

„Katalikiškoji dauguma“ Lietuvoje kintančios religinės situacijos kontekste. Religinio pragmatizmo koncepcijos formulavimas*

AUŠRA PAŽĖRAITĖ

Vytauto Didžiojo universitetas

Santrauka. Straipsnyje keliama šiandien aktuali teorinė religijotyrijos problema, kaip konceptualizuoti daugelyje šiuolaikinių visuomenių pastebimą įsigalėjusių religijų ir visuomenės santykių ambivalentiškumą, kai, viena vertus, akivaizdus didelės dalies atotrūkis kasdienybėje tarp religinės tapatybės ir praktikos bei tikėjimų, kita vertus, vis atsinaujinantis religijos prestižas ir įtaka. Tarpdisciplininės kritinės diskurso analizės metodu analizuojant viešąjį diskursą Lietuvoje, kai kurių akademinėjų publikacijų konceptualius siūlymus, kritikuojama normatyvinė perspektyva, kurioje didžioji dauguma katalikiška save laikanti visuomenės yra vertinama per normatyvinę katalikiškumą (ir bendrai religijos) sampratą, leidžiančią kvestionuoti šios daugumos katalikiškumą, arba, priešingai, priimant katalikišką tapatybę kaip savaimę suprantamą dalykų tvarką, kvestionuojama kitokios religijos pasirinkimo egzistencinio apsisprendimo galimybė, kaip ir tuo atveju, kai šitokia nuostata kvestionuojama kaip hegemoniška, bet pasirinkimas konceptualizuojamas per laisvosios rinkos metaforą. Pasiūlyta katalikišką hegemoniją apibrėžti per formalų katalikiško tapatumo išlaikymą, kuris leidžia didžiajai daliai visuomenės nebespręsti egzistencinių klausimų, išlaikyti religinį vangumą ir drauge suvokti save kaip normatyvinę daugumą. Šis religingumo pobūdis straipsnyje vadinamas pragmatiniu, pragmatizmą apibrėžiant kaip laikymąsi apibrėžtos religinės tapatybės ir priklausymo religinei institucijai dėl kitų priežasčių nei egzistencinis rūpestis, tarp jų tu, kurios teikia socialinės ir simbolinės naudos ir / ar papildomų beneficijų, susijusių su galutinėmis „garantijomis“. Ši laikysena nebūtinai yra sekuliarizacijos rezultatas, bet gali, priešingai, tapti inertišku sekuliarizacijos stabdžiu, išlaikančiu dominuojančios religijos hegemoniją.

Raktažodžiai: naujieji religiniai judėjimai, Romos katalikų bažnyčia, „kultūriniai“ katalikai, katalikiškoji dauguma, religinė hegemonija, religinis pragmatizmas, religinė įvairovė, religinis pasirinkimas.

Keywords: new religious movements, Roman Catholic Church, „cultural“ Catholics, Catholic majority, religious hegemony, religious pragmatism, religious diversity, religious choice.

Įvadas

Religijos ir visuomenės santykių problema šiuolaikiniame pasaulyje, kuris formavosi veikiamas daugiausia krikščionybės, sekuliarizacija, religingumo erozija

* Straipsnis parengtas vykdant projektą „Religinės įvairovės pažinimas Lietuvoje: alternatyvaus religingumo formos“, finansuojamą Lietuvos mokslo tarybos (sutarties Nr. MIP 097/2013)

ar religingumo atgimimas, didėjantis ar mažėjantis abejingumas išgalėjusiai religijai (angl. *Establishment Religion*), didėjanti ar mažėjanti tolerancija naujiems religiniams judėjimams (toliau – NRJ) yra daugelio tyrimų temos. Lietuvos viešojoje erdvėje, kai kuriuose moksliniuose tyrimuose (Ališauskienė ir Samuilova 2011; Žiliukaitė 2000, 2003, 2007) ir mokslo populiarinimo publikacijose, publicistikoje, interviu su Romos katalikų bažnyčios (toliau – RKB) atstovais populiariuose interneto portaluose (pvz., *delfi.lt*), gausiuose anonimiškuose komentaruose, ateistinėse socialinių tinklų grupėse, t. y. „liaudyje“, vis atkreipiamas dėmesys į atotrūkį tarp didžiosios dalies prie RKB per visuotinius gyventojų surašymus save priskiriančių asmenų gyvenimo būdo bei įsitikinimų ir RKB „ortodoksinių reikalavimų“. Tiek „liaudyje“, tiek ir akademinėse publikacijose (pvz., Shuller 2011) šis katalikiškumas neretai kvestionuojamas. Sąmoningo ir „kultūrinio“, „formalaus“ katalikiškumo dichotomija aiškinama per sovietinės ateizacijos, sekuliarizacijos procesus, su kuriais susijusi bendra religingumo erozija, materializmas ir vartotojiškumas (pvz., Maslauskaitė, Navickas 2000; Pruskus 2003). Milda Ališauskienė ir Ingo Shröderis (2011), šios daugumos ir kintančios religinės situacijos Lietuvoje klausimą taip pat tyrinėję per sekuliarizacijos procesų prizmę, į savo situacijos analizę per dialektinę visuomenės sąveiką su RKB hegemoniniu vaidmeniu įtraukė religinio pasirinkimo, kurį galima analizuoti pasitelkus laisvosios rinkos ir vartotojo metaforą, koncepciją. Šiame straipsnyje, remiantis Antonio Gramsci hegemonijos sąvoka, siūloma religijos pasirinkimo koncepcija, kuri čia įvardijama kaip pragmatinė, ir ši koncepcija siejama su didžiosios katalikiškos visuomenės dalies religine laikysena, interpretuojant viešajame diskurse ir kai kurių sociologų „formaliu“ vadinamą katalikiškumą kaip pragmatinį pasirinkimą. Viešojo diskurso Lietuvoje duomenų analizė, naudojantis tarpdisciplininės kritinės diskurso analizės metodu (Teun A. van Dijk 2001), leidžia apčiuopti, kaip ši „vangi“ religinė laikysena, viena vertus, išlaiko RKB hegemoniją Lietuvoje, kita vertus, paradoksaliu būdu stabdo galimos didesnės sekuliarizacijos perspektyvą ir / ar priešinasi religinės įvairovės didėjimui ir įsitvirtinimui, būdama palankia terpe NRJ demonizuojančiam diskursui. Pirmoji straipsnio dalis skirta šio diskurso analizei. Ši dažnai nereflektuojama katalikiškos tapatybės kaip religinio normatyvumo hegemonija leidžia kartu egzistuoti heterogeniškomis praktikoms, tikėjimams ir gyvenimo būdai.

Antroje straipsnio dalyje analizuojama akademinė koncepcija šiai ambivalencijai spręsti. Ją pasiūlė I. Shröderis (2011), kritiškai analizuodamas RKB hegemoniją Lietuvoje ir jos transformacijas, eroziją, vykstančią kaip sekuliarizacijos procesas, kuris atveria kelią daugumai katalikų laikytis heterogeniškų praktikų ir tikėjimų, konstruoti „individualų religingumą“, o daliai ir pasirinkti kitą religiją ar dvasinį mokymą. Pastarieji procesai konceptualizuojami per laisvosios rinkos metaforą. Šiuo atveju naudojama normatyvinė religijos samprata, suponuojanti būtiną normatyvinę religinės tapatybės ir gyvenimo būdo bei tikėjimų koreliaciją. Pasitelkus A. Gramsci hegemonijos sąvoką ir ją išplėtus jo suformuluota folkloro sąvoka, siūloma alternatyvi RKB hegemonijos Lietuvoje interpretacija.

Trečioje dalyje ši alternatyvi samprata išplėtojama, remiantis kitas krikščioniško paveldo visuomenės analizuojančiais tyrimais, atskleidžiančiais analogišką situaciją lietuviškai bent vienu aspektu – tuo pačiu religijos ir visuomenės santykių ambivalentiškumu (Ammerman 2007; Bruce 1999; Davie 2006; Roof, Carroll, Roozen ed. 1998). Ši ambivalencija tyrinėjama, siekiant surasti naujus religijos ir visuomenės konceptualizavimo būdus, kritiškai žiūrint į perspektyvas, kuriose ši didžioji dauguma ir jos santykis su religija buvo laikoma sekuliarizacijos, kurią atnešė mokslo pažanga, kapitalizmas (ar socialinė prievartinė sekuliarizacija, žr. Ališauskienė ir Samuilova 2011; Spieker 1999, 2003; Maslauskaitė ir Navickas, 2000) rezultatu. G. Davie naujai šios didžiosios daugumos religijos konceptualizacijai pasiūlė terminą „vikarinė religija“, t. y. „pavadojanti religija“, turėdamas omenyje fenomeną, kad ši dauguma priima ir sutinka su aktyvios mažumos atliekamomis religinėmis praktikomis, jų gyvenimo būdu, normomis taip, lyg ji visa tai atliktų už ją, ją „pavadojama“ (Davie 2006). Ši konceptualizacija yra gana taikli ir gali būti pritaikoma Lietuvai, kuri šiuo aspektu ne taip jau ir skiriasi nuo aukščiau minėtos bendros situacijos. Tačiau ji apima ne visus mus dominančius šio reiškinio aspektus, o tik tai, koku būdu ši laikysena yra pasirenkama kaip „patogi“ ir egzistenciškai, ir socialiai. Tad vietoj šios sąvokos vartojama religinio pragmatizmo sąvoka.

Pragmatizmo samprata šiame straipsnyje skiriasi nuo Williama Jameso, pirmojo teoretiko, šią sąvoką įtraukusio į religijos tyrimus 1902 m. išleistame veikale „Religinės patirties įvairovė: žmogiškos prigimties tyrimas“ (2002, 399–400). Pragmatinį požiūrį į religiją teoretikas nusakė per tarp „paprastų žmonių“ aptinkamą tikėjimo nuostatą, „papildančią“ materialų pasaulį ir jame objektyviai nustatomus faktus „naujais faktais“, pranokstančiais mokslo tiriamą tiesioginę duotybę, leidžiančią formuluoti „hipotezę“, pagal kurią organizuojamas individualus gyvenimas ir kuri implikuoja atitinkamą elgesį bei suteikia papildomą patirtį, be to, efektyviai pakeičia ilgalaikėje perspektyvoje santykį su materialiu pasauliu, suteikdama optimizmą ir ramybę. Tikėjimo pasirinkimas W. Jameso teorijoje komplikotas, susijęs su dalykais, kurie individui yra gyvybiškai svarbūs, bet dėl jų neturima visiško objektyvaus tikrumo, o tokiu atveju pasirinkimas yra jo priskirtas priverstiniam, kuriam reikia ryžtis nori ar nenori, panašiai kaip pasiklydusiam miške tenka priverstinai rinktis kryptį, kur ieškoti išėjimo iš miško (James 1897). Nepaisant panašumo su Blaise'o Pascalio lošėjo teorija, W. Jameso teorijoje pasirinkimas egzistencialistinis, individualus, antiinstitucinis, antiortodoksinis, grįstas protestantiška religijos patirtimi ir samprata, o B. Pascalio teorijoje turima galvoje institucionalizuota religija su visais ritualais (O'Connell, Robert 1997, 36). Šiame straipsnyje pragmatinio pasirinkimo samprata skiriasi ir nuo B. Pascalio lošėjo teorijos, kurioje klausimas keliamas tik tikėti ar netikėti, neklausiant dėl tikėjimo turinio ir gyvenimo būdo, atitinkamai pasirinkus (turint omenyje tai, kad pastarieji jau yra nulemti pirmojo pasirinkimo kaip savaime suprantami). Pragmatinis pasirinkimas čia apibrėžiamas kaip religinė laikysena pripažinti įsitvirtinusios religijos tapatybę, net jei ir yra alternatyvių galimybių, praktiškai tik minimaliai, kartais tiesiog formaliai laikantis šios religijos keliamų reikalavimų. Pragmatinis santykis

leidžia žmogui nekelti egzistencinių klausimų ir gyventi kasdienį gyvenimą, kuriame religijai gali ir nebūti skiriama daug dėmesio ir pastangų. Religijinis vangumas ir tam tikras pasaulėžiūros heterogeniškumas paprastai būna toleruojamas įsitvirtinusios religijos lyderių platesnėje visuomenėje, kuri egzistuoja susiformavusi su visomis reikalingomis pasaulietinės valdžios ir galios struktūromis ir kuri negalėtų funkcionuoti, jei visi siektų laikytis aukščiausių religinio gyvenimo standartų; tai įmanoma tik nedidelėms daugiau ar mažiau homogeniškomis bendruomenėms (Bruce 1999). Dažniau netoleruojamas tik šios religijos autoriteto kvestionavimas (Bruce 1999).

Viešojo diskurso analizei pasirinktos publikacijos, lengvai prieinamos ieškančiam informacijos asmeniui internete, daugiausia orientuojantis į populiariausio ir didžiausio internetinio portalo *delfi.lt* publikacijas, taip pat ir „antikultininkams“ priskirtinų asmenų veiklą, siekiančią diskredituoti naujuosius religinius judėjimus. Šios publikacijos išskirtos į atskirą šaltinių sąrašą.

Hegemoninis rūpestis dėl naujos religinės įvairovės Lietuvoje

Pagal Lietuvos Respublikos religinių bendruomenių ir bendrijų įstatymą (1995), šalyje veikia 9 „Lietuvos istorinio, dvasinio bei socialinio palikimo dalį sudarančios tradicinės Lietuvoje egzistuojančios religinės bendruomenės ir bendrijos: lotynų apeigų katalikų, graikų apeigų katalikų, evangelikų liuteronų, evangelikų reformatų, ortodoksų (stačiatikių), sentikių, judėjų, musulmonų sunitų ir karaimų“ (5 str.). Šalia tradicinėmis pripažintų religinių bendruomenių ir bendrijų teisiškai Lietuvoje dar egzistuoja ir „netradicinės“ įregistruotos ir neregistruotos religinės bendruomenės ir bendrijos bei dvasinės grupės¹.

2011 m. visuotinio Lietuvos gyventojų surašymo duomenimis, buvo užfiksuota 11 religinių bendrijų ar bendruomenių, kurioms save priskyrė daugiau nei tūkstantis gyventojų, daugiausia, t. y. 2 mln. 350 tūkst. (77,2 proc.) – Romoskatalikų, 125,2 tūkst. (4,1 proc.) – stačiatikių, 23,3 tūkst. (0,8 proc.) – sentikių, 18,4 tūkst. (0,6 proc.) – evangelikų liuteronų, 6,7 tūkst. (0,2 proc.) – evangelikų reformatų, 2727 (0,09 proc.) – musulmonų sunitų, 1229 (0,04 proc.) – judėjų, 310 (0,01 proc.) – karaimų ir 706 (0,02 proc.) – graikų apeigų katalikų². Iš tradicinėmis nesančių religinių bendruomenių pastaruosius du dešimtmečius didžiausia ir per dešimtmetį nuo ankstesnio surašymo (2001 m.) gausiausiai augusi religinė grupė – baltų tikėjimo (nuo 1270 iki 5118 narių), šiek tiek sumažėjo Jehovos liudytojų (nuo 3512 iki 2927), charizminės evangeliškos bažnyčios

¹ Dėl formaliųjų apibrėžčių žr. Lietuvos Respublikos teisingumo ministerijos interneto tinklalapyje. Prieiga per internetą: http://www.tm.lt/rel_static/rel_zinynas/knyga_apzvalga.html [žiūrėta 2013 10 15].

² Žr. *Gyventojų ir būstų surašymai*. Prieiga per internetą: <http://web.stat.gov.lt/lv/pages/view/?id=3394&PHPSESSID=twmjcujuixidez>, detalesnė informacija, susijusi su netradicinėmis religinėmis bendruomenėmis, gauta individualiam naudojimui iš Statistikos departamento elektroninių dokumentų pavidalu.

narių (nuo 2282 iki 931) ir Pastarųjų dienų šventųjų (mormonų, nuo 197 iki 129). Augo sekmininkų (nuo 1307 iki 1862), baptistų (ir laisvųjų bažnyčių) – nuo 1249 iki 1336 ir daugybės kitų naujų religinių ir dvasinių judėjimų narių skaičius, nors jie ir skaičiuoja nuo vienos kitos dešimties iki daugmaž penkių šimtų narių.

Kaip matyti iš pastarųjų dviejų surašymo duomenų, kad ir nedaug, bet per pastarąjį dešimtmetį religinė įvairovė Lietuvoje didėja, nors RKB, šalies mastu sumažėjusi (daugiausia, matyt, dėl gausios emigracijos), išlieka hegemoninėje pozicijoje. Antrą didžiausią gyventojų grupę sudaro drauge tie, kurie nenurodė jokios religijos arba nurodė, kad nepriskiria savęs jokiai religijai, arba pažymėjo, kad yra laisvamaniai ar ateistai – 494 809, t. y. 16,26 proc. gyventojų. 10,86 proc. sudaro priskyrę save kitoms 8 tradicinėms religijoms Lietuvoje. Nedidelį likutį, nors santykinai sparčiausiai augantį, sudaro „netradicinės“ religinės bendruomenės ir judėjimai (19 544 asmenys, arba 0,64 proc., lyginant su 0,39 proc. 2001 m.). Analizuojant duomenis, turint galvoje ir žymų gyventojų sumažėjimą (nuo 3 483 972 iki 3 043 429, t. y. 440 543, o tai sudaro 12,645 proc.), katalikų sumažėjo 1,77 proc., kitų tradicinių religijų skaičius išaugo 0,11 proc., nepriskyrusių savęs jokiai religijai ir tiesiog jos nenurodžiusių išaugo 1,4 proc., o visų kitų religinių bendruomenių narių skaičius padidėjo 0,25 proc.. Be kita ko, abiejų surašymo duomenų išvadose esančios formuluotės „nepriskyrė savęs jokiai religijai“ ir „nenurodė jokios religijos“ pateikiamos kaip nurodančios skirtingas gyventojų grupes. Tačiau jei klausimyno sudarytojams ir buvo aiškus tų dviejų grupių skirtumas, palyginti surašymo duomenys verčia daryti išvadą, kad patiems gyventojams skirtumas neatrodė aiškus: 2001 m. savęs nepriskyrė jokiai religinei grupei 331 087 asmenys (9,5 proc.) ir jokios religijos nenurodė 186 447 (5,35 proc.), o 2011 m. nepriskyrė savęs jokiai religijai 186 670 (6,13 proc.) ir nenurodė jokios religijos 307 757 (10,13 proc.). Aki-vaizdu, kad abi formuluotės gyventojams reiškė tą patį ir tokiu atveju abejingų religijai gausime panašų skaičių 2001 ir 2011 m. – atitinkamai 517 534 (+ 239 tie, kurie save pavadino laisvamaniais, iš viso 517 773 (14,86 proc.)), ir 494 427 (+ 382 laisvamaniai, iš viso 494 809 (tai sudaro 16,26 proc. aktualaus gyventojų skaičiaus)), t. y. padaugėjo 1,4 proc. Taigi vadinamųjų „netikinčių“ ar tiesiog abejingų yra ne 6 proc., kaip skelbta viešojoje spaudoje (Jackevičius 2012; žiūrėta 2013 12 02), o 16,26 proc.

Ši statistika nerodo kokių nors radikalių pokyčių Lietuvos visuomenėje, kurie būtų įvykę per XXI a. pirmąjį dešimtmetį, ir naujieji religiniai judėjimai (kaip ir dalis senųjų, tradicinių religijų) Lietuvoje yra nedidelės bendruomenės, turinčios vos po kelis narius. Didžioji dauguma, save per gyventojų surašymą priskirianti prie katalikų visuomenės, dažnai ir liaudyje, ir spaudoje vadinami „kultūriniais“ katalikais, yra paviršutiniškai susipažinę su RKB mokymu (arba visai nieko apie jį neišmano) ir savo gyvenimo neorientuoja į jį, nedalyvauja nei parapijos, nei kokios nors kitos bažnytinės bendruomenės veikloje, lankosi bažnyčioje geriausiai atveju tik per didžiąsias šventes ir / arba kritiniais gyvenimo ir mirties atvejais.

Valdas Pruskus (2003), remdamasis kai kuriomis tendencijomis, išryškėjusiomis Lietuvos visuomenėje per pirmąjį posovietinį dešimtmetį, katalikų dvasininkų ir pasauliečių nuogaštavimais³ bei tendencijomis kitose šalyse, kurios priskiriamos „Pirmajam pasauliui“, bandė formuluoti prognozes dėl RKB situacijos Lietuvoje artimiausiu metu. Jis konstatavo, pavyzdžiui, kad mažės aktyvių katalikų, o daugumos šalies gyventojų pragyvenimo lygis akivaizdžiai nepagerės (Pruskus 2003, 55) ir Bažnyčiai, nori to ar nenori, dėl daugybės priežasčių teks ieškoti kitokių veikimo ir egzistavimo strategijų sparčiai sekuliarėjančioje visuomenėje. Katalikų bažnyčiai, kad ir kaip jos atstovams tai atrodytų sunkiai priimtina dėl daugybės istorinių ir doktrininių priežasčių, autorius siūlo nesibodėti tapti viena iš konkuruojančių intereso grupių, turinčių aiškiai apibrėžtus tikslus, siekius, narystę ir leidžiančių lanksčiau ir prasmingiau taikyti įvairias strategijas. Aktualią situaciją ir galimas perspektyvas autorius nusako per religinių vertybių nykimą ir jų įtakos visuomenėje silpnėjimą, nenorą „paklusti tradicinėms normoms ir vertybėms, orientuojantis į individualias vertybes, savirealizaciją ir patitenkinimą savimi“ (Pruskus 2003, 57).

Pateikdamas šias prognozes autorius neatsižvelgė į savo paties straipsnyje išvardytus faktus, kurie įvyko per pirmąjį Nepriklausomybės dešimtmetį, kai RKB kaip ir visoms kitoms tradicinėms pripažintoms religinėms bendruomenėms ir bendrijoms buvo gražinta bent jau didžioji dalis buvusios nekilonojamosios nuosavybės, galimybė netrikdomai organizuotis, tikybos dėstymas pasidarė prieinamas lengvai ir mokyklose, ir parapijose, atgaivinta religinė spauda, tradicinės religijos gauna finansinę valstybės paramą, ypač daug RKB, ir kita. Visos šios pastangos negalėjo nueiti visiškai veltui, ir per visą kitą dešimtmetį RKB kaip „interesų grupė“ iš tiesų gana aktyviai reikėsi visuomenės gyvenime. Vargu ar galima būtų drąsiai kalbėti apie religinių vertybių nykimą, sunykimą ar didėjančią visuomenės nusigrėžimą nuo „vertybių, susijusių su pareigos ir pritarimo savimone <...> taip pat nuo vertybių, perteikiančių vadinamosios religinės etikos nuostatas ir kategorijas, <...> leidusių plėtotis kapitalizmui“, ir nenorą paklusti tradicinėms normoms ir vertybėms... Galima matyti, kaip tokiais atvejais, kai autoriai, analizuodami padėtį Lietuvoje, lengva ranka perkelia situacijų visuomenėse, kurios vystėsi visiškai kitaip, aprašymus ir prognozes į Lietuvą, išėina konceptualiai ne visai suderintas vaizdinys. Pirmą, „religinės vertybės“ kaip tokios iš principo niekur ir niekieno nėra laikomos gėriu pačiu savaime. Atskirų konkrečių religijų atstovai vertybe laiko tik savo religijoje pripažintas vertybes, o kitų religijų tiek, kiek jos atitinka jų pačių. Krikščionys šiandien Europoje, kaip ir sekuliarūs piliečiai, jokiais būdais nepriimtų kaip „šeimos vertybės“ kai kuriose musulmoniškose šalyse religiškai įteisintų santuokų su nepilnametėmis mergaitėmis, kurioms nėra net 12 metų,

³ Vienas pavyzdžių yra arkivyskupo Sigito Tamkevičiaus žodžiai 1998 m. vykusioje diskusijoje: „Nelabai tikiu, kad Lietuvoje yra 70 proc. katalikų. Na, pakrikštytųjų veikia yra dar daugiau, tačiau vienas dalykas būti pakrikštytu, o kitas – būti aktyviu kataliku. Tokių katalikų šiandieninėje Lietuvoje tikrai ne 70 proc., bet bent jau septynis kartus mažiau“ („Bažnyčia ir visuomenė: diskusijos, vykusios 1999 m. spalio 8 d. Vilniaus universiteto Senato salėje, dalyvių pasisakymai“, *Tėvynės sargas*, 2000, Nr. 1–2, p. 38), cituota iš (Pruskus 2003, 49).

apipjaustymų, poligamijos ir kt. Tokia nuostata implicitiškai slypi ir Lietuvos Respublikos religinių bendruomenių ir bendrijų įstatyme, kurio 6 str. sakoma: „Kitos (netradicinės) religinės bendrijos gali būti valstybės pripažintos kaip Lietuvos istorinio, dvasinio ir socialinio palikimo dalis, jeigu jos palaikomos visuomenės ir jų mokymas bei apeigos neprieštarauja įstatymams ir dorai.“

Ši formuluotė taip pat reiškia, kad visuomenė yra „doros“ (etikos) suverenė, sprendžianti, ar kurios nors religijos etinės nuostatos nesikerta su joje priimtomis. Visuomenė taip pat yra ir tokia suverenė, kuri gali tą ar kitą religinę bendruomenę, bendriją palaikyti arba nepalaikyti. Šio įstatymo trūkumas tas, kad nenurodyta jokia procedūra, kuri leistų nustatyti ir konstatuoti visuomenės palaikymo ar nepalaikymo faktą, kaip ir nėra aišku, kaip galėtų būti apibrėžiama čia paminėta dora.

Antra, Pruskaus „pareigos ir pritarimo“ vertybės ar „religinės etikos nuostatos ir kategorijos“, kurios esą „leido plėtotis kapitalizmui“, kelia klausimą, ar Lietuvoje jos kada nors egzistavo. Pritarimas šiuo atveju, nenurodant kam, tiesiog nesuprantamas. Kapitalizmo ir religinės etikos tiesioginiai ryšys, analizuotas ir nustatytas Maxo Weberio, nėra toks jau vienareikšmis, nes ne kiekviena religinė etika kapitalizmo plėtočiai palanki, kaip kad ankstyvoji kalvinų etika. Kapitalizmas veikia pagal savo dėsnius ir savas „vertybines nuostatas ir kategorijas“, kurios ne taip jau retai gali tiesiogiai kirstis su tų ar kitų religijų arba religinių judėjimų, Bažnyčių vertybėmis. Jeremy Carrette ir Richardas Kingas (2005) išskyrė tokius „kapitalistinių vertybių“ bruožus: atomizacija (atsakomybės individualizacija, atsiribojant nuo visuomenės problemų ir reikalų), savanaudiškumas ir egocentrizmas, korporatyvizmas (korporacijos sėkmė iškeliama aukščiau darbuotojų gerovės ir interesų), utilitarizmas (elgesys su kitais kaip su priemonėmis tikslams pasiekti, „darbo resursu“), vartotojiškumas, kvietizmas (susitaikymas su egzistuojančia socialine neteisybe kaip neišvengiama), politinė trumparegystė (pretenduojant į politinį neutralumą), mąstymo kontrolė / pritaikomumas (psichofizinių technikų, apibrėžtų „asmeninio / dvasinio vystymo / ugdymo / tobulėjimo“ terminais, pasitelkimas, siekiant nuraminti nerimo, nepasitenkinimo jausmus greičiau individualiai nei siekiant mesti iššūkį socialinėms, politinėms ir ekonominėms nelygybėms, engimui, kurie sukelia panašius jausmus...).

Kiekviena religinė bendruomenė, taip pat ir individas skirtingomis „dozėmis“ integruoja šiuos bruožus, kurių „reikalauja“ kapitalistinė sistema, arba atmeta kaip nesuderinamus su nuosavu religiniu etosu, todėl ne visai prasminga teigti, kad tokios religinės vertybės, palaikančios ar skatinančios plėtotis tai sistemai, nyksta. Kai kurių religinių vertybių požiūriu reikėtų tik džiaugtis dėl to ir siekti kurti visuomenę kitu vertybiniu pagrindu. Bet kuriuo atveju tai jokiū būdu nereiškia bendrai religinių vertybių nykimo.

Trečia, „nenoras orientuotis į tradicines vertybes“, tokioms priešinant individualizmą, savirealizaciją, pasitenkinimą savimi, taip pat nebūtinai reiškia religijos reikšmės sumažėjimą visuomenėje. Galbūt kitokių religingumo, religinių ir dvasinių judėjimų plitimą ir įsitvirtinimą, kuriems tokios vertybės

būtų savaime suprantamos. Šiuo klausimu ir susiduriame su vienu iš nuogaštavimų, kuris lengvai matomas viešojoje erdvėje, kad „tradicinių religijų vietą“ dabar užims „neaiškūs“ naujieji religiniai judėjimai, „sektos“, „destruktyvūs kultai“ ir panašiai dažnai (tebe) vadinami reiškiniai⁴. Net ir tais atvejais, kai asmenys, gerbiami savo srities specialistai, pavyzdžiui, psichoterapeutas Robertas Petronis, kuris savo praktikoje susiduria su asmenimis, pasirinkusiais ne tradicinių religijų siūlomą dvasinį kelią, iš principo laikosi neutralios pozicijos, kartais neišvengia tam tikro redukcionizmo (arba, kaip dažnai atsitinka lietuviškoje žiniasklaidoje, žurnalistė savaip perfrazavo jo žodžius): „Dažniausiai naujasis religinis judėjimas atspindi kažkokį nepatenkintą žmogaus poreikį“, „Naujos religinės grupės dažnai priešina save vyraujančioms visuomenės normoms ir tradicinėms religijoms. Tai užkabina žmones, kurie savo viduje turi protesto, nepatenkinti artimiausia aplinka.“⁵ Šis interviu (kartu su iškalbingu pavadinimu) yra labai simptomiškas. Čia suponuojama, kad nepasitenkinimas kai kuo savo gyvenime, nepasitenkinimas aplinka, dėl ko kyla noras protestuoti, yra toks išskirtinis reiškinys, kurį patiria tik nedaug žmonių, ir kad dėl to pasirenkama religija tėra viso labo protestas. Panašiai visuomenės informavimo priemonėse per protesto sąvoką dažnai po bet kurių rinkimų į valstybės valdžios institucijas aiškinami nepageidaujami rezultatai. Kyla klausimas, ar protestas, nusivylimas, nepasitenkinimas tikrai yra ta pagrindinė motyvacija, dėl ko žmonės pasirenka netradicinę religiją, neatitinkančią kieno nors lūkesčių ir / arba priimtoms normos, standarto. Toks pasirinkimo interpretavimas remiasi hegemoniška nuostata, kuri, pasinaudojant A. Gramsci hegemonijos samprata, priima kaip savaime suprantamą situaciją, kurioje žmonės yra tiesiog katalikai ir kaip tokie turėtų būti visiškai patenkinti egzistencija, aplinka kaip „normalizuoti“, aktyviai įsitraukę į sociumą su jame egzistuojančiomis priimtomis moralinėmis normomis ir vertybėmis asmenys. Panika ir baimė tokiais atvejais, kai žmogus pereina į kiek kitokius santykius su buvusiais pažįstamais ir artimaisiais, kai pasikeičia gyvenimo stilius, domėjimosi objektai ir kita, yra tiesioginė išraiška nerefektuoto hegemonizmo, iš kurio perspektyvos žiūrint tokie pokyčiai ir pasirinkimai žmogaus gyvenime laikomi ne asmeniniais, laisvais, o būtinai kokių nors „klastingų lyderių“, kurie „praplovė smegenis“, suviliojo, suvedžiojo „pažeidžiamą“, „silpną“, vienišą, nelaimingą ir nepatenkintą žmogų, sąmokslas. Kaip vienas ryškesnių tokio susirūpinimo, pasiekusio net aukščiausias Lietuvos Respublikos valdžios institucijas, pavyzdžių yra 2004 m. vasario 24 d. Seimo Teisės ir teisėtvarkos komitete vykusį diskusiją „Destruktyvūs

⁴ Pavyzdžiui, 2010 m. lapkričio 22 d. straipsnyje www.delfi.lt „VSD įžvelgia grėsmę, jog pakeitus įstatymą į mokyklas koją gali įkelti destruktyvūs religiniai judėjimai“ sakoma, kad VSD ėmė nuogaštauti dėl galimos „destruktyvių religinių judėjimų“ invazijos į mokyklas, jei Religinių bendrijų ir bendruomenių įstatyme bus priimtoms kai kurios pataisos (kad švietimo ir mokyimo įstaigose gali veikti tik tradicinės religinės bendruomenės).

⁵ Urbonaitė-Vainienė, Ieva. 2013 02 17. „Kokio tipo žmonės tampa sektų lyderiais, ir kokie – jų pasekėjais?“ Prieiga per internetą: <http://www.delfi.lt/news/daily/lithuania/kokio-tipo-zmones-tampa-sektu-lyderiais-ir-kokie-pasekejais.d?id=60686023>.

kultai ir jų žala visuomenei“. Diskusijos iniciatoriai Natalija Danielienė ir Voicchas Kučinskis, taip pat nemažai ekspertų ir specialistų teisininkų, vaiko teisių apsaugos, psichiatrų ir Policijos departamento atstovų, Lietuvos blaivybės fondo atstovas Gediminas Jakubčionis reiškė nepasitikėjimą tokiais judėjimais ir formulavo „sąmokslo teorijas“. 2005 m. G. Jakubčionis organizavo projektą „Sektų prevencijos programa jaunimui“ kovai su „destruktyviomis sektomis“, „pavojingomis“ jaunimo fizinei ir psichinei sveikatai. Projekte dalyvavo Lietuvos krikščioniškojo jaunimo blaivybės sąjunga „Žingsnis“ (pirmininkas Andrius Stasiukynas, seminarų pagal projektą lektorius) ir Kultų prevencijos biuras (pirmininkė N. Danielienė), religijotyros konsultantas ir lektorius kun. Edmundas Naujokaitis (iš Pijaus IX brolijos), lektorius Mantas Petravičius ir kt. Projekte dalyvavę kun. E. Naujokaitis, M. Petravičius ir Lietuvos blaivybės fondas 2006 m. išleido į lietuvių kalbą išverstą žinomo Rusijos anti-kultininko Aleksandro Dvorkino veikalą „Totalitarinės sektos. Totalitarinių sektų apžvalga“. Save priskiriantis prie religijotyryninkų publicistas Mindaugas Peleckis žiniasklaidoje buvo paskelbęs visą pluoštą paniką skleidžiančių straipsnių apie įvairius naujuosius religinius judėjimus. Gydytoja psichiatrė-psichoterapeutė Zita Alseikienė (2009 08 30) internetiniame sveikatingumo puslapyje paskelbė straipsnį apie fizinei ir psichinei sveikatai gresiančias „destruktyvias sektas“ lyg apie gripo epidemiją: „Atsargiai – destruktyvios sektos šalia mūsų!“

Nepasitikėjimas ir baimė, demonizavimas (net tiesiogine to žodžio prasme), mokymai, kaip nepakliūti į tokių grupių „spąstus“, ne taip jau reti įvairiuose katalikiškuose užsiėmimuose, egzorcistų paskaitose (jų vyko ir Seime). Tokio mokymo pavyzdžiu galėtų būti anoniminis dokumentas Vilniaus arkivyskupijos katechetikos centro interneto puslapyje – tai metodinė pamokos priemonė, parengta pasinaudojus Arūno Peškaičio paskaitų apie NRJ medžiaga „A. Peškaičio dėstyto Naujųjų religinių judėjimų kurso konspektinė medžiaga. Destruktyvūs ir problemiški naujieji religiniai judėjimai“.

Kita vertus, čia minėtas psichoterapeuto aiškinimas, esą NRJ susidomi asmenys, kurie kuo nors nepatenkinti, nori protestuoti prieš egzistuojančią santvarką, socialiai ar psichologiškai pažeidžiami, implikuoja ir nuostatą, kad religiniais klausimais žmogus susidomi tada, kai turi problemų. Tačiau klausimas, norint išsiaiškinti motyvus, turėtų būti, ar žmogus, kuris įsitraukė į tą ar kitą religinį judėjimą ar dvasines praktikas, prieš tai buvo aktyvus, sąmoningas kokios nors „tradicinės“ religinės bendruomenės narys, ar ne. Jei ne, tada nepasitenkinimas, jeigu toks ir buvo, gali būti tiesiog egzistencinis, ieškant atsakymų į galutinius klausimus, ir radus juos kitur, ne išgalėjusioje religijoje, kurių dominuojanti dauguma visuomenės, kuriai tokie klausimai nėra aktualūs, negalėjo duoti. Jei kalbėtume apie pirmąjį atvejį, tada galima būtų klausti, kodėl prarastas tikėjimas tos religijos skelbtomis tikėjimo tiesomis, autoritetais ar apie kitas pasitraukimo priežastis. Bet kuriuo atveju tektų sakyti, kad individas renkasi tai, kas hegemoninėje, daugumai savaime suprantamoje „normatyvinėje“ pasaulėvokos sistemoje esančiam žmogui atrodo kaip „nenormalumas“,

dažnai nepastebint, kad daug kas net ir tradicinėse religijose didžiąjai daliai sekuliarizuotų žmonių gali atrodyti „nenormalu“⁶.

Šiandien, kalbant apie religinę situaciją sekuliarizuotose visuomenėse, neįmanoma apeiti religijos kaip asmeninio, individualaus pasirinkimo klausimo, ir religijos sociologai, etnografai, teologai, filosofai, istorikai ima vartoti rinkos vaizdinį. Pagal šį vaizdinį, sekularioje visuomenėje religijos egzistuoja kaip konkuruojančios „interesų grupės“ arba konkuruojanti prekių ar paslaugų pasiūla, kai klientas turi galimybę laisvai pasirinkti religiją pagal individualius poreikius. Toks vaizdinys pasitelktas ir 2011 m. Vytauto Didžiojo universiteto išleistame straipsnių rinkinyje „Religinė įvairovė posovietinėje visuomenėje. Katalikiškos hegemonijos ir naujojo pliuralizmo Lietuvoje etnografijos“ (Ališauskienė, Shröder 2011). Toliau ir analizuojamos kai kurios šiame rinkinyje pasiūlytos sąvokos ir religinės įvairovės tyrinėjimų prieigos.

Romos katalikų bažnyčios hegemonijos Lietuvoje problema akademinuose tyrimuose

M. Ališauskienė, I. Shröderis ir kai kurie kiti autoriai pateikė religinės įvairovės Lietuvoje analizę per italų filosofo A. Gramsci hegemonijos sąvoką, kuri, I. Shröderio (2011, 19) teigimu, labiausiai tinka „situacijoje, kai viena dominuojanti institucija nustatė laikui bėgant konsensuso kultūrą, marginalizuojančią kitas institucijas ir kultūrinės raiškas. Ji reprezentuoja pasaulėvaizdį, natūralizuojantį elito dominavimą per įvairių strategijų kultūros srityje tinklą. Kultūra struktūruoja liaudies kasdienybės pagavą ir patirtis tokiu iškreiptu būdu, kad hegemoninis požiūris visoje visuomenėje būna priimtas kaip absoliutus. O subalternių⁷ sluoksnių liaudies pasaulėvaizdžio savaiminė suprantamybė lieka užuomazginė ir fragmentuota ir tik esant atitinkamoms istorinėms sąlygoms būna suorganizuotos į kontrhegemoninį pasipriešinimą“⁸. Hegemonijai išlaikyti, kaip teigia I. Shröderis, prireikia įvairių strategijų prieš vis išskylančias alternatyvias pasaulėžiūras, religines praktikas, sutrikdančias buvusios hegemoninės pasaulėžiūros ir praktikų „savaime suprantamybę“ (tai, remiantis A. Gramsci, ir yra hegemonija). Tokia hegemoninės bažnyčios kova su alternatyvomis, su kitokiomis šiuolaikinėmis patirtimis ir interesais, I. Shröderio teigimu, negalėtų būti sėkminga, jeigu nebūtų politinio elito palaikymo (2011, 26). Kova dėl hegemonijos atveria visą aibę vienalaikių procesų, kurie gali baigtis ir politiškai įtvirtintu *status quo*, bet dažniausiai vis dėlto lieka erdvė

⁶ Tą dar 2004 m. aptarė Andrius Navickas (žr. Navickas 2004). (Paskutinį kartą žiūrėta 2013 12 06.)

⁷ Sunkiai išverčiamas A. Gramsci terminas, nurodantis visuomenės grupes, kurios dominuojančios grupės atžvilgiu yra ne galios pozicijoje, o dominuojamos.

⁸ Toliau ten pat rašoma: „Bendriausiais terminais kalbant, hegemonija išskyla iš didelės įvairovės veiksmų ir idėjų, kurios yra įsišaknijusios klasinėse ir istoriškai akumuliuotose sampratose, tinklo.“

individui ne visiškai susitapatinti su hegemonija. Kitaip tariant, autorius baigia: „Hegemonija struktūruoja religinį lauką į ortodoksiją ir heterodoksiją, pasinaudojant Bourdieu terminais, nors ir palieka laisvas erdves individualiai pozicijai *vis-à-vis* dominuojančios bažnyčios“ (2011, 26).

Kyla klausimas, kaip įmanomas alternatyvus asmeninis pasirinkimas egzistuojant hegemonijai. A. Gramsci aiškino, kad dominuojanti klasė per savo „organinius intelektualus“ suformuoja tam tikrą daugiau ar mažiau homogenišką pasaulėvaizdį, pagrindines realybės aiškinimo strategijas, iš esmės išreiškiančias šios klasės perspektyvą, jos vertybes ir kategorijas, kurios perimamos visos visuomenės kaip „savaiame suprantamos“, nors tos vertybės, kategorijos ir perspektyvos gali prieštarauti kitų, dominuojamų, grupių vertybėms ir perspektyvoms, taip pat moralinėms nuostatomis ir praktikoms. Kol tas prieštaravimas sąmoningai nereflektuojamas ir nėra nuosavų „organinių intelektualų“, kurie suformuluotų alternatyvią perspektyvą ir pasaulėžiūrą, galinčią konkuruoti su hegemonine ir skatinančią politiškai ir / ar ekonomiškai dominuojamai grupei ar grupėms suformuoti alternatyvią kultūrą, tol ta pasaulėžiūra lieka folklorinė arba geriausiu atveju folklorine filosofija. Kalbėdamas apie šiuolaikinę religinės įvairovės situaciją, I. Shröderis atkreipia dėmesį į gana sudėtingą žemėlapi, kurį geriausiai, jo teigimu, nusako Pierre'as Bourdieu. Religija yra kovos laukas, kuriame vyksta dialektinis santykis tarp katalikiško *habitus* reprodukcijos ir nuolatinių Bažnyčios pastangų primesti savo „religinio kapitalo“ apibrėžimą ir tarp jos dominavimo erozijos, kurią atlieka įvairūs sekuliarūs procesai. Yra įmanoma, kaip teigia I. Shröderis, kad ši kova baigsis tuo, jog iškils nauja hegemonija, bet gali baigtis ir aklaviete, kai Katalikų bažnyčia nebesugebės pasiūlyti jokio visai visuomenei priimtino prasmingo pasaulėvaizdžio, o visuomenės dauguma – artikuluoti kokios nors koherentiškos prasmų sistemos, priešinosi ankstesnei hegemonijai (Schröder 2011, 29). Tokiu atveju, galima manyti, visuomenė tiesiog nustos egzistuoti kaip visuomenė ir liks tik kariaujančios tarpusavyje „interesų grupės“. Tačiau demokratijos sąlygomis kad ir minimalus konsensusas bent jau teisinėje sistemoje turėtų likti. Visuomenėje nebūtinai turi dominuoti kuri nors religija, kad ji sugebėtų rasti bendrą perspektyvą. Hegemoniškas gali tapti pats sekuliarizmas, pasaulietiškas, kaip kad matome moderniose Prancūzijos, Danijos ar Švedijos visuomenėse (Chadwick 2000; Zuckerman 2008).

Be abejo, sekuliarizmas ir globalizacija yra tie didžiausi šiuolaikiniai bet kurios religinės hegemonijos iššūkiai, atsirandančią, plintančią ir įsigalinčią religinę įvairovę vertinant ne kaip kontrhegemoninės ideologijos, išstumiančios RKB hegemoniją, o kaip pastarosios eroziją, kurią vykdo keletas skirtingų sekuliarizmo ir globalizacijos procesų skirtingais lygmenimis. Šie procesai, anot I. Shröderio, atveria kelius religinei įvairovei. Tarp tokių procesų jis vardija naujų religijų ir religinių judėjimų prasiskverbimą, diversifikaciją pačioje Katalikų bažnyčioje, „religinio kapitalo“ iškeitimą į „dvasinį kapitalą“ (t. y. dvasinis mokymas, doktrina, kuri pasirenkama „pagal skonį“, o ne dėl to, kad instituciškai aprobuota specialistų) ir plintantį religinį abejingumą.

Tačiau ar diversifikacija Lietuvos RKB (kaip ir bendrai) neegzistavo dar iki „sovietmečio“? RKB istorija, krikščionybės istorija leidžia tokią diversifikaciją matyti kaip nuolatinę nuo pat krikščionybės formavimosi pirmųjų žingsnių. Taip pat, net ir kalbant apie dominuojančią, išsigalėjusią vieną religiją, pastaroji istoriškai retai kada būna toks homogeniškas darinys, ypač turint mintyje plačią visuomenę, kuriai priklausantys asmenys laikosi tokios pačios pasaulėvokos, doktrinų, praktikų ir moralės normų. A. Gramsci savo darbuose, net jei ir užsiminė apie RKB hegemoniškumą Italijos visuomenėje, matė joje skirtingas stratas, iš kurių teologinis ir tiesiog religinis elitas bei jam vienam pažįstamos ir suprantamos teologinės ir praktinės subtilybės egzistuoja kaip *kita* RKB, skirtinga nuo liaudiškos, folklorinės katalikybės: „Iš tiesų yra tokia „liaudies religija“, ypač katalikiškuose ir stačiatikių kraštuose, kuri labai skiriasi nuo intelektualų (religingųjų) religijos ir ypač nuo organiškai bažnytinės hierarchijos įsteigtos. Galima, žinoma, teigti, kad visos religijos, net ir pačios rafinučiausios ir sofistikuotos, yra „folkloras“ dėl ryšio su moderniu mąstymu. Tačiau kyla esminis skirtumas, kad religijos, pirmiausia katalikybė, yra „išplėtos ir įsteigtos“ intelektualų (kaip aukščiau) ir bažnytinės hierarchijos. Taip jos susijusios su ypatingomis problemomis. (Reikėtų pasižiūrėti, ar tokio išplėtojimo ir steigimo gali nereikėti, kad folkloras liktų padrikas ir daugiapasis: bažnyčios sąlygos prieš Reformaciją ir Tridento susirinkimą bei po jų, istorinė-kultūrinė Reformacijos ir stačiatikių kraštų raida po Reformacijos ir Tridento yra ypač reikšmingi elementai) (Gramsci 1985, 190).

A. Gramsci savo hegemonijos sampratą siejo su galios pozicijoje esančios visuomenės grupės (klasės) intelektualų pasiūlyta daugiau ar mažiau homogeniška pasaulėžiūra, realybės interpretacijomis, kurios visi visuomenei, tarp jų ir „subalternioms“ grupėms, tampa „savaiame suprantamu“ paaiškinimu. Hegemonija veikia kaip „bendra pasaulėvoka“ (angl. *common sense*)⁹. Kaip tokia ji veikia pilietinėje visuomenėje neprievartiniu būdu, kad ir naudodama įvairias strategijas. Skirtingai nuo tiesioginio politinės superstruktūros dominavimo, t. y. valstybė kartu su teismo institucija, turinčia savo rankose prievartos instrumentus (Gramsci 1971, 12). Hegemoninę pasaulėvaizdį visi visuomenei primate dominuojanti grupė. Tačiau tam, kad taptų dominuojanti, ji turi turėti tinkamą svertų. Pirmiausia ekonominių, bet taip pat, ir tai labai svarbu, intelektualų, kuriuos A. Gramsci vadina „organiniais“¹⁰.

Kita vertus, yra glaudus „bendros pasaulėvokos“ ir „folkloro“, kaip jį apibrėžia A. Gramsci, ryšys. Folkloras – tai „pasaulio ir gyvenimo sampratos, impli- citiškos didžiajai daliai apibrėžtos visuomenės stratos ir esančios opozicijoje

⁹ *Common sense* įprastai vėrčiama *sveikas protas*, bet tai pernelyg abstraktu, todėl čia vietoj jo vartoju posakius, kurie artimesni A. Gramsci teikiamai prasmėi, „bendra pasaulėvoka“ ir „savaiame suprantama“.

¹⁰ T. y. intelektualai, kurie yra „dominuojančios grupės „deputatai“, vykdytys socialinės hegemonijos ir politinio valdymo subalternias funkcijas“ (Gramsci 1971, 12). Kita kategorija intelektualų, kurią A. Gramsci išskyrė, yra „tradiciniai“ intelektualai, t. y. vieno kurio mokslinio dalyko specialistai ir ekspertai.

(taip pat daugiausia implicitiškoje, mechaniškoje, objektyvioje) „oficialioms“ pasaulio koncepcijoms (arba platesne prasme istoriškai determinuotų visuomenių sukultūrinių dalių koncepcijoms), kurios sekė viena po kitos istoriniame procese. (Iš čia griežtas folkloro ir „bendros pasaulėvokos“, kuri yra filosofinis folkloras, ryšys)“ (Gramsci 1985, 188–189). „Folklorą“ nuo „filosofinio folkloro“ skiria pirmiausia tai, kad pirmajame nėra nuoseklaus reflektuoto branduolio ir jis neateina iš kokių nors sistemingų, politiškai organizuotų, išplėtotų koncepcijų, o egzistuoja kaip liaudyje spontaniškai kilusios nuosavos situacijos įžvalgos, pasaulio matymai iš kitos, subalternios perspektyvos, aktualios egzistencinės refleksijos, dažnai prieštaringos, nes nekyla iš savo socialinės padėties ir perspektyvos įsisąmoninimo. Folkloras dažnai yra mozaikinis ir tampa „filosofinis“, kai būna impregnuotas dominuojančios, hegemoninės pasaulėžiūros, bet gali taip pat įtraukti ir kai kurias išgirstas mokslines žinias, modernias filosofines idėjas, dažniausiai kritiškai nepasverdamas, neįvertindamas visų šių požiūrių ir perspektyvų tarpusavio prieštaravimo.

Šios A. Gramsci hegemonijos, folkloro, filosofinio folkloro ir religinio folkloro sampratos leidžia skirtingai, nei aukščiau minėto straipsnių rinkinio autoriai, aiškintis religinės diversifikacijos Lietuvoje klausimą. Šio rinkinio autorių, ypač I. Shröderio, katalikybės samprata implicitiškai yra normatyvinė, t. y. teigianti, kad tai institucija, kuriai save priskiriantys asmenys turi būti suvokę bent pagrindinius tikėjimo punktus, pasaulėžiūrinius principus, yra sąmoningi ir praktikuojantys nariai ir turi tą pačią pasaulėžiūrą. Religinės diversifikacijos tyrimai remiasi nenormatyvine atvira nuostata, bandant konstatuoti procesus, kuriems vykstant ši hegemonija trupa. Tačiau dar reikėtų įrodyti, kad naujų religijų ir religinių judėjimų skverbimasis ir sklaida Lietuvoje nebūtinai sietina su tiesioginiu sąmoningu atsimetimu nuo RKB. Taip pat ir abejingumas religijai, net „formaliai“ ir priskiriant save Katalikų bažnyčiai, ar ieškojimas „dvasinių šaltinių“ ne Katalikų bažnyčioje, formaliai joje liekanti, nebūtinai reiškia „religinio kapitalo“ keitimą „dvasiniu kapitalu“, nes kokio nors reikšmingesnio to „religinio kapitalo“ galėjo tiesiog nebūti, turint omenyje sovietinę prievartinę sekularizaciją, kuri bent daliai visuomenės galėjo ir nebūti kaip prievartinė.

RKB hegemoniškumo Lietuvoje ypatumo ir religinio pragmatizmo koncepcija

RKB hegemoniškumas galėtų būti suprantamas ne kaip Katalikų bažnyčios elito („sąmoningų katalikų“) formuluojama pasaulėžiūra, kurią esą normatyviškai kaip *common sense*, „savaiame suprantamą“, priima visa visuomenė, o kaip paties formalaus Katalikų bažnyčios priėmimo kaip savaiame suprantamo religinio pasirinkimo situacija. Katalikybė tiesiog priimama kaip religinė norma, „normalumas“. Postuluojant šitokią hegemoniją būtų labiau suprantami nuogaštavimai viešojoje (ir ne tik) erdvėje dėl plintančių NRJ. Tokia

hegemonija neprieštarauja tam, kad liaudyje katalikybė gali būti suprantama šiek tiek kitaip nei elitinių intelektualų ir teologų. Žinomi Naujojo amžiaus, populiariosios ezoterikos, okultizmo reiškiniai, domėjimasis Azijos religiniais mokymais, doktrinomis gali būti lengvai absorbuojami kaip folkloro medžiaga šalia turimų mokykloje girdėtų ar mokslo populiarinimo straipsniuose skaitytų mokslinių teorijų, klausimų, susijusių su ligomis ir vaistais, ir daugeliu kitų nuomonių, kas šiandien dėl ištobulėjusių komunikacinių technologijų, televizijos, radijo ir interneto lengvai pasiekiami. Skirtingai nuo tikraja to žodžio prasme ezoteriškais tampančių akademinų, filosofinių, teologinių studijų, kurios ne tik kad materialiu pavidalu sunkiau pasiekiamos, bet joms perskaityti ir suprasti reikia turėti specialų pasirengimą.

Lietuviškoje viešojoje erdvėje pasitaikantys terminai „formalūs katalikai“, „proginiai katalikai“ nurodo nemažą dalį katalikų, kurie laikosi minimalistinio pragmatinio santykio su Bažnyčia. Tai ta didžioji dalis visuomenės, kuri, nors ir vadina save katalikais, bet laiko religiją tam tikra institucija, kurioje, atlikdamas minimalius reikalavimus, asmuo gali jaustis užsitikrinęs galutinį savo likimą, socialiai ir kultūriškai pozityvų statusą visuomenėje. Tokie katalikai, nors patiems asmeniškai katalikybė menkai pažįstama, gali dėl to paties hegemoninio normatyvumo, kurio „spaudimą“ nekritiškai priima lyg althuserišką ideologinę interpeliaciją, pasirūpinti, kad vaikai gautų visas reikiamas pradines „iniciacijas“, ir drauge šaipytis ar reikšti nepasitenkinimą, jeigu vaikai pernelyg įsitraukia į religinį gyvenimą, tampa aktyviais bažnytinės bendruomenės nariais¹¹. A. Maslauskaitės ir A. Navicko (2000) samprotavimai apie sąmoningų ir tokių „formalių“ katalikų priešpriešą liudija mažiausiai dvejų katalikybės modelių susidūrimą: vieną modelį galima išvelgti toje laikysenoje, kuri priimama kaip tikroji, grynoji katalikiška, dažnai apibūdinama pasakymu „sąmoningi katalikai“, ir kaip „formali“ laikysena, kuri, atidžiau pažiūrėjus, gali pasirodyti tiesiog tradicinė (bent jau kai kuriais aspektais). Pavyzdžiui, priekaištas, randamas jų tekste, kad tik kas penktas Lietuvos gyventojas namuose turi visą Šventąjį Raštą, rodo ne tai, kad tas formalumas yra kai kas naujo, sovietmečiu atsiradusio, bet tai, kad Lietuvos katalikai neturėjo išsiugdę tradicijos skaityti Šventąjį Raštą, nes šis leidinys buvo sunkiai pasiekiamas lietuvių kalba net ir iki sovietmečio, kai buvo visos laisvės, o nebuvo todėl, kad RKB primygtinai nerekomendavo jo skaityti pasauliečiams be specialios priežiūros ir vadovavimo iki pat Vatikano antrojo susirinkimo reformos.

Panašios nuostatos matomos ir knygos apie RKB hegemonizmą autorių straipsniuose, kuriuose taip pat galima išvelgti bendrą nuostatą vertinti religingumo reiškinius per tokią vertybinę prizmę, kurioje kokios nors religijos

¹¹ Pavyzdžiui, Ievos Urbonaitės straipsnyje (2010) [žiūrėta 2013 11 29] kalbantis su kai kuriais Katalikų bažnyčios katechetais atskleistas toks šio pobūdžio katalikų paveikslas. Iš asmeniškų neoficialių pokalbių su įvairiais žmonėmis taip pat galiu duoti pavyzdžių, kad tokie katalikai sektantizmu laiko net ir pačioje Katalikų bažnyčioje vykstančias ne visai tradicines atsinaujinimo pastangas (Šventojo Rašto skaitymo būrelius, Taize giesmių giedojimą, charizmatinius susirinkimus, naująją evangelizaciją, dvasinio gydymo pamaldas, rekolekcijas ir pan.).

laikymasis / išpažinimas imperatyviai, lyg visiems būtų savaime suprantama, suponuoją sąmoningą egzistencinį individualų pasirinkimą ir išpažinimą, aiškiai išmanant tos išpažįstamos religijos doktrinas, tikėjimo turinį, skaitant šventus jos raštus, ir tokiu atveju kitoks religingumas, neatitinkantis šitaip suprasto, aiškinamas kaip sekuliarybės amžiaus religingumo erozija. Tačiau net jeigu ir vertinsime tokį santykį kaip sekuliarizacinę religingumo eroziją, turime kalbėti apie kultūros sistemą, kurioje egzistuoja tam tikros religinės nuosėdos, atliekančios egzistencinio apsidraudimo ar kitas pragmatines funkcijas, kurias sudaro tam tikras minimalus rinkinys religinių praktikų ir nuostatų, leidžiančių žmogui save priskirti prie tos religijos. Visuomenei vis dar priimant hegemonišką RKB poziciją, didžiąjai daliai priskyrimas savęs prie jos yra pragmatiškas įsinorminimo standartas, poreikio būti „kaip visi“, būti dauguma patenkinimas. Hegemoninės Katalikų bažnyčios pozicijos sunaikinimas, viena, galėtų būti koreliatyviai susijęs su pakitusiais „susinorminimo“ standartais, su šios bažnyčios autoriteto sumažėjimu, t. y. su realia sekuliarizacija, kuri leistų į aktyvesnį religingumą nelinkusiai visuomenės daliai likti nereliginiai, nejaučiant dėl to visuomenės spaudimo, nepatiriant diskomforto, kokį patiria tos grupės, kurios sąmoningai suvokia esančios mažuma. Hegemonija šiuo atveju žmogų „išlaisvina“ iš egzistencinių klausimų, iš būtinybės pačiam savarankiškai apsispręsti dėl galutinių gyvenimo prasmės klausimų ir leidžia jam tiesiog gyventi šiame pasaulyje šio pasaulio rūpesčiais. Religinio pasirinkimo aiškėjimas per rinkos vaizdinį reikštų, kad tos hegemoninės pozicijos sunaikinimas įmestų asmenį į lygiaverčių religinių pasirinkimų rinką ir „užkrautų“ žmogui būtinybę kelti egzistencinius klausimus, ieškoti atsakymų, kuri gi religija, kurie religiniai mokymai yra tikresni, teisingesni ar galiausiai efektyvesni, t. y. iš santykio, kurį galima būtų vadinti pragmatišku (nes kalbama ne apie savavališką individualų rinkimąsi iš alternatyvių lygiaverčių galimybių pagal poreikius ir skonius, o apie laikymąsi tradicinių tikėjimų ir praktikų, jų nekvestionuojant, taip tiesiog adaptuojantis prie visuomenės daugumos).

Santykis su religija vadinimas „proginis“, „formaliu“, nurodant, kad turimas omenyje santykis, kuriame stinga išsamesnio religinių tiesų ir paveldo pažinimo, aktyvesnio ir sąmoningesnio dalyvavimo jos gyvenime ir misijoje, net paties troškimo paanalizuoti, pasitenkinant religiniu minimumu, suponuoją modernią normatyvinę religijos sampratą, kokią formulavo dar Šleiermachers (Alles 2005, 7702). Religijos ir religingumo samprata, įtraukianti gilinimąsi, siekį gyventi aktyvų religinį gyvenimą (kuris apimtų ir religinių jausmų ugdymą), pažįstant savo religijos tiesas, siekiant visiško integralumo, viena vertus, yra modernus (kiek jis adresuojamas išsilavinusiems žmonėms), kita vertus, egzistuoja tokiais istoriniais periodais ir tokiomis aplinkybėmis, kur nevaidina hegemoninio vaidmens, t. y. kur religinė bendruomenė sudaro mažumą, ir pasirinkimas likti tokioje situacijoje yra ne priverstinis, o laisvai pasirinktas. Esant hegemoninėje situacijoje, dėl visuomenių nevienalytiškumo, dėl egzistavimo skirtingų išsilavinimo lygmenų, skirtingų socialinių ir kultūrinių situacijų atsiranda didesnė ar mažesnė dalis visuomenės, kuriai egzistenciniai religinio apsisprendimo ar aktyvaus religinio gyvenimo klausimai nėra aktualūs. Religijų

istorikai atkreipia dėmesį į kitokius religingumo funkcionavimo modelius, kuriuose jausminis, emocinis elementas, sąmoningas asmeninis išipareigojimas, nuodugnai pažįstant doktrinas ir ritualus, asmeninis santykis su dievybe ar dievybėmis nevaizduoja jokio ar bent didesnio vaidmens. Svarbiausia – laikytis priimtų taisyklių, normų, atlikti, kada reikia, tuos ar kitus ritualus, paisyti pagrindinių moralės normų. Tai santykis, analogiškas įprastam socialiniam santykiui su galios institucijų atstovais, stengiantis su jais turėti kuo mažiau reikalų arba jų turėti dėl kokių nors pragmatinių sumetimų. Šiuo atveju pragmatizmu būtų laikomas reikalaujantis santykis su dievybe, kreipiantis į ją tik būdai išitikus. Istoriškai žiūrint, pastarasis santykis yra gerokai plačiau laike ir erdvėje paplitęs kaip „savaime suprantamas“: paklusimas dieviškajam autoritetui, galiai, siekiant vienu ar kitu pragmatišku tikslu – apsaugos, pagalbos nelaimės atveju, sveikatos, gerovės šiame gyvenime, kartais ir geresnio likimo po mirties. Pakanka pasitikėti religijos ir tradicijų specialistais ir specialistėmis ir leisti jiems atlikti savo darbą, o pačiam atlikti tą minimumą, kurio reikia, kad „neiškristum iš žaidimo“ ir kad galėtum, reikalui esant, tikėtis pagalbos ir galiausiai būti palaidotas ar palaidota dalyvaujant kunigui. Tokia religinė laikysena būtų labiau tradicinė nei religinio egzistencializmo. Kai kada religija yra tiesiog apsidraudimo praktika nuo galimų nemalonių staigmenų, pavyzdžiui, po mirties, jei pomirtinis gyvenimas kartais iš tikrųjų egzistuoja (prisimenant B. Pascalio lošėjo teoriją), o kartais tai tiesiog kai kurių socialinių ir kultūrinių normų laikymasis kaimynų ir giminaičių akyse, siekiant užsitikrinti padorių žmonių statusą... Kartais tai tiesiog gražios tradicijos, suburiančios kasdienybės išsklaidytus giminaičius ir artimus žmones prie bendro stalo, kaip kad visai neseniai net garsėjanti kaip ateistė žinoma publicistė Nida Vasiliauskaitė prisipažino per vieną interviu (Pečkaitytė 2012).

Tenka sutikti su Steve'u Bruce'u (1999) ir Philu Zuckermanu (2008), iš dalies ir su Timothy Fitzgeraldu (2000), kritikavusiais poziciją, kuri išreikšta Rodney Starko ir bendraautorių (Stark and Bainbridge 1987; Iannaccone, Stark, Finke 1998; Stark 2001; Stark and Finke 2005) publikacijose, kur jie siekia įrodyti, kad religija žmogui yra bene įgimta ir egzistenciškai būtina, be to, pasirenkama racionaliai. Šios pozicijos kritikai, remdamiesi gausiais istoriniais ir šiuolaikinių, ypač sekuliarių, visuomenių (Danijos ir Švedijos) pavyzdžiais, atskleidžia, kad 1) istoriniai pavyzdžiai rodo, kad ištaisais laikotarpiais religija buvo ne laisvo (nei racionalaus, nei neracionalaus, nei egzistencinio) pasirinkimo dalykas, o susiklosčiusių politinių aplinkybių, kultūrinės aplinkos, kurioje žmogus gimė ir augo, primestas reikalas (Bruce 1999); 2) susiklosčius kitokioms politinėms ir kultūrinėms aplinkybėms visuomenė gali lengvai egzistuoti religinius egzistencinius rūpesčius visiškai nustūmusi į paribius (Zuckerman 2008).

Įšvados ir tolesnių tyrimų gairės

Tarpdisciplininės kritinės diskurso analizės metodu analizuojamas normatyvinės katalikiškos hegemonijos perspektyvoje (sąvoka „hegemonija“ vartojant A. Gramsci reikšmėmis kaip „savaime suprantama dalykų tvarka“)

funkcionuojantis viešasis diskursas Lietuvoje leidžia atkreipti dėmesį, kad didžioji dauguma katalikiška save laikanti visuomenės yra daugiausia 1) vertinama normatyvinės, o ne deskriptyvinės katalikybės sampratos pagrindu, ir tai leidžia kvestionuoti šios daugumos katalikiškumą; 2) pačioje visuomenėje galima rasti priešingą tendenciją – katalikišką tapatybę laikyti normatyvumo pagrindu, griežtai neįpareigojančiu gyvenimo būdo, religinių praktikų ir tikėjimų rinkinio ortodoksaliai homogeniškumui. Istoriškai tokia religinė laikysena nėra priskirtina vien modernios sekuliarizacijos laikotarpiui.

RKB hegemonija Lietuvoje straipsnyje apibrėžta ne kaip katalikiškos pasaulėžiūros hegemoniškumas kultūroje, o paties priklausymo Katalikų bažnyčiai, katalikiškos tapatybės normatyvumas, leidžiantis didžiąjai daliai visuomenės, atliekant tik nedaug religinių pareigų, ignoruojant RKB mokymą, laikyti save „normalios“ daugumos atstovais. Šitokia religinė laikysena apibrėžta kaip pragmatinė.

Pragmatinė laikysena religijų istorijoje pastebima kaip istoriškai išsiskynusių visuomenėje religijų kultūrinė situacija, kai religinė tapatybė ir priklausymas religinei daugumai sudaro palankias sąlygas individams ir individų grupėms egzistencinius religinius klausimus, religinį aktyvumą nustumti į antrą ar trečią planą, o pati tapatybė leidžia gyvenimo būdo ir pažiūrų neatitiktis religinėms normoms iš principo nekvėstionuoti. Religinis pragmatizmas kai kada užkonservuoja ir palaiko išsigalėjusios religijos hegemoniją, nepalančiai ir su nepasitikėjimu priimant tiek alternatyvius, „netradicinius“ religinius pasirinkimus kaip „nukrypstančius nuo normos“, „destruktyvius“, tiek ir šioje perspektyvoje didesnę nei įprasta religinį aktyvumą.

Tolesnių tyrimų gairės: suformuluotą pragmatinio religingumo koncepciją patikrinti ir patikslinti empiriniais tyrimais.

Religinio pragmatizmo koncepcija leidžia toliau tyrinėti katalikiškos daugumos kasdienybės ir religijos susipynimų dinamiką bei lyginti ją su NRJ ir alternatyvių dvasinių judėjimų bendruomenių narių kasdienybe ir tapatybe, siekiant, pavyzdžiui, nustatyti jų koreliacijų dinamikas.

Literatūra

Šaltiniai

- Alseikienė, Zita. 2009 08 30. „Atsargiai – destruktyvios sektos šalia mūsų!“ Prieiga per internetą: http://www.sveikaszmogus.lt/Priklausomybes-2098-Atsargiai_%E2%80%93_destruktyvios_sektos_salia_musu [žiūrėta 2013 12 02]
- Dvorkinas, Aleksandras. 2006. Totalitarinės sektos. Totalitarinių sektų apžvalga. Kaunas: Už tradiciją.
- Gyventojų ir būstų surašymai*. Prieiga per internetą: <http://web.stat.gov.lt/lt/pages/view?id=3394&PHPSESSID=twmjucjxideyz>.
- Jackevičius, Mindaugas. 2012 09 28. *Daugiausia Lietuvoje Romos katalikų, netikinčių – 6 proc.* Prieiga per internetą: <http://www.delfi.lt/news/daily/lithuania/daugiausia-lietuvoje-romos-kataliku-netikinciu-6-proc.d?id=59610079> [žiūrėta 2013 12 02].

- Pečkaitytė, Gabrielė. 2012 04 08. „N. Vasiliauskaitė: „Dauguma žmonių – „proginiai“ katalikai“. Prieiga per internetą: <http://www.lrytas.lt/-13336256541333514042-filosof%C4%97-n-vasiliauskait%C4%97-dauguma-%C5%BEmoni%C5%B3-proginiai-katalikai-religin%C4%99-tapatyb%C4%99-pa%C5%BEymintys-tik-per-did%C5%BEi%C4%85sias-%C5%A1ventes.htm> [žiūrėta 2013 11 29].
- Urbonaitė, Ieva. 2010 04 09. „Tėvai tyčiojasi iš tikinčių vaikų“. Prieiga per internetą: <http://www.delfi.lt/news/daily/lithuania/tevai-tyciojasi-is-tikinciu-vaiku.d?id=30891453> [žiūrėta 2013 11 29].
- Urbonaitė-Vainienė, Ieva. 2013 02 17. „Kokio tipo žmonės tampa sektų lyderiais ir kokie – jų pasekėjais?“. Prieiga per internetą: <http://www.delfi.lt/news/daily/lithuania/kokio-tipo-zmones-tampa-sektu-lyderiais-ir-kokie-pasekejais.d?id=60686023>.
- Žinyne pateikiami duomenys: apžvalga*. Prieiga per internetą: http://www.tm.lt/rel_static/rel_zinynas/knyga_apzvalga.html [žiūrėta 2013 10 15].

Kiti šaltiniai

- „Destruktyvūs kultai ir jų žala visuomenei“. 2004. Diskusijos stenograma. Prieiga per internetą: <http://www.religija.lt/straipsniai/kontroversijos/diskusijos-destruktyvus-kultai-kaip-pavojingas-visuomenes-reiskinys-stenograma> [žiūrėta 2013 12 06].
- „Arūno Peškaičio dėstyto Naujųjų religinių judėjimų kurso konspektinė medžiaga. DESTRUKTYVŪS IR PROBLEMIŠKI NAUJIEJI RELIGINIAI JUDĖJIMAI. Prieiga per internetą: www.vilniauskc.lt/images/cms/files/praktika%20-%20NRJ%20-%20202.doc [žiūrėta 2013 12 06].
- „Sektų prevencijos programa jaunimui“. 2005. Prieiga per internetą: http://www.blaivus.org/UserFiles/blaivi_karta/11.1.%20Bendroji%20informacija%20ir%20dokumentai%20lietuvi%C5%B3%20kalba/124ivadassektos.pdf [žiūrėta 2013 12 06].
- VSD išvelgia grėsmė, jog pakeitus įstatymą į mokyklas koją gali įkelti destruktivūs religiniai judėjimai*. 2010 11 22. Prieiga per internetą: <http://www.delfi.lt/news/daily/lithuania/vsd-izvelgia-gresme-jog-pakeitus-istatyma-i-mokyklas-koja-ikelti-gales-destruktyvus-religiniai-judejimai.d?id=38838827> [žiūrėta 2013 11 29].

Naudota literatūra

- Ališauskienė, M. 2011. “New Age Milieu in Lithuania: Popular Catholicism or Religious Alternative?” In *Religious diversity in post-soviet society. Ethnographies of Catholic Hegemony and the New Pluralism in Lithuania*, Ališauskienė, Milda and Schröder, Ingo W., eds, 151–168. Farnham: Ashgate.
- Ališauskienė, M., Samuilova, I. 2011. „Modernizacija ir religija sovietinėje ir posovietinėje Lietuvoje“. *Kultūra ir visuomenė*. 2 (3), 67–81.
- Ališauskienė, M., Schröder, I. W., eds. 2011. *Religious Diversity in Post-Soviet Society. Ethnographies of Catholic Hegemony and the New Pluralism in Lithuania*. Farnham: Ashgate.
- Alles, G. D. 2005. “Religion [Further considerations].” In *Encyclopedia of religions*, Thompson & Gale, 7701–7706.
- Ammerman, N. T. ed. 2007. *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*. Oxford University Press.
- Bruce, S. 1999. *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford University Press.

- Carrette, J., King, R. 2005. *Selling Spirituality. The silent takeover of religion*. London and New York: Routledge.
- Chadwick, K. 2000. *Catholicism, Politics and Society in Twentieth-Century France*. Liverpool University Press.
- Davie, G. 2006 “Is Europe an Exceptional Case?” *International Review of Mission*. Volume: 95. Issue: 378–379, July–October, 247–258.
- Gramsci, A. 1971. *Selections from the Prison Notebooks*. Translated and edited by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers.
- _____. 1985. *Selections from Cultural Writings*. Edited by David Forgacs and Geoffrey Nowell-Smith, London: Lawrence & Wishart.
- Iannaccone, L., Stark, R., Finke, R. 1998. “Rationality and the “Religious Mind”.” *Economic Inquiry*. Volume: 36. Issue: 3, July 1998, 373–390.
- James, W. 1987. *The Will to Believe*. Longmans, Green & Co. London.
- _____. 2002. *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London: Routledge.
- Lambert, Y. 1999. “Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?” *Sociology of Religion*, 60 (3): 303–333.
- Maslauskaitė, A., Navickas, A. 2000. „Katalikai pokomunistinėje Lietuvoje“. *Prizmė*, 1–2.
- Melton, J. G. 2004. “An Introduction to New Religions.” In *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, 16–38. Oxford: Oxford University Press.
- Navickas, A. 2004. „Religijos laisvė ir netradicinio religingumo iššūkis“. Prieiga per internetą: <http://www.religija.lt/straipsniai/religija-visuomene-religijos-laisve/religijos-laisve-netradicinio-religingumo-issukis>.
- O’Connell, R. J. 1997. *William James on the Courage to Believe*, 2nd ed. New York: Fordham University Press.
- Pruskus V. 2003. „Katalikų bažnyčios kaita Lietuvoje transformacijų laikotarpiu“. *Problemos* 63: 45–61.
- Roof, W. C. et al., eds. 1998. *The Post-War Generation and Establishment Religion: Cross-Cultural Perspectives*. Westview Press: Boulder, CO.
- Schröder, I. W. 2011. “Catholic Majority Societies and Religious Hegemony: Concepts and Comparisons.” In *Religious diversity in post-soviet society. Ethnographies of Catholic Hegemony and the New Pluralism in Lithuania*. Kaunas Vytautas Magnus University, Ashgate Publishing Company. 17–35.
- Shuller, F. 2011. „Ir akis gali būti intelektualiai. Bažnyčios dalyvavimas ir reikšmė dvasi-niame ir kultūriniam visuomenės gyvenime“. *Lietuvos katalikų mokslo akademijos metraštis*. T. 34, Vilnius.
- Spieker, M. 1999. „Auf dem Weg zur Zivilgesellschaft. Kirche und Gesellschaft in den postkommunistischen Transformationsprozessen Mittel- und Osteuropas“. *Glaube in der 2. Welt*. 1999/27. Jahrgang Nr. 11, 23–28.
- _____. 1998. „Mittel- und Osteuropa im Aufbruch“. *Eine Zwischenbilanz, Kirche und Gesellschaft* Nr. 250, Köln.
- _____. red. 2003. *Katholische Kirche und Zivilgesellschaft in Osteuropa: Postkommunistische Transformationsprozesse in Polen, Tschechien, der Slowakei und Litauen*, Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichung der Görres-Gesellschaft 22 Paderborn.
- Stark, R. 2001. *One True God: Historical Consequences of Monotheism*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

- Stark, R., Bainbridge, W. S. 1987. *A Theory of Religion*. Peter Lang: New York.
- Stark, R., Finke, R. 2005. *The Churching of America, 1776–2005: Winners and Losers in Our Religious Economy*. Rutgers University Press: New Brunswick, NJ.
- Teun A. van Dijk. 2001. “Multidisciplinary CDA: a plea for diversity.” In *Methods of Critical Discourse Analysis*. Ruth Wodak and Michael Meyer eds., 95–119. London, New Dehli: SAGE Publications.
- Zuckerman, P. 2008. *Society without God. What the Least Religious Nations Can Tell Us about Contentment*. New York University Press.
- Žiliukaitė, R. 2000. „Religinių vertybių kaita Lietuvoje 1990–1999 metais“. *Kultūrologija* 6: 213–251.
- _____. 2003. „Religija besivienijančioje Europoje: sekuliarizacija ar kintančios religingumo formos?“ In *Besivienijanti Europa: kolektyvinė monografija*, sud. S. Juknevičius, 91–113. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas.
- _____. R. 2007. „Lietuvos gyventojų religinė tapatybė ir socialinės-politinės vertybės: skirtumas tarp kartų“. In *Dabartinės Lietuvos kultūros raidos tendencijos. Vertybiniai virsmai: kolektyvinė monografija*, sud. R. Žiliukaitė, 49–69. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas.

The “Catholic Majority” in the Context of the Changing Religious Situation in Lithuania. The Formulation of the Concept of Religious Pragmatism

Summary

In the article an actual theoretical problem in religious studies is posed, such as how should we conceptualise the certain ambivalence of relationships of large societies to religion observed in many modern societies with a significant gap between everyday-life and religious identity, practices and beliefs, also between the resurgence in religious prestige and political influence. Analysing the public discourse in Lithuania, some conceptual proposals in Lithuanian academic publications using the method of interdisciplinary critical discourse analysis, the normative perspective in which the catholicity of the vast majority of Catholic society in Lithuania is questioned. Yet upholding the Catholic identity by that majority as a natural order of things, enabling that majority to question the possibility of a serious existential choice of a different religion, is criticized as hegemonic in both cases. In the case of academic criticism of this kind of hegemony, the choice of religion is conceptualized through the free market metaphor. In this article Catholic hegemony in Lithuania is designated through the very identity of that majority of people, and that this hegemonic consciousness enables them in general to maintain their everyday life, beliefs and practices out of the direct reach of existential searching, to maintain their religious indolence, and at the same time to perceive itself as constituting the normative majority. This type of religious attitude is defined here as pragmatic, and pragmatism is defined as maintaining religious identity and belonging to a religious institution for reasons other than existential concerns, including those that provide some social and/or symbolic benefits, and/or additional benefices associated with the ultimate “guarantees”. This attitude, it is supposed, is not necessarily the result of secularization, but, on the contrary, can become an inert force that drags the secularization and maintains the hegemony of the Established Religion.