

## Tyrinėjimai apie Lietuvos Katalikų Bažnyčios hegemonijos dinamikas

Ališauskienė, Milda, Schröder, Ingo W., sud. 2011. *Religious Diversity in Post-Soviet Society. Ethnographies of Catholic Hegemony and the New Pluralism in Lithuania*. London: Ashgate Publishing Company.

### AUŠRA PAŽĖRAITĖ

Kauno Vytauto Didžiojo universitete dr. Mildos Ališauskienės ir dr. Ingo W. Schröderio parengta knyga *Religious Diversity in Post-Soviet Society. Ethnographies of Catholic Hegemony and the New Pluralism in Lithuania* – nemenkas akademinis įvykis Lietuvos religijotyroje. Tai informatyvus tyrimų rinkinys, nušviečiantis religinę įvairovę hegemoninę poziciją užimančios Lietuvoje Katalikų Bažnyčios kontekste. Tai įvykis, nes knyga pateikia novatoriškas ir konceptualias šiuolaikinės religijų padėties analizes Lietuvoje iš skirtingų, gana gerai apibrėžtų sociologinių ir istorinių perspektyvų.

Konceptualiai straipsnių vienybei ypač svarbi hegemonijos samprata, paremta Antonio Gramscio teorijomis ir jos performulavimais. I. W. Schröderis viename iš savo straipsnių šioje knygoje, „Katalikų daugumos visuomenės ir religinė hegemonija: sąvokos ir palyginimai“ (*Catholic Majority Societies and Religious Hegemony: Concepts and Comparisons*, p. 17–35), aptardamas *religinės hegemonijos* sąvoką, pateikia reikšmingus įvairių antropologų siūlymus, kaip galima performuluoti ir pritaikyti A. Gramscio hegemonijos sąvoką. Ji, autoriaus teigimu, labiausiai tinka „situacijoje, kurioje viena dominuojanti institucija nustatė laikui bėgant konsensuso kultūrą, kuri marginalizuoja kitas institucijas ir kultūrinės raiškas ... Bendriausiais terminais kalbant, hegemonija išskyla iš didelės įvairovės veiksmų ir idėjų, kurios yra išsiskilusios klasinėse ir istoriškai akumuliuotose sampratose, tinklo“ (p. 19). Ši sąvoka reprezentuoja pasaulėvaizdį, kuris natūralizuoja elito dominavimą per įvairių strategijų kultūros srityje tinklą. Kultūra struktūruoja liaudies kasdienybės pagavą ir patirtis tokiu iškreiptu būdu, kad hegemoninis požiūris visoje visuomenėje priimamas kaip absoliutus. O žemesniųjų sluoksnių liaudies pasaulėvaizdžio savaiminė suprantamybė lieka užuomazginė ir fragmentuota, ir tik esant atitinkamoms

istorinėms sąlygoms suorganizuojamas kontrahegemoninis pasipriešinimas (p. 19).

Iš įtakingiausių antropologų ir kitų specialistų, kurie tokią A. Gramscio hegemonijos sampratą bandė pritaikyti etnografinėms ir religijų studijoms, tyrinėtojas vardija Geraldą Siderį, Gaviną Smithą, Williamą Roseberry, Kirką Dombrowskį, Jeaną ir Johną Comaroffus ir kitus. Pastarieji hegemoniją aprašė kaip „ženklų ir praktikų, santykių ir skirtumų, vaizdinių ir epistemologijų tvarką, – paimtą iš istoriškai nusistovėjusio kultūrinio lauko, – kuri jau primama kaip savaime suprantamai natūrali ir suteikianti pasauliui ir viskam, kas jame gyvena, pavidalą“ (cit. iš I. W. Shröder, p. 20). Šie skirtingi tyrinėtojai, pabrėždami, išskleisdami, susiaurindami vienus ar kitus šitaip aiškinamos hegemonijos sąvokos aspektus, įgalina analizuoti religinę situaciją visuomenėse, kuriose aiškiai galima aptikti tradiciškai nusistovėjusios vienos religijos hegemoninę poziciją, ne visada stabilią ir statišką. Jai palaikyti ir išlaikyti prireikia įvairių strategijų bei kovos priemonių prieš vis atsirandančias alternatyvias pasaulėžiūras, religines praktikas, pakertančias buvusios hegemoninės pasaulėžiūros ir praktikų savaime suprantamumą. Tokia hegemoninės bažnyčios kova prieš alternatyvas, prieš kitokias šiuolaikines patirtis ir interesus, autoriaus teigimu, negalėtų būti sėkminga be politinio elito palaikymo (p. 26). Tačiau kova dėl hegemonijos atveria visą aibę vienalaikių procesų, kurie gali baigtis ir politiškai įtvirtintu *status quo*. Vis dėlto, dažniausiai lieka erdvė, leidžianti individui ne visiškai susitapatinti su hegemonija. Kitaip tariant, baigia autorius, „hegemonija struktūruoja religinį lauką į ortodoksiją ir heterodoksiją, pasinaudojant Bourdieu terminais, bet palieka laisvas erdves individualiam pozicionavimuisi dominuojančios bažnyčios atžvilgiu“ (p. 26).

Tačiau, kad ir kaip pirštūsi noras aiškiai marksistiškai (dėl A. Gramscio įtakos) dichotomizuoti visą situaciją, padalijus kovos lauką į valdančiosios klasės ir elito primetamus interesus bei žemesnius sluoksnius su jų neišsąmonintais savais interesais, I. W. Shröderis atkreipia dėmesį į gana sudėtingą situacijos žemėlapi, kurį geriausiai, jo teigimu, nusako P. Bourdieu, padalijęs visuomenę į specifinius „laukus“, vienas kurių – religija. Ji yra kovos laukas, kurį suformavo, viena vertus, katalikiško *habitus* reprodukcija ir nuolatinės Bažnyčios pastangos primesti savo religinio kapitalo apibrėžimą ir, kita vertus, katalikų dominavimo erozija, vykdoma įvairių sekuliarių jėgų. Galima šios kovos baigtis – arba naujos hegemonijos iškilimas, arba aklavietė, Katalikų Bažnyčia nesugebėjus pasiūlyti kokio nors visai visuomenei priimtino prasmingo pasaulėvaizdžio, o visuomenės daugumai – artikuliuoti kokios nors koherentiškos prasmų sistemos, priešpastatytos ankstesnei hegemonijai (p. 29).

Be abejo, sekuliarizmas ir globalizacija – didžiausi šiuolaikiniai iššūkiai bet kuriai religinei hegemonijai. Šių iššūkių aptarimas leidžia atmesti aiškias dichotomijas ir įvertinti jas ne tiek kaip kažkokios kontrahegemoninės ideologijos išsigalėjimą, kai suyra Katalikų Bažnyčios hegemonija, kiek tiesiog kaip pastarosios erozija, kurią skatina keli skirtingi sekuliarizmo ir globalizacijos

srautai skirtingais lygmenimis: naujų religijų ir religinių judėjimų plėtra, diversifikacija pačioje Katalikų Bažnyčioje (t. y. įvairių judėjimų ir sąmoningų santykių su Magisteriumu bei moralinėmis nuostatomis, nuo konservatyviausių iki liberaliausių, sklaida), „religinio (t. y. instituciškai įtvirtintų autoritetų – religijos specialistų) kapitalo“ keitimas „dvasiniu (pagal skonį pasirenkamų, ne instituciškai aprobuotų specialistų dvasinių mokymų, įgyjamų kompetencijų, preferencijų) kapitalu“, taip pat ir gana plačiai paplitęs ir plintantis religinis abejingumas.

Šios I. W. Shröderio pateiktos teorinės gairės ir buvo daugiau ar mažiau panaudotos jo paties ir kitų knygos autorių posovietinės religinės padėties Lietuvoje analizei. Iš bendro konteksto iškrenta tik istoriko dr. Arūno Streikaus straipsnis „Religijos istorija Lietuvoje nuo XIX amžiaus“ (*The History of Religion in Lithuania since the Nineteenth Century*, p. 37–55), kuri tėra paprasta faktografinė bendrosios Katalikų Bažnyčios situacijos besikeičiančiose XIX–XX amžių politinėse santvarkose apžvalga, apeinanti vidinius ir sudėtingesnius kokybinius kismus ir vyksmus pačioje Katalikų Bažnyčioje. Reikšmingiausi šio rinkinio dalykiniam turiniui galėjo būti tiek ir sovietiniu periodu vykę pokyčiai, kurie galėtų padėti geriau suprasti posovietinius religinius procesus, tiek ir prieš sovietmetį prasidėję I. W. Shröderio vardijami sekuliarizacijos srautai, leidę Lietuvoje pasirodyti ir kitokiems dvasiniams bei religiniams judėjimams dar XIX a. pabaigoje. Šias istoriko spragas truputį užpildo kitas straipsnis – „Išsprūstantis religinis laukas Lietuvoje“ (*The Elusive Religious Field in Lithuania*, p. 79–98). Jame stebėtinai taikliai ir išsamiai aptariama ir sovietinio laikotarpio religinė situacija Lietuvoje, ir besikeičiantis religinis laukas šiais laikais. Be kitų šaltinių remtasi Vilniaus universiteto *Religijos studijų ir tyrimų centru* 1996–2000 metais vykdytu tarptautiniu projektu *Aufbruch* (tuo metu centrui vadovavo dr. doc. Eglė Laumenskaitė). Projektą finansavo Austrijos Katalikų Bažnyčios Vyskupų Konferencija, o rezultatai pateikti Manfredo Spiekerio redaguotame rinkinyje *Katholische Kirche und Zivilgesellschaft in Osteuropa: Postcommunistische Transformationsprozesse in Polen, Tschechien, der Slowakei und Litauen (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichung der Görres-Gesellschaft 22*, Paderborn: Schöningh Verlag, 2003). Šiame projekte dalyvavo daug įvairių mokslo institucijų atstovų, taip pat RSTC studentai. Centro archyve buvo surinkta daug medžiagos ir tyrimų, liečiančių įvairius religinio gyvenimo aspektus Lietuvoje sovietinės okupacijos ir pirmaisiais nepriklausomybės metais. Tyrimu buvo analizuoti įvairūs religingumo aspektai, skirtingi įsitraukimo į religinį gyvenimą laipsniai, bendradarbiavimas su totalitarine sistema, disidentizmas, liaudies religingumas, pagrindinis vienuoliškas gyvenimas ir kunigystė, parapijos ir kt. Kaip Centro atstovė, dalyvavusi šiame ir kituose jo vykdytuose projektuose, knygos sudarytojų parašytame įvade, kuriame aptariama religijos tyrimų padėtis Lietuvoje, pasigedau nuorodų į šiame centre vykdytus ir tebevykdomus tyrimus, ypač į minėtą projektą.

Kitas autorius, užpildęs istoriko Arūno Streikaus straipsnio spragas, – dr. Michael F. Strmiska, pateikęs straipsnį „Romuva žvelgia į Rytus: indišką lietuviškos pagonybės įkvėpimai“ (*Romuva Looks East: Indian Inspiration in Lithuanian Paganism*, p. 125–150). Jame gana išsamiai aptariami tiek *Romuvos* istorijos bruožai, tiek ir šiuolaikinė situacija bei santykiai su Romos Katalikų Bažnyčia. Straipsnis – puikus indėlis į lietuviškos pagonybės tyrinėjimų lauką.

Beje, ir kitų autorių, tiek turinčių daktaro laipsnį, tiek ir neturinčių (apsiribojančių magistro laipsniu ar siekiančių daktaro laipsnio) pateikti tyrinėjimai – vertingas indėlis į religijų Lietuvoje tyrinėjimus. Juose visuose analizuojami įvairūs Katalikų Bažnyčios, kaip vis dar išlaikančios hegemoninę poziciją Lietuvoje, ir kitokių religingumų, religinių grupių ir judėjimų – kaimo gyventojų, miesto vidurinėsios klasės jaunimo, musulmonų, neopagonių, parapsichologų, Baltojo lotoso budistų ir Tikėjimo žodžio bendruomenės – tarpusavio santykių dinamika. Atskleidžiama, kaip įvairios šios grupės sąveikauja apskritai su katalikybe ar/ir su hierarchiškai įtvirtintų jos autoritetų siūlomu „religiniu kapitalu“, įvairiais tradicinės katalikybės simboliais ir prasmėmis. Vertėtų išskirti čia dr. Mildos Ališauskienės analizę „Naujojo Amžiaus aplinka Lietuvoje: liaudiška katalikybė ar religinė alternatyva?“ (*New Age Milieu in Lithuania: Popular Catholicism or Religious Alternative?*, p. 151–168). Straipsnyje analizuojami įvairūs, daugiausia parapsichologiniai, reiškiniai Lietuvoje, kuriuos būtų galima priskirti prie Naujojo Amžiaus, argumentuotai atskleidžiant, kaip „liaudies“ santykis su tokiais reiškiniais tam tikru metu akivaizdžiai jau buvo tapęs „dvasiniu kapitalu“, niekaip nepažeidžiančiu liaudiškos katalikiškos tapatybės, kuriai parapsichologinius dalykus praktikuojantis individas dažnai vis dar priskiria save. Tyrinėtoja sėkmingai pritaiko kitą terminą – brikoliažas (*bricolage*), – aptartą šio rinkinio sudarytojų įvairiuose straipsniuose. Šiame kontekste „brikoliažas“ reiškia gana savavališką individualią religinių simbolių, idėjų, praktikų samplaiką ir individualiai prasmingo religingumo ar dvasingumo susikonstravimą, nors ir oficialiai bei formaliai pripažįstant religijos, kuriai individas save priskiria, autoritetą. Palaikant tyrinėtojos atskleistą probleminį lauką, būtų galima tęsti ir plėsti diskusiją, šio fenomeno šaknų ieškant jau minėtoje sovietinėje „prieistorijoje“, kai dvasinės literatūros ir dvasinių mokytojų, neapsiribojančių vien paviršutine katecheze, stygius ir sudarytos palankios sąlygos susipažinti su Rytų filosofinėmis-religinėmis sistemoms įgalino į religiją ir religinius ieškojimus linkusį jaunimą ieškoti dvasinių šaltinių, alternatyvių beišsenkančiai katalikiškai gyslai. Prie šios diskusijos prisideda ir I. W. Shröderis, ir M. Strmiska, ir dr. Egdūnas Račius, kurio straipsnyje „Musulmonai katalikiškoje Lietuvoje: skirtingos strategijos dorojantis su marginaliu statusu“ (*Muslims in Catholic Lithuania: Divergent Strategies in Dealing with the Marginality Status*, p. 169–188) dvasinių autoritetų ir dvasinės kultūros stoka Katalikų Bažnyčioje pateikiama kaip viena iš galimų atsivertimo į Islamą priežasčių.

Bet kuriuo atveju šiuose, kad ir negausiuose, bet reikšminguose tyrimuose atskleidžiama toli gražu nevienareikšmė Katalikų Bažnyčios, siekiančios išlaikyti ir užsitikrinti hegemoninę poziciją šių dienų Lietuvoje, padėtis.

Tačiau skaitant knygą kyla ir klausimų, labiau tinkančių diskusijai. Kad ir šis: Ingo W. Shröderio skyrius knygos įvade pristatomas taip: „Shröderio skyrius pagrindinį dėmesį skiria Katalikų Bažnyčios padėčiai miesto aplinkoje, kurioje ji susiduria su augančiu religiniu, ypač jaunosios kartos, abejingumu. Bažnyčia išlaikė savo dominuojančią padėtį religinėje srityje tiek, kiek jai buvo pavykę nustumti alternatyvius tikėjimus, bet šis dominavimas slepia nemažai įvairių, dažnai kritinių supratimų, ką reiškia būti kataliku, arba tiesiog beastrį katalikų hegemonijos priėmimą“ (p. 11). Minimas skyrius tikrai labai vertingas, jame pateikta daug informacijos apie bendrą Lietuvos Katalikų Bažnyčios padėtį, skirtingus vidurinėsios klasės jaunų žmonių požiūrius į religingumą, Katalikų Bažnyčios bandymus atgauti savo dvasinę ir politinę lyderystę steigiant katalikų mokyklas, jaunimo organizacijas, monopolizuojant kursus, rengiančius poras santuokai, organizuojant įvairius vidinio išgydymo seminarus, užsiimant *caritas* ir kitokia veikla. Tačiau problemiškesniai atrodo jaunų žmonių ir augantis jų religinis abejingumas. Galima klausyti: kada jauni miesto žmonės Lietuvoje (kalbu ne apie ikisovietinius laikus) nebuvo abejingi religijai? Vienintelis skirtumas tarp sovietmečio ir šių dienų – dabar sudarytos visos sąlygos nekliudomai lankyti bažnyčias, be represijų baimės dalyvauti religiniame gyvenime, be to, egzistuoja platus religinės literatūros pasirinkimas. Kurį laikotarpį autorius turi omenyje, kalbėdamas apie augantį abejingumą? Katalikų Bažnyčios hegemonija politiškai buvo griaunama sovietmečiu. Išsilaisvinimo iš totalitarinio režimo pradžioje ji, kaip ir kitos religinės grupės, tiesiog siekė atgauti ne tik prarastą politinį ir kultūrinį svorį, bet ir pati atsigausti, atkurti savo kultūrinį ir dvasinį paveldą ir perduoti jį platesniems sluoksniams. Tai buvo svarbu ir reikšminga nemažai daliai tų, kurie šiandien Lietuvoje galėtų būti priskirti prie „sąmoningų katalikų“. Taip, Lietuvoje katalikybė yra dominuojanti ir pirmaujanti, bet kodėl gi ne? Klausimą keliu ne todėl, kad pati palaikytų hegemoniją, bet tik todėl, kad jis kyla turint omenyje vieną dažnai nepastebimą aplinkybę: ne visus žmones kankina egzistenciniai klausimai ir ne visiems religija yra sistema, pateikianti atsakymus į tuos klausimus. Kai kuriems žmonėms religija – tiesiog apsidraudimo nuo galimų nemalonių staigmenų po mirties praktika, pavyzdžiui, jei pomirtinis gyvenimas kartais iš tikrųjų egzistuoja (prisimenant B. Paskalio lošimų teoriją). O kartais tai tiesiog kai kurių socialinių ir kultūrinių normų laikymasis kaimynų ir giminaičių akivaizdoje, siekiant užsitikrinti padorių žmonių statusą. Dar kitu atveju religija – tiesiog gražios tradicijos, suburiančios kasdienybės išsklaidytus giminaičius ir artimus žmones prie bendro stalo. Net jeigu ir vertinsime tokį santykį kaip sekularizacinę religingumo eroziją, turime kalbėti apie kultūros sistemą, kurioje egzistuoja tam tikros religinės nuosėdos, atliekančios egzistencinio apsidraudimo ar kitas pragmatines funkcijas ir siūlančios „senamadiškų“ priemonių rinkinį.

Hegemoninės Katalikų Bažnyčios pozicijos sunaikinimas ir religijos vartotojo „įmetimas“ į lygiaverčių religinių pasirinkimų rinką užkrautų jam našta kelti egzistencinius klausimus, ieškoti atsakymų, kuri religija ir kurie religiniai mokymai yra tikresni, teisingesni ar efektyvesni. T. y. religijos vartotojas būtų priverstas iš santykio, kurį galima vadinti pragmatišku (nes kalbama ne apie savavališką individualų rinkimąsi iš alternatyvių lygiaverčių galimybių pagal poreikį ir skonį, bet tradicinių tikėjimų ir praktikų, jų nekvestionuojant pragmatiškais sumetimais, laikymąsi) pereiti prie santykio, kurį religijotyrintinkai, sociologai, antropologai ir kiti specialistai dažniausiai vadina vartotojišku.

Galima plėtoti diskusiją apie tai, kiek problemos ir situacija, kurią aptaria dauguma rinkinio straipsnių autorių, susijusi su konkrečia sovietinės priverstinės sekularizacijos ir religinių apribojimų epocha: čia būtų galima kalbėti ir apie Katalikų Bažnyčios bei kitų tradicinių krikščioniškų bažnyčių siekį atsinaujinti ir atgauti prievarta sunaikintas galimybes prieiti ir naudotis krikščionišku religiniu paveldu (o tai dažnai eina koja kojon su siekiu iš naujo evangelizuoti visą visuomenę, kaip patariama naujausiuose Katalikų Bažnyčios dokumentuose, skirtuose aptarti pasauliečių misiją ir uždavinius pasaulyje), ir apie labai menką Bažnyčios Magisteriumo išmanymą apie plačiąją visuomenę, paveiktą sovietinės praeities, ir apie jaunimą, mažai besidomintį katalikiškais tradicijomis, ir apie formalų bažnytinės hierarchijos autoritetą, ir apie individualius įvairios kilmės dvasinių doktrinų ir praktikų brikoliažius, ir apie nusivylimą Bažnyčia, kai nerandama prasmingų atsakymų į aktualius egzistencinius klausimus ir t. t.

Šios pastabos ir siūlymai diskutuoti, žinoma, nepaneigia rinkinio autorių ir ypač I. W. Shröderio nubrėžtų teorinių gairių, bet leidžia apčiuopti posovietinėse visuomenėse vykstančių procesų, susijusių su sekularizacija ir globalizacija, ypatumus; ypač religijos, iš kurios buvęs politinis režimas buvo atėmęs statusą ir susiaurinęs veiklos visuomenėje galimybes, hegemoninio statuso apibrėžtis. Kalbant apie katalikų, išsekintų totalitarinių apribojimų, pastangas atsigauti ir atgauti hegemoninę poziciją, knygoje visiškai nepaminėtas vienas reikšmingas faktorius – katalikų pasauliečių intelektualų, kaip katalikiškos pasaulėžiūros ir vertybių specialistų ir ekspertų vaidmuo. Čia ne patį menkiausią vaidino ir tebevaidina *Naujojo Židinio Bičiulių* draugija, kuri dar 1991 metais pradėjo leisti pirmąjį posovietinį katalikų kultūrinį žurnalą *Naujasis Židinys*, skirtą intelektualiam skaitytojui. Reikėtų paminėti ir 1992 metais įkurtą Vilniaus universiteto Religijos studijų ir tyrimų centrą, nuo pat įkūrimo pradžios besiorientuojantį pirmiausia į Krikščionybės kultūrinio ir religinio paveldo tyrinėjimus ir sklaidą visuomenėje, kuriame magistro laipsnį įgijo ir pati šio rinkinio sudarytoja dr. M. Ališauskienė, ir vienas autorių, Donatas Glodenis, ir visuomenėje gana įtakingos internetinės svetainės [www.bernardinai.lt](http://www.bernardinai.lt) direktorius Andrius Navickas, ir daugelis kitų. Manau, kad kalbant apie faktinę hegemoninę Katalikų Bažnyčios Lietuvoje padėtį negalima ignoruoti šių pasauliečių ekspertų sluoksnių ir jų edukacinio bei politinio vaidmens formuojant naują pasauliečių Katalikų

Bažnyčios doktrinų ir ideologijos ekspertų kartą, kuri, pagal Peterio Bergerio ir Thomaso Luckmanno terminologiją, atlieka didžiulį darbą, legitimuodama Bažnyčios socialinę galią su visu jos siūlomos pasaulėžiūros hegemonizavimu.

Kita vertus, knygoje trūksta ir diversifikacinių procesų pačioje Katalikų Bažnyčioje, kurioje jau išryškėję konservatyvesni ir liberalesni sluoksniai, aptarimo. Kitas, paskutinis, klausimas knygos sudarytojams būtų susijęs su gana arbitrariu religinių reiškinių pasirinkimu, nors įvade ir žadama „pateikti išsamią šiuolaikinio religinio lauko Lietuvoje, apžvalga, remiantis etnografiniais svarbių religinių grupių ir tradicijų tyrinėjimais“ (p. 11). Tačiau iš svarbesnių religinių grupių matome tik Katalikų Bažnyčią, Tikėjimo žodžio bendruomenę, Romuvą, musulmonus ir beišsikvepiančią Baltojo Lotoso bendruomenę, nors daugelis skaitytojų ieškotų bent jau Krišnos sąmonės judėjimo, Jehovos liudytojų, Ošo, jogos, judėjų, dzen budistų ir dar daugybės kitų religinių judėjimų.

Vis dėlto, nepaisant visų pastabų, knyga neabejotinai pasiūlo labai vertingų dalykų: pirmiausia, teorinį instrumentarijų, analizės priemones etnografinių (kaip jie čia vadinami) duomenų tyrinėjimui, įdomius kai kurių religinių reiškinių Lietuvoje pūvius, kurie leidžia probleminti visas religines savaime suprantamybes bei persvarstyti sudėtingą šiuolaikinės religinės situacijos Lietuvoje žemėlapią ir kurie akademiškai motyvuoja tęsti religijų tyrimus.