkcijomis išaiškinti ir anapus ūkio esančias gyvenimo sritis, pastebi: „Anglų ir amerikūnų darbininkų sąjūdis šio kraštutinio padėjimo išvengė. Apskritai šios tautos yra blaivesnės ir nemano, kad kiekvienas pažinimas turi būti išvystytas ligi galutinių teorinių savo išvadų" (p. 41). Ir kitoje vietoje: „Anglų darbininkija sąmoningai eina evoliucijos keliu. Žinodama, kaip komplikotas ir kaip jautrus yra ūkinis pramonės šalies aparatas, ji vengia bet kokio nereikalingo sutrikdymo ekonominiame visumos gyvenime. Tačiau savo keliu ji eina atkakliai ir tiksliai. Ji apsiriboja ūkiniais ir politiniais klausimais. Jai neateina nė į galvą atstovauti bendrosioms istorijos filosofijos teorijoms arba pasaulėžiūrinėms tezėms, kurios priklauso religijos sričiai. O apsiribojime kaip tik ir pasirodo meistriškumas. Tuo būdu ji atlieka begalinę praktinę darbą. Jos programa ir jos praktika paiso ne tik darbininkų interesų, bet ir viduriniojo luomo. Tuo būdu anglų darbo partija randa plačią dirvą ir stiprų atgarsį" (p. 56). Kaip tik dėl šito nepasaulėžiūrinio savo bruožo anglų darbo partijoje dalyvauja *ir katalikai*. Tas pat yra ir su liberalinėmis anglų partijomis. Ir jos neatstovauja pozityvizmui, kaip dar-

bo partija ten neatstovauja materializmui. Todėl liberalinėse anglų partijose katalikai taip pat dalyvauja. Anglų ir socializmas, ir liberalizmas yra *tiktai* ekonominės sistemos, *tiktai* ekonominiai pasiūlymai, paskui kuriuos neina pasaulėžiūros pakeitimas, kaip tai vyko ir tebevyksta ne vienoje Europos kontinento valstybėje.

Todėl kai šiandien ne vienas mūsų anglų liberalizmą ar socializmą stato pavyzdžiu, jis turi nepamiršti padaryti iš to reikalingas išvadas: *nubraukti pasaulėžiūrinį pobūdį liberalizmui ir socializmui*. Kol tai nėra padaryta, tol mūsų liberalizmas ir socializmas nėra tas pat kas ir angliškas. Europos kontinento socialistai mėgina eiti šiuo apsisvalymo keliu. Prieš pora metų girdėjome Dr. Högnerio, Dr. Schmido, Dr. Schumacherio (vokiečių socialistų vadų) pareiškimus. Olandijos socializme vyksta ta pati reakcija. „Mes stovime pradžioje“, - rašo Geertas Ruygersas savo knygoje „Socializmas vakar ir šiandien“. Mes nenorime sutaikinti krikščionybės su marksizmu, nes marksizmas, kaip pasaulėžiūra, jau atgyveno savo dienas. Tačiau pergalėjus marksizmą, pasidaro galimas socializmas, pastatytas ant krikščioniškųjų pamatų“ (cit. iš: „Dokumente“, 1947 m., Nr. 1). Todėl kai kontinento socializmas ir liberalizmas apsisvalys nuo materialistinių ir pozityvistinių priemaišų; kai jis virs *tiktai* ekonominėmis sistemomis; kai katalikai galės dalyvauti liberalinėse ir socialistinėse partijose, neišduodami savo įsitikinimų, tuomet anie „naujieji liberalai ir socialistai“ nebebus atsakingi už bolševizmo įsigalėjimą ir tuomet jie galės teisingai pykti, jeigu ši kaltė jiems bus prikaišiojama. Tačiau kai šiandien mūsų liberalai net gimnazijos moksleivius nori auklėti pozityvistine dvasia; kai mūsų socialistai aiškiai prisipažįsta prie marksistinės istoriosofijos su materialistiniu savo pagrindu, - jiems ligi angliškojo liberalizmo ir socializmo yra dar *labai* toli, ir anglų pavyzdys kaip tik eina *prieš* juos. Lietuviškasis liberalizmas yra atėjęs per Rusiją iš Prancūzijos. O ten jis yra *pozityvistinis*. Lietuviškasis socializmas yra slaviškasis padaras. O ten jis buvo ir pasiliko *materialistinis*. Tuo tarpu argi ne pozityvizmas ir materializmas yra dvasinė bolševizmo gimtinė? Bol-

ševizmas gimė ne iš kurios nors šalies, ne iš kurios nors grupės, bet iš liberalizmo ir socializmo *ideologijos*. Ir kol šitoji ideologija yra gyva, tol ir *dvasinis* bolševizmo šaltinis yra gyvas.

4. *Netikri liberalai*

Pasipiktinimas mano straipsniu padidėjo dar ir dėl to, kad ne vienas žmogus, visą gyvenimą ėjęs sakramentų, pripažinęs krikščionybės tiesas ir vis dėlto laikęs save liberalu, pasijuto dabar įjungtas į bolševikų arba bent į jų pagalbininkų eiles. Pasipiktinimas ir net užsigavimas yra visiškai suprantamas. Tačiau tebūna man leista šitiems žmonėms iškelti vieną klausimą: *ar jūs iš tikro esate liberalai?* Savo straipsnyje atskyrčiau trejetą liberalizmo rūšių: 1) *liberalizmas kaip laisvės gynimas*, kurio šalininkais yra pirmiausia katalikai; 2) *ekonominis liberalizmas*, kurio šalininkais yra visi kapitalizmo gynėjai, tarp jų ir katalikai, nors ir nenuosekliai; 3) *pozityvistinis liberalizmas*, kuris yra filosofija ir pasaulėžiūra, kilusi iš Rousseau ir Comte'o, ir kuris jau seniai yra Katalikų Bažnyčios atmetas ir pasmerktas. Kuriai tad liberalų rūšiai jūs priklausote? Nuo šio atsakymo priklausys ir jūsų pasipiktinimo teisingumas. Jeigu pirmajai, jūs piktinatės *be reikalo*, nes straipsnis *absoliučiai* taikomas ne jums. Jeigu antrajai, jūs piktinatės per daug, nes ekonominis liberalizmas tik netiesioginiu būdu yra prisidėjęs prie komunizmo išaugimo. Kapitalizmas skatina bolševizmą kaip reakciją prieš savo iškrypimus. Be abejo, eiti sakramentų ir būti kapitalistu yra keistas dalykas. Nesuderinamas su krikščionybe savo teorijoje, kapitalizmas kaip *praktinis* veikimas gali susiderinti atskiro žmogaus dvasioje, tegul ir keistu būdu. Todėl ekonominio liberalizmo atstovų tarpe randame ir katalikų. Jeigu jūs priklausote trečiajai rūšiai, jūs galite piktintis ar nesipiktinti, tačiau pozityvistinės pasaulėžiūros *tiesioginio* ryšio su materializmu, iš kurio išaugo bolševizmas, paneigti negalėsite. Priklausydami šiai trečiajai rūšiai, jūs esate *tikrieji liberalai* ir jums visu svoriu mano straipsnis buvo taikomas. Visi kiti,

save vadiną liberalais, yra *netikri* liberalai. Jiems mano straipsnis tinka tik tiek, kiek jie šiai trečiajai rūšiai priklauso, ją gina ir ją skleidžia. Liberalizmo terminas yra daugia-
prasmis. Tai savo straipsnyje aiškiai pabrėžiau. Reikia tad jį imti *tiesiogine* jo prasme. Kitaip susipainiosime ir savo idėjose ir savo išgyvenimuose.

Tikras tad liberalas yra tas, kuris yra *pozityvistinės* pasaulėžiūros savo filosofijoje; kuris yra *laicistas* kultūros santykiuose su Bažnyčia; kuris yra *subjektyvistas* religijos atžvilgiu. Tačiau liberalu negalima nei vadinti, nei vadintis, jeigu kas nors turi kitokias pažiūras į politinę ar socialinę valstybės santvarką, negu joms atstovauja kuri nors politinė katalikų partija. Krikščionybė neduoda *konkrečių* politinės ir net socialinės srities santvarkos būdų. Jeigu tad kuri nors katalikų partija pasisako už tą ar kitą būdą, tai dar anaip tol nereiškia, kad ji pasisako krikščionybės vardu ir kad kitaip pasisakiusieji jau būtų nekatalikai. *Jokia katalikų partija, net jeigu ji yra ir vienintelė, neturi teisės kalbėti Bažnyčios vardu ir nepriitariančius politinei ar socialinei programai laikyti pasaulėžiūriniais liberalais ar socialistais.* Tuo tarpu mūsų visuomenėje ši klaida buvo ir kai kieno tebėra daroma. Galimas daiktas, kad ji yra kalta, jei pas mus kai kurie *katalikai* - ne tik vardu, bet ir širdimi - įsikalbėjo esą liberalai ir išizeidė paskaitę mano straipsnį. Tačiau tikrovėje jie *liberalais* (tikrąja prasme!) nėra. Tuo tarpu tiktai *tikruosius* liberalus, *liberalus doasia ir darbais, ne vardu*, lietė anasai straipsnis. Užtat kas nėra liberalas savo pasaulėžiūra, tegul nesivadina nė šiuo vardu, nes jis pastarajame Europos kultūros šimtmetyje jau yra įgijęs *specifinę* savo prasmę.

Štai tos kelios pastabos, kurias radau reikalo padaryti ryšium su iškilusiais priekaištais ir atsiradusiais nesusipratimais. Iškelta tezė yra tikra tiek filosofiskai, tiek istoriskai. Būčiau laimingas, jeigu kam pavyktų įrodyti, kad liberalizmas ir socializmas nuvedė pasaulį ne į bolševizmą, bet į krikščionybę, nes trečiojo kelio žmonijos istorijoje nėra. *Yra tik tarpinių stočių.*

LIBERALIZMO TEISINIMAS

Atsakymas Juliiui Kaupui

Mielas Bičiuli,

Teisinti liberalizmą pasišovėte ne tik Jūs vienas. Antai „Mintis“ skyrė šiam reikalui net penketą ilgų straipsnių (plg. Nr. 86-90). Tačiau negirdomis praleidęs V. Trumpos skeptiška šypsena lydimus ir nekultūringa bei viešoms diskusijoms neverta forma parašytus „pamokymus“, mielai sėduos atsakyti į Jūsų laišką, išspausdintą „Aidų“ Nr. 19 ir pavadintą „Kryžkelėje tarp Romos ir Kremliaus“. Pačioje pradžioje Jūs darote man tris pagrindinius priekaištus: 1) esą aš gana smarkiai sumaišęs įvairiopus plotmes, ypač individualinę ir valstybinę; 2) manasis liberalizmo supratimas esąs gana netikslus; 3) aš netiksliai tapatinęs Kristaus Žodį ir Bažnyčios, kaip žemiškosios institucijos, politiką. Kadangi tolimesnis Jūsų laiškas yra šių priekaištų išskleidimas, leiskite tad man į juos iš eilės ir atsakyti paliekant šalia smulkią polemiką, kurios nemėgstu ir nevarioju, o iškeliant pagrindines mintis, jas palyginant ir nušviečiant, nes man atrodo, kad tarp Jūsų laiško ir mano priekaištų liberalizmui nėra *esminio* skirtumo, bet tiktai *nominalinis* nesutarimas.

1. Pirmas priekaištas, kurį Jūs man darote savo laiške, remiasi, Jūsų nuomone, įvairiopų plotmių sąmaiša. Paryškindami savo mintį, Jūs teigiate, kad esanti „klaida priešpastatymas liberalizmo ir krikščionybės“, nes, Jūsų pažiūra, „abu dalykai nestovi vienoje plotmėje: krikščionybė yra religija, gi liberalizmas valstybinė teorija“. Jūs net manote, kad „mes galime būti geri krikščionys, o kartu būti liberalistinės ar socialistinės valstybės formos šalininkai“. Tačiau Jums, kaip kul-

tūros filosofui, yra žinoma, kad *kiekviena valstybės santvarka yra vienos kurios valstybės teorijos įkūnijimas, o kiekviena valstybės teorija yra kurios nors pasaulėžiūros dalis*. Kurti valstybės teoriją ir pagal ją tvarkyti valstybę iš tikro reiškia stengtis parodyti, kaip tam tikros pažiūros ir žmogų, ir visuomenę, ir turta, ir darbą, ir kultūrą, galop net ir religiją turėtų būti vykdomos valstybės sąraangoje ir valstybinėmis priemonėmis. Valstybė nėra gamtinis dalykas. Ji nėra gamtos duota ta prasme, kaip mus supanti aplinka. Valstybė yra žmogaus padaras. Net istoriškai valstybė yra vėlyvas dalykas, nes pradinėje kultūroje jos nerandame. Bet jeigu ji yra žmogaus sukurta, tai ji ir neša kurią nors žmogaus turėtą idėją, nes kiekviename kultūriname veikime ir jo vaisiuje glūdi žmogaus įsitikinimai, jo išgyvenimai, jo pasaulėjauta ir pasaulėžiūra. Nuosekliai tad ir *kiekviename valstybės sąraangoje glūdi kuri nors pasaulėžiūra*. Be abejo, aš jaučiu, kaip šioje vietoje Jūs prisimenate mano skelbiamą *nepasaulėžiūrinę politiką*. Tačiau aš sau neprieštarauju. Jeigu aš reikalauju pasaulėžiūrinius klausimus išjungti iš politinių organų kompetencijos ir jų sprendimą atiduoti kultūrinams organams, tai šis reikalavimas *taip pat* yra pasaulėžiūrinis: jis kyla iš gilaus mano įsitikinimo, kad pasaulėžiūra yra laisvas dalykas ne tik žmogaus vidiniame, bet ir viršiniame gyvenime; kad ji turi teisės laisvai reikštis ne tik mintimis ar išgyvenimais, bet ir objektyvinėmis institucijomis. *Nepasaulėžiūrinės politikos teorija taip pat yra pasaulėžiūrinė*. Tai formulė, kurią neišmanėliai laiko sofizmu, kuri tačiau išreiškia, iš vienos pusės, valstybės kilmę iš pasaulėžiūros, iš kitos - personalistines pažiūras ir valstybę ir jos politines funkcijas.

Todėl sakydami, kad „liberalizmas yra valstybinė teorija“, Jūs imate liberalizmą *jau virtusį* kūriniu - valstybe. Tačiau kuo yra būdingas šis kūrinys, ši liberalistinė valstybė? Jūs patys pastebite, kad liberalizmas yra „valstybinė teorija, pastačiusi centre laisvą ir neapspręstą žmogų“. Bet juk laikyti žmogų laisvu ir neapspręstu, daryti iš to toli siekiančias išvadas jo santykiams su visuomene, su valdžia, su kultūra ir su religija - ar tai nėra *antropologija*, vadinasi, viena iš pagrindinių pasaulėžiūros dalių? Todėl ir Jūs patys neiš-

kenčiate nepastebėję, sakysime, atpasakodami Brockhauso duotą liberalizmo sampratą, kad „liberalizmas esąs laisvės sąjūdis ir moderninės buržuazijos valstybinė ideologija, ekonominė doktrina bei pasaulėžiūra, pagrįstos individualistiniu principu". Arba apie anglų liberalizmą sakote, kad jis „nebuvo vien grynai gi ekonominis, tačiau turėjo ir gana stiprius ideologinius pradus, būtent individualizmą". Taigi Jūs patys linkstate liberalizmą laikyti *pasaulėžiūra*. Be abejo, Jūs teisingai atkreipiate dėmesį, kad „liberalizmo ideologija... nėra jokia religija". Kitaip sakant, liberalizmas nėra išsivystęs į apeigas, dogmas, šventes, organizaciją turinčią konfesiją, kuo Comte norėjo paversti pozityvizmą ir kuo bolševikai pavertė marksizmą. Tačiau šis „trūkumas" anaip tol nepaneigia liberalizmui pasaulėžiūros bruožo ir net sistemos. *Liberalizmas visų pirma yra pasaulėžiūra, o tik antroje vietoje jis yra valstybės teorija - ekonominė doktrina*. Politiniai bei ekonominiai jo reikalavimai yra tik konkretūs pasaulėžiūrinių jo principų pritaikymai politikos ir ūkio gyvenime. Liberalas tik todėl kuria *šitokią* valstybę ir *šitoki* ūkį, kad jis *šitai*p, o ne kitaip *tiki* - tegul ir ne visados į Dievą.

Tačiau jeigu liberalizmas yra vis dėlto ir pasaulėžiūra, tai jo priešpastatymas krikščionybei nėra plotmių sumaišymas, kaip Jūs norėtumėte man prikišti, nes krikščionybė taip pat yra pasaulėžiūra. Be abejo, ji turi ir praktinę pusę, einančią į religines bei dorines sritis, kaip liberalizmas į politines ir ekonomines. Tačiau be šios praktinės pusės krikščionybė yra ir ideologija - pasaulėžiūra. Dar daugiau, *krikščioniškoji praktika yra ne kas kita, kaip krikščioniškosios pasaulėžiūros įkūnijimas*¹. Todėl yra visiškai galima ir net reikalinga palyginti liberalizmą *kaip pasaulėžiūrą* su krikščionybe *kaip pasaulėžiūra*, kas mano straipsnyje ir buvo daryta. Plotmių sumaišymo priekaištas Jums išspruko tik todėl, kad Jūs ėmėte liberalizmą kaip politinę bei ekonominę sistemą, kaip išvyršinį fasadą, neatkreipdami dėmesio į pačią šventovę, kurioje rūksta

¹ Sąmoningai sakau „*krikščioniškoji praktika*", nes *krikščionių* praktika labai dažnai esti tik krikščioniškosios pasaulėžiūros paneigimas.

filosofiniai ir religiniai aukurai. Tuo tarpu man šie aukurai labiausiai rūpėjo, ką esu savo straipsnyje net pabrėžęs (plg. „Aidai“, Nr. 13, p. 157).

2. Jūs sakote, kad manasis „liberalizmo apibrėžimas yra gana netikslus“. Bet ar Jūs atkreipėte pakankamo dėmesio į šiuos mano sakinius: „Devynioliktojo šimtmečio liberalizmas nebuvo vienalytė apraiška. Jis išsivystė įvairiomis linkmėmis. Ir štai viena iš jų kaip tik ir pasirinko pozityvizmą savo pagrindu bei šaltiniu... šitas tad *pozityvistinis liberalizmas* kaip tik ir yra toji ideologija, kuri per socializmą žygiuoja bolševizmo linkui“ („Aidai“, Nr. 13, p. 157). Vadinasi, aš pats mėginau šitą pozityvistinį liberalizmą atsieti nuo kitų srovių ir srovelių, nes liberalizmo terminas, kaip ir anksčiau sakiau, yra daugiaprasmis. Atrodo, kad Jūs lyg ir nepastebėjote šio atsiejimo, nes ginatė nuo priekaištų tokį liberalizmą, kurio aš anaip tol nekaltinu.

Sakysime: Jūs ilgai ir gražiai rašote apie garbingą ir simpatingą anglų džentelmeną J. Locke'ą, kuris mokęs, kad žmonės, susijungdami į valstybę, neperdavė visų savo teisių visuomenei, ką vėliau teigė Rousseau, bet eilę pagrindinių pasiliko sau; kad jie nėra kolektyvo nariai, bet išmintingos ir laisvos asmenybės; kad yra žmogiškų teisių, kurių jokia dauguma negali nubalsuoti ir joks parlamentas pažeisti; kad valstybės galia turi būti minimalinė; kad valdžia negali versti žmogų tikėti ir Dievą garbinti tokiu būdu, kuris nesutinka su žmogaus sąžine ir t. t. Visa tai yra gražu ir teisinga. Aš pats pirmasis pasirašau po šiomis J. Locke'o mintimis. Bet ar Jūs nepastebite, kad *ne Locke vadovavo liberalizmui jo žygiavime per europinį kontinentą*. Jūs patys rašote, kaip Locke'o teorijos iš Anglijos, persimetė į kolonijas, pirmiausia į Ameriką; kaip Locke parašė Karolinos valstybei konstituciją; kaip Th. Payne išvystė Locke'o idėjas savo veikale „Common Sense“, kuris Amerikoje buvęs toks įtakingas, kaip Prancūzijoje Rousseau „Contrat social“; kaip Jeffersonas, Amerikos konstitucijos autorius, buvo karštas Locke'o idėjų šalininkas... Ką gi visi šie faktai rodo? Ne ką kitą, kaip tai, kad Locke'o sukurtos liberalinės idėjos nužygiavo per Atlantą į Vakarus ir

ten įsikūnijo simpatiškomis, laisvę mylinčiomis ir ją gerbiančiomis valstybėmis.

O Europos kontinente? Deja, čia Locke'o minčių randame tik pėdsakus. *Kontinento liberalizmas buvo vedamas ne Locke'o, bet Rousseau*. Jūs minite tris šaknis, kurias turėjo Prancūzų revoliucija, būtent: Rousseau, Montesquieu ir Ameriką. Deja, pastarosios dvi paliko tik neryškių žymių. Montesquieu yra žinomas trijų valstybės galių išskyrimu, kas šandien beveik niekur Europos kontinente nėra vykdoma, ypatingai Prancūzijoje, tame kontinentinio liberalizmo lopšyje, kur parlamentas yra visagalis, o parlamente visagalė yra dauguma. Amerikos pavyzdys žavėjo Europą savo laisvės nuotaika, savo pasiryžimu gintis nuo priespaudos ir įkvėpė ne vieną revoliucionierių. Bet tai buvo psichologinis akstinas, bet ne valstybinės teorijos bei praktikos šaltinis. Svarbiausia tad šaknis, iš kurios tekėjo europinio kontinento liberalizmą gaivinantieji syvai, buvo J. J. Rousseau. Jo *Contrat social* buvo valstybinė evangelija, jo kiti raštai - antropologinė, skelbianti prigimtą žmogaus gerumą ir smerkianti visuomenę bei kultūrą. Rousseau pasaulėžiūra rado atgarsio ne tik Prancūzijoje. Ji buvo kitados vyraujanti ir Vokietijoje, ir Italijoje, ir Ispanijoje, kur *volonté générale*, tasai demokratiškai išrinktas parlamentas, slėgė mažumą, manydamas, kad jam visuomenės yra pavestos *visos* teisės. Todėl nenuostabu, kad popiežiai Pijus IX ir Leonas XIII kaip tik kovojo su Rousseau, ne su Locke'u, visuomeninėse savo enciklikose. Jūs patys sakote, kad Rousseau demokratija vedanti į daugumos diktatūrą ir pripažįstate, kad „Robespierro diktatūrą, konventą ir terorą, besivadovaujantį daugumos despotizmu, daug kas riša su Rousseau". Todėl aš jį savo straipsnyje ir iškėliau, nes jis, ne Locke, yra kontinentinio liberalizmo tėvas. Locke'as, kaip Jūs pastebite, buvo „karštas krikščionis". Jo teorijos yra iš esmės krikščioniškos. Todėl jį galima būtų vadinti „krikščioniškuoju liberalu". Čia turbūt bus priežastis, kodėl jis turėjo tokio didelio pasisekimo Amerikoje, kur juk keliavo ne vienas griežtas krikščionis, net puritonas. Tuo tarpu Rousseau pažiūrose liberalizmas praranda krikščioniškąją dvasią.

Čia jis virsta stabmeldišku. Iš vienos pusės, jis atitveria žmogų nuo visuomenės, kad jo negadintų, iš kitos - valstybine sutartimi paskandina jį visiškai kolektyve. Rousseau žmogus jau nebėra krikščioniškasis žmogus. Tai gamtažmogis, kuris bėga nuo kultūros, bet, negalėdamas iš jos ištrūkti, pasiduo- da daugumos apsprendžiamas. Aš mielai sutikčiau su Jumis nelaikyti Rousseau liberalu. Iš tikro Locke'o prasme, jis nėra liberalas. Bet jis yra *tikras* liberalas kontinentinio liberalizmo prasme. Lockiškasis liberalizmas Europos kontinento gyvenime apsireiškė tik nuotrupomis, tik humanistiniuose rateliuose, tik tuose, kurie savo dvasia dar buvo pasilikę krikščionys. Tuo tarpu viešasis gyvenimas, teisė, sociologija, politikos teorija buvo apvaldytos Rousseau dvasios. Rousseau teorijų ryšys su pozityvizmu ir pozityvizmo su marksizmu yra aiškus. Jo neneigiate nė Jūs. Vadinkite šią liberalizmo srovę „kairiuoju liberalizmu“, ar „tik viena liberalizmo apraiška“, ar dar kaip kitaip, dalyko esmė pasiliks ta pati: *šita srovė yra šaltinis, iš kurio išriedėjo bolševistinė dvasia*. Kad šalia šios srovės esama pasaulyje ir įvairių kitų liberalinių srovių (krikščioniškasis, humanistinis, anglosaksiškasis ir t. t.), savaime aišku. Jų niekas neneigia. Tačiau jos Europos kontinento neformavo ir jam didesnės įtakos neturėjo. Taip pat mūsų *kairieji* liberalai, apie kuriuos savo straipsnyje tekalbėjau, yra, deja, ne Locke'o, bet Rousseau ir Comte'o pasekėjai. Todėl, manau, nebūsiu padaręs didelės klaidos, pavadindamas juos *pozityvistiniais* liberalais ir visą šią srovę *pozityvistiniu liberalizmu*, nes pozityvistinė-materialistinė filosofija čia yra gaivinanti ir apsprendžianti jėga.

3. Trečiasis priekaištas, esą aš netiksliai tapatinęs Kristaus Žodį ir Bažnyčios, kaip žemiškosios institucijos, politiką, yra susijęs su Jūsų laiško pirmąja dalimi ir todėl tėra ryšium su ja atsakomas. Aš visiškai pritarčiau Jūsų „Romos keliui per tūkstantį metų“, jeigu Jūs būtumėte tiksliau atskyrę Bažnyčią, kaip Kristaus mokslo ir Jo gyvenimo buvimą istorijoje, nuo bažnytinės organizacijos su jos atstovais bei reiškėjais. Kad vidurinių amžių bažnytiniai atstovai bei reiškėjai buvo

ne sykį fanatikai, kad jie nedavė laisvės kitokioms pažiūroms negu jų, kad jie naudojo prievartą pasaulėžiūros dalykuose, yra savaime aišku ir šiandien niekas dėl to nesiginčia, išskyrus gal tik tuos, kurie šių atstovų „žygius" norėtų ir dabar pakartoti. Vidurinių amžių santvarką esu kritikavęs praejusiame „Aidų" numeryje (plg. str. „Politika ir pasaulėžiūra"), ir ten buvo galima aiškiai matyti, ar aš tapatinu Kristaus Žodį su žemiškąja Bažnyčios politika. *Niekas man nėra taip svetima kaip šitas tapatinimas*. Priešingai, man šis skirtumas yra visiškai aiškus. Tačiau kaip tik dėl to vidurinių amžių blokybes, šalia kurių būta ir puikių dalykų, aš kildinu ne iš krikščioniškosios pasaulėžiūros, bet iš šios pasaulėžiūros *nesupratimo* ir nevykdymo. Leiskite man Jus dabar paklausti: kada Petras buvo krikščioniškesnis - nukirsdamas Malkui ausį Getsemanės sode ar sakydamas Kristui „Tu žinai, Viešpatie, kad aš Tave myliu"? Taip yra ir su viduriniais amžiais. Jeigu Jūs linktumėte manyti, kad viduramžių pasaulėžiūrinė prievarta, išsiveržusi inkvizicija, yra susijusi su krikščioniškąja pasaulėžiūra, o ne su gundymu gauti žemiškąsias karalystes, aš Jums drįsčiau nurodyti šv. Pranciškų Asyžietį, šv. Bonaventūrą, šv. Bernardą, šv. Domininką ir daugybę kitų vyrų bei moterų, kurie taip pat buvo viduramžių sūnūs, tačiau kurie šiam gundymui atsispyrė ir tuo pačiu savimi išreiškė *tikrąją* krikščionybę. Kas tad stovi arčiau Kristaus Evangelijos: šalmais šarvuoti popiežiai ar šventieji? Bažnyčia yra daugialapė knyga, kurion rašo ne tik Kristus ir Šventoji Dvasia, bet ir žmogus savo sugedusia plunksna. Todėl kalbant apie šitą knygą reikia atidžiai stebėti, kokį lapą atsiversime. Man atrodo, kad Jums, šio atidumo truputį trūko, kai kalbėjote apie Romos kelią per tūkstantį metų.

Priešais šitą kelią Jūs statote naujus individualistinius sąjūdžius: humanizmą, tolerancijos idėją, renesansą, mistiką, prigimtinės teisės doktriną, apšvietą, pastebėdami, kad „žmogaus prigimtis sukilo prieš Bažnyčios siaurumą". Taip, iš tikro tai buvo sukilimas, tačiau ne prieš *Bažnyčią*, kaip Kristaus mokslo nešėją, bet prieš tą *vienašališką* krikščionybės

interpretaciją - ne tik teorinę, bet ir praktinę, - kuri platonizmo ir barbariškumo įtakoje buvo per daug paniekinusi žemiškąją-žmogiškąją tikrovę ir kuri per daug išžiūrėjo į gimtąją nuodėmę, per maža į malonę. Todėl naujuosius sąjūdžius aš laikyčiau ne krikščionybės priešginybe ar jos neigimu, bet antrosios jos pusės išsiveržimu. Čia aš pritarčiau Fr. Hermanso teorijai, pagal kurią penkioliktojo šimtmečio humanizmas buvo „džiaugsmingas pakrikštytosios sielos išsiskleidimas“². Kad šio išsiveržimo atstovai ne kartą priešinosi ano meto bažnytiniams vadams, kad jie šių vadų buvo persekiojami visomis anuo metu naudojamomis priemonėmis, yra visai nenuostabu, nes bažnytiniame gyvenime šalia katalikiškosios (visuotinės!) dvasios esama ir klerikališkosios (kastinės!), kuri nepakenčia visumos ir kuri garbina ne Petrą prie Tiberiados jūros (plg. *Jn 21*), bet Petrą Getsemanės sode (plg. *Mt 26, 40 ir 51*). Taip yra buvę ne tik seniau. Taip yra ir šiandien. Tačiau niekas nė nemėgina šią klerikališkąją dvasią kildinti iš Evangelijos. Priešingai, *klerikališkoji dvasia yra Evangelijos išdavimas*. Todėl visi tie pasaulio istorijos tarpiniai, kuriuose klerikališkoji dvasia paima viršų, *objektyviai* nutolsta nuo Kristaus, nors *subjektyviai* jie gali būti ir labai religingi. Kur yra paminama sąžinė, ten yra paminama ir krikščionybė, nes katalikiškosios etikos skelbimu sąžinė visur ir visados yra *artimiausioji* dorinių veiksmų norma.

Šiomis pastabomis turbūt būsiu atsakęs į trečiąjį Jūsų priekaištą, kuris atsirado tik dėl to, kad Jūs per daug išžiūrėjote į krikščionybės *blogųjų* atstovų darbus, o pamiršote *geruosius*. Krikščionybėje lemia ne vardas, titulas, mitra ar tiara, bet *turinys*; kitaip sakant, ne formalinis, bet *materialinis* autoritetas. Kas krikščioniškojo turinio neturi ir jo nevykdo, tas nėra Kristaus Evangelijos reiškėjas, nors jis nešiotų ir aukščiausius ženklus. Tikiuos, kad Jūsų pažiūros šiuo atžvilgiu sutinka su manosiomis. Bet tuomet nereiktų Jums kreipti tiek daug dėmesio į tuos, kurie visose kryžkelėse šaukia „Vieš-

² Histoire doctrinale de l'Humanisme chrétien I, Paris, 1948, p. 43.

patie, Viešpatie", o daugiau į tuos, kurie vykdo Valią Tėvo, esančio danguje. Tokių tačiau buvo ir viduriniais amžiais, ir renesanso metu; tokių yra ir dabar³.

4. Jūsų laiško dalis, kurioje kalbate apie socializmą, visiškai sutinka su mano pažiūromis. Joje Jūs teisingai iškeliate Rousseau minčių ryšį su Leninu, pastebėdami, kad „Rousseau skelbia daugumos diktatūrą, o kadangi ši, anot Lenino, yra proletariatas, tai yra neišvengiamai proletariato diktatūra". Taip pat teisingai pastebite, kad „Marxas ir pasišovė žmogų išvaduoti iš religijos bei moralės, idant revoliucija neturėtų varžtų ir būtų sėkmingesnė. Tas, reikia pripažinti, labai sėkmingai įvykdyta Sovietų Sąjungoje". Vadinasi, *kollektivizmo ir antireligiškumo pradų, išsivysčiusių į valstybinę sistemą bolševizme, socializmui Jūs neneigiate*. Šiuo atžvilgiu mes visiškai sutinkame. Jūs tik norėtumėte socializmo sąvoką praplėsti, sakydami, kad „socialistas nėra tolygi sąvoka marksistui". Be abejo, socializmas yra buvęs dar prieš Marxą ir pasiliks marksizmui žlugus. Popiežius Leonas XIII ne vieno taip pat buvo vadinamas socialistu. Anglijos socializmas irgi neturi bendro su Marxo skelbiamu dialektiniu materializmu. Bet argi šis *nemarksistinis* socializmas lėmė socializmo kelią Europos kontinente? Argi ne Marxas yra kontinentinio socializmo tėvas, vadas ir atrama ligi pat šių dienų? Tiesa, šiandien dedama pastangų išsivaduoti iš marksizmo pinklių, ypač iš dialektinio materializmo. Apie tai aš esu savo straipsniuose ne vieną sykį kalbėjęs. Tačiau pastangos nėra per

³ Šia proga norėčiau pataisyti Jūsų neteisingai daromą priekaištą J. Maritainui, esą jis tolsta nuo demokratijos, reikalaujamas, kad „tikroji religija, kai ji yra mums žinoma, turi būti propaguojama savo dvasinėje misijoje daugiau negu religijos, kurių skelbiamos tiesos yra daugiau ar mažiau nevykusios ir kur klaida yra sumišusi su tiesa". Šį priekaištą Jūs padarote tik todėl, kad nepacituojate tolimesnės to paties sakinio tąsos, kuri šitaip skamba: „Tačiau būtų didelė klaida daryti išvadą, kad šis principas gali būti taikomas reikalaujant tikrajai religijai absoliutistinės valdžios privilegijų ir kareivių paramos arba kad Katalikų Bažnyčia moderninėse valstybėse atgautų privilegijas, kuriomis ji naudojosi sakralinio tipo civilizacijoje, buvusioje viduramžiais. *Dvasinė* Bažnyčios misija turi būti pagelbstima, bet ne politinė galia..." (Les droits de l'homme et la loi naturelle, 1942, p. 38).

daug sėkmingos. Nei Italijoje, nei Prancūzijoje, nei Belgijoje, nei Vokietijoje, nei Austrijoje socialistai nėra aiškiai ir atvirai nusigrįžę nuo marksizmo. O mūsų socialdemokratai tiesiog prie jo prisipažįsta ir jį gina. Tuo tarpu argi ne šis marksistinis socializmas yra tiesioginis bolševizmo šaltinis, tikrasis jo tėvas? To neneigiate nė Jūs. Jūs tik norėtumėte, kad nebūtų kaltinamas *bet koks* socializmas. Man atrodo, kad ši Jūsų norą esu patenkinęs, nes savo straipsnyje kalbėjau tik apie Marxą ir iš jo kilusį sąjūdį, visiškai neliesdamas nei vadinamojo utopinio socializmo, nei krikščionių socialų sąjūdžio. Galimas daiktas, kad ateityje socializmas pakeis savo pasaulėžiūrinius pagrindus ir prisiims naują formą. Tačiau tuo atveju jo pasiliks tik vardas, nes esmė jau bus nauja. Bet ligi šiol šis vardas tebėra apsunkintas marksistiniu-materialistiniu palikimu. Todėl kitokio ideologinio nusistatymo žmonės vengia paprastai vadintis socialistais (plg. Austrijos „krikščionys socialai“, Anglijos „darbo partija“ ir t. t.).

Jūsų dėmesiui norėčiau šia proga pacituoti Henrio Vergnolle'io žodžius, kuriais jis pagrindžia savo išstojimą iš prancūzų socialistų partijos (SFIO). Šis žmogus, buvęs Paryžiaus miesto tarybos pirmininkas ir dvidešimtį metų dirbęs partijoje, dabar viešai skelbia savo išstojimą. Kodėl? Pastebėjęs, kad jis visados kovojo su komunistų partijos politika, jis sako: „Tačiau socialistų partija niekad nesugebėjo visiškai atsipalaiduoti nuo šio jausminio ir ideologinio ryšio (su komunistais. - A. Mc.), kuris galbūt buvo suprantamas tam tikru metu, bet kuris nėra suprantamas šiandien. Nuolatos galima jos vadų raštuose skaityti, išskyrus keletą retų aštrios polemikos tarpinių, kad abiejų partijų ideologija turi tuos pačius doktrininus ir filosofinius pagrindus ir kad tikslai, kurių jos siekia, yra panašūs („Mano draugai komunistai“, - prieš keletą savaičių rašė Leonas Bliumas). Tačiau ar tuo nepaskatinama darbininkų klasė eiti į tą partiją, kuri savo kovose už medžiaginius reikalavimus pasireiškia kaip uoliausia, galingiausia ir ryškiausia?“ („Carrefour“, 1948 m. spalio 20 d., Nr. 214). Ir Vergnolle prikiša socialistams, kad jų neap-

sisprendimas ir nuolatinis idėjinio ryšio pabrėžimas yra kal-
tas dėl komunistų partijos sustiprėjimo ir įtakos visuomenei.
Ar šis priekaištas nėra teisingas? Ar tos nuolatinės sąjungos
su komunistais (Vokietijoje SED, Italijoje Nenni) nėra šio svy-
ravimo ženklas? Ar tad nepagrįstai visuomenė socialistais
nepasitiki jų kovose su bolševizmu? *Taktiniai* šių dviejų sro-
vių skirtumai yra per menki, kad jie socialistams įkvėptų
drąsos grumtis su bolševikais net ir nevilties valandą. Tak-
tika yra praeinantis ir kintantis dalykas. Argi dėl jos verta
lieti kraują?

5. Taigi atrodo, mielas Bičiuli, kad savo minčių pagrindi-
nėmis linijomis mes nesiskiriame. Jūs neneigiate Rousseau ry-
šio su Leninu. Jūs neneigiate marksizmo ryšio su bolševizmu.
Bet apie šiuos ryšius aš ir esu kalbėjęs. Nei lockiškasis libe-
ralizmas, nei utopinis ar krikščioniškasis socializmas mano ne-
buvo liesti, nes jie, nors ir vadinasi liberalizmo ir socializmo
vardais, savo esmėse slepia *krikščioniškąją* ideologiją. Jų sveti-
mumas bolševizmui iš tikro yra *krikščionybės* svetimumas. To-
dėl Jūs teisingai šias sroves ginate, nors ir be reikalo, nes aš
nesu jų puolęs.

Tačiau žymiai svarbesnis yra dalykas, kurį Jūs iškeliate
klausimu: „Kodėl mes norime visus kelius užgriauti ir pa-
likti laisvą tik vieną kelią - kelią į Romą?“ Juk, Jūsų nuo-
mone, „Dievas yra begalinis“ ir „visi keliai į Jį geri“. Mielas
Bičiuli, nesupraskite Romos per siaurai: geografinė ar orga-
nizacine prasme. Man Roma yra anos *animae natura liter
christianae* simbolis. Žmogaus prigimtis yra viena ir jo tiks-
las taip pat yra vienas. Gali šita prigimtis išsiskleisti labai
įvairiais būdais; gali šitas tikslas būti siekiamas labai įvairiais
keliais. Bet kiekvienu atveju ji turi pasilikti *žmogaus* prigim-
tis ir tasai tikslas turi būti *žmogaus* tikslas. O *žmogaus* pri-
gimties autorius yra *Dievas* ir *žmogaus* tikslas yra tas pat *Die-
vas*, kuris apsireiškė Jėzuje Kristuje, o šis įkūrė žemėje krikš-
čionybę. Roma yra pirmasis krikščionybės lopšys ir jos
židiny. Nekreipkime dėmesio, kad šis lopšys ne sykį istori-
joje buvo suterštas ir kad šis židiny ne visados yra švietęs

ir šildęs Dievo pasiilgusias sielas. *Kaip simbolis* Roma yra amžina. Ji reiškia *doasinį* krikščionybės centrą. Kelias į Romą reiškia kelią į krikščionybę. Bet juk krikščionybė yra tik viena. Kaip viena yra žmogaus prigimtis, kaip vienas yra Dievas, taip viena yra krikščionybė, nes ji yra ne kas kita kaip žmogaus sudievinimas, jo prigimties perkeitimas malone arba, Solovjovo terminu kalbant, *dievažmogiškumas*.

Ir priešingai. *Kremlius šiandien yra simbolis viso, kas yra antidieviška ir antižmogiška*. Kremliaus karalystė jau nebėra Kristaus, bet (pasekime čia Dostojevskiui) *inkvizitoriaus* karalystė. Ji yra *panaši* į Kristaus Karalystę, nes inkvizitorius kopijuoja išviršines Kristaus žygio apraiškas, tačiau duoda joms visai kitą prasmę. Antikristinis pradas renkasi Kremliaus priedangoje ir išeina kovon su Kristumi. Kaip tad tarp šių dviejų polių, kurie išreiškia pačios tikrovės sąrangą, galėtų būti dar trečias kelias, *esmingai* skirtingas nuo abiejų? Argi gali būti vidurys tarp gėrio ir blogio? Tarp tiesos ir melo? Čia gali būti tik nepilnas gėris arba nepilnas blogis; nepilna tiesa arba nepilnas melas. Tačiau kiekvienu atveju šitas „vidurinis“ kelias priklausys vienam kuriam iš anų kraštutinių pagal gėrio laipsnį, pagal tikslą, pagal išgyvenimą. Kiekvienu atveju jis bus už Kristų arba už inkvizitorių. Kiekvienu atveju jis bus esmingai kelias arba į Romą, arba į Kremlių.

Štai kodėl savo straipsniuose aš šiuos du kelius ir tematau. Trečiasis, Jūsų ir kitų vadinamasis *liberališkasis* kelias, nėra skirtingas nuo vieno kurio iš anų dviejų. Jeigu liberališkasis kelias yra suprantamas bei vykdomas humanistų ar Locke'o linkme, jis iš esmės yra *krikščioniškasis* kelias: kelias į Romą. Jeigu liberališkasis kelias yra suprantamas ir vykdomas Rousseau-Comte'o prasme, jis yra iš esmės *inkvizitoriškas* kelias: kelias į Maskvą. Kitokio pasirinkimo nėra ir negali būti. Ši dilema yra įausta į pačią mūsų prigimtį, ir jos pakeisti mes negalime. Tai nėra nei fanatizmas, nei „nuoseklumų ieškantis sistemingumas“. Tai yra pati mūsų tikrovė. Bolševizmas yra didžiulis *perversmas* krikščionybės arba, jei-ku norite, „krikščioniškojo liberalizmo“ atžvilgiu. Tačiau jis

yra nuoseklus *išsivystymas* rousseauiškojo ir comteiškojo liberalizmo atžvilgiu. Todėl *šitas* liberalizmas ir negali būti bolševizmo užtvara: nei kaip ideologija, nei kaip valstybinė sistema, nes ši sistema jau ir yra anos ideologijos išsikūnijimas visuomeniniame gyvenime.

Štai mano atsakymas į Jūsų laišką. Atkreipdami dėmesio į anglosaksiškąjį, nuo krikščioniškosios dvasios ligi šiol neatitrūkusį liberalizmą, Jūs davėte progos dar sykį paryškinti kontinentinio liberalizmo sampratą ir dar arčiau paregėti jo glaudų ryšį su pozityvizmu ir su materializmu, o per juos ir su bolševizmu. Už tai dėkingas esu Jums ir aš ir, manau, tie, kurie mūsų laiškus bus skaitę.

Su bičiuliška pagarba

A. Maccina

ATEIZMAS IR KOMUNIZMAS

Ateizmas kaip pasaulį bei žmogų peržengiančios tikrovės (transcendencijos) neigimas nėra būdingas vienam tik komunizmui. Daugelis pastarojo meto sąjūdžių bei pasaulėžiūrų buvo ir tebėra ateistiniai. Dar daugiau: šiandien net galima kalbėti apskritai apie „ateistinių amžių“ arba apie „istorijos ateizmą“, kaip tai teigia ispanų filosofas X. Zubiri¹. Šiandien „mes, kurie nesame ateistai“, - sako Zubiri, - „tikime, nepaisydami mūsų laiko dvasios, kaip kad ankstesniųjų tarpsnių ateistai *netikėjo*, taip pat nepaisydami savo laiko dvasios“ (ten pat). Kitaip tariant, tikėjimas į Dievą šiandien taip lygiai priešinasi dienos nuotaikai, kaip seniau netikėjimas. Šiuo atžvilgiu komunistinis ateizmas yra giliai išsaknijęs mūsų istorijoje: tai tik *viena* dabartinio netikėjimo apraiška.

Ir vis dėlto ši apraiška yra labai *savotiška*. Visi, kurie ja daugiau domisi ir giliau ją pažįsta, tuojau pastebi, kad bendrame mūsų amžiaus ateizme ji užima ypatingą vietą ir vaidina ypatingą vaidmenį. Ig. Leppas, pats buvęs komunistas ir kurį laiką (1934-1935) net dėstęs dialektinį materializmą Tbilisio universitete, paskui atsivertęs, grįžęs atgal į Prancūziją ir tapęs katalikų kunigu, pastebi, kad „marksizmas nuo pat pradžios griežtai užginčija esąs tik viena ateizmo lytis šalia kitų; jis reikalauja būti pripažintas kaip visa apimanti revoliucinė kritika“, glūdinti „žmogaus pastangose sutraukti visus ryšius,

¹ Zubiri, Xavier. *Naturaleza. Historia. Dios*, Madrid, 1951, p. 359.

tramdančius jo laisvę bei kilnybę"². Todėl ir pats K. Marxas vedė lygiagrečią tarp ateizmo ir komunizmo, vadindamas juodu tuo pačiu vardu: „tikrasis žmogaus tapsmas“; ateizmas žmogus tapęs tikru žmogumi teoriškai, komunizme - praktiškai³. Tai reiškia, kad komunistinis ateizmas esmėje yra ne tiek Dievo neigimas, kiek žmogaus teigimas. Tuo jis ir skiriasi nuo Apšvietos ir nuo vadinamojo mechaninio materializmo, kurie telkėsi apie Dievo neigimą, nepaisydami išvadų, plaukiančių iš šio neigimo ir atsišaukiančių visoje žmogaus būtyje. „Jei Dievo nėra, tai aš esu dievas“, - šių F. Dostojevskio žodžių, pasakytų „Velniuose“ inžinieriaus Kirilovo lūpomis, senasis ateizmas nesuprato, kaip jų nesuprato nė Kirilovo pokalbininkas Petras Verchovenskis⁴. Tačiau juos labai gerai suprato komunizmas: Dievui nesant, žmogus savaime virsta aukščiausia būtybe, „vieninteliu visatos šeimininku“ ir jaučiasi pasaulyje tarsi „savuose namuose“⁵. Tai esmingai kitoks tiek savęs paties, tiek pasaulio išgyvenimas, negu tada, kai žmogus žvelgia į Dievą kaip savo Kūrėją, į save kaip Jo kūrinį ir į pasaulį kaip Viešpaties veikalą, tiesa, paklotą ties jo kojomis (plg. *Ps 8, 7-9*), tačiau ne kaip nuosavybę, o tik kaip patikėtybę. Aplinkui tad šią naują žmogaus savimonę bei savijautą kaip tik ir telkiasi komunistinis ateizmas, šia prasme teisus yra J. Lacroix, teigdamas, esą komunistinis ateizmas yra „ne baigmė, o pradinis taškas“, nes, „pašalinus Dievą, pasilieka žmogus, kuriam pačiam vienam reikia susidoroti su visokiomis padėtimis, jo laukiančiomis pasaulyje“⁶.

Nuosekliai tad ir sovietiniai ateizmo tyrinėtojai bei aiškintojai pabrėžia tiek komunistinio ateizmo ryšį su praeities ateizmu, tiek kartu ir jo skirtingumą, glūdintį ateistinės istorijos atbaigime. Jie sutinka, kad „bet koks materializmas yra

² *Lepp, Ignace*. *Psychanalyse de l'athéisme moderne*, Paris, 1961, p. 93.

³ *Marx K.* *Die Frühschriften*, Stuttgart, 1955, p. 281.

⁴ *Dostojevskij F. M.* *Sobranije sočineniji*, Moskva, 1957, t. VII, p. 641.

⁵ *Tabidze G.* *Narod (eilėraštis) // „Družba narodov“*, Moskva, 1957, Nr. 11, p. 38.

⁶ *Lacroix, Jean.* *Le sens de l'athéisme moderne*, Tournai, 1958, p. 12-13.

religijai priešiškas⁷, tačiau priešmarksistiniame materializme šis priešiškumas likęs neišvystytas. Mat „priešmarksistiniai ateistai nesugebėję atskleisti socialinių religijos šaknų ir nurodyti tinkamų priemonių religinei apgaulėi nugalėti⁸. Tai padaręs dialektinis materializmas, sukurdamas „nuoseklų ateizmą“ (p. 44) kaip „aukščiausią ateizmo lytį⁹, netgi kaip „aukščiausią *mokslinio* ateizmo lytį¹⁰. Šitokia komunistinio ateizmo samprata, pateikta pačių sovietų, aiškiai rodo į vidines jo sąsajas su bendru ateistiniu Vakarų sąjūdžiu, prasidėjusiu graikų sofistika ir trunkančiu ligi pat mūsų dienų. Iš kitos pusės, ši samprata laiko komunistinį ateizmą viso ateistinio sąjūdžio *apvainikavimu*: tai, kas bendrame ateistiniame sąjūdyje buvo tik užuomazgos, komunistiniame ateizme pasiekė pilnatvės ir įgijo atbaigtą pavidalą.

Mūsų tad uždavinys dabar ir yra visų pirma apibūdinti ateistinį Vakarų sąjūdį, išvelgiant jo esmę, o paskui pasvarstyti, kokiū būdu ši esmė komunistiniame ateizme pasiekia aukščiausio savos apraiškos laipsnio ir tuo būdu užbaigia tai, ką Vakarai buvo pradėję maždaug prieš pusterčio tūkstančio metų.

1. Ateizmas kaip dabarties būsena

Plačiai pagarsėjusiame savo veikale „Taip kalbėjo Zaratustra“ (1882-1885) Fr. Nietzsche vaizduoja savo didvyrio grįžimą į žmones arba, kaip šis pats sako, jo *nusileidimą*. Mat dešimtį metų Zaratustra gyveno kalnų vienuoje. Jo draugai buvo tik erelis ir žaltys. Jis gardžiavosi šia vienu, ir ji nebuvo jam grasi. Tačiau vieną rytą, pakilęs su aušra, Zaratustra pasijuto esąs „persisotinęs sava išmintimi tarsi bitė, prisirinkusi per daug medaus¹¹. Jis pajuto troškulį dalintis

⁷ Karljuk A. S. Očerki po naučnomu ateizmu, Minsk, 1961, p. 48.

⁸ *Panchava I. D. Osnovnye voprosy naučnogo ateizma*, Moskva, 1962, p. 38.

⁹ *Panchava I. D. Ten pat*, p. 44, 40.

¹⁰ Karljuk A. S. Očerki po naučnomu ateizmu, p. 54.

¹¹ *Nietzsche Fr. Also sprach Zarathustra*, Teil I, Kap. 1.

ja su kitais; panoro rankų, kurios tiestūsi ir imtų jo dovanas; todėl ryžosi palikti kalnus ir leisti „į gelmę“, kaip kad saulė „vakarais leidžiasi užu marių, nešdama šviesą požemių pasauliui“. Žengdamas nuokalne, jis nieko nesutiko. „Pasiėkęs betgi mišką, staiga išvydo senelį, išėjusį iš savo šventos trobelės pasirinktų girioj šaknelių“ (I, 2). Senelis atpažino Zaratustrą, atsiminęs, kad šis pro čia praėjo prieš keletą metų į kalnus, ir todėl paklausė jį, kodėl dabar grįžtas atgal į žmones. „Aš nešu jiems dovanų“, - atsakė Zaratustra ir savo ruožtu pasiteiravo senelį, ką gi šis miške veikiąs. - „Aš kuriu giesmes ir giedu; giedodamas juokiuos, verkiu, murmu ir taip garbinu Dievą. Giedodamas ir verkdamas, juokdamasis ir murmėdamas garbinu Dievą, kuris yra *mano* Dievas. O kokią dovaną tu mums neši?“ Tačiau užuot atsakęs, Zaratustra leidosi paskubomis tolyn, kad, kaip jis sako, seneliui „nieko neatimtų“. Paėjęs ir pasijutęs esąs vienas, Zaratustra tarė savo širdyje: „Argi tai galimas daiktas! Šis senas šventasis savame miške dar nėra girdėjęs, kad *Dievas mirė*“. Tai reiškia: *naujiena, kad Dievas mirė, kaip tik ir buvo tai, ką Zaratustra patyrė kalnų vienvėje ir ką jis dabar kaip dovaną nešė žmonijai.*

Pasiekęs artimiausią miestą, Zaratustra rado rinkoje daugybę žmonių ir tuojau pradėjo jiems kalbėti apie *antžmogį*. „Žmogus yra kažkas, kas turi būti pergalėta, - skelbė jis miniai (I, 3). Jis esąs „tik virvė, ištempta tarp gyvulio ir antžmogio“; tik „tiltas, o ne tikslas“; tik „perėjimas ir žlugtis“ (I, 3-4). Ne žmogus esąs „žemės prasmė“, o antžmogis. Žmogaus pastangos turinčios padaryti, kad antžmogis *tikrai* taptų žemės prasme. Palygintas su antžmogiū, žmogus juk atrodo „tarsi patyčia ir skausminga gėda“ (I, 3). Visos būtybės savo išsivystymo eigoje sukūrusios tai, kas jas pralenkia, kas esą daugiau negu jos pačios. Nuosekliai tad ir žmogus negalįs atsilikti; jis negalįs būti „šio didžio potvynio atoslūgis“. Jis taip pat turįs save peržengti ir pagaminti tai, kas būtų aukštesnis negu jis pats. „Aš saikdinu jus, mano broliai“, - šaukė Zaratustra rinkoje, - „būkite žemei ištikimi“, nes žemė kildina vis tobulesnių padarų. Jai ištikimybė kaip

tik ir yra troškimas, kad ir žmogus virstų aukštesniu padaru. Šis troškimas turįs pasidaryti toks galingas, kad jis tarsi žaibas pervertų visą žmogaus būtybę. „Aš esu šio žaibo šauklys, - kalbėjo Zaratustra, - o žaibas vadinasi - antžmogis" (I, 4).

Šios Nietzsche's mintys mums yra daugiau ar mažiau žinomos. Apie jas daug prikalbėta bei prirašyta. Gal tik vienas dalykas yra kiek išsprūdęs nepastebėtas, būtent: *žmogaus vartimą antžmogių Nietzsche skelbia kaip Dievo mirties paseką*. Kol Dievas buvo gyvas, Jis buvo žemės prasmė. Todėl buvo galima pasitraukti į mišką, ten giedoti giesmes, juoktis, verkti, murmėti ir tuo būdu, susitelkus aplink Jį vieną, Jį garbinti nevirstant pusgalviu bei pusgyviu. Bet dabar, Dievui mirus, mūsų būtis kinta iš pagrindų. Dabar žemė virsta vienintele atrama. Būti jai neištikimam dabar yra „didžiausias nusikaltimas", kaip kad seniau toks didžiausias nusikaltimas buvo neištikimybė Dievui. Tačiau Dievas mirė numarindamas ir šį nusikaltimą. Baisiausia dabar yra nusisukti nuo žemės. Todėl Nietzsche *nuodintojais* vadina visus tuos, kurie ir po Dievo mirties tebekalba „apie antžemiškas viltis" (I, 3), nes jie vis dar nesuprantą, kad, Dievui mirus, prasideda *nauja* istorija, aukštesnė istorija, „negu bet kuri ligšiolinė istorija", kaip tai Nietzsche skelbia kitame savo veikale, pavadintame „Džiugus mokslas" (1882)¹². Dievo mirtis esanti toks „milžiniškas įvykis", kad jo reikšmę mes vargu ar iš viso suvokiame. „Šio įvykio didybė yra mums net per didelė". Jo prasmė tebėra „dar tik pakeliui": ji dar nėra atėjusi „ligi žmonių ausų". Nes viskas reikalauja laiko. „Žaibas bei griaustinis reikalauja laiko, žvaigždžių šviesa reikalauja laiko, žygiai reikalauja laiko, net ir tada, kai jau atlikti; reikalauja laiko, kad būtų išvysti ir išgirsti". Nietzsche's metu Dievo mirtis, tiesa, jau buvo įvykusi, bet šio įvykio prasmė liko ano meto žmogui „net tolimesnė negu tolimiausios žvaigždės". Štai kodėl Nietzsche's pamišėlis, ieškojęs Dievo su žibintu rankoje, taip tēškė šį žemėn, kad „jis sudužo į skeveldras ir užgeso".

¹² Nietzsche Fr. Die fröhliche Wissenschaft, Nr. 125.

Dievo mirties šauklys, kalbėjęs rinkos miniai ir pastebėjęs, kad ši tik šypsosi jo klausydama, staiga suprato, kad prabilęs „dar nelaiku“ (ten pat).

Aiškindamas Zaratustros atneštą Dievo mirties žinią, vokiečių filosofas M. Heideggeris įspėja mus nebūti per skubiems ir Nietzsche's šūkį „Dievas mirė“ nelaikyti tik „asmeniniu jo nusiteikimu, todėl vienašališku ir lengvai atremiamu, nurodant, kad ir šiandien daugelis žmonių tebelanko bažnyčias ir pakelia gyvenimo smūgius, vedami krikščioniškojo pasitikėjimo Dievu“¹³. Nietzsche's paskelbtą Dievo mirtį Heideggeris laiko išraiška to, kas vyko visą Vakarų istorijos metą, kas tačiau niekad nebuvo *garsiai* ištarta. Nietzsche pirmasis¹⁴ turėjo drąsos paskelbti tai viešai: rinkos aikštė kaip tik ir yra šios viešumos prasmuo. „Nietzsche's žodis, - sako Heideggeris, - ištaria dviejų tūkstančių metų Vakarų istorijos likimą“ (p. 196-197). Šiuo žodžiu Nietzsche anaipol nenorėjęs išsakyti tik savo vidaus istorijos; jis nenorėjęs paskelbti, kad tik jo sieloje Dievas miręs. Šūkis „Dievas mirė“ yra, pasak Heideggerio, „istorinės slinkties“ pavadinimas; slinkties, apsprendusios tiek praėjusius šimtmečius, tiek dabartinę amžių. Tai *slinktis nihilizmo linkui*, pasiekusi savo gelmes kaip tik šiuo galutiniu žmogaus nusigrįžimu nuo anapusiinės tikrovės. „Žodis 'Dievas mirė' reiškia, - sako Heideggeris, - kad antjulinis pasaulis nebeteko įtakingos jėgos, kad jis nebeteikia gyvybės“ (p. 200). Tai kaip tik ir esanti „pagrindinė Vakarų istorijos slinktis“ (p. 201). Laikui bėgant, ši slinktis vis stiprėjusi, apėmusi vis daugiau tautų, plėtusi savo įtaką į vis daugiau sričių, kol galop Dievo vietą užėmęs žmogus. „Rūpestis religiniu kultu buvo pakeistas kultūros

¹³ Heidegger H. Holzwege, Frankfurt a. M., 1950, p. 196.

¹⁴ Iš rašytojų, skelbusių Dievo mirtį, pirmasis buvo *Johann Paul Richter* (1763-1825), žinomas slapyvardžiu *Jean Paul*, kuris 1795 m. išleido fantastinį apsakymą, pavadintą „Negyvo Kristaus kalba nuo pasaulio pastato, kad nėra jokio Dievo“. Ši mirusio ir niekad neprisikėlusio Kristaus 'kalba' turėjo didžios įtakos „Velnius“ rašančiam F. Dostojevskiiui: vienoje vietoje Kirilovas kalba apie mirusį ir neprisikėlusį Kristų beveik tais pačiais žodžiais kaip ir Jean Paul (plg. *Dostojevskij F. M. Sobraňuje sočineniji*, t. VII, p. 642-643).

kūrimu bei civilizacijos plėtimu. Kūrybiškumas, seniau buvęs biblinio Dievo savybė, dabar virto žmogiškojo veikimo pažiba" (p. 203). Nuosekliai tad ir ateizmas nėra nei vieno kurio laikotarpio, nei vienos kurios tautos padarinys. *Ateizmas yra istorinė dabartinio žmogaus būseną*. Jis nėra esmėje subjektyvi nuotaika ar įsitikinimas, bet objektyvus gyvenimo būdas, apimęs net ir tuos, kuriems Dievas tebėra gyvas. Net ir tikintieji šiandien gyvena bei veikia taip, tarsi Dievas iš tikro būtų miręs ir tarsi anapusinė tikrovė ir jiems nebeteiktų gyvybės. Mes visi šiandien esame priešę ateistinių amžių ir gyvename istorijos ateizmą. Vienas vienintelis pavyzdys - trumpumo dėlei - gali gražiai pavaizduoti šią mus visus ištikusią nelemtą būseną.

Daugiau nei prieš 60 metų dvisavaitinis prancūzų laikraštis „*Mercure de France*“ (1907) paskelbė apklausą iš vieno vienintelio klausimo: „Kaip atrodo, ar religinė idėja bei religinis jausmas nyksta ar auga?“ Tų pačių metų balandžio numeryje (Nr. 236) buvo įdėti 33 įvairių tautybių mokslininkų bei rašytojų atsakymai, tarp kurių buvo nuomonės ir dviejų rusų marksistų, būtent rašytojo M. Gorkio ir filosofo bei sociologo G. Plechanovo. Gorkio atsakymą praleisime, nes Gorkis priklausė vadinamųjų „dievadirbių“ (bogostroiteli) sąjūdžiui, bandžiusiam paversti marksizmą penktąja pasauline religija. Šioje vietoje mums yra būdingas tik Plechanovo atsakymas: „Žmonijos pažanga marina tiek religinę idėją, tiek religinį jausmą“¹⁵. Žodžiai „žmonijos pažanga“ yra esminiai, nes jie pagrindžia Plechanovo mintį: 'pažanga' Plechanovui reiškia tai, ką šiandien vadiname 'sekuliarizacija'. Tai pasaulio išvilkinimas iš viso, kas antgamtiška bei dvasiška. „Mokslinis reiškinių aiškinimas, - teigia Plechanovas, - gali būti tik materialistinis. Dvasinių būtybių įsikūsimas, laukiniam žmogui išaiškinąs kiekvieną reiškinių, nieko nebeišaiškina Berthelot“¹⁶; šitokio išaiškinimo reikšmė kultūringam

¹⁵ Plechanov G. V. Izbrannyje filosofskije proizvedenija, Moskva, 1957, t. III, p. 105; plg. taip pat p. 702.

¹⁶ M. P. Berthelot (1827-1907), prancūzų chemikas ir Mokslo akademijos narys, čia yra Plechanovo minimas kaip kultūringo žmogaus prasmuo.

žmogui darosi juo menkesnė, juo labiau jis pasisavina mokslo laimėjimus". Tai reiškia: *kultūros kilimas smukdo religiją*, nes vis labiau stumia Dievą iš pažinimo srities kaip jos pagrindą. Pasaulio pažinimas darosi vis labiau nuo Dievo nepriklausomas; jis vyksta pagal savo paties dėsnius, neturinčius su religija nieko bendra. Tai pastebima, pasak Plechanovo, ne tik moksle, bet ir dorovėje: ši galinti taip pat „egzistuoti nepriklausomai" nuo Dievo ir nuo žmogaus santykio su juo, arba religijos. Juo labiau esančios nepriklausomos kitos žmogaus gyvenimo sritys, kaip ekonomika, technika, socialiniai santykiai, menas ir t. t. Todėl Plechanovas mano galįs spėti, jog ateis laikas, kai „išnyks bet kokie antgamtinių pažiūrų pėdsakai" ir religija „nustos buvusi".

Kaip toli šis Plechanovo spėjimas yra pažengęs, rodo mums vėlesnis apklausas, paskelbtas praėjus maždaug 50 metų kito prancūzų laikraščio „*Age nouveau*" (1955) tuo pačiu klausimu, būtent ar Dievo idėja turi reikšmės dabarties žmogui. Šalia įvairių atsakymų, paskelbtų šio laikraščio 1955 m. sausio numeryje, įdomus mūsų atžvilgiu yra atsakymas Maurice Nadeau: „Kovoti su Dievo idėja? Kodėl? Man atrodo, kad ji tirpsta savaime... Man atrodo, kad juk visiškai nesvarbu, jei darbininkas ir jo darbdavys, būdami abu krikščionys, susitinka toje pačioje bažnyčioje. Nes ne čia vyksta jų gyvenimo tikrovė, o fabrike"¹⁷. Fabrikas gi yra tokia vieta, kurioje vyrauja ne religiniai, bet ekonominiai bei socialiniai dėsniai. Todėl nors darbininkas ir fabriko savininkas ir yra krikščionys, nors juodu ir susitinka petys į petį prie Dievo Stalo, abu priimdami tą patį Viešpatį į savo širdį, - šis religinis veiksmas neturi jokios reikšmės jų santykiui fabrike, kurį valdo nebe tikėjimas į Dievą, o ekonominė tikrovė ir net klasių kova: vienos už didesnę pelną, kitos už geresnį atlygį. Ir tik šis pelno-atlygio santykis apsprendžia darbdavio-darbininko santykį. *Dievas* kaip socialinių santykių tvarkytojas čia yra miręs. Kas galėtų neigti, kad šiandien taip iš tikro ir yra? Marksizmo pasisekimas juk ir glūdi įžvalgoje, jog socialekonominis

¹⁷ Cit. iš: *Lacroix J.* Le sens de l'athéisme moderne, p. 12.

gyvenimas turi *savą* dėsningumą ir todėl savą problematiką, kuri gali būti išspręsta ne šaukiantis geros valdančiųjų valios, o žadinant valdomuosiuose jų padėties sąmonę. Kad darbininkai vargsta ir skursta, tai žinojo krikščionys ir prieš Marxą. Tačiau jie tikėjosi jų padėtį pagerinsią turtingųjų *išmalda*, todėl nuolatos šiuos skatino būti gailėstingus. Tai buvo pastanga socialinį klausimą spręsti *religiniu* būdu. Marxas pirmasis nureligino šio klausimo sprendimą, patikėdamas jį proletariato sąmonei ir kviesdamas darbininkus į kovą. Tuo būdu religinė idėja bei religinis jausmas šioje srityje iš tikro mirė, kaip kad Plechanovas ir buvo numatęs.

Tai tik vienas pavyzdys. Tačiau ir kitų kultūrinio gyvenimo sričių - filosofijos, mokslo, meno, politikos - sklaida parodytų mums tą patį: niekur nerastume Dievo kaip šių sričių tvarkdario; jų tvarkdarys jau yra pats žmogus, vaduodamasis nebe religijos nurodymais, o vadinamaisiais objektyviniais pačių šių sričių dėsniais bei veiksniais. Jeigu kai kurie šių sričių kūrėjai į Dievą dar ir tiki, tai jų tikėjimas pasilieka tik subjektyvi jų pačių nuotaika, nevirstanti *objektyvia* pasaulinio jų gyvenimo lytimi. Jiems Dievas tebegyvena jų sąmonėje, bet jau yra miręs jų būties sąraangoje. Tai ir yra ana Heideggerio minima Vakarų istorijos slinktis, šandien virtusi tiek tikinčiųjų, tiek netikinčiųjų būseną. Ją primame kaip savaime suprantamą, nes tai *mūsų* padėtis, į kurią esame taip įaugę, kaip į tautybę, į gimtąją kalbą arba į elgimosi būdus bei papročius. Ją kaip savaime suprantamą priima net katalikų teologai, seniau nuolatos pabrėžę kiekvieno žmogaus veiksmo ryšį su Dievu bei kvietę šį ryšį pareikšti ir iš viršaus: malda, palaiminimu, pašventimu ar bent atodūsiu. Šandien jie jau teigia: „Kad susivoktų pasaulyje, žmogus Dievo nėra reikalingas; šioje srityje dabarties žmonių gali be Dievo visiškai išsiversti“¹⁸. Dar daugiau: Dievo nereikalingumas yra laikomas „aiškiu dabartinio žmogaus subrendimo ženklu“; dabarties žmogus esąs „pajėgus imti

¹⁸ E. Schillebeeckx, cit. iš: Bishop, Jourdain. Die 'Gott-ist-tot' Theologie, Düsseldorf, 1968, p. 31.

žemės tvarkymą į savo paties rankas"; Dievas „pasaulinėje plotmėje yra nereikalinga prielaida" (ten pat). Kadangi tačiau žmogaus subrendimas pasaulio atžvilgiu vyksta kultūroje ir per kultūrą, todėl visa tai kaip tik ir patvirtina minėtą Plechanovo spėjimą, kad kultūros pažanga marina religinę idėją bei religinį jausmą ir kad šiandien šiuo atžvilgiu esame jau taip toli pažengę, jog drąsiai galime kalbėti apie šios idėjos mirtį.

Nors Dievo mirtis ir yra virtusi istorine mūsų būsena, vis dėlto reikia pabrėžti, kad *ji tegali liesti tik žmogaus nusistatymą Dievo atžvilgiu, o ne paties Dievo buvimą savyje*. Jeigu Dievas yra, Jis negali mirti jokių atveju ir jokių atžvilgiu; jeigu Jo nėra, tai tuo labiau negalima kalbėti apie Jo mirtį. Kiekvienu atveju Dievo mirtis Jo paties būtyje yra nesąmonė. Net ir Th. J. J. Altizerio Dievo mirties kaip kenozės samprata¹⁹ neišlaiko kritikos, nes kenozė nėra Dievo mirtis, o tik jo visagalybės laisvas apsirėžimas žmogaus meilės bei laisvės dėlei²⁰. Apie Dievo mirtį galima prasmingai kalbėti tik kaip apie žmogaus sąmonės pasikeitimą Dievo atžvilgiu: *Dievas gali būti miręs tik žmoguje*. Tai pabrėžė ir pats pirmasis Dievo mirties šauklys, būtent Fr. Nietzsche. Jis griežtai neigė mintį, esą Dievas pakeitęs savo santykį su pasauliu bei žmogumi. Minėtame savo veikalė „Džiugus mokslas" Nietzsche sako, kad Dievas nei nepaklydo kaip vaikas, nei sėdęs į laivą, neiškeliavo svetur. „Kur tad dingo Dievas?" - klausė Nietzsche's pamišėlis, skelbęs rinkos miniai Dievo mirtį. „Aš pasakysiu jums, kur Jis. Mes *Jį nužudėme* - jūs ir aš! Mes esame jo žudikai!.. Švenčiausiasis ir Galingiausiasis, kokį tik pasaulis lig šiol yra turėjęs, nukraujavo po mūsų peiliais" (Nr. 125). Kitaip tariant, žmogus įvykdė kažką, kas jame pačiame Dievą numarino. Jis atliko kažkokį ypatingą veiksma, kuris taip pakeitė žmogaus santykį su Die-

¹⁹ Plg. *Bishop J.* Ten pat, 98-107.

²⁰ Plačiau apie kenozę kaip Dievo laisvą apsirėžimą plg. *Maccina A.* Dievo Avinėlis, Putnam, 1966, p. 70-92. - Kenozės idėja iš tikro gali būti labai vaisinga tiek teologijai, tiek religijos filosofijai. Tačiau ji neturi nieko bendra su modernine 'Dievo mirtimi', nes kenozė yra paties Dievo veiksmas, o 'Dievo mirtis' tegali būti žmogaus veiksmas.

vu, kad Jis tiek sieloje, tiek gyvenimo sąrangoje tapo nebegyvas ir „liks nebegyvas“. Iš Dievo pusės nepasikeitė niekas. Amžinojo Žodžio Įsikūnijimas žmogaus prigimtyje Dievo ne tik nenumarino, bet Jį apreiškė kaip gyvenantį „tarp mūsų“ (Jn 1, 14) ir pasiliekančią su mumis „iki pasaulio pabaigos“ (Mt 28, 20). Įsikūnijimas yra aukščiausia Dievo kaip Gyvybės apraiška. Juk šiuo veiksniu Dievas atėjo į mūsų gyvenimą, kad jame pasiliktų amžiams, kad prisiimtą mūsų prigimtį išvaduo-tų iš mirties ir neatskiriamai sujungtų ją su Dievybe kaip vi-sokios gyvybės šaltiniu. Tad ir šiuo atžvilgiu Altizerio mintis, esą Dievas miręs Jėzuje ant kryžiaus, yra tik didžiulis nesu-sipratimas. Užtat kažkas pasikeitė iš žmogaus pusės. Žmogus ėmė taip santykiauti su Dievu, kad šis santykis sunaikino ja-me Dievo esmę, padarydamas Jį nebe Dievu ir tuo būdu Jį, vaizdingai kalbant, nužudydamas. Vakarų istorijos slinktis kaip tik ir ėjo šitokio santykio linkui. Devynioliktajame šimt-metyje ji pasiekė savo pilnatvės, nors ir nesąmoningai, nes, kaip liudija Nietzsche, ano meto žmonės net nesuprato šio naujo santykio su Dievu reikšmės; jie net nesuvokė, kad šiuo santykiu jie Dievą žudo. „Ir vis dėlto jie tai padarė“, - tvirtina Nietzsche (ten pat). Mums tad dabar ir reikia pasiaiškinti, kas buvo tasai veiksmas iš žmogaus pusės, kuris jį paver-tė - tegu ir nenoromis - dievažudžiu, paversdamas ir ateizmą istorine mūsų būsena.

2. Dievas kaip vertybė Vakarų mąstyme

Kas iškelė ateizmą ir paverė jį mūsų istorine būsena?

Atsakymų į šį klausimą gali būti ir yra gana įvairių: filo-sofijos nūsikusimas nuo būties į sąmonę, atskiros asmenybės pabrėžimas, techninis pasaulio apvaldymas ir su juo einąs pa-sitikėjimas žmogaus galia, dorinis žmonijos nuosmukis pas-taraisiais amžiais, Bažnyčios nesėkmė savą mokslą paversti tikrove ir t.t. Visi šie priekaištai bei kaltinimai mums yra ži-nomi ir visi jie daugiau ar mažiau pagrįsti. Tačiau visi jie yra per bendri ir per nuolatiniai, kad pajėgtų iš pagrindų pakeisti

žmogaus santykį su Dievu. Žinoma, jie turi šiam santykiui - jo būdai ir įtampai - įtakos, jį gilindami ar lėkštindami, jį plėsdami ar siaurindami. Vis dėlto vargu ar būtų galima įrodyti, kad ta ar kita čia minėta pakaita iš tikro būtų Dievo mirties kaltininkė. Juk kas rado Dievą būtyje, gali rasti jį ir sąmonėje. Tai žinojo jau šv. Augustinas, pabrėždamas, kad „manęs iš viso nebūtų, jei Tavęs nebūtų *manyje*“ (*Conf I, 2*), ir todėl tikėdamasis iš savęs pažinimo priesti prie Dievo pažinimo (*noverim me, noverim Te*). Žmogaus sklaida gali Dievą atidengti net įtikinamiau negu pasaulio sklaida: tai bendras šiandieninės religijos filosofijos polinkis. Atskiro asmens pabrėžimas, taip ryškus nuo renesanso laikų, irgi vargu ar įtakoja žmogaus santykį su Dievu *neigiama* prasme. Tai irgi patvirtina šv. Augustinas, vieną iš savo maldų sutraukdamas į prašymą „pažinti Dievą ir sielą. Nieko daugiau? Ničnieko!“ (*Soliloquia I, 7*). Gilus pasinėrimas bendruomenėje gali būti net kliūtis santykiui su Dievu. Šį pasinėrimą komunistai ir nori panaudoti kaip priemonę, kad žmogus visiškai pamirštų Dievą - net ir sunkiomis savo gyvenimo valandomis, nes, vienvietėje kęsdamas, jis randa Dievą žymiai greičiau negu minioje. Techninis pasaulio apvaldymas šiandien, tiesa, yra dažnai kaltinamas. Tačiau argi ne pats Dievas pavedė žemę žmogui, liepdamas ją pasivergti ir būti jos valdovu (plg. *Pr 1, 28*)? O kaip kitaip galėtų jis plėsti viešpatavimą pasaulyje, jeigu ne technika? Tinkamai suprasta bei vykdoma, technika gali būti net išraiška žmogaus kaip Viešpaties paveikslo, kuriame kūrybiškumas užima pačią pirmąją vietą.

Dorinis žmonių nuosmukis šiandien, be abejo, yra gana ryškus. Bet kada gi žmonija yra buvusi šventuolė? Ar šiandien ji, plačiu mastu žiūrint, yra pasidariusi blogesnė negu seniau? Ar svajonė apie viduramžius kaip ryškiausią Dievo Karalystės įkūnijimą žemėje nėra naivus „aukso amžiaus“ sapnas? Bažnyčios nesėkmė ir net negalia vykdyti savo mokslą kasdienoje yra, be abejo, skaudus dalykas ir net krikščionijos gėda. Tačiau ar tai nėra ta pati tragika, dėl kurios skundėsi jau šv. Paulius kalbėdamas apie žmoguje gyvenantį piktumą, padarantį jį „nuodėmės įstatymo“ belais-

viu (plg. *Rom 7, 18-23*)? Ar šiandienos šuolis į degančius dienos klausimus - revoliuciją, rasių lygybę, turto padalijimą, taiką - neatrodys po kurio laiko kaip tokios pat krikščionių klaidos, kokiomis dabar yra laikomi priėmimas Konstantino Bažnyčiai suteiktų išimtinių teisių, bažnytinės valstybės įsteigimas, kryžiaus karai, inkvizicija, vergijos pakanta, kapitalizmo glostymas ir kitos praeities paikybės? Kritiškai svarstant, sunku revoliucijos teologijoje rasti daugiau išminties negu karo teologijoje. Bažnyčia visados yra taiklusis prie istorijos reikalų. Deja, istorija yra valdoma ano „nuodėmės įstatymo“, paverčiančio ir bažnytinius prisitaikymus dažna nuolaida nuodėmingai būsenai. Šiuo atžvilgiu dabartis nėra nė kiek šviesesnė negu praeitis.

Net ir naujausias atsakymas, suverčias kaltę už Dievo mirtį būties sampratai, krikščionybės pasisavintai iš graikiškosios filosofijos, yra didžiulis nesusipratimas. Pagal šį atsakymą, Bažnyčios Tėvai bei pirmieji Bažnyčios susirinkimai apvilkę krikščioniškąsias tiesas graikiškosiomis sąvokomis; jie prisiėmę graikiškąją būties sąvoką, neturinčią savyje asmeninio Prado, ir todėl supratę Dievą kaip priešasčių Priežastį, kaip būtybių Būtybę, kaip pirmąjį viso ko Judintoją, bet ne kaip Dvasios Jėgą, veikiančią istorijoje, ir ne kaip žmogaus Tu; krikščioniškasis Dievas virtęs filosofų Dievu, nustodamas būti Abraomo, Izaoko ir Jokūbo Dievas - skirtumas, kurį pabrėžė B. Pascalis, pakartojo M. Scheleris ir kuris šiandien vaidenasi naujojoje teologijoje - tiek katalikų, tiek protestantų. Ši Dievo samprata, kilusi iš graikiškosios būties sampratos, kaip tik ir buvusi Dievo mirtis. Todėl dabar reikią išsivaduoti iš graikiškosios sampratos ir grįžti prie Šventraščio sampratos, kurioje būtis yra asmeninė ir kurioje Dievas yra Jėga bei Veikimas. Dabar net mėginama iš santykio vieno žmogaus (Aš) su kitu žmogumi (Tu) įrodyti Dievo *buvimą*: kelias į Dievą einas ne iš būties apskritai, ne iš asmens vidaus, bet iš žmogiškojo sambūvio²¹.

²¹ Šį priekaištą graikiškajai filosofijai yra ypač išvystęs H. Mühlen savo studijoje „Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Ausgang einer neuen Gotteserfahrung“, Paderborn, 1968.

Nors šitoks Dievo mirties aiškinimas šiandien ir yra gana madinis, jis mūsų neįtikina dėl keleto priežasčių. Visų pirma jame slypi gal ir nesąmoninga pastanga atjungti teologiją nuo filosofijos, tarsi tikėjimas į dieviškąjį Apreiškimą galėtų vykti tuščioje erdvėje. Šiuo atžvilgiu N. Berdiajevas teisingai pastebi, kad „teologijos, nepriklausomos nuo filosofijos, niekadoms nebuvo ir negali būti; teologija juk nėra Apreiškimas; ji yra tik žmogiškosios minties atoveikis Apreiškimui, ir šis atoveikis visados priklauso nuo tam tikrų filosofinės minties kategorijų“²². Todėl, kai Evangelija atėjo į ano meto graikiškąjį pasaulį, ji tučtuojau susidūrė su graikiškąja filosofija, ir graikiškųjų krikščionių atoveikis dieviškajam Apreiškimui Kristuje galėjo būti tik *graikiškas*, kaip kad išrinktosios Tautos atoveikis Viešpaties sandorai su Abraomu buvo *izraelitiškas*. Ir šiuo atžvilgiu teisingas yra N. Berdiajevas, kuris, gindamas Bažnyčios Tėvus nuo minėto priekaišto (jį metė jau G. Florovskis daugiau nei prieš 30 metų²³), sako, kad „Bažnyčios mokytojai naudojami graikiškosios filosofijos sąvokomis todėl, kad tai buvo vienintelė ano meto filosofija“; dar daugiau: ji buvo „ano meto žmogiškojo mąstymo viršūnė“²⁴, ir Bažnyčios Tėvai negalėjo praeiti pro šią filosofiją tylomis, nenorėdami paversti Visuotinės Bažnyčios užkampio sekta, kalbančia tik Izraelio kultūros erdvėje išaugusiems žmonėms. Betgi mastas, kurį Bažnyčios Tėvai taikė prisiimdami graikiškosios filosofijos sąvokas, buvo ne pati ši filosofija, o krikščioniškasis Apreiškimas. Nesusipratimas juk yra kalbėti apie graikiškąją filosofiją tarsi kokį *vienalytį padarą*: ji buvo - ypač pirmaisiais krikščionybės amžiais - nepaprastai daugiaga. Ir ne kiekviena jos srovė pasirodė esanti pajėgi būti žmogiškosios minties atoveikiu dieviškajam Apreiškimui Kristuje. Net Platonas ir Aristotelis nebuvo nei Bažnyčios Tėvų, nei vėlesnių scholastinės filosofijos atstovų priimti jų visumoje; ir čia buvo padaryta didžiulė atranka, net sužalojant šių mąstytojų pagrindines idė-

²² Berdiajev N. Ortodoksija i čelovečnostj // „Putj“, 1937, No. 53, p. 60.

²³ Plg. Florovskij G. Puti russkogo bogoslovija, Paris, 1937.

²⁴ N. Berdiajev, Ortodoksija i..., p. 60.

jas: nei platonizmas patristikoje, nei aristotelizmas scholastikoje nėra autentiški. Jie yra *sukrikščioninti*, vadinasi, pertvarkyti taip, kaip reikalauja krikščionybės įvykiai bei tiesos. Todėl dabartinis priekaištas, esą graikiškoji filosofija iškreipusi krikščioniškąją dvasią arba bent ją suskurdinusi, galioja visiškai priešinga prasme: ne graikiškoji filosofija suskurdino krikščionybę, o greičiau krikščionybė suskurdino graikiškąją filosofiją, nes ją naudojo tik tiek, kiek reikalavo Apreiškimas. O kad ši filosofija Apreiškimo paslapčių nepajėgė tolygiai išreikšti, yra visiškai nenuostabu, nes to neišreiškia jokia filosofija. Kaltinti dėl to graikiškąją filosofiją, vadinant jos būties sampratą Dievo mirtimi, kaip tai šiandien Europoje daroma²⁵, reiškia ne ką kitą, kaip šį kaltinimą išplėsti visai filosofijai, atmesti bet kokią gilesnį tikėjimo apmąstymą žmogaus protu ir pasinerti nepatiktintų svaičiojimų sritin. Galimas daiktas, kad scholastinė teologija per daug pasitikėjo graikiškosios filosofijos galia ryšium su krikščionybės paslaptimis. Tačiau ar ne tą pačią klaidą šiandien daro katalikų teologija, scholastikos vietoje piršdama transcendentalinę (K. Rahneris), ir protestantų teologija, pasirinkdama egzistencialinę (R. Bultmannas) filosofiją? Ar šios filosofinės srovės bus pajėgesnės Apreiškimą tolygiau išreikšti, šiandien niekas pasakyti negali. Šiandien - kaip ir anksčiau - viena tik aišku, kad *ne kiekviena filosofija yra tinkama būti protine krikščioniškojo Apreiškimo lytimi*. Todėl skirti dvasias (plg. 2 Jn 4, 1) yra dabar lygiai toks pat svarbus uždavinys, kaip ir visados.

Giliausią atsakymą į tai, kokių veiksmu žmogus Dievą numarino, yra davęs M. Heideggeris savo studijoje „Nietzsche's žodžiai 'Dievas mirė'“ (1943). Jo atsakymas skamba šitaip: *Dievas mirė tą akimirką, kai buvo paskelbtas aukščiausia vertybe*. „Paskutinis smūgis Dievui ir antjუსliniam pasauliui, - sako Heideggeris, - glūdi tame, kad Dievas, būtybių Būtis, buvo nužemintas į aukščiausią vertybę. Ne tai buvo smarkiausias smūgis Dievui, kad Jis buvo laikomas nepažįstamu, kad Jo būvimas buvo skelbiamas neįrodomu, bet tai, kad Dievas, pripa-

²⁵ Plg. *Mühlen H. Die abendländische....*, p. 19.

žintas tikrai esančiu, buvo pakeltas į aukščiausios vertybės rangą²⁶. Pirmu požiūriu atrodo, kad šis teiginys esąs prieštaravimas. Juk kaip gali išaukštinimas virsti pažeminimu? Tai suprato ir pats Heideggeris klausdamas: „Argi galima ką nors dar labiau pagerbti negu pakeliant jį į pačios vertybės rangą?“ (p. 238). Tačiau šitoks pagerbimas *Dievo* atžvilgiu yra apgaulus. Tik paviršium žiūrint, galima Dievo paskelbimą aukščiausia vertybe laikyti Jo išaukštinimu. Esmėje tačiau tai yra Jo pažeminimas: Heideggeris vadina jį net „didžiausiu piktžodžavimu“²⁷. Kodėl?

Dievo paskelbimas aukščiausia vertybe slepia savyje du vieno ir to paties dalyko atžvilgiu: a) *Dievo pajungimą žmogui* ir b) *žmogaus iškilimą viršum Dievo*. Kol Dievas yra suprantamas kaip Būtis, tol Jis pasilieka nuo žmogaus nepriklausomas, nes „žmogus nėra būties viešpats, - kaip teisingai pastebi Heideggeris (p. 29). Jei būtis yra, žmogui telieka tarti 'taip'; jei būties nėra, jis tegali tarti 'ne'. Nei būties, nei nebūties atžvilgiu žmogus neturi jokios galios - net ir savo mąstymu, nes ir šis seka būtimi, o ne atvirkščiai. Štai kodėl kiekviena Dievo kaip Būties samprata, nuosekliai išvystyta ligi galo, baigiasi Jo garbinimu, vadinasi, žmogaus nusilenkimu prieš Dievą. Viskas betgi apsisverčia aukštyn kojomis, jei Dievas yra suprantamas kaip vertybė. Būtis yra savyje ir sau. Tuo tarpu vertybė savyje ir sau yra nesąmonė. Vertybė visados yra arba *kam* nors arba *kieno* nors. „Keista pastanga“, kaip ją vadina Heideggeris (p. 35), atskleisti kažkokią nuo būties nepriklausomą 'vertybių karalystę' (M. Scheleris, N. Hartmannas ir kt.), yra nesusipratimas: *bebūtė vertybė yra taip lygiai negalima, kaip ir bevertė būtybė*. Jei tad Dievas yra vertybė, tegu ir aukščiausia, tai Jis irgi yra vertybė kam nors arba kieno nors. Kas šiuo atveju yra tasai 'kas nors'? Ne kas kita, žinoma, kaip *žmogus*. Kitaip tariant, Dievas kaip vertybė virsta žmogaus reikalui; Jis esti įtraukiamas į žmogaus sritį; Jis yra ne sau ir ne savyje, bet žmogui ir žmoguje, nes „kiekvienas vertinimas, net jeigu vertinama ir teigiama, yra susubjektyvinimas“ (M. Heideggeris,

²⁶ Heidegger M. Holzwege, p. 239-40.

²⁷ Heidegger M. Über den Humanismus, Frankfurt a. M., 1949, p. 35.

ten pat). Tai reiškia: Dievas yra *man* ir Jis tik tiek *yra*, kiek Jis *man* yra, kiek jis yra *man* vertas, nes „kainojant ką nors kaip vertybę, įvertintasis lieka tik kaip žmogaus kainojimo objektas" (ten pat), nustodamas būti nepriklausomas nuo vertinamojo sprendimo. Dievas kaip Būtis esti šiuo atveju pajungiamas žmogui kaip šiojo vertybė, būtent kaip objektas jo norų bei troškimų, jo siekių, jo veiklos. Be abejo, Dievas toks ir yra. Krikščioniškoji Dievo kaip Išganytojo samprata išreiškia tai visu svoriu. Tačiau visa tai yra tikra tik tuo atveju, jei Dievas iš viso yra. Kitaip sakant, *Dievas yra vertybė tik todėl, kad Jis yra Būtis*, o ne atvirkščiai. Tik mąstant Dievą kaip Būtį, galima prieiti prie Jo ir kaip žmogaus buvimo prasmės ar žmogiškosios širdies - anos augustiniškosios *cor inquietum* (plg. *Conf. 1,1*)-patenkinimo. Priešingas kelias baigiasi Dievo mirtimi. Pastumti į šalį Dievą kaip Būtį (šiandien taip nemėgstamą 'filosofų Dievą'), o susitelkti aplinkui Jį kaip vertybę (šiandien taip madinį 'Abraomo bei Izaoko Dievą') reiškia išleisti iš akių Jo esmę ir tuo pačiu paversti jį žmogaus reikalui, tarsi šiam reikalui Dievas ir tebūtų. Tai reiškia ontologinį Dievo klausimą pažeminti į antropologinį klausimą ir tuo būdu jį paskandinti bendrame žmogaus klausime, štai kodėl marksistai šiandien ir pabrėžia, kad „kalbėti apie Dievą reiškia kalbėti apie mūsų Dievo sąvoką. O pokalbis apie žmogiškąją Dievo sąvoką iš tikro yra pokalbis apie patį žmogų"²⁸. Dievas kaip vertybė esti suliedinamas su žmogumi, nes juk *jo* vertybė Jis ir yra. Tuo

²⁸ B. Bošnjak, Zum Sinn des Unglaubens, sutelktiniame leidinyje „Marxistisches und christliches Weltverständnis“, serija „Weltgespräche“, Freiburg i. Br., 1966, t. t., p. 22-23. - Nuostabos kelia tačiau tai, kad ir katalikų mąstytojai dabar pradeda beveik pažodžiui kartoti marksistų nusistatymą bei mintis: pagrindinis klausimas šiandien esąs ne tai, ar Dievas *yra*, bet tai, „ar iš viso prasminga apie Dievą *kalbėti*“; reikalas šiandien sukąsis ne „apie Dievo įrodymą, o apie Dievo sąvoką“ (*Coreth Em. Die Gottesfrage als Sinnfrage // „Stimmen der Zeit“*, 1968, Nr. 6, p. 361). Bet argi taip jau sunku suprasti, kad *prasmingai* apie Dievą kalbėti galima tik tada, jei Jis yra; vadinasi, tik Jo buvimas ir todėl tik šio buvimo atskleidimas įprasmina bei įgalina ir bet kokį kalbėjimą apie Jo sąvoką; Dievo sąvoka atsiremia į Jo buvimą, o ne atvirkščiai, kaip dabar mėginama teigti. Juk jei Dievo nėra, tuomet Jo sąvoka yra nesupratimas: ji reiškia ne tai, ką ji sako. O tikrą jos prasmę patirti galima tik tada, jei žinosime, ar Dievas yra. Taigi: *ne Dievo sąvoka, o Dievo tikrovė yra pagrindinis klausimas*.

tad ir baigiasi Dievo kaip vertybės samprata, žiūrint į ją iš Dievo pusės: Dievas nustoja buvęs kaip Būtis.

Žiūrint į šią sampratą iš *žmogaus* pusės, išeina aikštėn jo pastanga pakilti viršum Dievo; pastanga gal ne visada sąmoninga, bet neišvengiamai glūdinti šios sampratos pagrinduose. Vertinis sprendimas (*Werturteil*) juk visados yra kartu ir *apsprendimas*. Tai reiškia: ką nors vertindamas, žmogus virsta vertinamojo dalyko teisėju; jis skelbia ištarmę ir tuo būdu pasikelia viršum šio dalyko. Vertintojas juk stovi aukščiau negu vertinamasis, nes tik iš šios aukštesnės plotmės jis tegali tarti, kas yra vertybė, o kas ne. Tuo vertinis sprendimas ir skiriasi nuo butinio sprendimo (*Seinsurteil*), kad šis pastarasis esti, kaip jau anksčiau minėta, visados būčiai palenkta ir todėl *jos* apspręstas. Tiesa, kai kurie marksistai yra linkę net ir būtinį sprendimą suprasti kaip žmogaus viešpatavimą bei jo galios išraišką, šį polinkį gražiai apibūdina, sakysime, V. A. Lugovskojus (1902-1957) eilėraščiu „Žvaigždė“, kuriame prisipažįsta esąs tik „smėlio grūdelis Žemės rutulio paviršiuje“, gal net tik „smėlio grūdėlio šešėlis“, palygintas su žvaigždės likimu. Tačiau „tuo, kad tave regiu; tuo, kad tave pažįstu; tuo, kad tave mąstau, - aš esu tavo valdovas (*ja vlasten nad toboju*)“²⁹. Bet tai tik Hegelio atoadžiai. Pačioje sovietų filosofijoje būtis stovi vis dėlto viršum sąmonės ir šiąją apsprendžia, kas kai ką Vakaruose net yra sugundę vesti lygiagrete tarp marksistinio ir tomistinio realizmo³⁰. Kiekvienu atveju butinis sprendimas nereiškia žmogaus galios būties atžvilgiu, išeinančios aikštėn visu ryškumu kaip tik vertinio sprendimo atžvilgiu. Todėl Heideggeris teisingai sako, kad vertinti reiškia ne leisti būtybei *būti* (to žmogus nepajėgia), bet leisti jai *galioti*³¹. O kiek ir kaip būtybė galioja, tai apsprendžia pats žmogus.

Čia tad ir glūdi pagrindas, kodėl Dievo paskelbimas aukščiausia vertybe yra Jo nužudymas. Juk ne tai svarbu, kad žmo-

²⁹ *Lugovskoj V. A. Zvezda // Antologija ruskoj sovetskoj poezii 1917-1957, Moskva, 1957, t. I, p. 501.*

³⁰ *Plg. Wetter C. W. Der dialektische Materialismus, Freiburg i. Br., 1958.*

³¹ *Plg. Heidegger M. Über den Humanismus, p. 35.*

gus Dievą teigiamai įvertina, bet tai, kad jis Jį iš viso *vertina*, pasidarydamas Jo teisėju ir nustatydamas, *kad* Jis vertas (vertybė) ir *kiek* Jis vertas (aukščiausia). Žmogus nusprendžia, kad Dievas galioja. Betgi Dievas, kuris žmogaus sprendimu galioja (ar negalioja), yra nebe Dievas. Jeigu šiandien primygtinai kartojama, esą įrodytas Dievas yra nebe Dievas, nes egzistuojąs žmogaus malone, tai tuo labiau šitai tinka galiojančiam Dievui: *Dievas galioja tiktai žmogaus sprendimu*. Bet kaip tik šiuo sprendimu žmogus ir pasikelia viršum Dievo. Dievo vertinimas yra ne tik Jo įtraukimas į žmogiškąją plotmę, bet sykiu ir žmogaus viršenybės pabrėžimas. Vertinis sprendimas Dievo atveju yra, krikščioniškai kalbant, ana pirmą kartą liuciferiška nuodėmė, kai kūrinys mėgina pakilti viršum Kūrėjo, štai kodėl Heideggeris Dievo vertinimą ir vadina piktažodžiaivimu, stebėdamasis, kad jį ištarė „ne šalia stovintieji, kurie į Dievą netiki, bet tikintieji ir jų teologai“³². Mąstymas vertybėmis pasirodė esąs tikrai „radikalus žudymas“, nes šiam mąstymui „būtis galioja tik kaip vertybė“ (p. 242-243).

Vakarų istorijos slinktis kaip tik ir ėjo šitokios mąstymo pakaitos kryptimi: Dievas kaip Būtis virto aukščiausia vertybe. Žmogus tarėsi esąs Dievo *reikalingas*: savo gyvenimo prasmei bei laimei, savai baigtybei, saviems smūgiams bei kančioms, net savai gerovei bei sveikatai. Kaip gamta patenkina medžiaginius žmogaus reikalavimus ir todėl yra jam reikalinga, nors ir ne visados drauginga, taip Dievas turįs patenkinti dvasinius jo reikalus, nors ir ne visados patogiu būdu, reikalaujamas paklusti, susivaldyti, daug ko atsisakyti ir t. t. Vertinis Dievo mąstymas sutiko su šiais 'nepatogumais', nes žmogui Dievo *reikia*. Todėl jis Dievo buvimo ne tik neneigė, bet laikė jį savaime aiškiu, kadangi atsiskleidžiančiu kaip tik aname žmogaus reikalingume. Dievo troškulys arba nerimas Dievop nurodąs savaime ir į Jo buvimą. Protiniai Dievo buvimo įrodymai, kuriais taip didžiavosi viduramžiai, mąstę Dievą kaip Būtį, vertiniam Dievo mąstymui atrodė esą neprasmingi, nes neatskleidžią Dievo kaip žmogaus reikalo. Kas man rūpi anasai aristotelinis Pirmasis

³² Heidegger M. Holzwege, p. 242.

Judintojas? Mąstomas kaip Būtis Dievas juk būna anapus žmogaus ir todėl darosi šiam neįdomus - pagal vieno iš naujų dabarties teologų: „Gryna objektyvė, neliečianti mannos egzistencijos, man visiškai nerūpi“³³. Todėl atrodė, kad vertinis Dievo mąstymas šią „gryną objektyvę“ Dievo atžvilgiu kaip tik ir pergalėjo, sujungdamas Dievą su žmogumi tuo, kad Jį padarė šiojo vertybe. Atrodė, kad čia atsiveria naujas kelias gilesniam žmogaus santykiui su Dievu, negu kad buvo seniau, kai Dievas buvo mąstomas kaip Būtis. Šis kelias nemetamas ir šiandien. Juo mėginama dabar eiti net sparčiau, ontologinį Dievo klausimą vis labiau paverčiant antropologiniu klausimu, vadinasi, Dievą kaip Būtį savyje vis labiau suvedant į Dievą kaip žmogaus gyvenimo bei veiklos prasmę³⁴. Paviršium žiūrint, šis kelias atrodo tiesus ir lygus; juo eiti lengva ir net gražu. Esmėje tačiau jis yra klystkelis. Tai atskleidė *teoriškai* Heideggeris, laikydamas vertinį Dievo mąstymą Jo nužudymu žmogaus sąmonėje, o *praktiškai* komunizmas, paskelbdamas Dievą nevertybe ir kovodamas su šia nevertybe visose gyvenimo srityse.

3. Dievas kaip nevertybe komunizme

Vertinio mąstymo apgaulę Dievo atveju gražiai parodo vienas būdingas prancūzų filosofo komunisto R. Garaudy posakis: „Mano troškulys neįrodo šaltinio (buvimo. - A. Mc.)“³⁵. Tai reiškia: tarp to, kad man Dievo reikia, ir Jo buvimo nėra jokio būtino ryšio. Kaip žmogus nutrokšta smėlio dykumose,

³³ Blank J. Verändert Interpretation den Glauben? // „Wort und Wahrheit. Zeitschrift für Religion und Kultur“, 1969, Nr. 1, p. 11.

³⁴ Plg. sutelktinį veikalą (olandų teologų): Zerbrochene Gottesbilder, Freiburg i. Br., 1969; sutelktinį veikalą (vokiečių teologų): Wer ist das eigentlich - Gott? / hrsgb. von H. J. Schurz, München, 1968; Dewart L. Die Zukunft des Glaubens, Einsiedeln, 1968; Schillebeeckx E. Gott - die Zukunft des Menschen, Mainz, 1959; sutelktinį veikalą: Neue Perspektiven nach dem Ende des konventionellen Christentums / hrsgb. von H. van der Linde, Freiburg i. Br., 1968.

³⁵ Garaudy R. Vom Bannfluch zum Dialog // Der Dialog / hrsgb. von R. Garaudy, J. B. Metz, K. Rahner, Hamburg, 1966, p. 87.

jei ten vandens nėra, taip lygiai jis sunyksta savoje egzistencijoje, jei Dievo nėra. Kaip ne troškulys atidengia vandenį, o vandens *buvimas* patenkina troškulį, taip prasmės bei laimės ieškojimas neatskleidžia Dievo, o priešingai, Dievas virsta prasme bei laime tik tada, jeigu Jis yra. Atvirksčias kelias, kuriuo mėgino ir tebemėgina eiti vertinis mąstymas, paverčia Dievą anuo klaidinančiu dykumų reginiu (*fata morgana*), kuri besivydamas žmogus kaip tik ir žūsta, nes atitrūksta nuo jį apsupančios tikrovės, slepiančios savyje - bent iš dalies - jo ieškomą pagalbą. Komunizmas kaip tik tuo ir didžiuojasi, esą atskleidęs Dievą kaip tokį klaidinantį reginį, apibūdindamas santykį su Juo, arba religiją, kaip „žmonių svaigalą“ (K. Marxas), neleidžiantį pajausti žemiškojo buvimo naštos ir todėl trukdantį šia našta nusikratyti arba ją bent žymiau pasilengvinti. *Dievas komunizme yra nevertybe*. Jis nesąs žmogui reikalingas; priešingai, Jis esąs kenksmingas - lygiai kaip anasai *fata morgana* keleiviui dykumose, jei šis leidžiasi jo grožio suviliojamas ir ieško jame pavėsio nuo saulės kaitros. Komunizmas aiškiai bei atvirai skelbia: „Mums, ateistams, nieko nėra pažadėta, ir niekas mūsų nelaukia“³⁶. Ateitin žvelgia tiek ateistai, tiek tikintieji. Tačiau tikinčiųjų ateitis atsiremia į Dievo pažadą ir išsipildo Dievuje: Dievas tarsi laukia tikinčiųjų, žygiuojančių istorijos keliu. Tuo tarpu ateistų ateitis atsiremia tik į juos pačius ir išsipildo tik jų vienų darbuose: *ateistų ateitis yra tuščia būties atžvilgiu*. Jų niekas ten nelaukia ir nepasitinka, nes anoje laiko tuštybėje nėra nieko, kas galėtų laukti bei pasitikti. Visa, kas šiame tuščiaame akiratyje tartum pasirodo, komunistai laiko *fata morgana* ir įspėja žmones šiuo klaidinančiu reginiu nesekti, nes tai esanti apgaulė kaip žmogaus troškulio susiklostymas masinančiu vaizdu.

Dievo paskelbimas nevertybe yra, be abejo, didžiulis lūžis bei griežtas posūkis, palyginus jį su ankstesniu Dievo paskelbimu aukščiausia vertybe, kurioje telpa tiek žmogaus laimė, tiek jo gyvenimo prasmė. Ir vis dėlto abu šie sprendimai yra kilę iš vieno ir to paties šaltinio, būtent iš *žmogaus ryžto Dievą*

³⁶ *Garaudy R.* Vom Bannfluch..., p. 90.

vertinti. Juk jeigu jau žmogus imasi Dievą vertinti, manydamas turįs į tai teisės ir galios, tai jis privalo Jį visų pirma *kritiškai* vertinti; jis privalo visų pirma pasiklausti, *ar* iš tikro Dievas yra vertybė ir *kodėl* Jis gali būti vertybė; jis privalo pateikti savo sprendimo pagrindą. Kiekvienas tačiau žmogaus pateiktas pagrindas gali ir turi būti savo ruožtu kritiškai pasvertas. Tai ypač reikalinga Dievo atveju, nes religijų istorijoje esama tiek daug ir tokių įvairių Dievo sampratų, jog abejonė ir kritika čia labai savo vietoje. Tai tinka ir vertiniam sprendimui, esą Dievas yra aukščiausia vertybė. Ir šis sprendimas privalo būti kritiškai apsvarstytas. Kritiškas betgi svarstymas nebūtinai turi baigtis teigiamai. Jis gali baigtis ir *neigiamai*. Pateikti pagrindai gali pasirodyti arba klaidingi, arba nepakankami. Maža to, kritinis svarstymas gali prieiti visiškai priešingos išvados. Dievas kaip aukščiausia vertybė gali virsti - *nevertybe*.

Komunizme kaip tik tai ir yra įvykę. Religijos pavadinimas „žmonių svaiguliu“, kurį K. Marxas pasiėmė iš vokiečių poeto H. Heine's³⁷, ir yra šio vertinio mąstymo pakraippa. Tačiau ji kyla iš to paties nusistatymo, būtent mąstyti Dievą ne kaip esantį, bet kaip galiojantį. Šitaip Dievą mąstant, galima prieiti išvados, kad Jis man galioja, nes yra aukščiausia vertybė. Bet galima prieiti taip pat išvados, kad Jis man *negalioja*, nes yra nevertybe. Ir toliau. Jeigu Dievo reikalingume žmogui savaime atsiskleidžia Jo buvimas, tai Jo nereikalingume taip pat savaime atsiskleidžia Jo *nebuvimas*. Jeigu galiojantis Dievas tuo pačiu yra, tai negaliojančio Dievo tuo pačiu nėra. Logika pasilieka ta pati, vis tiek ar mąstysime Dievą kaip vertybę ar kaip nevertybę, nes kiekvienu atveju žmogus Dievą *vertina*, pakildamas viršum Jo kaip teisėjas. Dievo ne kaip Būties, o kaip vertybės mąstymas vedė tad Vakarų nuosekliai ir net būtinai į komunistinį ateizmą, virtusį viso ateistinio sąjūdžio atbaiga bei viršūne. Nes pa-

³⁷ Žinomas posakis, religija yra žmonių arba liaudies svaigalas, žodine savo sąranga yra K. Marxo derinys, savo prasme jis yra betgi paimtas iš H. Heine's, kuris savo knygoje „Ludwig Börne“ (1840) sako, esą religija lašinantį į kančios taurę keletą „dvasinio opiumo“ lašų (plg. *Soessinger F. Heine oublié, // „Preuves“, Paris, 1953, Nr. 25, p. 62-66.*

skelbti Dievą nevertybe yra paskutinis smūgis, užbaigęs Dievo merdėjimą žmogaus sąmonėje.

Ši smūgi komunizmas paverčia *visuotiniu* ta prasme, kad nedaro skirtumo tarp mokytų ir nemokytų žmonių, kaip elgėsi Apšvietos ateizmas, sekdamas W. J. Goethe's posakiu: „Kas turi meno bei mokslo, turi (tuo pačiu. - A. Mc.) ir religiją; kam stinga meno bei mokslo, teturie religiją". Tai reiškia: menas bei mokslas - kitaip tariant: išsilavinimas - atstoja religiją; išsilavinusiems ji esanti nereikalinga. Kam tačiau išsilavinimo trūksta, kas meno bei mokslo neturi, tam religija gali būti naudinga ir net reikalinga. Šiuo atžvilgiu Apšvietos ir net XIX amžiaus ateizmas religijai dar pripažino tam tikros vertės liaudies atžvilgiu. Iš čia ir kilo anasai garsusis Voltaire'o posakis, kad „jei Dievo nebūtų, reiktų Jį išrasti", nes be Jo minia negalėtų tinkamai tvarkyti savo gyvenimo bei elgesio. Tuo tarpu komunizmas šitokio skirtumo nebežino. Jeigu Dievas yra nevertybė, tai Jis yra nevertybe visiems: tiek liaudžiai, tiek mokytiesiems³⁸. Dar daugiau: liaudžiai ši nevertybė yra net kenksmingesnė negu mokytiesiems, nes ji, kaip minėta, atitraukia paprastų žmonių dėmesį nuo sunkios bei skurdžios jų būties, užliūliuodama juos anapusinio gyvenimo pažadais.

Todėl jau pats Marxas neigė religiją ne tik jos esmėje, kurioje žmogus, užuot radęs kažką aukštesnį, randa tik save patį, bet ir jos apraiškose net ten, kur ji sukyla prieš išnaudotojus varguolių vardu, kaip tai matyti Marxo bei Engelso nusistatyme vadinamojo „tikrojo socializmo" atžvilgiu, kuris anuo metu, remdamasis Evangelija, mėgino spręsti socialinį klausimą artimo meilės, o ne jėgos pagrindu. „Aplinkraščiu prieš Kriegę" (1846) Marxas, Engelsas, Wolffas, Selleris ir kiti vokiečių komunistai griežtai neigė „tikrojo socializmo" sąjūdį kaip „darančią gėdos komunistų partijai tiek Europoje, tiek Amerikoje"³⁹

³⁸ Plg. Horn J. H. Religion und Gesellschaft // Beiträge zur Kritik der gegenwärtigen bürgerlichen Geschichtsphilosophie / hrsgb. von R. Schulz, Leipzig, 1958, p. 53.

³⁹ K. Marxas bei Engelsas mini čia Ameriką todėl, kad H. Kriege, prieš kurį aplinkraštis tik ir nukreiptas, veikė tuo metu Niujorke leisdamas vokiečių kalba laikraštį „Der Volks-Tribun" (1846), ir vadovavo vokiečių „tikrojo socializmo" sąjūdžiui Amerikoje.

ir „keliantį maišaties tarp darbininkų" (p. 3), kadangi šis sąjūdis šaukiąs į kovą su skriaudomis, „vedamas ne tikro skurdo apkartintos, bet smaguriaujančia vaizduote (t. y. religija. - A. Mc.) išpaikintos širdies" (p. 13) ir todėl manęs galys „komunizmą kaip pasaulinį revoliucijos sąjūdį suvesti į porą žodžių: meilė-neapykanta" (p. 7); tuo būdu „revoliucinis visų šalių proletariato sąjūdis sumenkėja ligi paprasto maišto" (p. 14) ir netenka griaunančios galios; juk „iš religinio taško žiūrint, atsakymas į visus tikrus klausimus gali būti duotas tik perdėtais ir bet kokią prasmę aptemdančiais vaizdais bei keletą prašmatnių etikečių, kaip 'žmonija', 'žmoniškumas', 'rūšis' ir t.t., paverčiant tuo būdu kiekvieną tikrą veiksmą išsvajota fraze"⁴⁰. „Tikrojo socializmo" mėginimas padaryti Evangeliją pagrindu socialiniam klausimui spręsti esąs apgaulė tiek pačių šio sąjūdžio šalininkų, tiek darbininkų, į kuriuos sąjūdis kreipėsi. Tai tinką, pasak Marxo bei Engelso, „drąsiems vienuoliams, bet ne narsiems vyrams, ypač kovos metu" (p. 15). Jeigu „tikrojo socializmo" šalininkai skelbią, esą jie priklausą žmonijai, o ne savam „skurdeivai Aš", tai belieka, pašiepia Marxas, „kad šie drąsūs vienuoliai iškastruotų savo skurdeivą Aš ir tuo būdu įrodytų, kad žmonija ir be jų gali daugintis" (ten pat). Marxo pašaišos prasmė yra aiški: komunizmas esąs pajėgus pertvarkyti pasaulį ir be Evangelijos; Evangelija ir komunizmas nesą bendrininkai kovoje už varguolių teises; komunizmas esąs vienintelis, kuris šias teises tikrai ginąs.

Šitas šiandien, deja, beveik pamirštas arba bent nepaisomas komunizmo nusistatymas atskleidžia ne tik pagrindinį jo santykį su religija, bet meta šviesos ir visoms toms religinėms pastangoms, kurios mėgina dėtis su komunistais kovai už teisingesnę žmonijos ateitį. Visų šių pastangų laukia iš komunizmo pusės lygiai toks pat atsakymas, kokį patyrė ir XIX amžiaus viduryje plitęs „tikrasis socializmas", savo idėjomis buvęs nuostabiai panašus į dabartinę „politinę teologiją". Net jeigu komunistai kurį laiką ir eitų ranka rankon su dabartiniais „drąsiais vienuoliais", tai pasiūlymas iš-

⁴⁰ Marx K., Engels F. Werke, Berlin, 1959, t. IV, p. 3-15.

sikastruoti nebūtų pamirštas nė šiuo atveju. Juk Marxas „Komunistų partijos manifeste“ (1848) aiškiai skelbia, kad „komunistai visur remia kiekvieną revoliucinį sąjūdį prieš esančią visuomeninę bei politinę santvarką“, tačiau sykiu pabrėžia, kad, nuvertus šią santvarką, „tučtuojau prasideda kova prieš pačią buržuaziją“⁴¹. Buržuazija kaip klasė turinti būti sunaikinta, net jeigu ji arba jos dalis ir prisidėtų prie komunistų kovai su monarchija arba su kapitalistais bei monopolistais. Nes komunizmas, pasak Marxo, siekiąs „ne tik tiesioginių darbininkų klasės tikslų“, bet atstovaujās ir ateičiai, todėl negalįs leisti, kad ši ateitis būtų sukurta kitokia kaip komunistinė⁴². Kitaip sakant, *komunistinė revoliucija visados atsigrežia prieš savo bendrininkus, jei šie nenori virsti komunistais*. Tai Marxas yra pabrėžęs labai aiškiai bei atvirai, ir tai komunistai yra įvykdę, kur tik su jais ėjo kitokio nusistatymo grupės, ypač turinčios religinio pobūdžio.

Iš to paties neigiamo Dievo bei santykio su Juo vertinimo kyla galop ir komunistinio ateizmo *kovingumas*, taip pat atskleidžias šį ateizmą kaip bendro ateistinio sąjūdžio atbaigą. Nors Vakarų ateizmas yra gana senas (jo pradmenų, kaip sakyta, galime rasti jau graikų sofistikoje), vis dėlto jis yra buvęs gana pakantus tikinčiųjų atžvilgiu. Jis neigė *Dievą*, tačiau vargu ar kovojo su *tikėjimu* į Jį. Išskyrus Bažnyčios išjungimą iš valstybinio gyvenimo sąrangos, tikėjimo apraiškos Vakaruose nebuvo persekiojamos. Demokratinė daugelio šalių santvarka paprasčiausiai neleido slėgti piliečių dėl jų religinių įsitikinimų. Todėl netikėjimas Vakaruose buvo, tiesa, a-teizmas, bet jis neišsivystė ligi *anti-teizmo*. Komunistinis ateizmas ir šiuo atžvilgiu atbaigė Vakarų ateistinį sąjūdį, nes komunizme, kaip pastebėjo jau popiežius Pijus XI savo enciklikoje „*Divini Redemptoris*“ (1937), „pirmą sykį žmonijos gyvenime matome vedamą šaltai apgalvotą ir stropiai paruoštą kovą prieš visa, kas vadinama Dievu“⁴³. Komunistinis ateizmas

⁴¹ Marx K., Engels F. Werke, t. IV., p. 493.

⁴² Ten pat, 492.

⁴³ Cit. iš: Paskutiniųjų popiežių enciklikų ir popiežiaus Pijaus XII kalbų rinkinys / parengė vysk. V. Brizgys, Tübingen, 1949, p. 439.

iš pat pradžios pasiskelbė kaip *anti-teizmas*, vadinasi, kaip *ko-va* - ne su pačiu Dievu, nes tai būtų neprasminga, jeigu Jis yra, ir juokinga, jeigu Jo nėra, bet su *religija*. Jau pats Marxas sukūrė teiginį, virtusį rodykle visam komunistinio sąjūdžio elgesiui su religija: „*Religijos kritika yra kiekvienos kritikos priešlaida*“⁴⁴. Tai skamba, be abejo, dar gana atitrauktai. Tačiau atsimenant, kad komunizme teorija eina sykiu su praktika, dar daugiau, kad teorija čia iš praktikos kyla ir praktikoje pasitvirtina, religijos kritika komunistinėje praktikoje reiškia jos gniaužimą bei persekiojimą. Todėl Leninas aiškiai reikalavo kovos su religija: „Mums reikia kovoti su religija. Tai kiekvieno materializmo, nuosekliai tad ir marksizmo, abėcėlė“⁴⁵. Šis reikalavimas kaip taisyklė yra pasilikęs ligi pat šios dienos; jis pabrėžiamas net ir tų, kurie dalyvauja dabarties pokalbiuose tarp krikščionių ir marksistų.

Tiesa, komunistinė *valstybė* žiūri į religiją kaip į *privatinį reikalą* ir laiduoja „religinių kulto veiksmų laisvę“, kaip tai skelbia dabartinė Sovietų Sąjungos konstitucija (124 str.). Komunistinei *partijai* betgi religija yra, kaip tai pabrėžė jau pats Leninas, „*anaip tol ne privatinis reikalas*“⁴⁶. Tai reikalas, kurį partija laiko netikru ir todėl kenksmingu bet kuriam valstybės piliečiui; užtat partija kovoja su religija visur, kur tik įmanoma. Kadangi tačiau komunistinė partija apsprendžia komunistinę valstybę, duodama jai turinį ir nustatydamą jai linkmę, tai religijos pakanta iš valstybės pusės virsta grynai formaline, neturinčia praktikoje jokios reikšmės. Praktikoje komunistinis ateizmas reiškiasi visados kaip *kovingasis anti-teizmas* visose dvasinio gyvenimo srityse: šeimoje, mokykloje, moksle, mene, literatūroje ir ypač filosofijoje. Ir tai visai nuoseklu. Juk jei žmogus, vertindamas Dievą, randa, kad Jis yra nevertybe ir kad santykis su šia nevertybe yra visos žmogiškosios būsenos iškreipimas, tai reikia su šiuo iškreipimu kovoti, mėginant prablaivinti piliečio sąmonę, vis tiek ar jis partijai priklausy-

⁴⁴ Marx K., Engels F. Werke, Berlin, 1957, t. I, p. 378.

⁴⁵ Lenin V. I. Cit. iš: Komunističeskaja partija i sovetskoe pravitelstvo o religii i cerkvi, Moskva, 1959, p. 20.

⁴⁶ Lenin V. I. Ten pat, p. 13.

tų ar ne. Dievo bei religijos samprata savaime veda į šios sampratos taikymą visiems ir nuosekliai į kovą su ana nevertybe.

Jeigu dabar grįžtume prie pradžioje kelto klausimo, kame glūdi ateistinio Vakarų sąjūdžio esmė ir koku būdu komunistinis ateizmas virsta aukščiausia šio sąjūdžio lytimi, galėtume į tai šitaip atsakyti:

- 1) ateistinio Vakarų sąjūdžio esmė glūdi Dievo ne kaip Būties, o kaip vertybės mąstyme bei išgyvenime, nes, Dievą vertindamas, žmogus pasikelia viršum Jo ir tuo nužemina Jį ligi savo paties reikalo;
- 2) šį Dievo vertinimą komunizmas pasuka neigiama linkme, paskelbdamas Dievą nevertybe, ir suduoda tuo paskutinį smūgį religinei sąmonei;
- 3) Dievo bei santykio su Juo arba religijos nevertingumą komunizmas išplečia visai visuomenei, ypatingo dėmesio kreipdamas į liaudį, kuriai religija esanti net pavojingesnė negu mokytiesiems;
- 4) visuotinis religijos nevertingumas ir jos kenksmingumas savaime stumia komunizmą į atvirą kovą su bet kokiomis religinėmis apraiškomis visose gyvenimo srityse.

Visa tai rodo, kad komunistinis ateizmas iš tikro yra išau-gęs iš bendro ateistinio Vakarų sąjūdžio, tačiau savo nuoseklumu bei griežtumu jis yra šį sąjūdį pralenkęs, virsdamas jo atbaiga bei viršūne. Vakarų ateizmas buvo ir tebėra daugiau ar mažiau *vidinis* žmogaus nusistatymas. Tuo tarpu komunistinis ateizmas jau pralaužia šio nusistatymo sienas ir vis labiau virsta viešojo gyvenimo būdu, pasiglemžiančiu net ir tuos, kurie savo viduje dar ir norėtų tikėti. Pradžioje minėtas „istorinis ateizmas“ įsikūnija komunizme labai ryškiai, tapdamas objektyvine būseną ir tuo pasiekdamas aukščiausio laipsnio. Juk pralenkti netikėjimą, virtusį visuomenės buvimo būdu, jau nebegalima. Šia tad prasme sovietiniai mąstytojai ir kalba apie komunistinį ateizmą kaip aukščiausią ateizmo lytį bei viso ateistinio sąjūdžio apvainikavimą.

KAINO PRISIKĖLIMAS

Esminiai bolševizmo bruožai

1. *Kainas kaip simbolis*

Kas atidžiai skaito Kaino istoriją Pradžios knygoje, negali nusikratyti įspūdžio, kad šis pirmasis žmonijos piktadarys yra gyvas per amžius. Kainas nėra tiktai buvęs - Šventraščio aprašytas, Viešpaties nubaustas ir dingęs. Anaipol! Atsiskyres nuo savo šeimos ir palikęs pirmąją savo paties rankomis dirbtą žemę, Kainas pasitraukė į pasaulį; jo palikuonys pastatė miestus ir išrado muzikos instrumentus, pakeisdami tuo būdu savo protėvio gyvenimą. Tačiau jo dvasia pasiliko ta pati. Ji įsikūnijo Kaino giminės darbuose ir tarsi raudona gija nutįso žmonijos istorijoje. Kainas kaip asmuo mirė. Tačiau Kainas kaip simbolis gyvena nuolat. Tiesa, kartais jis esti vos regimas. Kainiškoji dvasia esti nustumia į užpakalinį istorinio gyvenimo plotą. Tačiau pasitaiko laikų, kada Kainas švenčia savo prisikėlimą. Pasitaiko laikų, kada kainiškoji dvasia atgema ne tik atskiruose žmonėse, bet ir ištisose bendruomenėse, net tautose. Tada jis išžygiuoja iš tamsių užkulisių į pačią istorinio gyvenimo sceną ir pasii- ma vaidinti vieną iš pagrindinių istorinės dramos rolių.

Kas tad yra šis nusidėjėlis, virtęs mūsų dvasios simboliu? Kas yra toji kainiškoji dvasia, kuri niekad iš mūsų žemės nepranyksta? Kokiomis apraiškomis ji prisikelia nelaimingame žmonijos gyvenime? Prieš atsakydami į šiuos klausimus, paklauskime visų pirma Kaino istorijos.

Kainas buvo pirmagimis Adomo ir Ievos sūnus. Jo brolis buvo Abelis. „Abelis tapo aviganiu, o Kainas žemdirbiu“ (Pr 4, 2). Abu broliai aukėjo Viešpačiui pirmienų aukas: Kai-

nas žemės vaisių, Abelis - gyvulių. „Viešpats maloniai pažvelgė į Abelį ir į jo atnašą, o į Kainą ir jo atnašą nepažvelgė. Todėl Kainas buvo labai piktas ir prislėgtas" (*Pr 4, 4-5*). Pasikvietęs Abelį į laukus, Kainas jį užmušė. Tada „Viešpats paklausė Kainą: 'Kurgi tavo brolis Abelis?' - 'Nežinau! Argi aš savo brolio sargas?!' - atsakė jis" (*Pr 4, 9*). Tada Viešpats prakeikė Kainą ir pavarė nuo savęs, o kad kas nors jo neužmuštų, Dievas pažymėjo jį savotišku ženklu. Ir išėjo Kainas į pasaulį ir „apsigyveno klajoklių krašte į rytus nuo Edeno" (*Pr 4, 16*). Čia jis „pastatė miestą, kurį pavadino Henochu, savo sūnaus Henocho vardu" (*Pr 4, 17*).

Ką mums sako ši trumputė, bet nepaprastai prasminga istorija?

Visų pirma ji atskleidžia mums artimą Kaino ryšį su Dievu. Kainas, kaip sakėme, yra pirmgimis Adomo, kuris, kaip Evangelija pagal Luką sako, „buvo Dievo" (*Lk 3, 38*). Adomas buvo sukurtas tiesiogine Viešpaties galia. Jis buvo apdovanotas didžiomis malonėmis. Tiesa, nusidedamas jis šių malonių neteko. Tačiau nuodėmė prigimtį tiktai apgadino. Adomo ir atmintyje, ir praktikoje pasiliko kadaise buvęs rojus atsiminimas, kurį jis perdavė ir savo pirmgimiui Kainui. Kainas jautė buvusį Dievo artumą ir aukojo Jam savo darbo vaisius, kaip ir visi religingi žmonės. Pirmųjų varpų auka buvo nuolankumo, padėkos ir meilės ženklas. Žemė dar tebebuvo tuščia, ir pirmykštis Viešpaties įsakymas ją pripildyti bei pavergti dar nebuvo įvykdytas. Reikėjo tad maldauti Kūrėją, kad šis duotų jėgos anai šventai paskirčiai atlikti. Pirmienų auka sykiu tad buvo ir prašymas palaiminti tolimesnį kelią per tuščią pasaulį. Dievas buvo vienintelis, į kurį tuo metu kryo žmogaus akys.

Bet Kainas turėjo ir savo brolių Abelį. Jis gyveno šeimoje, vienintelėje šeimoje, kuri anuomet buvo žemėje. Todėl šalia ryšio su Dievu Kaino sieloje buvo stiprus ryšys ir su žmogumi. Kaip jo tėvas Adomas, peržvelgęs visą kūrinių, nerado nė vieno į save panašaus, taip lygiai ir Kainas. Atsitraukęs iš savo šeimos, jis lengvai galėjo pastebėti, kad laukinė

gamta neteikia to jaukumo ir tos šilumos, kurios jis randa savo tėvų ir savo brolio meilėje. Socialinis jausmas turėjo būti ypatingai stiprus. Žmogus turėjo būti išgyvenamas kaip ypatingai brangus artimas; dar daugiau: kaip vienintelis artimas. Kaino pasivaikščiojimas su broliu laukuose nebuvo tik tą dieną, kada įvyko tragedija. Matyt, tai buvo įprastas dalykas, jeigu Abelis be jokio prieštaravimo Kaino pakvietimą priėmė ir, nieko blogo nenujausdamas, su juo išėjo. Žmogus žmogui laukinėje žemėje buvo širdies draugas ir gyvenimo papildytojas.

Galop Kainas turėjo ypatingų ryšių ir su žeme. Jis buvo žemdirbys. Jis pirmasis pradėjo vykdyti aną Viešpaties paskyrimą palenkti žemę savai tarnybai. Jis pirmasis buvo pasaulio kultūrintojas. Jeigu Abelis kaip gyvulių augintojas daugiausia naudojosi tuo, ką jam davė gamta, tai Kainas jau keitė laukinę gamtą pagal savo norus. Jis didino žemės našumą; jis sėjo jon grūdų; jis ją pertvarkė ir perkūrė. Žemdirbystė yra pirmasis pasaulio pavergimas žmogui. Tačiau iš kitos pusės, ji yra pirmasis žmogaus susirišimas su savo aplinka. Žmogui tampa savas tas daiktas, kurį jis pagamina arba kurį jis apdirba jį pakeisdamas. Būdamas žemdirbys, Kainas įdėjo į žemę savo kaktos prakaito ir savo sielos. Žemė jam tapo sava, nes savo darbu jis surišo ją su savimi. Šalia Dievo ir šalia žmogaus žemė buvo trečiasis dalykas, su kuriuo Kainas buvo susijęs giliausia savo prigimtimi.

Bet štai Dievas siunčia Kainui mėginimą. Jo aukų dėmai nebekyla į viršų, ir Viešpats nepažvelgia į šį artoją. Tuo tarpu jo brolio auka šaute šauna į dangų. Kainui pašoksta pyktis ir pavydas. Prisidengęs brolio meile, jis išsivilioja Abelį į jo paties dirbamus laukus ir užmuša. Įvyksta nuodėmė, o su ja griūva ir visa palaimintoji tvarka. Buvęs Dievo, žmogaus ir žemės draugas, Kainas pasidaro jų visų priešas. Nuodėmė sutrauko tuos slaptus siūlus, kurie jį rišo su šiais trimis šventais dalykais. Ji padaro Kainą vienišą, kuris, sąžinės persekiojamas, bėga nuo visko, kas tik jam primena senąjį gyvenimą. Jis priima iš Viešpaties ne atleidimo, bet prakeikimo žymę ant savo kaktos, kad nereiktų Viešpačiui dėkoti ir

Jo garbinti. Jis palieka savo šeimą, kad jam nereiktų jausti savo artumoje žmogaus. Jis pasistatydina miestą, kad jam nebereiktų dirbti žemės. Dievo, žmogaus ir žemės neapykanta pažymi visą tolimesnį Kaino kelią po nuodėmės.

Šita tad trejopa neapykanta nešinas Kainas ir žygiuoja per visą žmonijos istoriją. Kur tik randame Dievo, žmogaus ir žemės neapykantos, ten visur jaučiame prisikeliantį Kainą. Kainiškoji dvasia yra amžina religinio, socialinio ir gamtinio jausmo priešininkė. Ji norėtų šį jausmą išrauti iš žmogaus prigimties. Ji norėtų sukurti tokią objektyvinio gyvenimo formą, kurioje šie jausmai nebūtų žinomi arba bent paisomi. Todėl ji naikina visas tas apraiškas, kurios iš šių jausmų kyla ir kurios gali šiuos jausmus ugdyti.

Jeigu pažvelgtume į mūsų laikų gyvenimą ir paieškotume, kur jame glūdi Kainas ir kur kainiškoji dvasia šiandien prisikelia, turėtume savaime sustoti prie bolševizmo. Bolševizmas yra ir liks būdingiausia dvidešimtojo šimtmečio apraiška. Jo įspausti pėdsakai bus ilgai jaučiami politiniame, socialiniame, ekonominiame ir net moksliniame gyvenime. Tačiau religijos atžvilgiu bolševizmas yra ne kas kita, kaip organizuotas Kaino prisikėlimas visuomeniniu pavidalu. Kainiškoji dvasia čia išsiveržė nepaprastu ryškumu bei gaivalingumu. Kaino simboliškumas čia rado tikrovinę išraišką. Visos Kaino žymės, kurios padarė jį nemirštamą žmonijos sąmonėje, čia susijungė į vienumą ir sukūrė esmingai kainišką, vadinasi, neapykantos pilną gyvenimą; neapykantos Dievui, žmogui ir žemei. Smulkesnė šių trijų žymių sklaida leis mums pajauti šurpią šio teigimo tiesą.

2. *Neapykanta Dievui*

Ryždamasis iškelti į pasaulį, Kainas pabūgo šio savo žingsnio; praliejęs savo brolio kraują, jis pabijojo, kad kas nors nepralietų jo paties kraujo. „Turiu slėptis nuo tavo veido ir tapti bėgliu bei klajūnu žemėje“, - kalbėjo jis Dievui, - „kas tik mane sutiks, galės užmušti“ (*Pr 4, 14*). Tada Dievas

įspaudė jam žymę, kad iš jos žmonės pažintų Kainą ir paliktų jį nepalietą. Kas buvo ši žymė? Ar malonės ženklas, kaip kad esti sakramentuose? Anaipatol! Tai buvo prakeikimo žymė. Kainas nemaldavo Viešpaties atleisti. Jis nekrito prieš Dievą ant savo veido ir neapverkė savo brolio kraujo. Jis išdidžiai Dievui atkirto: „Argi aš savo brolio sargas?“ Ir tai nebuvo pirmasis jo neapykantos Dievui ženklas. Ši neapykanta glūdėjo jo sieloje jau iš seniau. Ji kilo tą momentą, kai Viešpats nepažvelgė į Kaino aukas ir kai jo aukuro dūmai sklaidėsi pažeme. Savo pirmienomis jis norėjo priversti Dievą būti jam maloniu. Kainas elgėsi ne kaip kunigas, bet kaip magikas. Jis nesuprato, kad auka yra laisvai duodama ir laisvai priimama. „Tu, Dieve, nepaniekinsi širdies, susigraudinusios ir atgailaujančios“, - sakoma psalmėje (Ps 52, 29). Tačiau Kainas tokios širdies neturėjo. Jis buvo ne Dievo prašytojas, bet reikalautojas. Todėl jo dūmai ir sklaidėsi pažeme. Todėl jis ir pradėjo Viešpaties nekęsti. Todėl galop Dievas jį ir pažymėjo prakeikimo ženklu. Dėmė Kaino kaktoje yra jo neapykantos Dievui simbolis ir sykiu Dievo atsakymas į šią neapykantą.

Argi ne tuo pačiu keliu eina ir bolševizmas? Daugelis bolševizmą vadina bedievišku. Iš viršaus žiūrint, jis toks ir yra. Tačiau bolševizmo bedievybė yra tokia pat kaip ir Kaino. Pasakyti apie bolševizmą, kad jis yra bedieviškas, dar nereiškia išsemti jo santykius su Dievu. Tikroji bedievybė yra šaltai išdidi ir rami. Tikras bedievis su Dievu nekovoja, nes jis laiko Dievą tikrai nesančiu. O kovoti galima tik su tuo, kurį pripažįsti esantį, bet nenori, kad jis būtų, todėl stengiasi jį sunaikinti. Bolševizmas šitaip ir elgiasi. Karštas ir atkaklus jo karingumas Dievo atžvilgiu kaip tik parodo, kad Dievas jo širdyje teberusena; kad Viešpaties atsiminimas jį tebedegina; kad jo kaktoje yra paties Dievo ranka įspausta prakeikimo žymė, kuri neleidžia jam nurimti. Savo gelmėse bolševizmas nėra ateistinis, vadinasi, Dievą laikęs sapnu ir svajone. Ne! Savo gelmėse bolševizmas jaučia, kad Dievas tebėra gyvas ne tik atskiro žmogaus širdyje, bet ir toje antgamtinėje tikrovėje, kuri pasireiškia per Bažnyčią ir apskritai per vi-

są krikščioniškąją kultūrą. Todėl šias institucijas bolševizmas visų pirma ir puola. Bolševizmas yra ne Dievo neigėjas Jį atmesdamas, bet sąmoningas Dievo priešas tokia pat prasme, kokia Dievo priešas yra ir senasis Liuciferis, kuris anaip tol nėra ateistas, nes ir velniai „tiki ir dreba“ (Jok 2, 29). Kaip Liuciferis, taip ir bolševistinis žmogus nenumoja ranka į Dievo problemą nei ją teigdamas, nei ją neigdamas. Jis nekaratoja indiferentizmu skambančių poeto žodžių: „nei Tavęs aš bijau, nei Tave aš myliu“ (Putinas). Bolševistinis žmogus Dievo nekenčia, kaip jo nekenčia ir Liuciferis.

Du dalyku apreiškia ši neapykanta: realumą Dievo atžvilgiu ir karingumą žmogaus atžvilgiu. Kad neapykanta būtų reali, reikia kad ir jos objektas būtų realus arba bent pripažįstamas kaip realus. Kitaip neapykanta būtų tikrai psichopatinė apraiška. Todėl normalus Dievo neapkentėjas niekad os nėra ir negali būti ateistas tikrąja šio žodžio prasme. Dievo neapykanta yra pats didžiausias Jo buvimo įrodymas. Iš kitos pusės, ši neapykanta kildina kovą, kad būtų suardyta dieviškoji tvarka ir vietoje jos pastatyta žmogiškoji. Bolševistinis žmogus yra kovos žmogus kaip tik todėl, kad jis yra neapykantos žmogus, bet ne gryno neigimo, kaip tikrasis ateistas, kuris nekovoja. Bolševistinė kova yra negatyvinė: griauanti, ardanti, žudanti. Negalėdamas pasiekti paties Dievo, bolševizmas puola Jo institucijas, Jam tarnaujančius žmones ir Jį skelbiančias idėjas. Jis nori nutrinti Viešpaties vardą nuo žemės paviršiaus, nes tuo būdu tikisi sunaikinsias Jo atminimą ir savo paties širdyje. Bolševikinė kova su Dievu giliausia savo esme yra žmogaus kova su savo sąžine, su prigimtyje glūdinčiu Dievo paveikslu, prabylančiu į mus sąžinės balsu. Norėdamas šį balsą nutildyti, bolševizmas ardo viską, kas galėtų šį balsą pažadinti. Norėdamas išrauti Dievą iš savo prigimties, bolševikinis žmogus mėgina jį visų pirma išrauti iš objektyvinio gyvenimo. Štai kodėl ši kova su Dievu yra tokia aštri ir žiauri, nes yra beviltiška ir pasmerkta pralaimėti.

Tačiau bolševizmas žino, kad religinio jausmo žmoguje užmušti negalima. Žmogus yra ne tik *animal sociale*, bet sykiu ir

animal religiosum. Galima religinį jo poreikį iškreipti; galima vietoje Dievo pastatyti stabą; bet kiekvienu atveju žmogus lenksis ir garbins, nors šitas jo garbinimo objektas konkrečiu atveju ir nebūtų Absoliutas. Bolševizmas suvokia šią žmogiškosios prigimties ypatybę ir todėl stengiasi ją panaudoti savam reikalui. Jis nori pats virsti religija ir pats tapti tuo, prieš ką žmogus galėtų nusilenkti. Užuoat buvęs šaltas ir indiferentiškas ateizmas, bolševizmas vis labiau virsta savotišku „teizmu“, kurio objektas, be abejo, yra ne Dievas, bet greičiau demonas. Tačiau dėl to šis „teizmas“ nepasidaro nė kiek mažiau gilus ir karštas. Bolševizmas yra satanistinė religija, vykdoma jėga ir prievarta, pavergianti žmogų, jo sąžinę ir jo laisvę, tačiau patenkinanti jo norą nusilenkti ir garbinti.

Štai kaip N. Berdiajevas rašo apie šį religinį bolševizmo pobūdį: „Komunizmas ir teorijoje, ir praktikoje yra dvasinės ir religinės tvarkos apraiška... Griežtai socialinė sistema būtų galėjusi pasilikti religijai neutrali. Komunizmas, priešingai, pasirodė panašus į kitas religijas ir turi savyje ištisą etiką. Jis nori išspręsti pagrindines gyvenimo problemas. Jis turi savas dogmas, jis platina savą katekizmą, jis turi net savo kulto diegų. Pagaliau sielose, į kurias kreipiasi, jis nori pažadinti entuziazmo ir aukos dvasią... Nepaprastoje energijoje, kuri iš jo išsiveržia, mes randame kažkokį tos pirmykštės religijos elementą, glūdintį žmogaus širdyje ir amžių eigos išvystytą. Tai yra religinė energija sielų, kurios yra bolševizmo pasiūstos ateistinės propagandos tarnybon... Komunizmas persekioja visas religijas, jis negali pakęsti šalia savęs jokios klaidingos religijos. Jis yra religija, kuri nori įsikūnyti jėga ir prievarta, nesisikaitydama su žmogaus laisve. Jis yra šio pasaulio karalystės religija, galutinis antgamtinės tikrovės neigėjas, neigėjas kiekvieno dvasingumo. Ir šitame punkte... jo materializmas įgyja mistinio pobūdžio... Komunistinis ateizmas anaip tol nėra laicistinis sąjūdis, sąjūdis laisvos minties. Jis save laiko autentišku kultu ir neapkenčia šalia savęs jokio kito kulto. Jis reikalauja religinės pagarbos proletariatui, kaip Dievo išrinktajai tautai. Jis sudieviną socialinį kolektyvą, pašauktą pakeisti Dievą tikėjimu į žmogų. Ir šitas socialinis kolektyvas tampa

vieninteliu doros subjektu, dorinių veiksmy autoriumi ir kiekvienos tiesos sprendėju bei reiškęju. Komunizmas kuria naują moralę, kuri nėra nei krikščioniška, nei humanistinė. Jis turi savą teologiją, jis kuria savą kultą, pavyzdžiui, Lenino kultas, savą simboliką, savas šventes - raudonasis krikštas ir raudonosios laidotuvės. Komunizmas turi savą visiems privalomą dogmatiką, savą katekizmą: jis smerkia erezijas ir ekskomunikuoja eretikus" („Probleme du communisme", Paris, 1933, p. 15, 16, 40, 42, 93).

Šitie tad du bruožai: 1) kova su Dievu ir su visu tuo, kas yra dieviška, 2) bandymas sukurti savotišką religiją - atskleidžia ir sykiu išsemia santykius su Aukščiausiaja Būtimi. Jie parodo, kad bolševizmas yra ne ateistinis įprastą prasmę, bet satanistinis, vadinasi, Dievą laikas realybe, tačiau noris Jį išvyti ir iš žmogaus širdies ir iš objektyvinio žemės gyvenimo. Meilės santykis su Viešpačiu čia yra pasikeitęs į neapykantos santykį. Kokio šurpo yra pilna šitokia Dievo neapykanti siela, galima bus įspėti iš jos santykių su žmogumi ir su žeme.

3. *Neapykanta žmogui*

Kodėl Kainas užmušė savo brolių? Ar todėl, kad šis jam buvo ką nors bloga padaręs? Ar tai buvo vykdymas keršto, kurio dėsnis vyravo visoje senovėje? Anaiptol! Abelis nebuvo Kainui pakenkęs jokia prasmę. Kaino neapykanta Abeliui kilo ne iš šio pastarojo kaltės, bet iš to, kad Dievas priėmė Abelio auką, o Kaino - ne. Kitaip sakant, Kainas norėjo nusikratyti varžovu santykyje su Dievu. Pats Abelio buvimas Kainui buvo nepakenčiamas. Ne Abelio darbai kliudė Kainui, bet jis pats: jo paties egzistencija atsistojo Kainui skersai kelio. Todėl savo nusikaltimą Kainas įvykdė ne akimirksnio pykčio ar susijaudinimo pastūmėtas, bet apgalvotai ir planingai. Tai buvo ne aistros, bet proto nuodėmė: šalta, todėl be gailesčio ir be susigraužimo. Kai Viešpats Kainui pasakė, kad „tavo brolio kraujas šaukiasi manęs iš žemės"

(Pr 4, 10), Kainas pastebėjo, jog jo nusikaltimas yra didesnis, negu galėtų tikėtis atleidimo (plg. Pr 4, 13). Todėl Dievas jam ir išpaudė prakeikimo žymę, nes atgailos jo sieloje nebuvo. Socialinio jausmo paneigimas čia apsieiškia aukščiausio laipsnio: „Argi aš savo brolio sargas?“ Dviejų asmenybių bendradarbiavimas čia buvo išardytas ne kurio nors išviršinio dalyko, bet išvidinio nusistatymo. Kainas pradėjo nekęsti Abelio kaip žmogaus. Todėl jį ir sunaikino.

Tokiu kainiškuoju keliu eina ir bolševizmas. Pasisavinęs iš krikščionybės žmonių lygybės ir brolybės idėją, jis išjuokė šitą idėją savo praktikose nepaprastai šiurpiai. Bolševizmas neapkenčia žmogaus kaip asmenybės, nes per žmogaus asmeniškumą prabyla Dievas. Žmogus tiek yra Dievo paveiktas, kiek jis yra asmenybė. Nekęsdamas Dievo, bolševizmas tuo pačiu nekenčia žmogaus asmeniškumo ir visomis priemonėmis stengiasi jį sunaikinti. Kova su Dievu nuosekliai jį veda prie kovos su asmeniniu gyvenimu ir su asmeniniu žmogaus apsieiškimu. Naikindamas dieviškąsias vertybes, bolševizmas naikina sykiu ir asmenines vertybes. Žmogus neturi nei pats jaustis esąs asmenybė, nei kurti pagal savo asmeninius įsitikinimus objektyvinio gyvenimo. Kiekviena asmenybės žymė turinti būti ištrinta.

Du dalykai tarnauja bolševizmui kaip pagrindinės priemonės žmogui nuasmeninti: 1) jo įjungimas į sistemą ir 2) jo įjungimas į masę. Bolševizmas yra loginė proto konstrukcija. Savo išsivystyme į sistemą jis yra nepaprastai nuoseklus. Šalia krikščionybės nėra nė vienos taip logiškai ir nuosekliai išvystytos sistemos kaip bolševizmas. Išėję logikos mokyklą pas Hegelį, didžiausią pasaulio logiką, bolševizmo filosofai geležiniu dėsningumu vykdo vieną išvadą po kitos, nepalikdami savo sistemoje jokio plyšelio ir nepakęsdami jokio iracionalizmo. Jeigu ši sistema priešinasi tikrovei, tai ne sistema keičiama pagal tikrovę, bet tikrovė sulaužoma pagal sistemos reikalavimus. Hegelis į priekaištą esą jo teorijos neatitinkančios faktų, atsakė: „tuo blogiau faktams“. Bolševizmas šį atsakymą vykdo labai griežtai. Tuo blogiau bet kam, kas bolševistinės sistemos neatitinka arba mėgina į ją netilpti.

Žmogus yra pirmutinis, kuris bolševizme krinta kaip sistemos auka. Sistema stovi viršum visko, ir žmogus jai yra tiktai priemone. Garsiajame A. Koestlerio romane „Nulis ir Begalybė“ (arba - „Tamsa vidudienį“) tardytojas Gletkinas pats labai gražiai išreiškia šį absoliutinį sistemos primatą: „Kiekvienas, kas tik šio principo nesuprato, turėjo būti sunaikintas. Ištisi mūsų geriausių Europoje darbuotojų kadrai turėjo būti fiziškai likviduoti. Mes nesusvyravome sunaikinti užsieniuose mūsų nuosavas kovotojų grupes, kada to reikalavo Tvirtovės interesai. Mes neatsisakėme bendradarbiauti su reakcinių kraštų policija, tuo norėdami užgniaužti netinkamu laiku beiškylantį revoliucinį sąjūdį. Mes nesuabejojome išduodami savo draugus ir nesusvyravome susitarti su priešais, kad išlaikytume Tvirtovę“ (liet. vert., p. 165). Tvirtovė čia yra bolševikinės sistemos simbolis. Jai yra aukojama viskas. Ir kai tik žmogaus gyvenimas pradeda neatitikti Tvirtovės reikalavimų, jis yra sunaikinamas. Taip tad ir esti viena grupė naikinama po kitos, nes sistemos kelias yra tiesus ir logiškas, tuo tarpu žmogaus gyvenimas yra apspręstas daugybės konkrečių veiksnių. Mes dažnai stebimės, kaip bolševikai likviduoja pačius savo artimuosius, pačius bolševizmo šulus. Tačiau jie elgiasi labai logiškai, šie jų likviduojami žmonės, kaip Rubašovo tardytojas Ivanovas (iš to paties Koestlerio romano), buvo dar žmonės asmenys. Jie turėjo už savęs daugiau ar mažiau iracionalią bei romantinę praeitį. Jie buvo tik praktiniai bolševikai. Tačiau savo gėlmėse jie tebebuvo aukščiau sistemos. Todėl su sistema anksčiau ar vėliau jie sueidavo į konfliktą ir turėjo būti likviduoti.

Bolševikinę Tvirtovę gali nešti tik žmonės racionalistai ligi kaulų smegenų, tik begaliniai logikai, neturį nieko nei už savęs, nei prieš save. A. Koestleris tokius žmones teisingai vadina žmonėmis „be bambos virkštelės, be vaikystės, be melancholijos“ (p. 159). Kas kokiu nors būdu susiriša su praeimi, kas ugdo savyje jausmą ir regi gyvenimo iracionalumą, tam su bolševizmu nepakeliui ir tas anksčiau ar vėliau neteks galvos ne dėl to, kad savo darbais sistemai kenktų, bet dėl to, kad pati tokių žmonių egzistencija bolševikinei Tvir-

tovei yra nepakenčiama, kaip Kainui buvo nepakenčiama Abelio egzistencija. Bolševizmas šiuos žmones likviduoja šaltai ir sistemingai. Asmuo turi pražūti, kad gyventų sistema ir logika. kažkas velnią yra pavadinęs didžiausiu logikų. Jei-gu tai yra tiesa, bolševikai yra verti savo įkvėpėjo. Ir jie el-giasi šiuo atžvilgiu labai nuosekliai. Koestlerio romano vei-kėjas kaltinamasis Rubašovas, būdamas kalėjime, taip rašo savo dienoraštyje. „Nuo kitų mes skiriamės loginiu grynu-mu... Mes sukcentravome jėgas, kad galėtume pramatyti klaidą ir ją sunaikinti dar užuomazgoje... Kiekviena klaidin-ga idėja, kurią mes paverčiame veiksmu, yra nusikaltimas prieš ateinančias kartas. Mes esame įpareigoti bausti klaidin-gas idėjas, kaip kad kiti baudžia už blogus veiksmus - bausti mirtimi. Mus laikė bepročiais, nes mes kiekvieną mintį iš-vedėme ligi galo ir prie jos derinome savo veiksmus... Mes neprileidžiame jokio privataus sektoriaus net individo sme-genyse. Mūsų pareiga praveisti loginę analizę ligi galutinių išvadų" (p. 72-73). Ir bolševikai šitą analizę veda labai griež-tai, o logikoje asmeniui vietos nėra.

Antroji priemonė, gal net sėkmingesnė už pirmąją, yra žmogaus įjungimas į masę. Masės išsiveržimas į istorinį gy-venimą sudaro vieną iš svarbiausių dabarties problemų. Jau daugiau kaip pusė šimto metų, kai masė virto istoriniu pa-saulio veiksmu, mėginančiu palenkti savo tarnybai asmenį ir pagal savo reikalavimus bei stilių sukurti objektyvinį gy-venimą. Ispanų filosofas ir sociologas Jose Ortega y Gasse-tas šitą faktą vadina „masių sukilimu" ir mėgina juo išaiš-kinginti dabartinės kultūros bruožus. Bolševizmas tiesiog inst-inktyviai atspėjo atbundančios masės dvasią ir ją panaudojo kovai su žmogaus asmenybe. Jis sukūrė masinio stiliaus gy-venimą ir į jį panėrė žmogų, kad šis pradėtų masiškai mąs-tyti, norėti ir jausti, kitaip sakant, kad jis nustotų savo as-meninio mąstymo, savo asmeninės valios ir savų asmeninių jausmų. Masė bolševikinėje praktikoje apsupa žmogų nuo pat mažens ir lydi jį visą gyvenimą. Bolševikai labai inten-syviai stato. Tačiau statybiniuose jų planuose gyvenamieji na-mai užima labai mažą vietą. Jie stato fabrikus ir įstaigų na-

mus miestuose, tvartus ir kluonus kolchozuose. Tuo tarpu gyvenamųjų butų stoka Rusijoje yra labai didelė. Bet ši stoka yra sąmoningai palaikoma, nes ji labai gerai tarnauja žmogui įjungti į masę. Susigrūdę butuose po kelias šeimas, žmonės duodasi ne tik lengviau sekami, bet ir lengviau nuasmeninami. Jeigu bolševikai kartais ir stato darbininkams namus, tai visados tik didelių kolonijų pavidalu, niekad ne atskirais mažais nameliais, kas prieš šitą karą buvo daroma Vokietijoje. Šiuose didžiuliuose blokuose viskas yra sukolektyvinta: poilsis ir žaidimai, higiena ir švara, lavinimosi priemonės, valgio gaminimas ir t. t. Žmogus niekad nepasilieka vienas pats su savimi. Jis visados esti apsuptas kitų, kurių jis pradeda neapkęsti.

Žmogaus neapykantos vedami, bolševikai stengiasi šią neapykantą išugdyti ir visuose kituose. Masinis gyvenimas jiems kaip tik ir patarnauja kaip geriausia žmogaus neapykantos mokykla. Šiam žmogaus sumasinimui yra naudojami ir įvairūs kiti būdai, kaip ūkio kolektyvizacija, nes individualinis ūkininkavimas ugdo savarankiškumą ir pasitikėjimą savimi; nuolatiniai susirinkimai, kurių lankymas yra privalomas ir kurie užmuša žmogaus laisvalaikį, kad jis negalėtų mąstyti; vadinamosios soclenktynės darbe ir stachanovietiškas darbo tempas, kuris žmogų padaro darbo vergu, neleisdamas jam darbą prisitaikyti prie savo asmens galių; kolektyviniai aktai, daromi valstybinių paskolų, demonstracijų, pasmerkimų, pagyrimų ir įvairiais kitokiais pavidalais, kuriuose masės priima iš anksto paruoštas rezoliucijas, neleidžiančias individui nieko savą pridėti ar atimti. Jeigu kas nors vis dėlto šioms priemonėms atsispiria ir, savo asmenybę pabrėždamas, pradeda išsiskirti iš kitų, tas tuojau patenka į darbo stovyklas, kurios visos iš tikro yra naikinimo stovyklos. Tiesa, bolševikai žmogaus taip greitai nežudo kaip naciai. Jie net specialiai ir nekanina, kaip tai buvo daroma nacių koncentracijos stovyklose. Tačiau badas, šaltis, ligos, nešvara, sunkus darbas išsemia žmonių jėgas, ir jie miršta kaip musės. Tačiau išmarinti kasmet keletą milijonų žmonių bolševizmui yra vieni niekai. Svarbu, kad sistema išliktų. Žmogaus bolševizmas nevertina.

Jis vertina tik jo jėgą ir jo išsijungimą į kolektyvą. O kai žmogus jėgos nebeturi arba kai jis tarsi žvirgždas pradeda būti jaučiamas kolektyvo rateliuose, jis greitai esti sugriebiamas ir išmetamas lauk nepermaldujamai mirčiai. Artimo meilės iškeitimas į artimo neapykantą yra pagrindinis bolševizmo nuostatymas žmogaus atžvilgiu.

4. Neapykanta žemei

Vienas iš nuostabiausių Kaino darbų yra tas, kad jis, buvęs žemdirbys, po savo nuodėmės pasistatė miestą, pavadindamas jį savo sūnaus Henocho vardu (*Pr 4, 17*). Tuo jis norėjo sustabdyti aną Dievo prakeikimą, išreikštą Viešpaties žodžiais: „Tu būsi bėglys ir klajūnas žemėje“ (*Pr 4, 12*). Tačiau nuostabu, kad šiam reikalui jis pasirinko ne senąją žemdirbystės, bet naująją miestinio gyvenimo formą. Dirbdamas žemę, Kainas buvo suaugęs su ja ir savo aplinka. Žemė jam buvo pasidariusi sava. Pasistatęs miestą, jis galutinai nuo žemės atitrūko, pridengdamas ją savo rankų padarais ir nebejausdamas jos gyvastingumo. Miestas kažkokiu paslaptingu būdu labiau atitiko šio nusikaltėlio dvasios sąrangą, negu naši dirva ir tylus kaimo gyvenimas.

Tas pat yra ir bolševizmas. Jo dvasinė sąranga yra specialiai miestinė. Tarp bolševizmo ir miesto yra išvidinis atitikimas. Jį išaiškinti būtų vienas iš įdomiausių sociologinių klausimų. Šiuo tarpu jį tik pabrėžiame, nesiimdami smulkiau ir išsamiau jo nagrinėti. Tačiau kas bent truputį pažvelgia į bolševistinę praktiką, gali lengvai pastebėti, kaip miestas žavi bolševikinį žmogų, ir kaip labai jis nekenčia kaimo gyvenimo. Argi bolševikiniai poetai nedainuoja apie asfalto plentus, kurie raižys visą šalį; apie elektros lempas, kurios nušvies gatves; apie mašinas, kurios dūgs kiekvienuose namuose? Gyvenimo sutechninimas juos traukia ir teikia jiems įkvėpimo. Nešti miestinę gyvenimo formą į visą kraštą ir visą šalį paversti dideliu miestu yra pagrindinis bolševizmo uždavinys. Savo esmėje jis nėra ekonominis, kaip kas galėtų manyti. Tai yra sa-

votiška dvasios nuotaika, išaugusi iš neapykantos grynai gamtai, nepaliestai žemei, vienišam kaimo gyvenimui. Bolševikai žavisi Amerikos gyvenimu ir jį kiek įmanydami pamėgdžioja, nes Amerika taip pat yra miestinis kraštas. Amerikoje žemė yra dirbama anaip tol nekaiminiu būdu. Šį būdą pasisavina ir bolševizmas ir nuosekliu savo logišku būdu jį išvysto ligi aukščiausio laipsnio, žmogų visiškai atitraukdamas nuo žemės ir perkeldamas į miestą. Šiandien Rusijoje kaiminės gyvenimo formos jau visiškai nėra. Šiandieninė Rusija jau yra vienas ištisas didelis miestas, be abejo, ne savo technika ir patogumais, bet savo gyvenimo būdu.

Du dalykai padeda bolševizmui užmušti žmoguje žemės meilę ir statyti šitą šiurpų horizontalinį miestą, būtent: 1) žemdirbystės sukolektyvinimas (kolchozai) ir 2) gyventojų perkeldinėjimas. Kai 1926 m. Stalinas pasiryžo sunaikinti ūkininkų luomą, kurį Leninas buvo numatęs palikti, jis užtaisė paskutinę bolševistinėje sistemoje spragą, kuri ją būtų anksčiau ar vėliau sugriovusi. Paliktas kaiminis gyvenimas būtų buvęs nuolatinis šaltinis, iš kurio į kraštą būtų tekėjusi dvasinė ir net politinė rezistencija, nes kaimas visur ir visados yra savarankiškumo ir atsparumo židinys. Todėl Stalinas instinktyviai juto, kad kol ūkininkija yra gyva, tol bolševizmo pergalė yra tik labai reliatyvi. Norint ją padaryti užbaigtą, reikia pakirsti šitą „reakcijos“ židinį. Kolektyvizacija visa tai įvykdė šimtu procentų. Iš ūkininkų buvo atimta ne tik žemė kaip jų šimtmečiais turėta nuosavybė, bet ir jie patys buvo suvaryti į kolektyvus. Kaimas virto mažu miesteliu su savo administracija, su bendrais pastatais, bendrais darbo įrankiais, bendru maistu, bendru darbu ir bendru atsakingumu. Ūkininkas dabar virto miestišku darbininku. Jis dirbo valstybei, nes jai reikėjo visų pirma atiduoti pyliavas, o tik paskui dalintis, kas liko iš sunkaus darbo. Jis nesirūpino nei gyvuliais, nei padargais, nes jie jau nebebuvo jo. Jis nemylėjo žemės, nes ji buvo iš jo atimta. Tai, ką Kainas padarė pats, bolševizmas įvykdė prievarta, kaštavusia Ukrainoje apie 20 milijonų gyvybių dėl bado. Kai Rusijoje buvo sunaikintas. Tačiau kartu buvo sunaikintas ir žmogaus ryšys su žeme. Miesto žmogus - tegu šis mies-

tas bus ir mažučiuukas - žemės neišgyvena kaip savos, kaip motinos, kuri jį nešioja ir maitina. Miesto žmogui žemė yra tik ekonominis objektas, jo darbo dirva, bet ne jo išgyvenimų ir meilės šaltinis. Bolševizmas ūkio kolektyvizacija pasiekė, kad visa naujoji Rusijos generacija pasidarė žmonės be žemės. Bolševikų rašytojas Šolochovas savo romane „Pakelta velėna“ gražiai vaizduoja kaimiečių spyrimąsi prieš kolchozus ne dėl ekonominės jų silpnybės, bet kaip tik dėl jų jausmo, kad čia atimama žemė kaip jų meilės ir prisirišimo šaltinis. Ir galima įsivaizduoti, kas laukia tautos, kuri yra nustojusi žemės, nustojusi jos ne ekonomiškai, bet dvasiškai, netekdama dėl to gamtos jausmo ir pasinerdama technikos pasaulyje. Sutechninimas, kuris šiandien vyksta Rusijoje, yra kur kas gilesnis, negu atrodo iš viršaus. Išviršiniai jo rezultatai iš tikro yra menki ir ekonomiškai nuostolingi. Tačiau žmogaus dvasios viduje jie daro tikrą perversmą, paversdami žmogų savo kūrinį vergu ir galutinai palaidodami jo laisvę, kurią jis turėjo būdamas žemės viešpats ir gyvendamas gamtoje.

Antras dalykas, kuris bolševizmui padeda atitraukti žmogų nuo žemės ir užmušti jame jos meilę, yra nuolatinis gyventojų perkeldinėjimas iš vietos į vietą. Kai šiandien skaitome apie didžiulius išvežimus iš Pabaltijo kraštų, tai mums atrodo, kad čia vyksta kažkas baisaus ir negirdėto pasaulio istorijoje. Tačiau bolševizmo gyvenime šitokie išvežimai yra jau senas dalykas. Jie esti vykdomi visą laiką. Nuolatinis gyventojų kilnojimas yra viena iš kasdienių bolševizmo praktikų. Ir jis yra padiktuotas ne tik noro apsisaugoti nuo revoliucijų (svetimi vienas kitam žmonės sukilimų nerengia), ne tik noro sutramdyti bei palaužti atsparumą sistemai (tarp svetimų žmogus pasiduoda, nes nejaučia atramos), bet svarbiausia - loginio nuoseklumo neleisti žmogui suaugti su žeme. Sukūrę kolchozus, bolševikai žmogui atėmė žemę. Tačiau per ilgesnį laiką toje pačioje vietoje begyvendamas ir dar turėdamas savą, nors ir mažą sklypelį, žmogus savaime vėl įsisiurbia į žemę ir vėl pasidaro sėslus. O tai bolševizmui yra pavojinga. Todėl bolševizmo vykdytojai ir kilnoja žmones iš vietos į vietą, kad jie, kaip ir Kainas, iš tikro būtų klajūnai

ir pabėgėliai žemėje; kad juos sulaikytų ne jų rankomis dirbama žemė, bet miestinis gyvenimas kolchozuose ar sovchozuose. Bolševizmas bijo, kad kaimietis vėl nepasidarytų ūkininkas, tegul ir savo darže. Bolševizmo logika reikalauja, kad kaimas niekadoms neatsigautų - jokia forma ir kad ūkininkas amžinai pasiliktų tiktai darbininkas, tiktai savo sklypelio nuomininkas iš valstybės, kuri kiekvieną valandą jį galinti perkelti į kitą sklypą. Be abejo, nuolatos patekdamas į svetimą aplinką, kartais net į labai skirtingą, žmogus negali giliau su žeme suaugti. Jo vaikai niekadoms neturi tėviškės, neturi savo krašto atsiminimų, nes šis kraštas jiems yra išplėšiamas. Čia negali susidaryti jokių specialių papročių ar tradicijų. Žmogus be žemės yra sykiu ir žmogus be tradicijos. Tai klajūnas ne tik savo kūnu, bet ir savo dvasia. Tačiau bolševizmui tai yra palankiausia dirva žmogui nuasmeninti ir panerti jį į kolektyvinį subendrintą masės gyvenimą.

Kokios reikšmės šis žmonių kilnojimas turi jų dvasiai, galime patirti iš popiežiaus Pijaus XII kalbos, pasakytos 1946 m. vasario 20 d. naujų kardinolų intronizacijos proga. Joje popiežius sako: „Žmogus, kokio jo Dievas nori ir kokį jį Bažnyčia apglobia, be susijimo su žeme ir be tradicijų niekadoms nesijaus tvirtai išsisknijęs erdvėje ir laike. Čia (šiam susijime ir tradicijose. - A. Mc.) stiprieji randa šaltinį savam gaiviam ir vaisingam gyvastingumui, o silpnieji, kurių visados yra dauguma, atsparą savo silpnadvasiškumui ir atbukimui, atsparą atkritimui nuo savos žmogiškosios kilnybės. Ilgas Bažnyčios, kaip tautų auklėtojos, patyrimas tai patvirtina. Todėl ji stengiasi kiekvienu atveju religinį gyvenimą surišti su tėviškės papročiais ir globoja ypatingai tuos, kuriuos perkėlimas ar kariuomenės tarnyba atitraukia iš tėviškės. Daugybės sielų sudužimas pateisina šį motinišką Bažnyčios susirūpinimą ir verčia daryti išvadą, kad susiejimas su žeme ir išsisknijimas į paveldėtas tradicijas, būtinas sveikam ir suaugusiam žmogui, priklauso prie pagrindinių žmogiškosios bendruomenės pradų" („Ansprachen Papst Pius XII", 1946, p. 237). Kitaip sakant, kas nėra susijęs su žeme, kas neturi tradicijų ir tėviškės, tas iš tikro yra klajoklis, tykomas įvairiausių pavojų, neturįs popiežiaus

minimo šaltinio savam gyvastingumui ir savai atramai. Todėl bolševizmo vykdomi kilnojimai sugriauna žmogiškąją bendruomenę ir nuskurdina žmogų jo viduje, padarydami jį nevirtą laike ir erdvėje. Šalia kolektyvizacijos kilnojimas yra viena iš pagrindinių priemonių žmogui nuasmeninti. Neapykanta žemei bolševizmo sistemoje taip lygiai logiškai yra išvystoma ir vykdoma, kaip ir neapykanta Dievui bei žmogui.

Šie trys bolševizmo bruožai rodo, kad jis yra grynai negatyvinė sistema. Jis nieko nestato, bet viską tik griaua. Jis griaua dieviškąją tvarką pasaulyje, jis griaua žmogaus asmenybę ir jo bendruomenę, jis griaua gamtinį gyvenimą. Niekas, ką tik paliečia jo ranka, nelieka sveikas. Bet kaip tik čia ir glūdi visas bolševizmo baisumas. Mes pirmą kartą pasaulio istorijoje susiduriame su sistema, pastatyta ant neigimo ir išvystyta visu logiškumu ligi pat kraštutinių išvadų. Ir šita sistema šiandien turi pavergusi daugiau negu 200 milijonų žmonių. Ši sistema turi savo šalininkų ir laisvuose kraštuose. Argi tai nėra faktas, kuris verčia mus susimąstyti jo akivaizdoje?

Ir pirmas klausimas, kuris kyla iš šio susimąstymo, yra: kas yra pajėgus atremti šį visuotinį bolševizmo neigimą, šią visuotinę neapykantą? Atsakymas yra tik vienas: tas, kas yra visuotinis Teigimas ir visuotinė Meilė, nes neigimas nugalimas tik teigimu ir neapykanta - tik meile. O tai yra ne kas kita, kaip krikščionybė. Krikščionybė yra vienintelė, kuri gali apgalėti bolševizmą ir išgelbėti pasaulį nuo anos trejopos neapykantos ugnies. Krikščionybė juk vienintelė palenkia žmogų dieviškajai tvarkai, žadina žmogaus meilę žmogui ir žmogaus atsidėjimą bei rūpestį gamtai. Būdamą išganymo religija, ji savaime laisvina visus kūrinius iš pikto - vis tiek ar tai būtų žmonės ar daiktai. Ji visus sutaiko tarp savęs Jėzujė Kristujė per Jo kryžiaus auką. Todėl krikščionybė yra esminė neapykantos ir tuo pačiu bolševizmo priešininkė. Jeigu pasaulis supras šį krikščionybės pajėgumą, jis bus išgelbėtas. Jeigu nesupras, jis panirs trejopos neapykantos tvane, kuri nuneš ne tik dieviškas institucijas, bet ir žmogaus asmenybę, ir jo bendruomenę, ir jo žemę su tėviške ir papročiais. Ir kada tuomet beužtekės pasauliui Nojaus vaivorykštė?

TRYS EUROPIEČIO ILIUZIJOS KOMUNIZMO AKIVAIZDOJE

Pranešimas Europos LFB surengtoje studijų
savaitėje 1956 m. rugpjūčio 5-12 d.

Jau 1923 m. N. Berdiajevas įspėjo Europą nelaikyti bolševizmo tiktai „plėšikų gauja“, kurią būtų galima „iš pasaulio pašalinti gerai organizuotos kavalerijos divizijomis“, o regėti jame „gilesnę, baisesnę ir grėsmingesnę apraišką“, negu tik senojo rusiškojo režimo nuvertimas¹. Tačiau vakarietis žmogus buvo toks išdidus, jog šis įspėjimas nedarė jam jokio įspūdzio. Ano meto Europa patikėjo ne bolševikų ištremtam Berdiajevui, bet bolševikų neregėjusiam José Ortegai y Gassetui, ispanų sociologui ir filosofui, kuris 1926 m. bolševizmą pavadino „nuobodžiu visų revoliucijų pamėgdžiojimu“ ir „atbaigta revoliucine banalybe“². Berdiajevas Rusijos revoliucijoje įžiūrėjo „pasaulio revoliuciją ir krizę, savo reikšme nenusileidžiančią senovės žlugimui“ (p. 93). Tuo tarpu Ortega neteikė jai jokios reikšmės. „Niujorkas ir Maskva neduoda nieko naujo, palyginus su Europa. Jie yra tiktai Europos viešpatavimo pakraščiai, atitrūkę nuo kamieno ir todėl netekę prasmės. Kalbėti apie Niujorką ir Maskvą iš tikro yra net nepatogu“ (p. 90). Ir dar kitoje vietoje: „Aš esu įsitikinęs, kad rusiškai nudažyto komunistinio Credo turinys ir šiandien, ir anksčiau europiečio nedomina, netraukia ir jokios mielesnės jam ateities nerodo“ (p. 123). „Rusijai reikės dar šimtmečių, kol ji galės mėginti reikšti noro viešpatauti“ (p. 91).

Bet net prieš keletą metų garsusis anglų kultūros istorikas Arnoldas Toynbee rašė: „Mano pažiūra, komunizmas yra la-

¹ *Berdjajew N. Das neue Mittelalter, Tuebingen, 1950, S. 76, 81.*

² *José Ortega y Gasset. Der Aufstand der Massen, Stuttgart, 1947, S. 61.*

pas iš krikščionybės knygos, kuri išplėšė ir kurio nesuprato"³, elgdamiesi su juo taip, „tarsi jis būtų visa Evangelija" (p. 229). Toynbee atrodo, kad marksizmas esąs tik vienašališkai išvystytas krikščioniškasis socialinis mokslas, kitaip tariant krikščioniškoji erezija. „Rusai pasiėmė šią Vakarų ereziją, ją prisi-taikė ir dabar šauna su ja į mus atgal. Tai yra pirmas šūvis jų atakoje prieš Vakarus" (ten pat). Bet Toynbee netiki, kad šis šūvis būtų pavojingas. Jam atrodo, kad orientalinės tautos Indija ir Kinija gali aiškiai ilgam laikui daryti vakarietiškamam mūsų paveldėjimui žymiai pastovesnės įtakos, negu Rusija su komunizmu gali kada nors to tikėtis" (p. 229-230).

Šitos garsių Europos vyrų mintys apie bolševizmo reikšmę rodo, kaip nerealiai sovietinė Rusija buvo ir tebėra su-prantama. Įvykiai Rusijoje revoliucijos metais virto pasauli-nio svorio perversmu, kuris nepasibaigė taip banaliai, kaip visos kitos revoliucijos, bet padėjo pamatus iš tikro naujam, tegul ir demoniškam, gyvenimui.

Visos šios sudužusios praeities pažiūros verčia mus kiek atidžiau pažvelgti ir į dabartinės Vakarų žmogaus iliuzijas komunizmo atžvilgiu, jas panagrinėti ir įvertinti. Gyvenimas iliuzijomis šiuo metu yra iš tikro pragaištingas. Kova su ko-munizmu galės būti laimėta tik tada, kai jį suprasime ligi pat gelmių ir kai žvelgsime į jį visiškai bliviai, neapgaukinėdami savęs savo pačių susikurtomis svajonėmis. O tokiomis svajonėmis Vakarų žmogus dabar kaip tik ir serga. Pamė-ginkime jas sugrupuoti ir perkošti.

1. Istoriosofinė iliuzija: *ar komunizmas turi sugriūti iš vidaus?*

Bolševizmo atžvilgiu yra būdinga vakariečio žmogaus nuotaika - *laukti komunizmo žūties iš vidaus* laikant jį vienu iš daugybės istorijoje kilusių sąjūdžių, kurie atsiranda ir pra-eina nepalikdami kartais nė pėdsakų. Tebegyvendami isto-

³ *Toynbee Arnold J. Kultur am Scheideweg, Zuerich, 1949, S. 244 (anglų k. originalas vadinasi „Civilisation on Trial", London-New York).*

rinio reliatyvizmo dvasia, Vakarai (visų pirma anglosaksai!) regi bolševizme savotišką socialinį paklydimą, kuri istorija pati atities ir išlygins. Evoliucijos galia esanti tokia stipri, jog ir komunizmą ji atvesianti į protą. Štai kodėl A. Toynbee, kaip minėjome, ir kalba apie komunizmą kaip apie lapą, išplėštą iš krikščioniškosios Evangelijos. Reikia tik turėti kantybės, ir šis lapas vėl būsiąs įglaustas į visą knygą, surasdamas organišką savo vietą. - Šios nuomonės yra ir Rusijoje gimęs prancūzas W. Weidlé, parašęs savotišką Rusijos istorijos skerspjuvį „La Russie absente et présente“, kur jis tvirtina, kad, galimas daiktas, Rusija vieną dieną atrasianti pirmą kartą savo sielą ir savo praeityje pažinsianti pati save. „Jei šitokia diena ateitų, - sako Weidlé, - Rusijai nereiktų nieko atmesti iš to, ką revoliucija atnešė jai kaip neprarandamą turtą, net nė bolševistinės doktrinos, kuri jau neteko prasmės ir virto tik jauku užsieniui vilioti“. Rusijai tektų atmesti tik antikultūrą ir pakeisti ją tikru išsilavinimu ir tikra kūryba⁴. Taigi ir Weidlé mano, esą komunizmas išsigėmęs ir stovįs žlugimo išvakarėse dėl vidinio išsekimo.

Tai yra istoriosofinė iliuzija, Vakarų pasaulyje šiandien gana populiarai. Jos klaida yra dvejopa. Visų pirma komunizmo žūtis iš vidaus belaukią žmonės nesupranta, kad, nors žemėje ir nėra nieko amžina, tai vis dėlto nėra neįmanoma, jog komunizmas truktų vieną ar net keletą šimtmečių, jog jis tarsi banga persiristų per visą pasaulį ir tik tada, išsėmęs visas savo galimybes ir išgyvenęs visas savo formas, žlugtų, palikdamas po savęs neįsivaizduojamus dvasinės kultūros griuvėsius. Pasitikėti žmoniškųjų dalykų žlungamumu ir laukti komunizmo savaimingos žūtis reiškia neregėti istorinio vyksmo reliatyvumą: istorijoje kartais miršta pačios gerosios idėjos ir labai ilgai gyvena pačios niekingiausios. Tikėti istorinės evoliucijos „protiškumą“, esą ji selekcijos būdu atrenka ir gyventi leidžia tik patiems stipriausiems sąjūdžiams dėl jų vidinės tiesos, reiškia netikėti istorijoje besireiškančią žmogaus laisvę bei apsisprendimą ir galop blogio veikimą.

⁴ Weidlé W. *Russland. Weg und Abweg*, Stuttgart, 1956, S. 192-193.

Antra klaida, dar pavojingesnė, yra ta, kad tie, kurie laukia komunizmo mirties iš vidaus, nesupranta pačios jo esmės, kuri yra ne socialinė, bet *metafizinė*. Socialinė komunizmo teorija yra tik metafizikos išvystymas bei pritaikymas istorijos vyksmui. Labai būdingas yra faktas, kad Marxas, taip dažnai ir taip aštriai kritikavęs senąją visuomeninę santvarką, niekur savo raštuose nėra nupiešęs, kaip gi atrodys naujoji santvarka, kai proletariatas bus nugalėjęs buržuaziją ir įvedęs socialistinę santvarką. Šitokio vaizdo nepiešia nė dabartiniai sovietų ideologai. Jie vis atidėlioja komunizmo pergalę, perkeldami ją į ateitį ir nesileisdami dėstyti, kaip viskas atrodys tada, kai individo interesai bus sutapę su visuomenės interesais. Galimas daiktas, kad tiek Marxą, tiek dabartinius sovietų sociologus sulaiko instinktas nesileisti į utopijas, nes *kiekvienos metafizikos įvykdymas istorijoje yra utopija*: jokia metafizika nėra įvykdoma praktikoje. Tačiau viena, kas yra galima, tai šią metafiziką įvykdyti *žmogaus sąmonėje*. Komunizmas kaip tik to ir siekia. Jis laiko save proletarinės sąmonės žadiniu dirbančiųjų masėse, kad tuo būdu masė, kuri anksčiau apsprendė istoriją *nesąmoningai* ir todėl gyveno tik priešistorijos gadyne, dabar „neštų ateitį savo rankose“, kaip skelbia Marxas savo manifeste, ir tuo būdu pereitų į tikrąją istoriją. Komunizmas kaip tik ir laiko save tokiu naujosios istorijos kūrėju. „Prieš mūsų akis, - teigia šiandien sovietai, - vyksta marksizmo klasikų skelbtas žmonių perėjimas iš priešistorijos į tikrąją istoriją“⁵. Ar šis perėjimas pagerins visuomenės medžiaginę padėtį, šio klausimo nekėlė Marxas, nekelia jo nė dabartiniai sovietai. Viena tačiau yra tikra, kad iš marksistinės sąmonės kils *kitoks* žmogus ir *kitokia* visuomenė. Šis žmogus pažins istorijos „sąlygas, eigą ir bendruosius rezultatus“ (K. Marxas).

Šis metafizinis komunizmo pobūdis rodo, kad jis yra pakeitimas ne tiek socialinės tvarkos, kiek krikščioniškosios metafizikos, pagal kurią ne žmogus, bet Dievas yra istorijos Viešpats. Tai yra pakeitimas visos žmogaus mąstymo lin-

⁵ Voprosy filosofii, ten pat.

kmės, įstatant ją į laiko kategoriją, kurioje nėra nieko pastovaus ir absoliutaus. Amžinosios normos komunizme nyksta. Tiesa netenka amžinybės pobūdžio. Moralė virsta esminčiai „situacijos etika“. Viską apsprendžia gyvenamasis istorijos momentas. Gali šis momentas komunistinę praktiką ir labai priartinti prie krikščioniškosios praktikos (pvz., šeimos gyvenimas yra pasidaręs jau panašus), tačiau visa tai bus pagrįsta tik situacija, tik momento reikalavimais, o ne kuria nors būties tiesa ar apreiškąjia dieviškąja norma. *Komunizmo metafiziniai pagrindai yra kitokie* - štai kas jį skiria nuo vakarietiško mąstymo bei gyvenimo. Kas šių pagrindų nesuvokia, tas komunistinio paviršiaus gali būti lengvai suviliotas ir apgautas. Esama daug duomenų, kad vakariečiui žmogui šio pagrindų įsisąmoninimo dar labai stinga. Anoji istoriosofinė iliuzija laukti komunizmo žūties iš vidaus kaip tik ir yra atremta į komunizmo pagrindų nepažinimą.

2. *Sociologinė iliuzija: ar komunizmo išauginta sovietinė buržuazija yra pajėgi vairuoti gyvenimą demokratijos link?*

Šalia vakarietiškos pažiūros, esą komunizmas žlugsias dėl vidaus išsekimo, žengia kita pažiūra, reginti komunizmo istorijoje nuolatinę išsivystymą *demokratijos linkui*. Rusiją lankiusieji Vakarų žurnalistai jau senokai yra metę mintį, esą bolševikų pastanga sukurti neklasinę visuomenę ne tik kad nėra pasisekusi, bet, priešingai, ten kylą naujos klasės, turinčios ne mažesnės reikšmės negu senosios. Jos statančios savų reikalavimų, saugančios savas privilegijas, nebenorinčios būti proletariatu. Svarbiausia esą tai, kad šios klasės kaip tik yra Rusijoje valdančiosios. Todėl esą visai natūralu, kad jos pamažu pakeisiančios visą bolševikinę santvarką. Komunizmas iš lėto išsivystysias į buržuaziją.

Nėra jokios abejonės, kad šis Rusijos lankytojų pastebėjimas turi pagrindo. *Lygybės principas sovietuose niekad nebuvo ir nėra įvykdytas*. Nelygybė ten viešpatauja net žymiai dides-

niu mastu negu Vakaruose. Administruoti visą gyvenimą, nepaliekant jokios srities privatinei iniciatyvai, pareikalavo didžiulio valdininkų kadro, kuris savaime ir būtinai turėjo būti geriau aprūpintas negu darbininkija ar ūkininkija. Ir šis kadras, ši „naujoji aukštuomenė“, kaip teisingai sako W. Weidlé, „pavydžiai saugo savo privilegijas, yra judri, trokšta pasipelnyti, yra visiškai abejinga praeičiai, o godžiai žiūri tik į ateitį“⁶. Tai yra faktas, kurio neigti negalima. Tačiau reikia jį tinkamai suprasti. Ar iš tikro jis reiškia komunizmo išsivystymą į buržuaziją?

Kas sudaro šią „sovietinę buržuaziją“? Vakaruose ji susideda iš pramonininkų, prekybininkų, laisvų profesijų, žemės savininkų, vadinasi, iš tokių žmonių, kurie turi nuosavybes ir daugiau ar mažiau yra nuo valstybės nepriklausomi. Tuo tarpu Sovietų Sąjungoje viskas yra valstybės žinioje bei kontrolėje. Visi šio sluoksnio žmonės ten yra valstybės tarnyboje. *Sovietinė buržuazija yra ne kas kita kaip valdininkija plačiausia šio žodžio prasme.* Jos galios šaltinis yra ne savarakiška veikla ir ne privatinė nuosavybė, kaip Vakaruose, bet iš valstybės rankų gaunamas *atlyginimas* pinigų, buto, susiekimo priemonių, pirkimo lengvatų pavidalu. Sovietinė buržuazija ne tik kad nėra nuo valstybės nepriklausoma, kaip Vakaruose, bet ji yra kuo labiausiai išduota valstybės malonei.

Ar gali tad ši klasė kada nors tapti pavojinga socialistinei santvarkai ir pakeisti jos pagrindus? Tai galėtų atsitikti tik tada, jei komunistų partija, kaip viso gyvenimo apsprendėja bei vedėja, šios klasės kūrimosi neregėtų, jos dvasios nesuprastų ir laisvai leistų jai išsivystyti. Deja, taip nėra. Buržuazijos formavimasi Sovietų Sąjungoje komunistai taip lygiai gerai mato, kaip ir Vakarai. Komunistų partija mėgino ir mėgins išlaikyti savo narių idealizmą, kuris stengsis atsverti kiekvienoje visuomenėje iškylančius buržuazinius polinkius. O partija turi gerų priemonių šiam pavojui užbėgti už akių ir buržuazijos galią padaryti nekenksmingą.

⁶ Weidlé W. Russland. Weg und Abweg, S. 181.

Dvi priemonės pasirodo esančios sėkmingos augančiai buržuazinei klasei sutramdyti: 1) „pinigo apvalymas“ ir 2) paveldėjimo mokesčiai.

Kadangi sovietinės buržuazijos galia glūdi jos uždaryje, o ne jos kapitale daiktiniu pavidalu (sovietuose galima turėti daugią daugiausia automobilių ir nedidelę viliukę), todėl buržuazinė klasė gali turtėti tik telkdama pinigą. Tuo tarpu pinigas yra labai pažeidžiamas dalykas. Sovietinė valstybė jį pažeidžia sąmoningai ir sistemingai. Kartas nuo karto Sovietų Sąjunga vykdo vadinamąjį „pinigo apvalymą“, prisiimdama noru likviduoti spekuliantus ir juodąją rinką. Pastarojo apvalymo metu pinigų savininkams buvo palikta tik 3000 rublių, o visa kita buvo pakeista santykiu 1:10. Sumažinant tad visą turimą pinigų kiekį dešimt kartų. Iš kitos pusės, sovietai nuolatos leidžia vadinamąsias vidaus paskolas, kurias turi praktiškai pirkti visi, kas nenori nustoti komunistų malonės. Valstybė moka už šias paskolas procentus ir sieja su jomis loterijos laimėjimus net ligi pusės milijono rublių. Tačiau pinigų apvalymo metu ir šios paskolos esti nuvertinamos ligi 30% pirmą kartą savo sumos. Taigi ir paskolų forma turimas kapitalas sumažėja dviem trečdaliais. Galop neteko girdėti, kad valstybė būtų vieną ar kitą iš savo taip gausių vidaus paskolų realiai išpirkusi. Ji jas praktiškai sunaikina nuvertindama, bet ne išpirkdama. Vadinasi, sovietinė valstybė sąmoningai stengiasi, kad privatinis kapitalas pinigų pavidalu visados pasilikėtų kukliose ribose ir niekad nevirštų jėga atskiro žmogaus ar atskiros klasės rankose.

Dar sėkmingesnė priemonė yra paveldėjimo mokesčiai. Kadangi nekilnojamojo privataus turto, išskyrus nedidelius namelius saviems reikalams, sovietuose nėra, todėl praktiškai galima paveldėti tik pinigus. Bet paveldėjimo mokesčiai sovietuose yra tokie dideli, jog jie šį paveldėjimą padaro praktiškai neįmanomą: prie pusės milijono rublių paveldėjimo mokesčiai siekia jau 90% paveldimos sumos. Tuo tarpu pusė milijono rublių Sovietų Sąjungoje dar nėra joks didžiulis turtas. Tuo būdu jei kam nors ir pasisektų sutaupyti keletą milijonų rublių ir juos palikti vaikams ar giminėms, šie gautų tik nuotrupas.

Įsivaizduokime betgi, kad kas nors sovietuose yra milijonierius: praktiškai tokių asmenų tarp aukštųjų valdininkų ir mokslininkų neabejotinai yra. Tačiau ką šitoks žmogus gali ten su savo milijonais veikti? Už juos jis neįsigis nei fabriku, nei žemės, nei miškų, nei kasyklų; jis nepaims į savo rankas prekybos sričių. Kitaip tariant, *objektyviniame gyvenime sovietinis milijonierius buvo ir tebėra bejėgis*. Savo milijonus jis gali panaudoti tik saviems subjektyviniams reikalams. Sovietinis buržujus gali su savo pinigais tik *gerai pagyventi* - pats ir jo šeima. Jeigu tad sovietinės buržuazijos augimas prie ko nors ir veda, tai ne prie gyvenimo pakeitimo, ne prie gyvenimo paėmimo į šios klasės rankas, bet *prie šios klasės išlepimo*. Sovietinė buržuazija darosi vis labiau *hedonistinė*, vis labiau egoistinė, vis labiau patvirkusi. O šitokią klasę tvarkyti yra labai lengva, nes jos reikalai yra sutelkti aplinkui ją pačią, ir ji klauso valstybės labai nuolankiai, nes žino, kad tik iš valstybės malonės ji gali ir toliau tenkinti hedonistinius savo įpročius. Manyti tad, kad sovietinė buržuazija išaugs į *socialinę galybę*, kuri savo jėga pakeis socializmą ir atstatys senąją santvarką, reiškia neregėti šios buržuazijos hedonistinio pobūdžio, kuris kyla savaime iš negalėjimo panaudoti pinigų objektyviniams užsimojimams. Komunistų partija šią klasę niekina ir laiko pažabotą. Vakarų domėjimasis šia klase ir viltingas lūkuriavimas, esą ji virsianti būsimosios santvarkos pagrindu, yra didžiulė sociologinė iliuzija.

Sovietuose klasės iš tikro kuriasi, bet visai kitokiu pagrindu. *Techninis išsilavinimas ir pasiekti darbo rezultatai* ten yra skiriamieji ženklai, kurie sovietinę visuomenę padalina į klases. Techninių žinių įsigiję asmens jaučiasi prašokę kitus visą galva. Inžinierius-technikas (plačiąja prasme; taigi čia priklauso ir botanikas, ir biologas, ir kiekvienas, kuris apvaldo gamtą) yra sovietų žmogiškumo idealas, ir kas šį idealą išreiškia, tas yra gerbiamas ir išskiriamas iš kitų. Tačiau ši techninė dvasia sovietuose yra *asociologinė*. Ji kuria naują žmogaus tipą, kuriam socialinės bei politinės problemos iš viso neegzistuoja. Iš šitos tad technikų klasės jokio gilesnio socialinio pakeitimo laukti netenka. Dar mažiau lauktina iš

„darbo herojų“ arba stachanoviečių, kurie kitus pralenkia savo darbo rezultatais. Stachanoviečių sąjūdis ugdo, tiesa, gabią ir darbščią klasę, kuri yra visokiais būdais (premijomis, pagyrimo lapais, medaliais, atostogomis kurortuose) skatinama bei palaikoma. Tačiau ši klasė minta komunistiniu idealizmu ir greičiau yra Sovietų Sąjungos *ramstis* negu jai pavojus. Vadinas, abi šios naujosios sovietinės klasės yra komunizmo išraiška: *jose komunizmas pasiekia savo idealą*, šių klasių formavimas rodo komunizmo stiprėjimą ir vis didesnę skverbimąsi į žmogaus sielą. Vakarai apsirinka įsistebėję į augančią hedonistinę sovietų buržuaziją, o neregėdami ir neteikdami reikšmės technikų ir stachanoviečių masei.

3. *Teologinė iliuzija: ar komunizmą galima sukrikščioninti?*

1950-ųjų žiemą pasirodė Liuveno katalikų universiteto moralinės teologijos profesoriaus kan. Jacques Leclercq straipsnis „Krikščionių ir komunistų susitikimas“⁷, kuriame autorius ieško bendros bazės, ant kurios atsistojus būtų galima su komunistais susitikti ir kalbėtis. Šią bazę jis randa (nuostabus atradimas!) - *bazės nebuvime*, būtent: *katalikai ir komunistai neturi bendro kovos objekto*, kadangi jų dėmesio plotmės esančios skirtingos. „Krikščioniškoji problema - rašo Leclercq, - yra visų pirma sielų atvertimo problema; gi komunistinė problema, kaip ir kapitalistinė, yra ekonomiškai-politinės organizacijos problema“ (p. 137). Autorius neneigia, kad komunistai mėgina skverbtis ir į viso žmogaus kultūrą, tačiau čia pat jis pastebi, kad „ši problema yra jiems antraeilė“. Pirmaeilė problema jiems yra „ekonominis-politinis visuomenės perkeitimas“ (ten pat). Bažnyčią ir religiją komunistai puolą, pasak autoriaus, todėl, kad ji esanti istoriškai suaugusi su kapitalizmu. Esmėje tačiau komunistų ko-

⁷ Rencontre des chrétiens et des communistes // „La vie intellectuelle“, février 1950, p. 131-141.

va esanti nukreipta ne prieš religiją, bet prieš kapitalizmą. Jeigu katalikams pavyktų komunistus įtikinti, kad Bažnyčia esmėje su kapitalizmu nesidedanti, kad tai yra buvęs tik istorinis paklydimas; dar daugiau, jeigu pasisektų istorines sąsajas su kapitalizmu sutrukdyti, tuomet komunizmas neturėtų nieko prieš religiją.

Tai yra pavojinga iliuzija, kurios praktinės išvados pasireiškė krikščionių teologų pastangomis mėginti įtikinti Vakarų, esą komunizmą galima atversti bei pakrikštyti. Iš tikro, jeigu komunizmas esmėje tėra kova prieš kapitalizmą ekonominėje-politinėje plotmėje ir jeigu jo pastangos išsismia šios rūšies visuomenės perkeitimu, tada, savaime aišku, jis gali būti atsietas nuo ateistinio prado, atverstas į krikščionybę ir pakrikštytas.

Tai išdėstė jėzuitas P. K. Brockmoelleris įdomioje savo knygoje „Krikščionybė atominio amžiaus rytą“⁸. Joje autorius metė patrauklų šūkį, kuris ir šiandien suka jauniems vakarų Vokietijos kunigams galvas: komunizmą reikia ne užmušti, bet pakrikštyti. „Kas užmušta, to negalima krikštyti, o krikščionybė yra Kristaus pasiūsta ne užmušti, bet mokyti ir krikštyti“ (p. 155). Atsiremdamas į kito jėzuito P. G. Wetterio nurodytas panašybes tarp marksizmo ir tomizmo⁹, Brockmoelleris sako: „Jeigu šv. Pauliaus būtų ano meto stabmeldybėje radęs tiek daug susilietimo punktų, jis būtų ne kiek nevilkinęs juos panaudoti krikščioniškajai pasiuntinybei“ (p. 160)¹⁰. Šiuo keliu Brockmoelleris kaip tik ir mėgina

⁸ Christentum am Morgen des Atomzeitalters, Frankfurt a. M., 1954.

⁹ Plg. jo veikalą „Der dialektische Materialismus“, Freiburg i. Br, 1953, ypač užbaigiamąjį žodį, p. 575-577, kur tačiau autorius nurodo į „nesuderinamą priešgynybę tarp bolševizmo ir katalikybės nepaisant formalinių panašybių“ (p. 577).

¹⁰ Čia reikia pastebėti, kad šv. Paulius „susilietimo punktų“ buvo radęs iš tikro nemaža ir mėginęs juos panaudoti: tai rodo jo kalba Atėnų areopage (plg. *Apd.* 17, 22-31), kurioje jis pats nurodo į graikų garbinamą Nežinomąjį Dievą, į graikų poetus Aratą ir Kleantą, kurie skelbė, kad žmonės yra Dievo giminės (*Apd.* 17, 28). Vis dėlto šie susilietimo punktai negalėjo padėti, kad areopago „išminčiai“ priimtų šv. Pauliaus mokslą. Jie jam mandagiai pastebėjo: „Apie tai paklausysime kitą kartą“ ir „šitaip Paulius paliko jų būrį“ (*Apd.* 17, 32-33). Ar tai nėra simbolis ir mūsų laikams?

savo knygoje eiti. „Negalima dialektinio materializmo smerkti ir atmesti kaip antikristo mokslo ir kaip kiekvienos blogybės turinio“, - sako jis. Ateistinis dialektinio materializmo pobūdis nesąs, pasak Brockmoellerio, nenugalima kliūtis. Jam atrodo, kad „kovojančiojo ateizmo išsivystymas ugdo naują generaciją, neturinčią jokio supratimo apie religiją bei krikščionybę ir todėl nebepuoselėjančią jai priešingumo. Netrukus susidarys gryna stabmeldybė, kuriai moderninis misijų metodas bei prisitaikymas taip lygiai galios, kaip ir apskritai misijų veikime" (p. 181).

Susilietimo punktų ieškojimas eina toliau. 1955 m. rugpjūčio mėn. „Dokumente" paskelbė irgi jėzuito P. Jean Marie Le Blondo straipsnį „Socialinis dabartinio ateizmo atžvilgis"¹¹, kuriame autorius pastebi, kad „tikrasis nusistatymas masinio ateizmo atveju yra ne jį smerkti bei apgailėstauti, bet stengtis jį suprasti, surasti ir išsiaiškinti jo tiesos pradus ir jo vertybes, ant kurių jis manosi rymąs" (p. 265). J. M. Le Blondui atrodo, kad dabartinis ateizmas atsiremia į „kito žmogaus ir žmonijos vertę". Tai ir esanti toji tiesa, kuri glūdinti dabartiniame ateizme. Pasinaudojant šia tiesa, būtų galima pradėti su ateizmu pokalbį ir jam parodyti, kad kito žmogaus bei žmonijos vertinimas nuosekliai veda į Dievą. Reikia tad ateistams parodyti, kad jų atsidavimas žmogui ir žmonijai bus neatbaigtas, jeigu jie neprieis prie Dievo. Ateistai turi teisingą prielaidą, bet jie tik nekopia ją ligi galo. ši prielaida yra susilietimo punktas tarp krikščionybės ir ateizmo.

Šie teoriniai svaichiojimai yra būdingi tuo, kad jie yra kilę kaip tik *dabar*, kada Sovietų Sąjunga yra sustiprėjusi ir kada ji graso užlieti pasaulį. Prieš Antrąjį pasaulinį karą, kada sovietai buvo silpni ir gyveno užsidarę, joks teologas nekėlė klausimo, ar esama kokių susilietimo punktų tarp krikščionybės ir komunizmo ir ar galima komunizmą pakrikštyti. Anuo metu galiojo popiežiaus Pijaus XI nurodymas: „Komunizmas yra nedoras iš esmės ir su juo neturi bendradarbiauti nė vienas, kas nori apsaugoti krikščioniškąją kultūrą"¹². Nei

¹¹ Der soziale Aspekt des zeitgenoessischen Atheismus // „Dokumente", 1955, August.

komunizmo doktrinoje, nei praktikoje niekas ligi šiol nėra pakitę. Komunistų ideologai kartojo ir tebekartoja, kad „dialektinis materializmas kaip filosofinis materializmo pagrindas yra ateistinis ir kiekvienai religijai priešingas“¹³. Nuo 1909, kada Leninas savo straipsnyje „Apie darbininkų partijos santykį su religija“ formulavo dėsnį: „Marksizmas yra materializmas; kaip toks jis yra religijai be pasigailejimo priešingas“¹⁴, komunizmas pasiliko ištikimas savo nusistatymui. Nėra jokių ženklų nė šiandien, kad šis jo nusistatymas kistų. Religijos naikinimo būdai kinta: anksčiau komunizmas religiją naikino jėga, šiandien mėgina naikinti įtikinimu ir tikėjimu kaip buržuazinės liekanos žeminimu. Tačiau jo tikslas yra pasilikęs tas pat: *išveisti religiją iš šaknų*.

Religija, pripažindama kito pasaulio ir aukščiausios būtybės buvimą, stovi tiesioginėje priešginybėje su visa marksizmo metafizika ir ypač su istorijos filosofija. *Marksistinė istorijos schema nepalieka vietos jokiai Dievui*, nes ši schema yra esmingai dvinarė: *gamta ir žmogus*. Gamta teikia medžiagos ir dėsnių. Žmogus savo darbu keičia šią medžiagą, suvokia dėsnius, juos pritaiko savam gyvenimui ir tuo būdu pradeda istoriją. Marxas ir su juo visas komunizmas yra įsitikinęs, kad žmogus gali atspėti istorijos „sąlygas, eigą ir bendrus rezultatus“ („Komunistų partijos manifestas“) ir tuo pačiu paimti istoriją į savo rankas, tapdamas laiko viešpačiu. Tačiau tai jis gali padaryti tik tuo atveju, jei Dievo nėra. Dievo pripažinimas susprogdina visą marksistinę istorijos schemą, nes į pasaulio išsivystymą įveda transcendentinį faktorių, kuris nebeprisilaiko nei gamtos dėsniams, nei žmogaus valiai. Dievo neigimas nėra marksizmui atsitiktinis: *jis yra metafizinis jo pagrindas*. Atizmas yra marksizmo *pathos*, kuris jį uždega ir palaiko.

Jeigu minėtos teologinės iliuzijos skelbėjai ir skleidėjai mėgintų teisintis, esą komunizmas keičiąs savo santykius su religija, nes duodąs daugiau teisių tikintiesiems ir todėl sudarąs sąlygą religijai plėstis, tai jiems atsakytume pačių komunistų

¹² Pop. Pijus XI enciklikoje „Divini Redemptoris“ 1937 m.

¹³ Plg. Voprosy istorii religii i ateizma, Moskva, 1954, t. 2, p. 11.

¹⁴ Lenin W. I. Ueber die Religion, Berlin, 1956, p. 19-23.

žodžiais: „Mes reikalaujame, kad religija būtų privatinis dalykas santykiuose su valstybe, bet mes niekaip negalime laikyti religijos privatinu dalyku santykiuose su mūsų pačių partija. Santykiuose su socialistine partija religija nėra privatinis dalykas. Mūsų partija yra sąjunga sąmoningų, pažangių kovotojų už dirbančiosios klasės išlaisvinimą. Tokia sąjunga negali ir neprivalo būti neutrali religinio tikėjimo nesąmonėms, tamsumui ir prietarams“¹⁵. Šio gudraus skyrimo tarp partijos ir valstybės komunistai laikosi ir šiandien: *sovietinė valstybė yra religijai neutrali, komunistų partija kovoja su religija* - tai formulė, kurios niekas neturi išleisti iš akių, kas nori komunizmo santykiuose su religija nepaklysti. Kokio vaidmens turi komunistų partija sovietinėje valstybėje, visi žino. Todėl sovietų valstybės neutralumas religijos atžvilgiu yra tiktai formalybė, neturinti jokios praktinės reikšmės, kadangi partija nėra ir negali būti neutrali. Partija įpareigoja savo narius ir visus tuos, kurie nuo jos priklauso (o nuo jos priklauso visi viešai besireiškiantys asmenys) „pulti buržuazinės ideologijos liekanas“. Komunistų partija gali pakeisti administracines kovos priemones kultūrinėmis priemonėmis, tačiau laukti, kad ji sutiks įimti teizmą kaip sudedamąjį pradą į savo programą arba bent leis šiam pradui išsigalėti švietimo, auklėjimo ir kultūros srityse yra pavojinga iliuzija, kuria, deja, ne vienas krikščionis šiandien minta Vakarų pasaulyje.

*

Jeigu baigdami paklaustume, kas kildina visas šias vakarietiškas iliuzijas, turėtume atsakyti: *ideologinė Vakarų negalia komunizmo akivaizdoje*. Vakarai šiandien neturi nieko, ką jie kaip turinį galėtų pastatyti prieš komunistinę pasaulėžiūrą. Jie turi tik formalinę laisvę, kuri tačiau yra be turinio. Du gyvenimo idealus Vakarai yra turėję ar turi: krikščioniškąjį ir humanistinį, ir abu juos yra sudaužę ta prasme, kad jiems atėmė keičiamąjį bei statomąjį įtaką plačiose masėse. Krikščioniškasis idealas yra nustumtas į siaurų ratelių sienas ir vegetuoja be

¹⁵ Lenin W. I. Ueber die Religion, p. 7, 9.

entuziazmo. Palyginę pirmųjų krikščionių išgyvenimą su dabartiniu, randame didžiulį skirtumą. Pirmieji krikščionys, stovėdami stabmeldiškojo pasaulio akivaizdoje, jautėsi kaip „kažkas visiškai nauja“ (šv. Irenėjus), kaip „nauja žmonių rūšis“ (Barnabo laiškas), pašaukta atidaryti naują istorijos tarpą ir įvykdyti žemėje Didžiąją Naujieną. Šiandieniniai krikščionys jaučiasi *kaip seniena*, reikalinga pateisinimo ir apgynimo, kodėl ji istorijoje vis tebeegzistuoja. *Entuziazmas keisti pasaulį yra iš krikščionių perėjęs komunistams*. Jie šiandien jaučiasi nauja giminė, kuriai yra pažadėta pasaulio ateitis. Ir krikščionys niekaip nesugeba šios ugnies užgesinti arba bent pasaulį įtikinti, kad ji *yra ne statanti, bet naikinanti ugnis*.

Tas pat reikia pasakyti ir apie humanistinę idealą. Renesanso metu taip aukštai iškeltas žmogus su savo autonomija, su savo asmens vertės pabrėžimu, su savo laisve šiandien nebežino, ką su visomis šiomis vertybėmis veikti ir kaip jas gyvenime vykdyti. „Humanizmas nebeprisitiki pačiu savimi; jis yra pasidaręs skurdus ir klajoklis“¹⁶. Marksizmas ir iš jo čiulpia gyvybinius syvus, skelbdamas, kad tik jis vienas esąs „integralinis humanizmas“, nes tik jis vienas išvaduoja žmogų iš visokių varžtų, vadinasi, įvykdąs laisvės idealą, veltui humanizmo siektą ištisais amžiais. Sudėdamas istorijos eigą į žmogaus rankas, skelbdamas žmogų pasaulio valdovu, galinčiu keisti ne tik išviršinę gamtą, bet ir pačią savo prigimtį, marksizmas išmuša humanizmui ginklą iš rankų. Iš krikščionybės marksizmas perima Evangelijos skelbimą neturtėliams (plg. *Mt 11, 5*), iš humanizmo jis perima žmogaus didybės vykdymą. Tuo būdu abu istoriniai Vakarų idealai jaučiasi esą apiplėšti to trečiojo - *komunizmo*, todėl nežino ko griebtis, kad galėtų stoti su juo į sėkmingas grumtynes. Iš tikro, bolševizmas yra „šviesosvaidis iš Rytų“ (J. Bernhartas), kuris atskleidžia, kiek Vakarų žmogus yra pasimetęs savame kelyje ir godžiai griebiasi koegzistencijos tarso skęstantis šiaudelio, nepaisydamas, kad kitas jo galas yra Sovietų Sąjungos rankose.

¹⁶ Rüssel H. W. *Gestalt eines christlichen Humanismus*, Amsterdam, 1940, S. 10.

NUO KO MES BĖGOME?

Komunizmo ir rusiškumo santykių klausimu

1. Šalkauskio nepasitenkinimas

Grįžus man 1941 m. lapkričio mėn. pradžioje iš pirmosios tremties, praleistos Berlyne, į Kauną, mano bičiuliai pasakojo, esą prof. St. Šalkauskis buvęs nepatenkintas, kad būrelis jaunų intelektualų, bolševikams užėmus Lietuvą 1940 m. birželio mėn., paliko kraštą ir pasitraukė užsienin. Jų tuo metu buvo tik mažutė saujelė: tik tie, kurie arba buvo NKVD griebti, bet laimei nepagriebti (pvz., šio straipsnio autorius), arba jautė tiesioginį pavojų dėl eitų pareigų (pvz., kun. J. Prunskis kaip „XX amžiaus“ redaktorius) bei buvusios veiklos (pvz., kun. St. Yla kaip autorius knygos „Komunizmas Lietuvoje“). Visi kiti, kurių pirmoji suėmimų banga 1940 m. liepos mėnesio viduryje nepalietė, liko tėvynėje. Pirmosios tremties dalyvius sudarė daugiausia valdininkai. O ir jų buvo tik keletas šimtų. Intelektualų skaičius siekė tik kelių dešimčių. Kodėl tad Šalkauskis buvo šiais žmonėmis nepatenkintas? Pasak mano bičiulių (man pačiam nebeteko su Šalkauskiu pasimatyti ir išsikalbėti: jis mirė 1941 m. gruodžio 4 d. Šiauliuose), Šalkauskio nepasitenkinimo pagrindas buvęs toksai. Lietuvių kultūra, kaip aiškiai vakarietiškoji, esanti žymiai aukštesnė už rusų kultūrą. Todėl sovietų okupacija nesudaranti Lietuvai kultūrinio pavojaus. Lietuviai intelektualai esą pranašesni už rusus ir todėl sugebėsią jiems atsispirti ir juos gal net pralenkti. Kam tad trauktis iš krašto? Priešingai, reikia jame likti ir veikti anuo kultūriniu pranašumu kovojant su rusų kultūros įtaka. Kas pasitraukia, mažina kultūrinės lietuvių jėgas ir tuo pačiu silpnina aną kovą. Tai buvusios Šalkauskio mintys, kurias jis

dėstęs savo artimiesiems sovietinės okupacijos pradžioje ir kurios žadinusios jame savotišką nepasitenkinimą tais, kurie paliko tėvynę.

Šalkauskis buvo teisus, teigdamas lietuvių kultūros pranašumą ryšium su rusų kultūra ir iš jo kylantį lietuvių tautos atsparumą, taip kad kultūrinis pavojus dėl *rusų* okupacijos Lietuvai iš tikro vargu ar grėsė. Be to, Šalkauskio pažiūrą rėmė ir Stalino tautybių politika. Būdamas nerusas, Stalinas teikė atskirų respublikų kultūroms tiek laisvės, jog rusai, atsikėlę į nerusiškas sritis, turėjo prisiimti šių sričių kalbą ir net gyvenimą, vadinasi, greičiau patys nurusėti, negu kitus surusinti. Be abejo, maža tauta, patekusi į didelės tautos sriautą, visados esti daugiau ar mažiau tykoma pavojaus pasiduoti šio sriauto įtakai. Tačiau tai normalus vyksmas, priklausęs nuo pačios tautos, o ypač nuo jos inteligentijos sąmoningumo. Galima (ir net reikia!) išmokti didelės tautos kalbą, naudotis jos kultūrinėmis gėrybėmis ir sykiu likti visiškai ištikimam savai tautai kūrybiškai dalyvaujant jos kultūros augime bei plėtime. Tai mūsų dienomis aiškiai regime, sakysime, baskų sąjūdyje. To tikėjosi ir Šalkauskis rusų okupacijos akiivaizdoje 1940 metais. Jeigu tad ši okupacija būtų buvusi tikta *rusų* okupacija, vadinasi, rusiškosios valstybės plėtimas prievartos priemonėmis, Šalkauskio nepasitenkinimas būtų buvęs pagrįstas. Jis vargu ar būtų net iš viso kilęs, nes kažin ar kas nors iš mūsų intelektualų būtų bėgęs *nuo rusų*.

Tačiau Šalkauskis pamiršo arba bent per maža reikšmės teikė faktui, kad šie Lietuvą užėmusieji rusai yra sykiu ir *komunistai*; vadinasi, kad rusų valstybės plėtimasis yra kartu ir komunizmo plėtimasis, kad rusų tauta jau yra virtusi komunizmo atstove, jo nešėja ir, kaip Leninas kitados didžia-vosi, komunizmo *pirmūne*, nes ji pati pirmoji pasaulyje įvykdė savo gyvenime marksistinę revoliuciją, išjungdama iš šio gyvenimo sąrangos privatinę nuosavybę, carinę valdymo sistemą ir religiją bei Bažnyčią. Kitaip tariant, *1940 metais Lietuvoson atžygiavęs rusas jau nebebuvo caro laikų rusas*, su kuriuo Šalkauskis turėjo reikalų ir kurio kultūrą jis piršo Lietuvai kaip vieną iš tautinės sintezės pradų. *Stalino rusas jau buvo*

komunistas, vadinasi, apspręstas tam tikros ideologijos, kuri pati savaime, tiesa, nenaikina tautinių savybių (plg. šūkį „socialistinis turinys ir tautinė forma“), tačiau jas lenkia komunistinio tikslams. Stalino teikta kultūrinė laisvė atskiroms tautinėms respublikoms buvo ne kas kita, kaip laisvė virsti ir likti ištikimam komunistiniams principams. Kur šios ištikimybės stigo arba kur ji buvo įtariama, ten jokia kultūrinė kūryba negelbėjo. Tai patyrė mūsų tauta 1941 m. birželio mėnesį, kai dešimtys tūkstančių mūsų tautiečių buvo ištremti Sibiran kaip tik dėl jų *komunistinės* neištikimybės. Šiuometinė vadinamoji „Brežnevo doktrina“, pasak kurios komunistinės valstybės suverenumas esąs palenkta komunistinei ideologijai ir baigiasi ten, kur pradeda šią ideologiją keisti bei neigti, anaipol nėra nauja. Ji yra buvusi ir Lenino, ir Stalino laikais. Tik anuo metu dar nebuvo *komunistinių* valstybių už Rusijos sienų, kas kaip tik įvyko po Antrojo pasaulinio karo ir kas komunistinio pirmenybę ryšium su valstybės suverenumu vis labiau ryškino, kol Čekoslovakijos atveju ši pirmenybė buvo pabrėžta visu brutalumu bei nuoseklumu. *Tauta gali būti kultūriškai ir net politiškai suvereni tik tada, kai ji kuria komunistinę kultūrą ir vykdo komunistinę santvarką.* Spirtdamasi komunistinei ideologijai arba norėdama ją apšvelninti (Čekoslovakijos pavyzdys), ji tuo pačiu netenka šio suverenumo ir esti 'vyresniojo brolio' sudraudžiama, nors ji ir būtų šiam 'broliai' kaip *rusiai* net labai ištikima bei meili.

Komunistinio pirmenybę ryšium su tautine kultūra lietuviams aiškiai pajuto 1940-1941 m. okupacijos eigoje ir todėl, artėjant naujai sovietų okupacijai 1944 m., jau dešimtimis tūkstančių paliko savą kraštą. Šiandien nėra abejonės, kad antrosios tremties dalyvių būtų buvę dar daugiau, jei nebūtų buvę guodžiamasi klaidinga viltimi, esą sąjungininkai neleisų Sovietų Sąjungai nešti komunistinio net ligi Elbės krantų. Tačiau vakariečiai čia, atrodo, irgi buvo galvoję, esą jie turi reikalo visų pirma su *rusiais*, o ne komunistais, ir kad todėl rusai, nors ir sustiprėję po pergalės, vis dėlto leisų šalia savęs egzistuoti ir kitoms valstybėms, tegu ir esančioms rusiškosios įtakos srityje; kad bus galima su jais susitarti; kad

jie sutarčių laikysis ir nemėgins iš vidaus sprogdinti tai, kas yra šalia jų. Deja, įvyko visiškai kitaip, nes vakariečiai, kaip ir kitados Šalkauskis, neįvertino komunizmo veržlumo, kuris užtat ir sukūrė ištisą komunistinių valstybių juostą - nuo Baltijos ligi Adrijos jūrų. Tačiau mums patiems 1944 m. visa tai pramatyti vargu ar buvo galima. Todėl daugelis mūsų šieškių ir tikėjosi, esą karas nepasviršias komunizmo naudai, lūkuriuodami, kad antroji sovietų okupacija būsianti trumpa ir kad todėl gal geriau liktis tėvynėje, negu bastytis po pasaulį, nualintą karo veiksmų. Anie dešimtys tūkstančių buvo betgi - prisipažinkime atvirai - 'bailesni' ir todėl bėgo ne nuo rusų, bet *nuo komunistų*; nes jie jau buvo komunizmą pažinę vienerių metų (1940-1941) siautėjime. Mūsų pėdomis per pastaruosius 25 metus sekė ir tebeseka eilė vokiečių, lenkų, čekų, rumunų, bulgarų, jugoslavų, albanų, palikdami savo tėvynę ir ieškodami prieglaudos svetur - kaip tik todėl, kad jie nenori būti užgniaužti - ne rusiškumo, bet *komunistinės* ideologijos bei sistemos, vykdomos savų tautiečių rankomis. Ir jie, kaip kadaise mes, bėgo ir tebebėga *nuo komunistų*. Komunizme jie regi didžiausią pavojų savai tautai ir todėl mėgina, pasitraukę užsienin, šį pavojų skelbti ir tuo atverti kitiems akis, kad ir jie išvystų tikrąsias komunizmo užmačias. Šitaip elgėmės ir mes maždaug du dešimtmečius.

Bet štai pastaraisiais metais tiek mūsų kalbose, tiek spaudoje pradėjo - atrodo, visiškai nesąmoningai - vis rečiau būti girdimas žodis 'komunistas' ir vis dažniau būti minimas žodis 'rusas'. Kova už tautos išlaisvinimą pamažu persisvėrė nuo kovos su komunizmu į kovą su rusiškumu. Bevartant mūsų laikraščių ir žurnalų puslapius, susidaro įspūdis, esą jei Lietuvoje nebūtų rusų, tai ji, nors ir komunistiškai tvarkoma, būtų mums jau priimtina, ir mūsų kova jau būtų baigta. Tai man yra sykį pasakęs vienas dvasininkas net pabrėždamas: „Jei Lietuvoje nebūtų rusų, aš čia pat grįžčiau atgal“. Iš karto man atrodė, kad šio dvasininko lūpomis prabilo tik didžiulis jo paties neapdairumas. Tačiau kai sykį atkreipiau į šią pakaitą dr. J. Griniaus dėmesį ir kai jis apie tai parašė du straipsnius „Tėviškės žiburiams“, kad mūsų siūlymai kovoti su rusais jau

susikerta su artimo meilės principu ir tuo būdu virsta *nekrikščioniškais*, pereidami į rusiškojo *žmogaus* neapykantą ir asmeninį jo slėgimą, sunkinant jo kasdieną tyčiomis, tai atoveika į šiuos straipsnelius (vieno bičiulio laiškas, „Naujienu“ atsiliepiamas 1971 m. sausio 8 d.) buvo tokia, jog ji iš tikro kelia rūpesčio, ar čia mes nedarome kartais didžiulės klaidos. Ar mūsų santykiuose su *Lietuva* nesusiklosto kartais ta pati nuotaika, kurią pastebime santykiuose su Rusija, iš vienos pusės, rusų emigrantų, iš kitos - svetimšalių? Būdami *emigrantai* ar nepradedame į Lietuvą žiūrėti taip, kaip rusai emigrantai žiūri į Rusiją? Būdami Rusijos atžvilgiu *svetimšaliai*, ar nepradedame į ją žiūrėti, kaip žiūri ir kiti svetimšaliai? Šių dvejopų pažiūrų esmė tačiau kaip tik ir glūdi komunizmo neįvertinime. Gal tad jau yra atėjęs laikas truputį stabtelėti prie šių dviejų pažiūrų, pasklaidyti jas, kad susivoktume, kame gi iš tikro glūdi mūsų kovos prasmė ir *nuo ko mes iš tikro bėgome*, kad galėtume šią kovą vesti. Kitų nusistatymo - tiek rusų emigrantų, tiek vakariečių - sklaida gal galėtų mums paaiškinti, ar iš tikro rusiškumas nepabrėžiant *bent lygiomis* komunizmo, nėra ta pati iliuzija, kuri šiandien vis labiau apima mokytų žmonių sluoksnius.

2. *Banditų gaujos teorija*

Pirmoji teorija, mėginanti išreikšti santykius tarp komunizmo ir rusiškumo, yra *banditų gaujos teorija*. Jos pavadinimo ir turinio autorius, kiek man žinoma, yra Belgijos kardinolas ir filosofas D. J. Mercier (1851-1926). Ganytojiniam savo laiške 1924 m. jis skatina Belgijos katalikus aukoti badaujančiai Rusijai ir sykiu kalba tiek apie medžiaginį, tiek apie dvasinį Europos ir Amerikos išsekimą, nes kitaip nebūtų galima išaiškinti, kodėl Belgijos, Prancūzijos, Lenkijos, Anglijos ir Jungtinių Amerikos valstybių vyriausybės bei tautos „leidžia banditų gaujai vykdyti komunistinius savo kliedėjimus krauju, plėšimais ir prievartavimais“¹. Šiuose žodžiuose slypi visa minė-

¹„Putj“ (organ ruskoj religioznoj mysli), Paris, 1926, No. 2, p. 136.

tos teorijos esmė: komunizmo svetimumas rusų tautai, Vakarų atsakingumas už komunistinę revoliuciją ir reikalas sudrausti aną banditų gaują. Komunistai anaip tol nesą Rusijos ugdytiniai. Jie esą tik banditų gauja, užpuolusi rusų tautą istoriniame jos kelyje, ją apiplėšusi ir išprievartavusi. Jeigu kitos tautos bei valstybės visa tai leidžiančios, jos paliudijančios tuo savo politinę bei dvasinę negalią ir net nuosmukį. Tai buvo pagrindinė kardinolo Mercier laiško mintis.

ši mintis betgi nėra tik asmeninė kardinolo Mercier samprata. Tai samprata, atstovaujama beveik visos (išskyrus gal tik *N. Berdiajeva*) rusų emigracijos Vakaruose. Nuo komunistinės revoliucijos pabėgę arba vėliau bolševikų išstremti rusų intelektualai niekaip negali sutikti, kad komunizmas kokiu nors būdu būtų susijęs su rusų tauta. Jis esąs „europietiški nuodai“, kaip jį vadino ir mums žinomas rusų filosofas bei istorikas L. Karsavinas, ilgus metus dėstęs Kauno universitete². „Komunistinė epidemija Rusijon atėjo iš Europos“, apibūdina rusų teologas G. Florovskis santykius tarp rusų tautos ir komunizmo³. O rusų filosofas N. Arsenevas teigia: „Sovietinė valdžia nėra Rusija; ji nėra rusų tauta; ji nėra kūnas iš jos kūno; ji yra - navikas“⁴. Komunistai esą, kaip teigia vienas rusų žurnalistas Vokietijoje A. Michailovskis, „tarp-tautinė profesinių revoliucionierių sekta“, kuri tiek Rusiją, tiek kitas tautas naudojami kaip priemonę „įsteigti pasaulyje komunizmo karalystę“⁵. Tačiau būdingiausiai visą šią sampratą yra išreiškęs rusų sociologas B. Vyšeslavcevas: „Rusiškajam žmogui nėra nieko priklesnio kaip visoks juridizmas, dekretizmas, komisariatai, biurokratija, vadinasi, visa, kas kaip tik sudaro socializmo esmę. Nėra nieko svetimesnio ir netinkamesnio, kaip rusiškosios gamtos fone, fone jos miškų, laukų ir kaimų regėti visus tuos raudonus skarmalus,

² „Putj“, 1926, No. 2, p. 126.

³ „Putj“, 1926, No. 2, p. 131.

⁴ *Arsenev N. S. Iz russkoj kulturnoj i tvorčeskoj tradicii, Frankfurt/M., 1959, p. 281.*

⁵ *Vestnik Institutą po izučeniju istorii i kulturny SSSR, Muenchen, 1952, No. 4, p. 6-7.*

žvaigždes ir transparentus. Socializmui reikia Londono akmens grindinio ar Paryžiaus priemiesčių; rusiškajame juodžemyje jis neišsisknija; jis čia supūsta kaip maita ar sudega kaip mėšlas. Gali šis mėšlas pridengti net ir visą rusiškąją žemę, bet juo nusikratyti nereikia žemės drebėjimo. Pati rusiškoji žemė visa susiurbia ir perdirba savo naudai. Marksizmas nereikalingas ūkininkams, ir ūkininkai nereikalingi marksizmui. Rusiškoji poezija, rusiškoji muzika, rusiškoji kalba kratosi marksizmo... Taigi: kur rasti komunizmo Rusijoje? Prašau, parodykite jį mums! Jo niekur nėra!"⁶ Šie žodžiai yra parašyti daugiau negu prieš ketvertą dešimtmečių. Šiandien jie žadina mumyse savotiško liūdesio, nes rusiškoji žemė komunizmo neperdirbo savo naudai; rusiškame juodžemyje jis nesupuvo ir nesudegė; priešingai, jis virto veiksmu, kuris formuoja rusiškąją kultūrą tiek jos poezijoje, tiek muzikoje, tiek kalboje. *Komunizmas yra jau tapęs sudedamąja rusiškosios dvasios dalimi*. Tai pripažįsta net kai kurie rusų emigrantai, pvz., N. Aleksejevas, sakydamas: „Marksizmas yra dabar pasidaręs vienas rusiškosios kultūros laipsnis; laipsnis, pasisavinant europietiškąją apšvietą"⁷.

Norėdami banditų gaujos teoriją padaryti įtikimą, rusų emigrantai reikalauja skirti Rusijos *vyriausybę* nuo rusų *tautos* ir niekad šio skirtumo nepamiršti, nes „be aiškaus ir griežto skirtumo tarp Rusijos ir Sovietų Sąjungos, tarp rusų tautos ir komunistinio režimo“, sako jau anksčiau cituotasis Michailovskis, „negalima pažinti ir reikiamai įvertinti nei sovietų politikos, nei tarptautinio komunizmo plėtros“⁸. Šiam rusų emigrantų reikalavimui paklūsta ne vienas ir Vakarų mąstytojas, rašas apie komunizmą tiek kultūrinio, tiek religinio atžvilgiu. Ne vienas įspėja mus netapatinti komunizmo su rusiškumu. Tai, kas šiandien Rusijoje vyksta, esą *komunizmo* darbas. Tačiau jis - tiek ūkinėje, tiek kultūrinėje, tiek

⁶ Vyšeslavcevo B. Paradoksy komunizmą // „Putj“, 1926, No. 3, p. 112.

⁷ Alexejev N. N. Die marxistische Anthropologie // Kirche, Staat und Mensch. Russisch - orthodoxe Studien, Genf, 1937, p. 152.

⁸ Vestnik Institutą po izučeniju istorii i kultury SSSR, 1952, No. 4, p. 7.

ypač religinėje srityje - nepaliečias rusų tautos sielos, kuri ir toliau tebeesanti religinė ir net krikščioniška. Užtat tiek rusų emigrantai, tiek vakariečiai kiekviename pasipriešiniame komunizmui tuojau regi rusiškosios sielos atsigavimą, nors ne kartą šis pasipriešinimas yra tik pastanga pergalėti biurokratizmą ir tuo būdu komunizmą tik sustiprinti. Minėtas pripažinimas, kad komunizmas yra virtęs rusiškosios kultūros dalimi ar laipsniu, esti dažniausiai nepastebimas arba bent neteikiama jam didesnės reikšmės. Skirtumas tarp komunistinio režimo ir rusiškosios visuomenės tiek įtaigoja kalbančius bei rašančius apie Rusiją, jog komunistinės įtakos rusų tautai neregima, ir todėl visi Sovietų Sąjungos įvykiai esti aiškinami tik banditų teorijos šviesoje.

Atitrauktai kalbant, banditų gaujos teorija galėtų būti pateisinama, nes iš tikro istorijoje yra ne kartą atsitikę, kad tautos esti savotiškų bandų užpuolamos bei pavergiamos, būdamos priverstos prisiimti šių bandų padiktuotą santvarką, nors ji tautai ir būtų visiškai svetima. Ir pati Rusija savo istorijoje yra patyrusi tokį užpuolimą bei pavergimą, būtent mongolų viešpatavimo metu nuo XIII ligi XV šimtmečio. Kodėl tad ir bolševizmas negalėtų būti suprastas kaip toks banditų gaujos užpuolimas su jo įvesta santvarka. Panašumas labai viliojantis ir ne vieną suviliojantis. Kaip anuo metu kas kita buvo mongoliškasis režimas (beje, žymiai laisvesnis negu bolševistinis), o kas kita rusų tauta, taip ir dabar kas kita esąs komunistinis režimas (beje, perskverbiąs visas gyvenimo sritis net ligi asmeninio elgesio, ko mongolų metu kaip tik nebuvo) ir vėl kas kita rusų tauta. Iš tikro beveik įtikima lygiagretė! Ir vis dėlto ji turi vieną silpnybę, paverčiančią ją kaip tik išmone. Skirtumas tarp vyriausybės ir tautos rusų yra daromas ne tik mongolų ir bolševikų atžvilgiu, bet jis buvo daromas jau daugiau negu prieš 100 metų ir caristinio režimo atžvilgiu.

1860 metais Paryžiuje išėjo kunigaikščio Petro Dolgorukovo knyga „La vérité sur la Russie“, kurioje jis skirtumą tarp caristinio režimo ir rusų tautos pabrėžia visu svoriu ir tai kaip tik šiandienine rusų emigrantų prasme. Rusų tauta, pasak

Dolgorukovo, esanti turtinga didžiomis proto bei širdies savybėmis; ji turinti aiškią, gyvą, švelnią sielą, tai esanti gera, pareiginga, gailestinga, garbinga tauta, užjaučianti nelaiminguosius, gerbianti senuosius ir nusilenkianti vyresniesiems (plg. p. 78, 374). Bet štai ši „inteligentinga, giliaregė ir gera" (p. 374) tauta yra valdoma tam tikros gaujos (*camatilla*), kuri Rusiją lygiai taip išnaudojanti kaip mongolų bandos XIII šimtmetyje. Ši gauja esanti „supuvusi, godi, plėšikiška, pilna blogiausių bei žemiausių aistrų" (p. 8). Ji „apsupa carą, atsistoja tarp jo ir tautos, ji izoliuoja ir rūpestingai saugo, kad inteligentingi bei padorūs žmonės prie jo neprieitų" (p. 374). Ji yra „pragaištingu savo tinklu pridengusi visą šalį", paversdama ją „oficialiu ir organizuotu melu" (p. 9). Tai „dorinė Rusijos lepra" (p. 7). Iš jos tad ir kylančios visos rusiškojo gyvenimo blogybės. „Administracijos organai yra virtę žemiausios rūšies papirkimo landyne: viskas čia perkama ir parduodama. Dauguma vyskupų yra vyriausybei vergiškai klusnūs. Žemesnioji dvasininkija yra skurdi, pažeminta, prislėgta... Sąžinės laisvė sutrypta. Spauda pažabota cenzūros" (p. 375-376). Visi esą nepatenkinti: aristokratija, miestiečių luomas ir baudžiauninkai. Net ir kareiviai ilgesingai laukia geresnės padėties" (ten pat).

Jeigu nežinotume, kad šis rusiškojo gyvenimo vaizdas yra nupieštas prieš 110 metų, sakytume, kad jis piešiamas mūsų dienomis. Juk argi ne lygiai tokiais pat žodžiais yra dabar kalbama apie komunistų partiją ir jos santykius su rusų tauta? Argi ji nevadinama „valdančiąja klase", išsigimusia, supuvusia, aptraukusia savo agentų bei šalininkų tinklu visą kraštą ir pavertusi jį organizuotu melu? Argi ne ji trypianti sąžinės laisvę, pažabojanti spaudą bei visą kultūrinę kūrybą? Argi ne jai pataikaują stačiatikių ir net katalikų vyskupai (tegu ši sykį gal ir ne dauguma)? Argi ne ja esą visi nepatenkinti ir laukia geresnių laikų? Lygiagretė tarp senosios caristinės kamarilos ir dabartinės komunistinės partijos yra nepaneigiama. Dolgorukovo nupieštas senosios kamarilos vaizdas ir jos įtaka rusų tautai yra lygiai toks pat, kokį šandien piešia rusų emigrantai ir ne vienas vakarietis, kalbėdami apie komunistinę partiją ir rusų tautą.

Bet štai čia kaip tik ir kyla pagrindinis klausimas: jeigu komunizmas yra europietiški nuodai (L. Karsavinas), europietiška epidemija (G. Florovskis), Rusijos navikas (N. Arsenevas), vadinasi, kilęs iš Vakarų ir todėl rusų tautai svetimas, tai iš kur buvo kilusi ana caristinė kamarila; ana godi, gašli, paperkama, išlaidi, tinginė gauja? Kas ją *tokią* išugdė? Iš kur ji gavo žmonių, kad galėtų, kaip Dolgorukovas sako, savo tinklu apmegzti visą šalį? Jeigu caristinis režimas buvo „dorinė lepra“, tai ar jis nebuvo ženklas, kad kažkas rusų tautos kūne nėra tvarkoje, jei šie raupsai galėjo prasiveržti ir įsigalėti visuose visuomenės sluoksniuose? Kaip gi tokia „gera, pareiginga, gailestinga, garbinga tauta“ galėjo išugdyti aną „supuvusią, gobšią, plėšikišką, blogiausių bei žemiausių aistrų pilną“ valdančiąją kamarilą? Juk ši kamarila nebuvo 10-20 žmonių. Jos tinklas apėmė visą kraštą, vadinasi, ji buvo, bibliškai kalbant, *legionas*! Ji nebuvo atėjusi iš Azijos gilumų kaip mongolai. Jos nariai buvo tie patys rusai, tos pačios rusiškosios žemės augintiniai. Koku tad būdu iš anos aiškios, gyvos, švelnios rusiškosios sielos galėjo kilti tokių išsigimėlių - ir tai ne kaip išimtys, bet kaip įprastinė rusiškosios sąrangos taisyklė? Šių klausimų akivaizdoje skirtumas tarp režimo ir tautos Rusijos atveju darosi labai įtartinas. Tai greičiau tik tuščias posakis, kuriuo norima pridengti rusų tautos atsakingumą tiek už seną caristinį režimą klaidas, tiek už dabartinio komunistinio režimo iškrypimus bei priespaudą. Nes jeigu tiesa, kad tiek senasis caristinis, tiek dabartinis komunistinis režimas yra banditų gauja, tai lygiai taip pat tiesa, kad ši gauja kiekvienu atveju yra kilusi iš rusų tautos.

3. Iškabos teorija

Kiek plėšikų gaujos teorija visus Sovietų Sąjungos įvykius sudeda ant komunistų pečių, laikydama rusų tautą tik šios gaujos objektu, bet joku būdu ne anų įvykių subjektu, tiek antroji, *iškabos teorija*, visa suverčia rusų tautai, laikydama komunizmą tik iškaba, kurios priedangoje vykdomas rusiška-

sis imperializmas, svetimų tautų rusifikacija ir rusiškosios įtakos plėtimas pasaulyje. Banditų gaujos teorija tvirtina, esą „norint suprasti sovietinę Rusiją, reikia tik pastudijuoti istorinį materializmą“ (B. F. Jungas). Tuo tarpu iškabos teorijos šalininkai skelbia, esą „istorinis materializmas yra tik iškaba, po kuriuo slypi rusiškosios kultūros jėgos“ (N. v. Bubnovas). Kitaip tariant, *komunistinė* dvasia bei komunistinė gyvenimo sąranga esančios ne kas kita, kaip *rusiškosios dvasios* bei rusiškojo gyvenimo tęsinys.

Iškabos teorija yra tokia pat sena, kaip ir banditų gaujos teorija. Atrodo, kad jos autorius bus buvęs ispanų sociologas ir filosofas J. Ortega y Gassetas (1883-1955). Pagarsėjusioje savo knygoje „La rebelión de las masas“ (1929) Ortega vadina bolševizmą *kamufliažu*, vadinasi, apgaulinga išore, kartu pastebėdamas, kad kiekvienas kamufliažas yra dvisluoksnis: vienas jo sluoksnis yra gilus, realus ir tikras, antras gi - apgaulingas, paviršutiniškas ir atsitiktinis. Bolševizmo atveju rusiškumas sudarąs pirmąjį sluoksnį, o marksizmas - antrąjį. Marksizmas, pasak Ortegos, yra Rusijoje tik „plonytė odelė“ (p. 90). Rusijos jis nenugalėjęs. „Rusija yra tik tiek marksistiška, kiek Šventosios Romos Imperijos vokiečiai buvo romėniški“; Rusijos stiprybė glūdinti „jos rusiškume, o ne jos komunistiškume“⁹. Tos pačios nuomonės yra ir garsus anglų kultūros istorikas Arnoldas J. Toynbee. Savo veikale „Civilization on Trial“ (1948), skyriuje apie bizantinį Rusijos paveldėjimą, Toynbee sako, esą „marksizmas žadina įspūdį, kad jis Rusijai esanti nauja santvarka“ (p. 147). Iš tikro tačiau bolševizmas vykdamas tik tai, ką Rusija yra dariusi šimtmečių eigoje, būtent *lenktyniauti su Vakara*s. Norėdama apsisaugoti nuo pavojaus bei spaudimo iš Vakarų, Rusija esanti nuolatos verčiama „pasisavinti vakarietiškoją techniką“ (p. 174). Šis pasisavinimas įvykęs du kartu: „visų pirma Petro Didžiojo, o dabar bolševikų“ (ten pat) metu. Šia prasme bolševizmas esąs tik vienas narelis ištisoje rusiškų

⁹ Jose Ortega y Gasset. *Aufstand der Massen*, Stuttgart, 1948, p. 90-91.

pastangų grandinėje Vakarų pasivyti ir net juos pralenkti. Pastangos turinčios būti nuolatos kartojamos, kadangi techninė Vakarų pažanga vis auganti. „Petrui Didžiajam reikėjo tik pasisavinti laivų meisterio pažintis ir rekrutų karininko savybes. Bolševikams gi jau reikia susitvarkyti su mūsų vakarietiška industrializacija" (ten pat). Tačiau ir dvasiniu atžvilgiu bolševizmas vykdamas seną Rusijos svajonę būti pašaukta tauta; svajonę, kuri tapusi ypač gyva Konstantinopoliui kritus (1453). „Kaip pažymėta kryžiaus ženklu, taip lygiai ir pažymėta kūjo bei pjautuvo ženklu Rusija visados pasilieka 'šventoji Rusija', ir Maskva vis tebėra 'trečioji Roma'", - sako Toynbee¹⁰. Kitaip tariant, komunizmas pasirodęs Rusijos istorijoje ne kaip kokia rakštis, ne kaip šio istorinio kūno navikas, bet kaip *organiškas jo augimas* ir nuoseklus jo pavida-las modernine lytimi.

Tai, ką J. Ortega ir A. J. Toynbee išreiškė daugiau ar mažiau tik probėgomis, susistemino ir išvystė Dietrich Friede savo knygoje „Das russische perpetuum mobile" (1959). Tai veikalas žmogaus, penkerius metus praleidusio belaisvių stovyklose Rusijoje, atidžiai stebėjusio jam svetimą pasaulį, palyginusio šį pasaulį su senuoju rusiškuoju ir neradusio jokio skirtumo. Priešingai, šis palyginimas įtikino jį, kad *tarp komunizmo ir rusiškumo esama esminės tapatybės* ir kad kaip tik „dėl šios esminės tapatybės žinios iš praeities skambančios tarsi dabarties balsai"¹¹. D. Friede cituoja daugybę rusiškosios praeities faktų, palygina juos su komunistų vykdomais faktais ir daro išvadą: „Jau Vokietijoje būnant, man buvo aišku, kad sovietizmas negali būti vertinamas tik kaip ideologinė ar grynai komunistinė apraiška... Atsidūrus sovietinën vergijon, man metai po metų darėsi vis aiškiau, kad bolševizmas (vis tiek ar leninizmas, ar stalinizmas, ar chruščiovizmas) yra tiek savo šaknimis, tiek savo kamienu *rusiškasis* augmuo, į kurį yra įskiepyta keletas marksistinių šakelių. Bolševizmas yra giliai įsišaknijęs senajame rusiškume ir

¹⁰ Toynbee Arnold J. Kultur am Scheideweg, Zuerich, 1949, p. 147,174,191.

¹¹ Friede D. Das russische perpetuum mobile, Wuerzburg, 1959, p. 22-23.

maskviškume (p. 13)... Bolševizmas nėra lūžis su Rusijos praeitimi; jis yra jos tęsinys" (p. 14)... Bolševizmas yra kūnas iš rusiškojo kūno ir kraujas iš rusiškojo kraujo (p. 18)... Todėl pasauliui Rusija sudaro anaip tol ne komunistinę problemą. Ne, Rusija yra ir liks *rusiškoji* problema" (p. 29). Ilga lygiagrečių eile mėgina D. Friede pagrįsti šias savo pažiūras: žmogaus gyvybės ir jo vertės nepaisymas, visuomeninė sąranga su despotizmu viršuje ir su išnaudojama minia apačioje, saivalia, žiaurumas, panieka, trėmimai, administracijos siautėjimas, slaptoji policija - visa tai yra tie patys elementai, randami tiek caristinėje, tiek komunistinėje sistemoje. „Nėra nė vienos srities, - sako D. Friede, - kurioje komunistai nebūtų caro paveldėtojai ir netęstų tradicinės rusiškosios politikos" (p. 43). Galop komunizmo tikslas yra irgi tas pats, kaip ir senosios Rusijos: „Kremlius sako 'marksizmas', o turi galvoje svetimų kraštų bei tautų apvaldymą. Kremlius sako 'pasaulio revoliucija', o turi galvoje rusiškąjį pasaulio pavergimą" (p. 208). Pasikeitė tik spalvos: „balta pavirto raudona", tačiau „Rusijos žaismas liko tas pats" (p. 215).

Lengva pastebėti, kad iškabos teorija yra priešingybė banditų gaujos teorijai. Taip pat lengva pastebėti, kad iškabos teorijos šalininkai, beveik be išimties, yra vakariečiai sociologai, tuo tarpu banditų teorijos šalininkai yra, irgi beveik be išimties, rusai emigrantai. Rusai emigrantai mėgina aiškinti komunizmą kaip rusų tautai visišką svetimybę, kaip jos rakštį bei naviką. Vakariečiai sociologai eina priešingu keliu ir komunizme regi savaimingą bei prigimtą rusiškumo išsivystymą, susidėstantį tuo pačiu būdu, apreiškiantį tas pačias savybes ir siekiantį tų pačių tikslų, kaip ir visa senoji Rusija, ypač nuo Maskvos vyravimo laikų. Į B. Vyšeslavcevo klausimą „parodykite mums komunizmą Rusijoje; jo niekur ten nėra", iškabos teorija atsako, kad jo ten esama visur ir kad jis siekiąs ligi pat rusų istorijos šaknų: „Beveik visa yra jau buvę anksčiau išmėginta (*vorgelebt*)" (D. Friede, p. 208).

Kaip ir banditų teorijos atveju, kalbant atitrauktai, iškabos teorija galėtų būti pateisinta. Kodėl gi rusiškieji siekiai negalėtų panaudoti komunizmo kaip priedangos? Kai kurie Sovie-

tų Sąjungos žygiai kaip tik kalba už šitoki panaudojimą: didžiarusiškosios sąmonės atsigavimas, pastangos vadovauti komunistiniam sąjūdžiui pasaulyje ir išlaikyti šį vadovavimą savo rankose, rusiškosios kultūros propagandinis kėlimas į padanges, rusų kalbos arba bent rašto ženklų primetimas nerusiškoms respublikoms (išskyrus Pabaltijo respublikas), budrus saugojimas, kad tautinės respublikos nepabrėžtų savos tautinės kultūros ir t. t. Kadangi Rusija pati pirmoji įvykdė komunistinę revoliuciją, todėl ji jaučiasi esanti pašaukta šią revoliuciją nešti į visą pasaulį ir tuo būdu būti pasaulinio komunizmo pirmatake bei vadove. Proletarinė sąmonė, kurią pats Marxas laikė sprogdinančia, sykiu betgi ir kuriančia, susijungė Sovietų Sąjungoje su rusiškąja sąmone, ir komunizmas iš tikro virto rusiškumą žadinančiu veiksniu. Rusija niekad nebuvo tokia galinga, kaip virtusi komunistine.

Bet ar tai reiškia, kad komunizmas Rusijoje yra tik iškaba, tik priedanga, tik kamufliažas? Kas šitaip aiškina rusiškumo santykį su komunizmu, nesuvokia ideologijos formuojamosios galios. Reikia nepamiršti, kad Rusijoje auga jau ketvirta karta visuotinėje komunizmo įtakoje. Žodį 'visuotinis' reikia suprasti tiesiog rusiškai, nes visas dvasinis, socialinis, politinis, meninis gyvenimas Rusijoje nuo pat pradžios yra palenktas komunizmo principams. Ilgus dešimtmečius šis gyvenimas buvo komunistinamas tiesiog jėga, policijos priemonėmis šalinant iš jo visa, kas galėtų komunizmui trukdyti. Mokyklos, organizacijos, profesijos, literatūra, menas, teatras, laisvalaikis, darbas buvo ir tebėra sunkte persunkti komunistinės ideologijos, padarydami visą šį gyvenimą savotiškai dvisluoksnį: iš vienos pusės, jis turįs būti autentiškas (mokykla turinti žmogų išmokyti, literatūra ir menas turį sukurti gerų kūrinių ir t. t.), iš kitos betgi - jis turįs tarnauti komunistinei ideologijai. 'Naujasis žmogus' kaip komunizmo tikslas turįs būti ne tik geras savo srityje (mokytojas, rašytojas, technikas...), bet ir susipratęs komunistinėje ideologijoje. Tai mums yra žinoma ir apie tai netenka daug kalbėti.

Tai, į ką reikia atkreipti dėmesio, yra iškabos teorijos naimumas, manant, esą visos šios jau daugiau kaip pusšimtį

trunkančios pastangos nenešančios vaisių; esą komunistinė ideologija pasilikusi tik teorija; esą rusiškasis žmogus nevir- tęs komunistu. Šitaip manyti reikėtų paneigti apskritai mo- kyklos, organizacijos, socialinės aplinkos ir politinių siekių auklėjamąją įtaką jaunos kartoms. Jeigu visos ideologijos, kur tik jos įstengia išsilaikyti ilgesnį laiką, perauklėja jauni- mą pagal savus principus, kokio reiktų stebuklo, kad tai ne- pajęgtų komunizmas? Tuo labiau kad Rusijoje komunizmas nelenktyniauja su jokia kita ideologija, nes jis yra vieninte- lis, kuris žmogų formuoja visu plotu. Visi kiti veiksniai (Baž- nyčia, šeima, idealistinė filosofija, Vakarų įtaka) yra arba nu- stumti į pogrindį, arba jiems leidžiama reikštis tik tiek, kiek jie sutinka su komunistinės ideologijos reikalavimais. Be abe- jo, šių nelegalių arba pusiau legalių veiksnių įtakos visiškai paneigti negalima: ji yra ir yra net apčiuopiama, ką rodo ir pačių komunistų nuolatinė kova su ja (pvz., vaikų krikštiji- mas, tuokimasis bažnyčioje net tarp komsomolcų). Tačiau ne šie veiksniai kuria sovietų erdvėje gyvenančio žmogaus gy- venimo būdą, gyvenimo stilių, gyvenimo papročius; ne šie veiksniai nurodo jam gyvenimo uždavinius bei pareigas; ne jie lenkia jį tam tikra kryptimi pasirenkant profesiją, lavinant skonį, santykiuojant su savo bendradarbiais, viršininkais, net su vaikais bei giminėmis. Visa tai apsprendžia jau komunis- tinė ideologija ir iš jos plaukiančios konkrečios apraiškos. Ki- tados A. S. Makarenka, žinomas sovietų pedagogas, yra pa- stebėjęs: „Milijoninės sovietų tautos auklėjimas prasidėjo pir- mąją revoliucijos dieną ir vyksta visą laiką visoje socializmo statybos eigoje dažnai net neregimais būdais. Sovietų Sąjun- goje ne tik vaikas, ne tik mokinys, bet ir kiekvienas pilietis yra auklėjamas kiekviename žingsnyje. Kiekvienas mūsų ša- lies užsiėmimas, kiekvienas veiksmas bei vyksmas yra ne tik skiriamas specialioms savo uždaviniams, bet ir lydimas auk- lėjamojo uždavinio"¹². Būtų tad nesusipratimas manyti, kad šis auklėjamasis uždavinys nepaliečia rusiškojo žmogaus, pa- silikdamas tik rėksminga iškaba.

¹² Makarenko A. S. Werke, Berlin, 1956, t. V, p. 111, 406.

Kokion gi padėtin atsiduria tie, kurie mėgina spirtis komunizmo įtakai, gali pavaizduoti menkutis pavyzdys, kurį autoriui yra papasakojęs vienas vakarietis, praėjęs rudenį buvojęs Leningrade. Domėdamasis religiniu Sovietų Sąjungos gyvenimu, jis, tarpininkaujant miesto dvasininkijai, ap-lankė vieną *tikinčią* šeimą. Keturi asmens gyvena viename kambaryje, kurio kampas atitvertas lentomis: už jų stovi senelės-babuškos lova. Likusioje dalyje gyvena tėvai ir duktė, lankanti mokyklą ir turinti jau 14 metų. Norėdami apsaugoti dukrelės tikėjimą, tėvai neleidžia jai stoti į komsomolą. Tačiau kaip tik todėl duktė visą laiką yra izoliuota: ji nepriimama į jokią jaunimo stovyklą, į jokią ekskursiją, į jokią kelionę, į jokią pasilinksminimą, nes visus šiuos dalykus rengia komsomolcai ir neleidžia juose dalyvauti tiems, kurie atsi-sako būti komsomolo nariais. Tarp vakariečio lankytojo ir ru-sų tėvų užsimezgė toks pokalbis. *Tėvai*: „Mes nežinome, ką daryti?“ *Vakarietis*: „Leiskite dukrelei įstoti“. *Tėvai*: „Bet ta-da ji praras tikėjimą!“ *Vakarietis*: „Jei neįeisite, ji praras jį dėl savo izoliacijos. Vaikai negali juk izoliacijos pakelti“. Kas ko-munistinei įtakai priešinasi, virsta raupsuotuuoju ir esti dva-siškai (Stalino laikais ir fiziškai) izoliuojamas nuo visuome-nės. Tai įmanoma pakelti suaugusiajam, bet tai neįmanoma pakelti jaunam žmogui. O patekęs į komunistinę ideologiją persunktą bendruomenę, jaunas žmogus esti jos formuoja-mas visiškai nejaučiamai. Nuo to jo neišgelbsti joks rusišku-mas ar kuris kitas tautiškumas.

4. *Mūsų tremtinių elgsena*

Šių anksčiau minėtų teorijų akivaizdoje kyla ir mums pa-tiems kaip *tremtiniam* du klausimai: 1) kaip mes išgyvena-me Rusiją, kurios galion yra patekęs mūsų kraštas ir 2) kaip mes išgyvename Lietuvą, virtusią „Tarybų Lietuva“? Kokios reikšmės šiame mūsų išgyvenime turi *komunizmas*?

Kaip pradžioje minėta, Šalkauskis išgyveno ateinančius į Lietuvą rusus tik kaip rusus. Jis per maža teikė reikšmės fak-

tui, kad šie rusai yra *komunistai*. Man atrodo, kad jo klaidos mes tremtiniai ilgą laiką nedarėme: nei mes bėgome nuo rusų, nei vėliau kovojome prieš rusus kaip rusus. *Mes bėgome nuo komunistų ir kovojome su komunizmu*. Kitaip tariant, Rusijos atžvilgiu mes nebuvo šalininkai nei banditų teorijos, kurią skelbė rusų emigrantai, nei iškabos teorijos, kurią pirsšo vakariečiai sociologai. Mums buvo aišku, kad komunizmas Rusijoje yra daugiau negu tik gauja ir daugiau negu tik iškaba; kad jis ten yra virtęs viso rusiškojo gyvenimo veiksniu ir kad šis veiksnys yra atėjęs su sovietine okupacija ir į Lietuvą. *Lietuvos įjungimas į Sovietų Sąjungą buvo ne tik jos įjungimas į Rusijos imperiją, bet ir jos įjungimas į komunistinę ideologiją*. Nuosekliai tad mes buvome susirūpinę ne tik politine Lietuvos laisve, bet ir krikščioniškąja jos dvasia bei kultūra. Mes neužmerkėme akių nei politinio tautos pavergimo, nei pasaulėžiūrinio jos „perauklėjimo“ atžvilgiu. Šie du kovos barai buvo mums lygiai svarbūs. Nes Lietuva, tiek politiškai pavergta Rusijai, tiek persunkta komunistinės ideologijos bei santvarkos, buvo mums nepriimtina. Todėl mes nė kiek nedžiūgavome, kai prieš keliolika metų pasklido gandai, esą Lietuva būsianti paleista iš sovietinės Sąjungos ir tapsianti tokia, kokios yra Lenkija, Rumunija ar Bulgarija; vadinasi, turėsianti savo atstovų užsienyje ir būsianti formaliai 'nepriklausoma'. Nedžiūgavome todėl, kad politinė laisvė pasiliekant kraštui komunistiniame bloke nepašalina komunistinės ideologijos, tik jos vykdymą sudeda į pačių tautiečių rankas. Mes buvome teisingai įsitikinę, kad, tik žlugus komunizmui Rytuose, Lietuva (kaip ir visi kiti Rytų Europos kraštai ir net pačios Rusijos tautos) galės būti vėl tikrai laisva, nes tik tokiu atveju Rusija gali virsti *demokratiškai*. Komunizmas gi yra antidemokratinis iš esmės. Tai diktatūra, o tuo pačiu ir imperializmas kaip pasaulinės revoliucijos nešėjas. Todėl kol Rusija lieka komunistinė, tol jos įtakoje esančios tautos niekad negali būti laisvos, nes niekad negali nusikratyti komunistine ideologija, neigiančia ne tik asmenų, bet ir tautų laisvę. Šia linkme mes ilgus metus mąstėme bei veikėme. Tai buvo sveika bei teisinga linkmė, atsiremianti į

tikrovinį rusiškumo ir komunizmo santykį: *politinio pavergimo negalima atsieti nuo pasaulėžiūrinio užgožėjimo*, nes sovietinė Rusija yra nebe absoliutistinis carizmas, ne konstitucinis monarchizmas, ne demokratija, o *komunistinė diktatūra*, vadinasi, tokia valstybinė forma, kuri yra atsirėmusi į komunizmą kaip pasaulėžiūrą ir įsipareigojusi šią pasaulėžiūrą vykdyti valstybinėmis priemonėmis.

Tačiau, kaip pradžioje minėta, pastaruoju metu mūsų elgsena pradeda, atrodo, kisti. Rusijos atžvilgiu mes pradėdame vis labiau virsti iškabos teorijos šalininkais, Lietuvos atžvilgiu daromės banditų teorijos skelbėjai. Kitaip tariant, komunizmas, tiek Rusiją, tiek Lietuvą formuojąs veiksnys, pradeda mūsų sąmonėje dilti ir nebetekti tos reikšmės, kurią jam teikėme ilgą laiką. „Naujienų“ atsakyme į dr. J. Griniaus straipsnius „Tėviškės žiburiuose“ ši pakaita kaip tik ir išėjo aikštėn. Dr. Grinius rašo: „Lietuvos sovietinė okupacija yra pirmiausia komunistų darbas, nuo kurio nemaža kenčia ir patys rusai“ („Tėviškės žiburiai“, 1970 m. gruodžio 10 d.). Tai požiūris, kuriuo, kaip minėta, anksčiau vadovavomės. „Naujienos“ rašo: „KGB (Valstybės saugumo komisariatas)... yra rusų komunistų bolševikų imperijos ir savo keliu rusų caristinės imperijos tokios pat buvusios įstaigos Ochrankos tęsinys, tik nepalyginamai kruvinesnis ir rafinuotesnis“ (1971 m. sausio 8 d.). Pats savimi šis sakinyš nereiškia nieko ypatingo. Kodėl gi komunistų KGB negalėtų būti caro Ochrankos tęsinys? Juk kiekviena valstybė turi savo saugumo departamentą. Jį turėjo ir nepriklausoma Lietuva. Tik tokio departamento *veiksena* priklauso nuo valstybės pobūdžio. Tai pripažįsta ir „Naujienos“, sakydamos, kad komunistų KGB yra „nepalyginamai kruvinesnis ir rafinuotesnis“ negu caro Ochranka. Tačiau juk tą patį nori pasakyti ir dr. Grinius, rašydamas: „Ne rusų imperializmas, bet sovietinis komunizmas padaro kovos priemones prieš Lietuvos žmones ypatingai žiaurias ir šlykščias“ (ten pat). Bet štai, kaip tik prieš šį sakinį „Naujienos“ ir pasiūliausia nurodydamos sovietinę okupaciją 1940 bei 1944 m. ir rusų įsiveržimą į Lietuvą 1655 m. ir nerasdamos skirtumo tarp šių dviejų antpuolių: ir anais senais laikais rusai žudę, plėšę,

deginę, kankinę, trėmę. Faktai tikri. Jų niekas paneigti negali. Tik jų interpretacija yra savotiška. Tai interpretacija, kuri, kaip ir anksčiau cituotoje D. Friede's knygoje, mėgina dabartiniuose sovietų darbuose bei įstaigose regėti *senosios Rusijos tęsinį*: tai, kas vyko Lietuvoje 1940 ir 1944 m., vyko jau ir 1655 m. Išvada: ne sovietinis komunizmas veda kovą su Lietuvos žmonėmis, bet rusiškasis imperializmas ir tai taip, kaip jis ją yra vedęs visais laikais: nuo Jono Žiauriojo ligi Brežnevo. Aiški iškabos teorija, kurioje komunizmas virsta senojo rusiškojo imperializmo variantu. Norime pabrėžti, kad „Naujienu“ nusistatymas komunizmo ir rusiškumo atžvilgiu anaipol nėra išimtinis. Jo regėti šiandien jau daug kur. Iškabos teorija Rusijos atžvilgiu mum darosi vis savesnė. Mūsų sąmonė vis labiau linksta kovon su rusiškuoju imperializmu ir vis mažiau su komunizmu. Visą krašto nelaimę regime *rusuose*.

Nuosekliai tad *Lietuvos atžvilgiu* pradedame eiti senųjų rusų emigrantų pėdomis ir pasisavinti banditų gaujos teoriją. Kaip rusai emigrantai komunizmą Rusijoje, taip mes dabar jį Lietuvoje laikome tik pasidavėlių bei padlaižių gauja - „Sniečkus ir jo asistentai“, - tikėdami, kad lietuvių tauta esanti komunistinei ideologijai tiek atspari, jog šis ten nerandą dirvos ir negalės įleisti gilesnių šaknų. Mes linkstame prisitaikyti anksčiau minėtus Vyšeslavcevo žodžius: „Parodykite mums komunizmą Lietuvoje! Jo ten niekur nėra“. Yra arba tik rusai, lietuvius prievartaują, arba ana gauja, tarnaujanti rusams. Mums atrodo, kad lietuvis negalės tapti įsitikinusiu komunistu ir veikti ne „už numestą kaulo šmotą“ („Naujienos“, ten pat), bet todėl, kad komunistinė ideologija yra virtusi jo pasaulėžiūra. Be abejo, būtų labai malonu, kad lietuviai tokio atsparumo komunizmui parodytų ir kad iš tikro Vyšeslavcevo žodžiai, kadaise taikyti Rusijai, tiktų Lietuvai. Tačiau ar tai ne išmonė? Ar Vyšeslavcevo klaida Rusijos atveju negalėtų būti mums įspėjimas būti kritiškesniems ir Lietuvos atveju? Be abejo, komunistinė ideologija vyrauja Lietuvoje dar tik ketvirtis šimtmečio. Ji yra išsiauginusi dar tik pusantros kartos. Krikščioniškosios tradicijos yra

dar gyvai jaučiamos. Dar tebegyvena senoji karta, kuri nepriklausomą Lietuvą ne tik regėjo, bet ją ir kūrė. Visa tai komunizmo įtaką gerokai tramdo. Tačiau laikas bėga, ir anie tramdą veiksniai silpnėja. Nepamirškime, kad *kova su rusais vyksta anaip tol ne toje pačioje plotmėje kaip kova su komunistais*. Ne tie patys veiksniai atremia rusifikaciją bei nutautinimą ir komunistinę ideologiją. Galima būti visiškai geram komunistui ir sykiu visiškai energingai priešintis rusų imperializmo užmačioms, kaip tai regime, sakysime, Rumunijoje. Priešintis rusifikacijai pakanka stiprios *tautinės* sąmonės. Priešintis komunizmui reikia betgi *krikščioniškosios* sąmonės, nes krikščionybė šiandien yra vienintelė pasaulėžiūra, galinti lenktyniauti su komunistine ideologija. Joks humanizmas šių lenktynių laimėti neįstengia - jau tik todėl, kad jis yra neiškus savo pagrindais ir neišvystytas savo sąranga, kuo kaip tik pasižymi komunizmas.

Ir štai, man atrodo, kad kaip tik šį dalyką pradėdame pamiršti. Mūsų sąmonę dabar yra stipriai apvaldžiusi priešingybė: *rusas-lietuvis*. Ji yra teisinga ir turi likti gyva, nes rusifikacijos pavojus Lietuvoje nėra iš piršto išlaužtas. Tačiau ji neprivalo nustelbti kito pavojaus ir iš mūsų sąmonės išstumti kitos priešingybės, būtent *krikščionis-komunistas*. Nes Lietuva yra ne tik rusinama, bet ir komunistinama. Katras pavojus yra šiuo metu didesnis? Katram pavojui lietuvių tauta sėkmingiau priešinasi? Kaip yra su krikščioniškąja lietuvių sąmone? Ženklu, kad rusinimas atsidaužia į lietuvių sielą tarsi į akmeninę sieną, turime, rodos, nemaža. Surusėjusių lietuvių inteligentų, atrodo, nepažįstame. Kova už sovietinės Lietuvos ekonominę ir kultūrinę savarankiškumą dažnai yra gana sėkminga, nors, žinoma, ir ne visu plotu. Bet ar tokiu pat energingumu spiriamasi ir komunistinei ideologijai? Ar krikščioniškoji lietuvių sąmonė stovi tokia pat aukštyje kaip ir jo tautinė sąmonė? Ar kartais neauga mūsų tėvynėje lietuvių tipas, kuris yra stiprus tautietis, bet visiškai indiferentas pasaulėžiūrinio atžvilgiu, kurio vaikai todėl yra geriausia medžiaga komunistinei ideologijai? Ar nėra pagrin-

do būgštauti, kad lietuvių tauta išliks, tiesa, lietuviška, bet taps komunistiška? Ar nėra pagrindo susirūpinti, kad religijos įtaka Lietuvoje pamažu silpsta ir kad tuo būdu tasai vienintelis veiksnys, pajėgiąs spirtis komunistinimui, vis labiau nustoja galios, atverdamas duris iš sykio indiferentizmui, o paskui savaime ir komunizmui?

Štai klausimai, kurie pastaruoju metu tiek mūsų spaudoje, tiek kalbose bei paskaitose beveik visiškai nekeliami. Tiesa, kartkartėmis pakalbame apie Bažnyčios spaudimą bei jos įtakos vis didėjantį stūmimą, tačiau dažniausiai tik informaciniu būdu, nedarydami iš to jokių išvadų ir nesvarstydami viso to kaip didžiulio pavojaus *pačiai lietuvių tautai*. Net susidaro neįtikėtinas įspūdis, kad daugeliui esą visai vis tiek, ar lietuvis taps komunistas; svarbu tik, kad jis liktų lietuvis. Šio įspūdžio neįtikėtumas didėja dar ir todėl, kad antikomunizmas jau ir mūsų pačių pradedamas laikyti tarsi nedorybe, tarsi fanatizmu bei siauraprotiškumu. Ar tik ne čia glūdi ir pagrindas, kodėl daugeliui mūsų šalių vadinamieji santykiai su kraštu vis dar tebėra 'neišspręsta problema'? Juk kiekvienas santykis - apsilankymas, priėmimas atvykusiųjų, pakvietimas - esąs santykis su *lietuviomis*. Apiblėsus komunistinio pavojaus sąmonei, darosi vis tiek, kokie šie lietuviai yra, kokiais tikslais jie siunčiami, kam jų darbai bei žodžiai tarnauja ir ką jie reiškia. Kiekvienu atveju jie yra *lietuvių* darbai ir *lietuvių* tikslai. Kam tad kelti klausimą, ar mes su kraštu turį santykiauti ar ne? Kiekvienas lietuvis esąs mums brangus, nes jis yra ruso priešas. *Ar jis yra ir komunizmo priešas?* Nesvarbu! Apie tai nekalbame, nes tai jau laikome mažiausiai netaktu. Trumpai tariant, esame pasisavinę abi anksčiau minėtas teorijas: iškabos teoriją *Rusijos* atžvilgiu (už viską kaltas ne komunizmas, bet rusiškasis imperializmas) ir banditų teoriją *Lietuvos* atžvilgiu (viską tėvynėje daro parsidavėlių gauja, bet ne komunistinė ideologija). Tai reiškia, kad esame netekę pusiausvyros anų dviejų mūsų kraštui gresiančių pavojų atžvilgiu: rusiškumo ir komunizmo - ir tai *komunizmo naudai!* Tai ženklas, kad dabar per pasaulį persiritanti

simpatija komunizmui ir net viltis, esą jis išgelbėsias atsilikusias tautas nuo skurdo bei išnaudojimo, yra pasiekusi ir mus; kad ir mes pradedame būti jos valdomi; kad ir mes pamirštame, *nuo ko* mes bėgome ir *kokia* yra mūsų tremties prasmė. Visa tai priminti kaip tik ir yra šio straipsnio uždavinys. Mums reikia grįžti prie ano pirmykščio mūsų nusistatymo, kad Lietuvą yra ištikę *du negandai: ji yra patekusi Rusijos galion ir ji yra patekusi komunistinės ideologijos įtakon*. Vieno ar antro negando išskyrimas ar pamiršimas žaloja tremtiniškąją mūsų sąmonę ir tuo pačiu iškreipia mūsų laisvinimo darbą, nes mums reikia išlaisvinti Lietuvą ne tik iš rusų užgožėjimo, bet ir iš *komunistinės* santvarkos bei dvasios. *Lietuva turi būti ne tik nerusiška, bet ir nekomunistinė*. Štai gairė, kurios reiktų mums laikytis, nes tik ji vienintelė laiduoja mums pilnutinį mūsų tremties žygių įprasminimą.