

Andrius Bielskis

AR RELIGIJA YRA IDEOLOGIJA?

Kauno technologijos universitetas
Socialinių, humanitarinių mokslų ir menų fakultetas
K. Donelaičio g. 73, LT-44249 Kaunas
andrius.bielskis@ktu.lt
Tel. +370 (37) 300 421

Koks religijos ir ideologijos santykis? Ką reiškia teigti, kad religija veikia kaip ideologija? Kaip konceptualizuoti religiją ir ideologiją, jei atmeti kraštutinius „taip“ ir „ne“ atsakymus į klausimą, ar religija yra ideologija? Straipsnyje siekiama atsakyti į šiuos klausimus aptariant visus keturis galimus atsakymus – „ne“, „taip“, „ne, bet...“ ir „taip, bet...“ – į titulinį klausimą. Ideologijos sąvoka atsirado revoliucinėje Prancūzijoje. Jos kūrėjas Antoine'as Destutt de Tracy tikėjo sukūręs naują idėjų mokslą, kuris, atsikračius *Ancien Régime*, turėjo pakeisti religiją ir tapti pozityvia visuomenę transformuojančia galia. Vietoje to ideologijos sąvoka įgavo doktrinos reikšmę, o Karlas Marxas jai suteikė išimtinai neigiamą konotaciją. Pasitelkiant Marxo ir Louis Althussero religijos kritikas ir ideologijos sampratą, straipsnyje pateikiami modifikuoti ideologijos, religinės ideologijos ir religijos konceptualūs apibrėžimai, teigiant, kad net jei religija veikia kaip ideologija, religija, kaip išlaisvinimą generuojantis tikėjimas, nėra *tik* ideologija.

RAKTAŽODŽIAI: ideologija, religija, religinė ideologija, religijos fenomenologija, Marx, Althusser, Destutt de Tracy.

Šis straipsnis gimė kaip Vilniaus universiteto Tarptautinių santykių ir politikos mokslų institute 2019 m. spalio 29 d. vykusios diskusijos „Ar religija yra ideologija?“ tęsinys. Dėkoju Šv. Tomo Moro klubo nariams už kvietimą, pastabas ir, žinoma, polemiką su prof. Alvydu Jokubaičiu.

Įvadas

Klausimas, ar religija yra ideologija, kai kam gali nuskambėti kaip nesusipratimas. Argi „religija“ ir „ideologija“ nėra skirtingos sąvokos, reiškiančios skirtingus dalykus? Argi netiesa, kad religija egzistavo tūkstančius metų, o ideologija (ir šios sąvokos vartojimas) išplito tik moderniais laikais? Atsakyti į antraštės klausimą teigiamai reikštų nepripažinti religijos kaip savarankiško reiškinių egzistavimo. Elementariausia prasme pastarasis atsakymas prieštarautų faktui, jog religija, įvairiomis jos formomis, egzistavo ir egzistuoja. Tačiau galima ir kitokia šio klausimo interpretacija. Net ir teigiamas atsakymas į šį klausimą nebūtinai turi reikšti *faktinį* religijos neigimą. Greičiau jis suponuoja neigiamą *požiūrį* į religiją, manant, kad religija *funkcionuoja* kaip ideologija. Sykiu galimas ir neigiamas atsakymas, suponuojantis, kad religija ir ideologija yra skirtingi reiškiniai ir tai, jog ji mažai arba nieko bendro neturi su ideologija.

Šis klausimas, visų pirma, yra polemiskis, taigi ir politinis, be to, jis nėra neutralus ir reikalauja vertybinio apsisprendimo. Iš dalies jis panašus į klausimą „ar šis daiktas yra meno kūrinys?“ arba į „ar šioje situacijoje teisinga negražinti tai, ką pasiskolinai?“. Abu šie klausimai suponuoja tai, kas estetikoje ir moralės filosofijoje vadinama „požiūriu iš vidaus“ arba „pirmojo asmens požiūriu“. Kitaip tariant, neįmanoma atsakyti į klausimą „ar ši šiukšlių krūva Šiuolaikiniame meno centre yra meno kūrinys?“ nevertinant, neatliekant, tariant Immanuelio Kanto žodžiais, estetinio sprendinio arba nebandant atsakyti į klausimą, „ar šis objektas *man* yra gražus?“ ir „ar jis *man* estetiškai paveikus?“. Žinoma, kaip pasakytų Ronaldas Dworkinas ir Thomas Nagelis, galimas ir neutralus atsakymas iš išorės, atsakymas nevertinant. Visgi, šiuo konkrečiu meno (ne)vertinimo atveju tai reikštų vadovautis grynai institucine-biurokratine logika: kadangi šiukšlių krūva yra eksponuojama Vilniaus ŠMC, o jis yra meno institucija, tuomet šis objektas yra meno kūrinys. Akivaizdu, kad toks redukcionistinis atsakymas yra ribotas ir estetiškai skurdus. Panašiai ribotas būtų neutralus atsakymas į titulinį klausimą. Šia prasme straipsnyje pateikiamas svarstymas bus pirmiausia filosofinis (t. y. normatyvus tyrinėjimas iš pirmojo asmens perspektyvos, „fenomenologinis“), o ne sociologinis-pozityvistinis-empirinis (à la „yra tokie socialiniai reiškiniai kaip religija ir ideologija, tad imkime ir neutraliai paanalizuokime jų apraiškas tikrovėje“). Svarstymai bus filosofiniai dar ir ta prasme, kad pateiks savitą religijos ir ideologijos sampratą.

Yra keturi galimi atsakymai į titulinį klausimą. Juos galima trumpai nusakyti taip: 1) „ne, jokių būdu!“; 2) „taip, absoliučiai!“; 3) „ne, bet...“ ir 4) „taip, bet...“. Šiame straipsnyje bus siekiama apginti 4 atsakymą. Svarbu atkreipti dėmesį, kad, kaip matysime, 3 ir 4 atsakymai yra panašūs, tad iš dalies juos galima traktuoti kaip

vieną ir tą patį atsakymą. Visgi, egzistuoja subtilus skirtumas tarp 3 ir 4 atsakymų. Išskleisti visas šias pozicijas, darsyk grįžtant prie aktualios religijos ir ideologijos santykių problemos, yra šio straipsnio tikslas.

Pirmas atsakymas: „Ne, jokiū būdu!“

Šis atsakymas yra pats blogiausias. Ar jis dažnai pasitaiko? Religinų judėjimų¹ istorija byloja, kad taip. Jis dažnas tiek, kiek vieną ar kitą religiją išpažįstantys žmonės atsisako matyti arba nemato, kad religija iš tikrųjų *veikia kaip ideologija*. Prie ideologijos apibrėžimo ir jos konceptualizavimo dar grįšime², tačiau čia verta prisiminti Louis Althussero tezę (Althusser 1993: 49), kad ideologija savo gryniausiu pavidalu reiškiasi tuomet, kai neigiama ar nesuprantama, kad esame ideologijoje. Ideologija mus įtikina ir daro mūsų veiksmus, kalbėjimą, matymą ir apsisprendimus „savaime suprantamais“, „akivaizdžiais“ ir „skaidriais“³. Ji neleidžia pamatyti, jog mūsų įsitikinimais, kurie dažniausiai yra internalizuotos (religinės ar politinės bendruomenės) dominuojančios idėjos, gali naudotis kiti, ypač siekiantys religinės ar politinės galios. O būtent idėjų panaudojimas siekiant galios ir bandymas pateisinti iškreiptus galios santykius, kaip matysime, yra viena iš esminių ideologijos apibrėžčių. Be to, neigimas, kad „mūsų“ religija gali veikti ar veikia kaip ideologija, trukdo suprasti, kad įsitikinimai, sudarantys jos esmę, buvo istoriškai suformuoti tam tikros diskursyvinės, ekonominės ir politinės galios konsteliacijos. Kitaip tariant, šis neigimas reiškia arba religinį naivumą, arba religinį nesąžiningumą. Jis naivus tuomet, kai nesuvokiama, kad „mano“ religinis tikėjimas yra tam tikrame ideologiniame diskursyvinių režimų kontekste, slepiančiame tam tikrus galios santykius. Jis nesąžiningas, kai tai suvokiama, bet neigiama, ir taip naudojamosi iškreiptais galios santykiais bei dominuojančiu pasaulėvaizdžiu.

Visiškas savo religijos ideologiškumo neigimas ar nepripažinimas dažniausiai būdingas religiniams fundamentalistams ir religiniams fanatikams. Jie yra „šventai“ įsitikinę savo santykiu su Dievu (ar išpažįstama dievybe) ir iš jo išplaukiančio tikėjimo savo religinių tiesų – „amžinųjų tiesų“ – teisingumu tokiu mastu, kad mano tikį turintys teisę (naudodami fizinę ir diskursyvinę prievartą) *versti* kitus tikėti šiomis tiesomis. Čia būtina pabrėžti diskursyvinės *prievartos* aspektą (naudojamą,

¹ Šiame straipsnyje kalbant apie religiją pirmiausia turima omenyje krikščionybė ir (post)krikščioniškoji Europos / Vakarų kultūra. Šis požiūris, žinoma, nesuponuoja kitų religijų nuvertinimo, o yra grįstas autoriaus epistemologinio-kultūrinio lauko ribų pripažinimu.

² Žr. šio straipsnio p. 122–123, kur pateikiami „ideologijos“ ir „religinės ideologijos“ apibrėžimai.

³ Panašiai ideologiją supranta ir Slavojus Žižekas (Žižek 2012), palygindamas ją su mūsų natūralia žiūra, o būtinybę ją kritiškai kvestionuoti kaip mums „nenatūralią“ ir kaip tai, kas reikalauja pastangų.

tarkime, propagandoje ar agresyviai besireiškiančioje religinėje ideologijoje) priešinant jį religinio tikėjimo *išpažinimui* ar įtikinėjimui, kuris, sekant dar Johno Locke'o pateiktais argumentais, yra vienintelis teisėtas būdas skleisti religinį diskursą.

Religinio fundamentalizmo šaknys susiformavo XIX a. pabaigoje ir išplito XX a., ypač po JAV kilusios fundamentalistų ir modernistų kontroversijos⁴. Fundamentalizmas (pirmiausia JAV, o vėliau ir Britanijos protestantiškose bendruomenėse) gimė kaip atsakas į tai, ką jo atstovai laikė liberalia teologija, bandžiusia suderinti iš biblijinės tradicijos išplaukiančias teologines tiesas su mokslo pasiekimais bei modernios visuomenės etosu⁵. Ilgainiui jo atramos tašku tapo sakralinių tekstų – Biblijos – neklystamumo akcentavimas bei pažodinio skaitymo ir supratimo praktikavimas. Fundamentalizmui būdingas karingumas, griežtas atsiribojimas nuo modernios visuomenės pasaulėžiūros, mokslinio žinojimo (ypač evoliucijos) atmetimas ir buvimas savo ideologiniuose „apkasuose“. Visa tai suponuoja hermetišką dogmatinių teiginių diskursyvinę visumą, kurią jos nariai atkartoja kaip gerai išmoktą eilėrašį. Be to, fundamentalistų pažiūros dažnai būna pilnos tikrovei prieštaraujančių teiginių: pavyzdžiui, teigiama apie kelių tūkstančių metų senumo pasaulio kilmę.

Religinių fanatikų religijos ideologiškumo ir pačios ideologijos neigimas, be kita ko, yra ir pavojingas. Išskirtiniais atvejais jis suponuoja kitatikių persekiojimą Dievo vardu ar net jų žudymą, prisidengiant „viena teisinga“ religija. Krikščionybės istorijoje yra gausu tokių pavyzdžių: Katalikų bažnyčios inkvizicija, XVI–XVII a. religiniai karai, sisteminė kitų religijų netolerancija, žydų persekiojimas ir naikinimas Europoje ir t. t. Šiuo požiūriu kalti yra tiek katalikai, tiek protestantai. Dėl to Reformacija, suprantant ją plačiausia prasme, yra tokia reikšminga. Ji buvo vidinės kritikos ir introspekcijos religinis judėjimas, kuris demonopolizavo Katalikų bažnyčios religinę-ideologinę galią, be to, palaipsniui privertė ją pačią reformuotis. Reformacija ir religinių karų situacija ilgainiui sukūrė sąlygas liberalizmui ir argumentų už religijos toleranciją pripažinimui. Klasikinis šito pavyzdys – tai Locke'o *Laiškas apie toleranciją*. Tolerancijos institucinis įtvirtinimas, žinoma, žengė koją kojoni su visuomenės sekuliarizacija. Jos pagrindinis principas tapo religijos ir politikos atskyrimas, kuomet, kaip teigė Locke'as (Locke 1991: 26–28), politinis suverenai

⁴ Ši kontroversija kilo pirmiausia JAV protestantų bendruomenėse XX a. 3-jame ir 4-jame dešimtmečiais. Nesutarimas ir diskusija uždvirė dėl svarbiausių krikščioniško tikėjimo tiesų turinio ir statuso, kai fundamentalistai, apeliuojantys į Biblijos neklystamumą (angl. *inerrancy*), atmetė modernistų kritinės istorinės analizės metodus ir jų taikymą interpretuojant Bibliją, o taip pat atmetė ir jų siekį suderinti modernaus mokslo pasiekimus su krikščioniško tikėjimo tiesomis. Plačiau apie tai žr. John Stratton Hawley (Hawley 1999), o apie fundamentalizmo įtaką JAV kultūriniais karams žr. Adam Laats (Laats 2010).

⁵ Plačiau apie fundamentalizmo genezę ir jo įtaką JAV kultūrai ir politikai žr. Philip H. Melling (Melling 1999) ir Nancy T. Ammerman (Ammerman 1987).

privalo atsiriboti nuo religinių diskusijų ir išlikti neutralus šių ginčų atžvilgiu. Tokiu būdu religinė tolerancija buvo ir yra grįsta religinių pažiūrų bei bendruomenių pliuralizmo pripažinimu, o ilgainiui ir religijos privatizavimu⁶ bei supasaulietinimu. Šia prasme būtų sunku suprasti modernią (liberalią) demokratiją ir jos įsitvirtinimo priežastis be istorinės nuorodos į Reformaciją.⁷ Būtent sekuliarios visuomenės įsteigimo revoliucinėje Prancūzijoje kontekste gimė „ideologijos“ sąvoka ir jos pirmoji konceptualizacija.

Sykiu sakymas, kad religija neturi nieko bendro su ideologija, arba ideologijos atmetimas, pasireiškia ir „nekaltu“ banalybės diskursu: nusaldintu, sentimentaliu kalbėjimu apie „krikščioniškas vertybes“ ir jų sunykimą nūdienos „moralinio pakrikimo laikais“. Tai paviršutiniškas angažavimasis religijai, nesuprantant, kad išpažįstamos idėjos yra patogios daugumos pažiūros. Čia priskirtinas ir apsimestinais saldus kalbėjimas nuvalkiotomis frazėmis apie išlaisvinančią religijos ir tikėjimo jėgą nepripažįstant, kad visa tai tėra tušti žodžiai, kurių kartojimas būtinas galios palaikymui: visų pirma religinėje bendruomenėje, o taip pat ir už jos ribų. Tokia diskursyvinė praktika, be kita ko, skatina ir palaiko susvetimėjimą bei reiškiasi tuščiu, jokios transformuojančios ar išlaisvinančios galios neturinčiu kalbėjimu (Bielskis 2014: 35–36).

Antras atsakymas: „Taip, absoliučiai!“

Šis atsakymas, būdamas visiškai priešingas pirmajam, yra būdingas ateistams arba žmonėms, kurie neturi ir nenori nieko bendro turėti su religija. Jis reiškia ypatingą jautrumą dominuojančios ideologijos raiškiai, kuri yra būtina kapitalistiniam gamybos būdo ir jį palaikančios valstybės reproduktivumui. Reikšmingiausias šio požiūrio autoritetas, žinoma, yra Karlas Marxas (ir Friedrichas Engelsas) bei jų pateikta ideologijos samprata. Prie Marxo ideologijos apibrėžimo dar grįšime, tačiau čia svarbu paminėti svarbiausias jų neigiamo požiūrio į religiją ir religijos laikymą ideologija ištakas ir priežastis.

Marxo ateizmo ištakos pirmiausia slypi Hegelio istorijos filosofijoje. Hegelio dažnai kartojamas teiginys, jog „valstybė grindžiama religija“, o religija yra ne šiaip

⁶ „Privatizavimas“ čia neturi įprastos ekonominės konotacijos (t. y. privatizacija kaip bendro ar viešo turto individualus įsigijimas). Jis reiškia tai, kad religija pliuralistinėje visuomenėje nustoja buvusi vieša ir politiška. Tikėjimo tiesų išpažinimas tampa privatus (o ne viešas visai valstybei politiškai reikšmingas) tam tikros religinės bendruomenės reikalas.

⁷ Šią mintį aptinkame dar Georgo Wilhelmo Friedricho Hegelio mąstyme. *Istorijos filosofijos* paskaitose Hegelis įrodinėja, kad religija įkūnija valstybės dvasią bei jos formas. Pasak jo, katalikybė pagimdė savo valstybingumo formas kur kas labiau sietinas su absoliutizmo principu, o germaniškasis protestantizmas – konstitucionalizmo ir tikros laisvės principą (Hegelis 1990: 74, 363, 432).

vienas iš valstybės gyvenimo aspektų, bet įkūnija pačią valstybės ir tautos objektyvią būtį, jos dvasią (Hegelis 1990: 75, 435), tapo labai svarbus Marxui ir jo požiūriui į religiją. Lygiai taip pat svarbi jam buvo ir Hegelio krikščionybės, kaip laisvės religijos⁸, filosofinė interpretacija. Dialektikos metodo revoliucingumas vertė Hegelį pabrėžti esminį krikščionybės pasaulietiškumą kaip absoliučiai sveikintiną dalyką⁹. *Teisės filosofijos apmatų* paskutiniai sakiniai, kalbantys apie pasaulinę istoriją, byloja apie Hegelio tikėjimą protestantiškos, germaniškos dvasios išsiskleidimu pasaulyje, kada sutaikoma Šv. Pauliaus „meilė, tikėjimas ir viltis“ su širdingumu, ištikimybės ir laisvės pasaulietiška karalyste (*weltlichen Reiche*) (Hegel 2000: 502; §359). Sykiu iš priešybių kovos sukurtame reformuotos šiaurietiškos krikščionybės pasaulyje „dvasingumas savo dangiškąją egzistenciją nužemina iki žemiško šiapusiškumo ir paprasto pasaulietiškumo“, kai „tikras susitaikymas tapo objektyvus, valstybę išskleidžiantis į proto pavidalą ir tikrovę“ (Hegel 2000: 502–503; §360).

Šie teiginiai galėjo būti ir buvo interpretuojami taip, kaip juos interpretavo kairieji hėgelininkai, kuriems savo filosofinės karjeros pradžioje priklausė ir Marxas¹⁰. Skirtingai nei reakcingas Prūsijos akademinis isteblišmentas, Marxas, sekdamas Hegeliu, suprato religiją kaip tai, kas atspindi egzistuojančius visuomeninius santykius ir juose įsikūnija. Religiją ne tik būtina kritikuoti, kaip manė Ludwigas Feuerbachas, teigęs, kad krikščionybės tiesos byloja ne Dievo, bet žmogaus esmę. Marxui religijos kritika turi transformuotis į egzistuojančios praktikos – esamų visuomeninių santykių – kritiką, taip pat ir į visuomenės *keitimą*. Teigdamas, kad žmogaus esmė nėra abstrakcija, kad ji neišsikūnija izoliuotame individe, Marxas įrodinėjo, kad religija ir religinis jausmas – tai „visuomeninis produktas“, o „abstraktus individas [...] iš tikrųjų priklauso [tik] tam tikrai visuomenės formai“ (Marx 1950: 364). Šia prasme Marxo ateizmas buvo radikaliausia, bet nuosekli Hegelio istorijos filosofijos interpretacija: pradėjęs nuo prielaidos, kad religija įkūnija vyraujančius socialinius santykius ir plėtodamas savąjį materializmą, kurio pagrindu tapo žmogaus sąvokos, gyvenimo priemonių ir aplinkos kūrimas, Marxas atsigrėžė į žmogaus praktiką. Vis dėlto vyraujančiuose gamybinuose santykiuose Marxas, priešingai nei Hegelis, tikėjęs konstitucinės valstybės galia pažaboti ekonominę „civilinę visuomenę“, matė ne protestantizmo sukurtą *laisvės karaliją*, bet pono ir vergo santykiais grįstą *biurgerišką* tvarką. Šios tvarkos

⁸ „Toks esminis Reformacijos turinys: žmogus pats save pasmerkia būti laisvam“ (Hegelis 1990: 435).

⁹ „Kitabūtis, suvokta kaip gyvoji idėja, yra Dievo sūnus, tačiau toji kitabūtis savo išskirtinumu yra pasaulis, gamta ir baigtinė dvasia; taigi pati baigtinė dvasia teigiama kaip Dievo momentas. Vadinasi, pats žmogus glūdi Dievo sąvokoje, ir tai, kad jis ten glūdi, gali būti išreikšta taip, kad krikščioniškoji religija postuluoja žmogaus ir Dievo vienybę“ (Hegel 1990: 346).

¹⁰ Apie kairiųjų hėgelininkų intelektualinį judėjimą ir jų ideologinio radikalumo transformacijas žr. Lauro Bielinio monografiją (Bielinis 2017).

pagrindas – tai susvetimėję santykiai, o jų detali analizė *Kapitale* Marxui atvėrė suprekintų žmogiškų santykių fetišizmą (Marx 2009: 104–118). Nenuostabu, kad tokioje visuomenėje, manė Marxas, religinis misticizmas toliau tarpsta ir tarps, kol prekinis fetišizmas, subordinuojantis žmonių galias ir kūrybingumą nematomos, neprognozuojamos ir sudievinotos rinkos diktatui, nebūs panaikintas. Trumpai tariant, radikali Feuerbacho religijos, kaip susvetimėjimą paslepiančios ideologijos, kritika reikalauja revoliucinės praktikos, kuri išlaisvinusi žmogų iš susvetimėjimo, transformuos visuomenę taip, kad jos santykiai pasidarys skaidrūs ir paklusnūs racionaliai žmogaus kūrybinei pastangai, tad religija ir jos prietarai savaime sunyks.

Tokios Marxo viltys – stipriai abejotinos, tačiau jo religijos kaip ideologijos kritika buvo nuosekli istorinio materializmo požiūriu. Atsakymas, kad religija yra *tik* ideologija, tai atsakymas iš išorės. Jis parodo, kaip veikia religija ir kokiomis sąlygomis ji tarpsta. Šis atsakymas siekia paaiškinti „dvasios“ apraiškas per jų poveikį socialiniams santykiams ir tai, kaip „dvasia“ atspindi ir įtvirtina juos. Iš esmės tai materializmo suponuoto ontologinio monizmo atsakymas: sąmonė ir jos raiška priklauso nuo mūsų materialios egzistencijos sąlygų ir praktikos formuojant bei keičiant pasaulį. Šią mintį, tiesa, kita forma, aptinkame programiniame istorinio materializmo apibūdinime 1859-ųjų veikalo *Apie politinės ekonomijos kritiką* prarmėje. Čia brėžiama žymioji skirtis tarp bazės (gamybinių jėgų ir gamybinių santykių) ir antstato (sąmonės apraiškų arba tiesiog ideologijos), teigiant, kad būtina atskirti „gamybos ekonominių sąlygų materialinius pokyčius“, – juos galima nustatyti „gamtos mokslams būdingu tikslumu“ – (iš čia Marxo ir pozityvizmo metodologinis panašumas), – ir „teisines, politines, religines, menines ar filosofines, trumpai tariant, ideologines formas“ (Marx 1904: 11–12). Kitaip tariant, visos sąmonės apraiškos – hėgeliška *Geist* (dvasia / protas), besiskleidžianti per meną, politiką, religiją ir filosofiją – Marxui yra ideologija pačia plačiausia prasme. Įdomu tai, kad minėtame veikle Marxas reflektuoja savo filosofinių ieškojimų transformaciją. Pradėjęs nuo teisės studijų, Marxas ilgainiui suprato, kad teisiniai santykiai ir valstybės formos negali būti paaiškintos remiantis jomis pačiomis ar studijuojant, kaip siūlė Hegelis, žmogaus proto bei idėjų pažangą. Priešingai, jos turi būti suprantamos materialinių gyvenimo sąlygų kontekste.

Svarbu nepamiršti Marxo religijos kritikos politinio konteksto. Tai buvo teisėta reakcija į Europoje įsitvirtinusius senojo režimo šalininkus, bandžiusius teigti konservatyvią krikščionybę taip, lyg revoliucija Prancūzijoje nebūtų įvykusi. Dinastinių monarchijų reakcija reiškė iškovotų liberalių laisvių – pirmiausia spaudos ir saviraiškos laisvės – suvaržymus. Sykiu religijos kritika Vokietijoje reiškė reakcingos valstybės ir religijos suartėjimo atmetimą, valstybinės religijos atmetimą. Kaip tik šiame kontekste reikia suprasti ir teiginį, kad „religija yra liaudies *opi-*

jus“ (Marx 1958: 32). Valstybei, kuri suvaržo pilietines laisves, įtvirtina ir palaiko teisinę, politinę bei ekonominę nelygybę, religija yra būtina tam, kad numarintų vargstančiųjų skausmą: „*religijos skurdumas tuo pačiu yra tikrojo skurdumo išraiška ir protestas prieš šį tikrąjį skurdumą. Religija – tai engiamos būtybės atodūsis, beširdžio pasaulio širdis, panašiai kaip ji yra bedvasės santvarkos dvasia*“ (Marx 1958: 32).

Tokia religijos kaip ideologijos kritika tapo klasika tiems, kas vienaip ar kitaip seka ar buvo veikiami Marxo. Galima išvardyti visą plejadą teoretikų, kurie savaip plėtojo tezę, jog religija – tai ideologija ypač tuomet, kai ji veikia kaip iškreipta pasaulėžiūra bei melaginga sąmonė, įvairiais būdais pateisindama engiančios galios veikimą ir numalšindama jo sukeliama skausmą: Antonio Gramsci, Raymondas Williamsas, Maxas Horkheimeris, Theodoras Adorno, Herbertas Marcuse, Terry Eagletonas ir daugelis kitų. Ypač įtakinga tapo Louis Althussero ideologijos teorinė samprata bei kritika 1970 metų straipsnyje „Ideologija ir ideologiniai valstybės aparatai“. Šią tradiciją savaip tęsė ir tokie diskursyvinių praktikų kritikai kaip Michelis Foucault, kuris, tiesa, atmetęs ideologijos sampratos reikšmę socialinei kritikai, pateikė dar radikalesnę diskurso, kaip betarpiškai susijusio su galia ir veikiančio pagal galios logiką, kritiką (Bielskis 2018: 2–5). Svarbu tai, kad net jei antras atsakymas, traktuojantis religiją iš išorės, nėra ir negali įtikinti tų, kurie bando konceptualizuoti religinę patirtį iš vidaus, jis turi savo vietą ir yra reikšmingas jau vien tuo, kad parodo, jog (dalis) religinio diskurso ir religinių praktikų veikia kaip ideologija, maskuojanti dominuojančius galios santykius. O tai suprasti pirmiausia svarbu tiems, kas praktikuoja vieną ar kitą religiją (kodėl tai svarbu, paaiškės aptarus ketvirtą atsakymą).

Konceptualizuojant ideologiją ir religinę ideologiją

Prieš pateikiant glaustą ideologijos apibūdinimą, svarbu pabrėžti, kad trečias ir ketvirtas atsakymai – „ne, religija nėra ideologija, bet ji gali veikti ir veikia kaip ideologija“ ir „taip, religija yra ideologija, bet ideologija negali išsemti religinės patirties“ – nėra naivūs. Taip yra dėl to, kad pripažįsta, kad religija, tiek, kiek ji priklauso visuomenės diskurso daliai ir yra susijusi su diskursyviais galios režimais¹¹, funkcionuoja kaip ideologija. Neigti tai būtų nesąžininga, panašiai kaip nesąžininga būtų neigti, jog socialiniai ir humanitariniai mokslai – taip pat ideo-

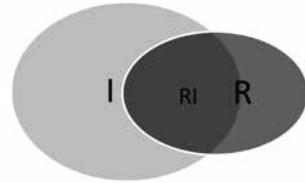
¹¹ „Diskursyviais galios režimais“ vadinu tai, ką turėjo omenyje Michelis Foucault terminu *dispositif*, kurio lietuviškas atitikmuo yra „mechanizmas“: diskursų, institucinių, įstatymų ir administracinių sprendimų heterogeniška visuma (Foucault 1980: 194–195).

logiški (kas, žinoma, nereiškia, jog nėra skirtumo tarp ideologijos ir šių mokslų ar kad jie yra *tik* ideologija). Šie atsakymai yra panašūs, o vertinant pagal klasių teorijos logiką, iš esmės vienodi. Tariant, kad „religija“ yra klasė R, o „ideologija“ klasė I, trečią ir ketvirtą atsakymus būtų galima pavaizduoti taip:

3) Ne, bet...



4) Taip, bet...



RI reiškia „religinė ideologija“, t. y. religija, kuri veikia kaip ideologija. Abu atsakymai šiuo požiūriu yra vienodi, išskyrus tai, kad trečio išeities pozicija yra religija, o ketvirto atvirkščiai, kuomet jo pagrindas yra ideologija. Tai reiškia, kad, kaip minėta, pripažįstama, jog dalis religinio diskurso veikia kaip ideologija RI. Ketvirtas atsakymas skiriasi nuo trečiojo teiginiu, kad didžioji dalis religinio diskurso ir praktikų yra ideologija.

Kaip tik čia būtina grįžti prie ideologijos konceptualizavimo. Kaip žinia, ideologijos sąvokos kūrėjas buvo Antoine'as Destutt de Tracy, viešai pirmą kartą pristatęs ją 1796 metais paskaitų cikle Prancūzijos Nacionaliniame institute. Ideologiją jis suprato kaip idėjų mokslą, kuris tapo būtinas revoliucinėje Prancūzijoje atmetus tradicinę metafiziką. Ideologija turėjo tapti naujuoju moralės ir politikos mokslu, kuris būtų praktiškas, tikslus ir naudingas lavinant visuomenę. Nepaisant akivaizdžios Destutt de Tracy simpatijos materializmui ir Locke'o empirizmui, taip pat jo įsitikinimo, kad ideologija, o ne religija yra moralės pagrindas, ideologijos sąvoka (tiesa, dėl skirtingų priežasčių) ilgainiui tapo kritikos objektu. Napoleonas nekenė „ideologų“, nes niekino metafiziką, siedamas ideologiją būtent su ja, o restauracijos laikais „ideologai“ buvo kaltinami ateizmu ir anarchija. Iš dalies dėl to, kad jos referencijų laukas buvo maksimaliai išplėstas ir šiuo požiūriu nepakankamai konkretus, „ideologija“ įgavo ir doktrinos reikšmę. Tokiu būdu XIX a. ketvirtajame dešimtmetyje, vietoj Destutt de Tracy pozityvaus idėjų mokslo, pretenduojančio į universalų pažinimą, ideologija tapo žodžiu, nusakančiu skirtingas sekuliaros visuomenės idėjines doktrinas¹².

¹² Plačiau apie Destutt de Tracy ideologijos sąvoką revoliucinėje ir porevoliucinėje Prancūzijoje, taip pat apie šios sąvokos transformacijas, kaip iš pozityvios konotacijos „ideologija“ įgavo Marxo suteiktą neigiamą prasmę žr. puikų Emmeto Kennedy straipsnį (Kennedy 1979: 353–368).

Marxas perėmė ideologijos sąvoką būtent iš šio konteksto. Būdamas gerai supažinęs su Prancūzijos intelektualiniu ir politiniu gyvenimu, jis suteikė jai naują reikšmę. *Kapitale* Marxas trumpai aptaria Destutt de Tracy politinę ekonomiką, sukritikuodamas ją už jos biurgerišką orientaciją. Žinant Marxo hėgeliškas išta- kas, Destutt de Tracy ideologijos samprata jam turėjo atrodyti kaip prancūziška (tiesa, gerokai ankstesnė) jaunahėgelininkų idealizmo versija. Pavadinęs Destutt de Tracy *fischblütige Bourgeoisdoktrinär*¹³, Marxas suteikė ideologijos sąvokai nei- giamą prasmę. Ilgainiui ideologija tapo iškreipto, vienpusio pasaulio vaizdo arba susvetimėjusios sąmonės sinonimu. *Vokiečių ideologijoje*, kurioje be kita ko patei- kiama vokiško idealizmo filosofijoje kritika, Marxas ir Engelsas suformulavo tai, kas vėliau tapo klasikiniu ideologijos apibrėžimu:

Viešpatuojančios klasės mintys kiekvienoje epochoje yra viešpatuojančios mintys, va- dinasi, ta klasė, kuri yra viešpataujanti *materialinė* visuomenės jėga, kartu yra ir jos viešpataujanti dvasinė jėga. Klasė, turinti savo žinioje materialinės gamybos priemones, kartu turi ir dvasinės gamybos priemones, todėl dažniausiai jai yra pajungtos mintys tų, kurie neturi dvasinės gamybos priemonių (Marx, Engels 1974: 39).

Šis apibrėžimas pabrėžia, kad ideologija – tai mintimis išreikšti vyraujantys materialiniai santykiai, kitaip tariant, ideologija yra realią galią visuomenėje turin- čiųjų „viešpatavimo mintys“. Socialinė, materiali galia, kaip viešpatavimo pagrinda- s, reiškia ne tiek politinę valdžią, kuri tik užtikrina ir įtvirtina dominuojančios grupės galią, bet slypi gamybos kontrolėje ir gamybos priemonių (kapitalistinėse visuomenėse – kapitalo) nuosavybėje. Dominuojanti klasė – tai visų pirma milži- niško kapitalo kiekio savininkai, paprastai tariant, turtingiausi visuomenės nariai, sudarantys visuomenės mažumą. Tokiu būdu Marxo ideologijos samprata supo- nuoja, kad struktūrinę, materialinę galią turinčios mažumos mintys yra ir mūsų, t. y. daugumos, mintys.

Antonio Gramsci, išplėsdamas Marxo ideologijos sampratą, teigė, kad do- minuojančios klasės, sudarančios visuomenės mažumą, ideologija yra veiksminga tuomet, kai ji tampa visos visuomenės, o ne tik valdančiojo elito ideologija (Grams- ci 1971: 326–343; Bielskis 2018: 9). Tiesa, Gramsci ideologijos samprata jo disku- sijos apie organiškuosius intelektualus¹⁴ kontekste priartėjo prie to, ką šiandien vadiname politine ideologija: daugmaž nuosekli idėjų ir moralinių nuostatų siste- ma, kurią artikuliuoja tam tikrai visuomenės daliai atstovaujantys ir už ją kalban- tys intelektualai. Savo ruožtu, ji gali tapti politine doktrina, siekiant panaudoti ją

¹³ Pažodžiui būtų „žuviakraujis buržuazinis doktrinierius“. Benjaminas Fogelevičius verčia „šaltas buržuazinis doktrinierius“ (Marx 2009: 803).

¹⁴ Gramsci organiškieji intelektualai yra iš tam tikros klasės – pavyzdžiui, iš darbininkų ar buržuazijos – kilę intelektualai, kurie artikuliuoja ir gina jos interesus.

politinės partijos veikloje. Žinoma, Gramsci ideologijos samprata išlaikė iš Marxo ateinančią antstato idėją: ideologija yra ekonominę galią turinčios visuomenės dalies mintys ir kultūra, jos idealus vaizdinys. Visgi Gramsci nutolo nuo Marxo tuo, kad kalbėdamas apie klasių kovą pabrėžė alternatyvios darbininkų organiškios kultūros, taigi ir ideologijos teigiamą reikšmę (Gramsci 1971: 14–32). Tokiu būdu jo ideologijos koncepcija, panašiai kaip šiandieninė politinės ideologijos samprata, įgavo labiau neutralią konotaciją. Tuo tarpu Marxui ideologijos samprata turėjo neigiamą konotaciją be kita ko ir dėl jai esminio idealizmo. Šia prasme vokiečių filosofija, sykiu ir kairiųjų hėgelininkų „materialistinę“ religijos kritiką, Marxas laikė vokiečių ideologija: ji yra tokia, nes išimtinai lieka idėjų sferoje ir nedrįsta iš tikrųjų būti materialistine, t. y. orientuota į realių ekonominių santykių analizę, kritiką ir jų keitimą.

Svarbu nesuprimityvinti Marxo ideologijos apibrėžimo. Jo teiginys, kad viešpataujančioje klasėje egzistuoja darbo pasidalijimas tarp materialinės gamybos ir dvasinės gamybos, kai dalis jos atstovų – ideologai – mąsto ir „gamina“ vyraujančias daugumos mintis, nereiškia ideologijos šaltinio koncentracijos vienose rankose. Šia prasme ideologija nėra propaganda, kuri paprastai turi aiškų savo kūrimo ir skleidimo subjektą. Ideologijos šaltiniai – daugialypiai, o sykiu ir pati ideologija – heterogeniška. Be to, ji dažnai kuriama mūsų pačių. Sykiu ji veikia įtikindama, paversdama mus esamos sistemos lojaliais *subjektais* (Althusser 1993: 56).

Taigi, sekant šiais svarstymais, galima pateikti tokį ideologijos apibrėžimą: *ideologija yra materialinę galią turinčios visuomenės mažumos daugialypė idėjų visuma, kuri, besireikšdama įvairiomis diskursyvinėmis praktikomis, veikia kaip siekis pateisinti egzistuojančius galios santykius, taip taikiai užtikrindama vyraujančios grupės viešpatavimą ir įtikindama visuomenės daugumą nelygių galios santykių teisingumu ir / ar būtinumu*. Svarbu darsyk pabrėžti, kad šis apibrėžimas nereiškia, jog tik vyraujanti mažuma kuria ideologiją. Todėl ne tik organiniai intelektualai, naudojant Gramsci terminologiją, kuria ideologiją, ją kuriame atkartodami pasyviai perimtas diskursyvines ideologemas, internalizuodami viešąją moralę, religines dogmas ar paramokslinius teiginius.

Atsižvelgiant į pateiktą ideologijos apibrėžimą, galima teigti, kad religija veikia kaip ideologija tuomet, kai ji tarnauja viešpataujantiems – ypač išnaudojimą ir susvetimėjimą palaikantiems – galios santykiams. Siauresne ir konkretesne prasme religija tampa ideologija, kai ji naudojama siekiant politinės galios, ją suprantant makiavelišškai ir vėberišškai (t. y., kai politika yra konceptualizuojama kaip politinės galios siekimo ir valstybės, kaip prievartos aparato, valdymo menas) (Bielskis 2014: 26). Sykiu galima pateikti ir *religinės ideologijos* (subklasės RI) apibrėžimą: *tai religinių ištarų ir idėjų visuma, dėl savo sistemiškumo įgavusi griežtai apibrėž-*

tos doktrinos bruožų, kurie įtvirtina tam tikros (religinės) bendruomenės tapatybę, reikalauja jos narių pritarimo, lojalumo doktrinai ir tokiu būdu tampa legitimacijos šaltiniu kopti religinės ir / ar valstybinės galios laiptais. Tokia religinė ideologija suponuoja hermetiškumą, o jos doktrininis uždarumas teigiamas, siekiant stiprinti religinės bendruomenės tapatybę, sąmoningai ar nesąmoningai brėžiant skirtį tarp draugo ir priešo, tarp „mes išrinktieji“ ir „jie pasmerktieji“.

Trečias atsakymas: „Ne, bet...“

Šio atsakymo premisa yra tai, ką būtų galima pavadinti religinės sąmonės fenomenologija¹⁵. Tai religinės patirties ir religinio proto aprašymas iš vidaus. Religinių bendruomenių veiklą ir tai, kas jų viduje diskutuojama, tai, kokios patirtys akcentuojamos kaip reikšmingos ar juolab kanoninės, – visa tai galima suvokti religinio proto fenomenologijos požiūriu. Tokia pozicija akcentuoja religijos autonomiškumą ir susitelkia ties religinės patirties aprašymu iš vidaus, bandant nusakyti *subjektyvią* religinę patirtį ir tai, kaip ši patirtis gali būti išreiškiamą išoriniame, materialiam pasaulyje. Kaip tik dėl būtinybės išreikšti subjektyvią religinę patirtį išoriniam pasauliui, be to, šio akto komplikuotumo suvokimas daro šią raišką atvirą, o ne doktriniškai uždara, kaip tai nutinka religinės ideologijos atveju.

Religijos fenomenologiją ir epistemologiją plėtojantys autoriai (Wynn 2016, Gellman 2001, Hick 1989, Alston 1991) pabrėžia religinės patirties fenomenologinio turinio problematiškumą. Viena vertus, jis kyla iš to, kad religinės patirties – tarkime, Dievo bylojimo – fenomenologinis turinys nėra ir negali būti tokio paties epistemologinio statuso kaip bet kokio kito intencionaliai sąmonei atsiveriančio objekto. Pavyzdžiui, Williamas Alstonas teigia, kad Dievo patirtis neturi ir negali turėti tokių pačių stimulų sąlygų, kokias turi kiti jusliškai patiriami reiškiniai (tarkime, liūties patyrimas). Todėl nėra ir negali būti aiškiai apibrėžto žodyno, kaip tiksliai išreikšti šias patirtis. Tačiau žodyno neturėjimas, pasak Alstono, nereiškia, kad intersubjektyvus subjektyvios patirties dalijimasis nėra įmanomas, o tai byloja skirtingos religinės tradicijos, kurios susiformuoja per tokių patirčių liudijimą ir dalinimąsi su kitais. Jis cituoja Jobo 42: 5 – „Buvau *girdėjęs gandas* apie tave, bet dabar mano akys mato tave“ – ir teigia, kad religinė-mistinė patirtis pagyvina, sustiprina ją turinčio žmogaus religinį gyvenimą (Alston 1991: 313). Kiti šią galimybę neigia, teigdami, kaip daro, pavyzdžiui, Nickas Zangwillis, kad religinės patirties

¹⁵ Fenomenologijos sąvoka čia vartojama plačiausia prasme: kaip sąmonės ar patirties turinio aprašymas ir analizė.

percepcija yra neįmanoma, todėl tokios patirtys neturi jokio episteminio tikrumo, jos yra paprasčiausias mitas (Zangwill 2004).

Reikia pabrėžti, kad religijos fenomenologija ir religijos epistemologija, žinoma, nėra tas pats. Pirmoji akcentuoja individualioje sąmonėje atsiveriančios religinės patirties turinį, antroji apmąsto tokios patirties turinio tikrumą. Net jei sutinkame, kad religinei patirčiai epistemologinis tikrumo klausimas nebūtinai pats svarbiausias, jis yra reikšmingas religiniam tikėjimui. Todėl epistemologiją reikia suprasti labai plačiai, kaip refleksiją apie (religinės) patirties turinio tikrumą, o ne taip, kaip ji suprantama modernioje filosofijoje po kantiškojo epistemologinio posūkio. Kanto filosofijoje epistemologinis tikrumas (paliekant nuošalyje analitinius ir *a priori* sintetinius teiginius) – tai minties ir gamtos, pasaulyje egzistuojančių ir empiriškai apčiuopiamų objektų atitikimas. Kitaip tariant, idant taptų individualiai ir kolektyviai reikšmingas, (individualaus) tikėjimo patirties turinys turi praeiti tam tikrą epistemologinio tikrumo procedūrą: jis turi būti komunikuotas kitiems bendruomenėms nariams taip, kad būtų pripažintas kaip autoritetingas. Tokiu būdu kiekvienos reikšmingos religinės patirties turinys visuomet vienaip ar kitaip susijęs su jos tikrumo užklausimu: koku pagrindu galiu teigti, kad ši mano patirtis yra tikra ir reikšminga?

Atsakymas į šiuos klausimus, žinoma, priklauso ir nuo požiūrio taško: ar kalbama iš tikėjimo ar iš netikėjimo perspektyvos. Žinomo Quentino Tarantino filmo *Bulvarinis skaitalas* (1994) siužetas tai puikiai iliustruoja. Vincentas Vega (Johnas Travolta) ir Julesas Winnfeldas (Samuelis Jacksonas) išgyvena tą patį įvykį: iš kelių metrų atstumo į juos šaunama, bet visi šūviai skrieja pro šalį ir jie lieka gyvi. Abu gangsteriai pripažįsta, kad šis įvykis neįtikėtinas ir kad jie turėtų būti negyvi. Tačiau jų reakcijos skirtingos: Vincentas mano, kad tai atsitiktinumas, o Julesas interpretuoja tai kaip tiesioginį Dievo įsikišimą. Abi šio įvykio interpretacijos – potencialiai įtikinančios. Pirmoji jokios gilesnės prasmės ar stebuklo šiame įvykyje nežvelgia („mums tiesiog pasisekė“), o antroji interpretuoja jį ne kaip laimingą atsitiktinumą, bet būtent kaip stebuklą: „Dievas nusileido iš dangaus ir sustabdė kulkas“. Pirmoji – žvilgsnis iš netikėjimo, o antroji – iš tikėjimo perspektyvos, kuri, be kita ko, paskatina Julesą pakeisti savo gyvenimą. Tad religijos fenomenologiją galima suvokti būtent kaip tokį žvilgsnį į gyvenimą ir pasaulį iš tikėjimo perspektyvos bei tikinčiojo religinių patirčių turinio interpretaciją.

Žinoma, esminis klausimas, į kurį čia, tiesa, išsamiai atsakyti neįmanoma, tai religinės patirties ir jos fenomenologinio turinio santykis su konkrečios religijos doktrinos tiesomis. Kitaip tariant, tai mistinės patirties ir tam tikros religinės tradicijos sąryšio problema: koku būdu Dievo kaip transcendencijos patirtis yra įmanoma čia ir dabar ir kas ją sukėlė, o taip pat, kaip tokia patirtis paveikė kon-

krečią religinę tradiciją? Dar kitaip performulavus: ar ir kaip pasyvus tradicijos (sykiu ir ideologinis) kontekstas paveikė fenomenologinį religinės patirties turinį?

Iš dalies į šiuos klausimus gali padėti atsakyti Hanso-Georgo Gadamerio hermeneutikos samprata. Paulis Ricoeuras, brėždamas skirtį tarp Gadamerio hermeneutikos ir Sigmundo Freudo, Karlo Marxo ir Friedricho Nietzsche's įtarumo hermeneutikų, pavadino Gadamerio filosofinį projektą tikėjimo hermeneutika. Už Gadamerio hermeneutikos ir tradicijos sampratų iš tikrųjų slypi tikėjimo elementas. Jos suponuoja pagarbą interpretuojamam tekstui, jo autoritetą ir pasitikėjimą juo. Savo veikale *Tiesa ir metodas* Gadameris aptaria Biblijos skaitymo tradicijos tęstinumą ir įtaką jo filosofinei interpretacijos sampratai. Kiekvienas supratimo aktas turi ne tik ciklinę struktūrą, bet ir „kito“ prasmės pritaikymo „sau“ aspektą. Pasakojimo ar istorinio teksto supratimas, kaip interpretacijos aktas, prasideda spėjamos prasmės projektavimu (viršutinė rato vektoriaus dalis, projektuojanti prasmę nuo savęs į kitą) ir baigiasi grįžimu patvirtinant, patikslinant arba atmetant projektuotą prasmę (apatinė rato vektoriaus dalis nuo kito / teksto į save). Kalbėdamas apie istorinių (ar sakralinių) tekstų interpretaciją, jis pabrėžia istorinę distanciją, kuri apsunkina supratimą ir visuomet daro jį problemišką. Projektuojant prasmę, galimybė nuspėti istorinio teksto reikšmę kyla iš tradicijos, kuri mus vienaip ar kitaip formavo. Tradicijos reikšmei nusakyti Gadameris naudoja išankstinės nuostatos, prietaro (*Vorurteile*) terminą. Egzistuoja tradicijos tęstinumas, kuris ir padeda įveikti istorinę distanciją tarp teksto ir interpretatoriaus. Kita vertus, Gadameris pabrėžia pritaikymo aspektą: istorinio arba sakralinio teksto supratimas – tai visada gyvas ir efektyvus jo pritaikymas dabartyje. Suprasti nereiškia atkartoti teksto originalią prasmę ar perteikti „tikrąsias“ autoriaus intencijas. Sakralinio teksto prasmingas supratimas įvyksta tuomet, kai jis nušvinta savo aktualumu čia, šiandien. „Supratimas atsiveria kaip įvykis“ (Gadamer 1989: 309).

Gadamerio hermeneutika, – ją galime interpretuoti kaip tam tikrą religijos fenomenologijos atšaką, – padeda paaiškinti subjekto religinės patirties ir jos turinio kontekstualumą, istoriškumą. Religijos ideologiškumo problemos kontekste tai ypač svarbu. Tikėjimo patirtys dažniausiai atsiveria tam tikros religinės tradicijos, kuri mus formavo ir kaip kultūrinis kontekstas, šviesoje: būtent Jobo „iš pradžių *girdėjau gandas*, o dabar *išgirdau, išvydau ir supratau*“ prasme. Hermeneutinė nuostata – sakralinio teksto, kaip tikėjimo pirmtakų religinės patirties turinio, interpretacija suprantant tradicijos, kaip partikuliaraus kultūrinio lauko, reikšmę interpretacijai – yra priešinga religinių fanatikų arba fundamentalistų absoliutizmui. Ji atveria kultūrinį-komunitarinį religinio tikėjimo aspektą, kuris, jei nepasiduodama fašistinei pagundai teigti „mūsų kultūros“, „mūsų religijos“ ar

„mūsų tautos“ pranašumą *kitų* religijų ir kultūrų *sąskaita*, kultūrinio pliuralizmo kontekste neišvengiamai suponuoja religinį kuklumą. Tai suvokimas, kad egzistuoja ir kitos religinės-kultūrinės tradicijos, todėl „mano“ tikėjimo patirtis, kurią interpretuodamas susieju su „mūsų“ religinėmis patirtimis, negali būti teigiama taip, lyg kitų religinių tradicijų nebūtų.

Apibendrinant, trečias atsakymas akcentuoja religiją kaip savarankišką fenomeną, kurio sklaidai ir analizei būtinas žvilgsnis iš vidaus, jos laikymas reikšminga, o ne „pasenusiais prietarais“, kurie nesuderinami su moderniu mokslu. Tai saikinga pozicija, nes ji be kita ko kelia klausimą, kaip (tikėjimo pirmtakų) religinė patirtis yra galima čia ir dabar, t. y. modernioje visuomenėje, kurią suformavo modernus mokslas. Tokia religinių patirčių fenomenologija yra antifundamentalistinė, kai fundamentalizmas – neistoriškas religinių tiesų bei doktrinų pažodinis suabsoliutinimas – traktuojamas kaip ideologinė fikcija. Sykiu ši pozicija reiškia pripažinimą (dažniausiai implicitišką), kad bent dalis religinio diskurso yra ar gali tapti ideologija – banalybės diskursu arba iškreiptų galios santykių apologetika.

Ketvirtas atsakymas: „Taip, bet...“

Atsakymas „ne, religija nėra ideologija, bet gali veikti ir dažnai veikia kaip ideologija“, akcentuojantis religinės-kultūrinės tradicijos reikšmę, iki galo neįtikina, nes nepaaiškina skirtumo tarp kultūrinės-religinės tradicijos ir ideologijos. Be to, akcentuojant religijos autonomiškumą ir jos diskurso bei praktikų skirtingumą nuo kitų diskursyvių praktikų, iškyla pavojus nematyti religinės-kultūrinės tradicijos giminingumo ideologijai. Trečias ir ketvirtas atsakymai gali būti traktuojami kaip vienas ir tas pats atsakymas, todėl griežtos skirties tarp jų brėžimas bus per daug dirbtinis. Vadinas, atskirti ideologiją ir religinę tradiciją kiekvienu konkrečiu atveju yra ir bus sudėtinga. Visgi, brėžti konceptualią abstrakčią skirtį galima ir būtina.

Ketvirta pozicija yra artima trečiajai tuo, kad ji neneigia religinės patirties galimybės, bet skiriasi nuo trečiosios, nes remiasi prielaida, kad mūsų *pirminė patirtis* yra giliai ideologiška altuseriška prasme. Althusseras pateikia tokią ideologijos ir subjekto sampratą:

Subjekto kategorija yra bet kokios ideologijos konstituojantis [aspektas], bet tuo pat metu ir iškart būtina pridėti, kad subjekto kategorija yra esminė bet kokiai ideologijai tiek, kiek bet kokios ideologijos funkcija (kuri ją apibrėžia) yra konkretaus individo kaip subjekto konstituavimas (Althusser 1993: 45).

Kitaip tariant, ideologija (kaip lakoniškas veidrodis, kuriame mes atpažįs-tame save) yra pirminis mūsų subjektyvybės šaltinis. Althusseras nusako tapimą ideologijos subjektu interpeliacijos sąvoka (pateikdamas policininko, šaukiančio „ei tu!“, ir individo, einančio per gatvę, šio „ei tu!“ identifikavimą kaip skirto jam pavyzdį). Interpelacija padaro individą ideologijos subjektu. Šis vaizdingas pa-vyzdys nėra tik metafora, jis suprastinas Althussero kapitalistinio gamybos būdo reprodukuavimo ir jį įtvirtinančio represyvaus valstybinio aparato kontekste. Ideo-loginiai valstybės aparatai – švietimas, politika, teisė, religija – veikia lyg interpelia-cinis veidrodis, kuriame individai atpažįsta save, taip tapdami lojaliais represyvios sistemos subjektais. Pagal šią sampratą gadameriška kultūrinė tradicija sudaro šių ideologinių aparatų dalį¹⁶.

Visgi ideologija nėra *vienintelis* subjektyvybės šaltinis. Būdama mūsų *default*, ji atlieka svarbiausią funkciją – paverčia individus *pasyviais* dominuojančių galios santykių subjektais. Pagal tokią sampratą religinė-kultūrinė tradicija, kuri, kaip teigėme, formuoja mūsų pirmines pasaulio matymo bei orientacijos jame prie-laidas (mūsų kultūros suformuotas gadameriškas išankstines nuostatas), veikia kaip ideologija. Be kita ko ji atlieka ir mūsų socializaciją. Althusseras aprašo, kaip krikščioniška religinė ideologija individą paverčia subjektu, kaip ji/s savo noru paklūsta egzistuojančiai tvarkai, kurią įtvirtina represyvus valstybės aparatas. Re-liginės ideologijos ritualai užtikrina, kad individai, tapę nuolankiais subjektais, „pripažįsta egzistuojančią tvarką [...], [pamato], jog „tai iš tikrųjų tiesa, kad būtent taip ir yra, o ne kitaip“ ir kad jie turi būti paklusnūs Dievui, jų sąžinei, jų kuni-gui, de Gaulle’iui, viršinininkui, inžinieriui ir kad turi „mylėti savo artimą kaip patį save“ ir t. t.“ (Althusser 1993: 55). Būti tokios ideologijos subjektu reiškia tapti laisvu subjektu, atsakingu už savo veiksmus, o sykiu būti paklusniu aukštesniam autoritetui (Althusser 1993: 56).

¹⁶ Iš dalies panašią ideologijos sampratą pateikia Nijolė Keršytė straipsnyje „Ideologija ir fikcija („Kietas riešutėlis“)“. Jame Althussero ir kitų marksistų ideologijos samprata yra lyginama su semiotikos (ypač Algirdo Juliaus Greimo) ideologijos samprata, kurią autorė antroje straipsnio dalyje pritaiko kino filmo analizei. Teigiama, kad neomarksistinę ideologijos kaip iškreipto vaizdinio sampratą Greimas (ir kiti semiotikai) transformavo į diskursyvinę praktiką, susiedami ją su aksiologija. Tokiu būdu semiotikoje ideologija suprantama kaip „verčių *aktualizavimas*, kai jas prisiima koks nors subjektas (individualus ar kolektyvinis), siekiantis kokio nors vertės objekto (taip vertės įgauna sintaksinę raišką, jos susijungia į *sintagmą* – minimalų naratyvą arba diskursą)“ (Keršytė 2013: 161).

Šiame straipsnyje, *priešingai*, laikomasi siauresnės ideologijos sampratos, pabrėžiamas būtent Marxo akcentuotas egzistuojančių galios santykių, užtikrinančių vyraujančios grupės dominavimą, aspek-tas. Kitaip tariant, pagal čia formuluojamą ideologijos sampratą ne visos diskursyviai artikuliuotos vertybės ir vertės yra ideologinės, o tik tos, kurios vienaip ar kitaip pajungiamos dominuojantiems galios santykiams arba traktuojamos kaip diskursyviniai įrankiai, būtini kopiant dominuojančių galios institucijų laiptais.

Šis religinės ideologijos apibūdinimas yra gana abstraktus ir jis neišsemia alternatyvaus religinio tikėjimo patirties turinio. Jis neįtikina dar ir dėl savo visa apimančio siekio visas vertybines pozicijas, etinius išipareigojimus, o sykiu ir religines praktikas laikyti ideologija. Ideologinis veidrodys veikia, jis mus interpeliuoja ir padaro lojaliais sistemos subjektais, tačiau yra ir kiti pozityvūs subjektyvės šaltiniai. Vienas jų – Emmanuelio Levino aprašytas etinis, metafizinis santykis su Kitu, kurį geriausia suprasti kaip tikėjimo reikalaujantį liudijimą (Levinas 1979, 1994, Bielskis 2014: 75–89). Su juo susijęs ir tikėjimo įvykis, kurį, tiesa, literatūrine forma aprašė Fiodoras Dostojevskis ir kuris tapo esminis Levino etinio santykio sampratai. Jo turinį sudaro Zosimos išsakyta mintis: „всякий из нас пред всеми во всем виноват, а я более всех“ („kiekvienas iš mūsų už visus ir už viską yra kaltas, o aš labiausiai už visus“) (Достоевский 2008: 288). Be to, tikėjimo santykis su Dievu, Abraomo „Aš čia!“, priešingai nei manė Sørenas Kierkegaardas (1995), ne tik nesuspenduoja etikos, bet veikia priešingai ideologiniam veidrodžiui: jis iškelia, sustiprina, padrąsina ir suteikia galią interpeliuoti¹⁷ ideologiją ir priešintis iškreiptiems galios santykiams (Bielskis 2014: 66–74, 92–110).

Religija, suprantant ją pozityvia prasme, net jei ir veikia kaip ideologija, kuri *pasyviai* įtraukia mus į tam tikrą diskursą, praktikų ir ritualų lauką, pranoksta ideologiją tiek, kiek gimdo tikėjimą, skatinantį išsilaisvinimą. Pastarasis turi būti suprantamas tiek asmenine-etine prasme (kaip individuali emancipacija iš neurotinių, psichologinių ir etinių pančių, trukdančių laisvai kurti bei mėgautis prasmingomis veiklomis), tiek ir politiškai (kaip individualus *ir kolektyvinis* pasipriešinimas institucijoms, teisiškai įtvirtintiems santykiams, kurie trukdo ir individualiam, ir bendruomeniniam klestėjimui). Tokiu būdu *religiją galima apibrėžti kaip valingą šventumo ir šventybės paiešką, kurios pagrindas – egzistenciniu įvykiu grįstas išlaisvinimo galimybę atveriantis tikėjimas*. Tikėjimas šiuo požiūriu yra aktyvaus, racionalaus, kuriančio subjekto pagrindas, suteikiantis galią, be kita ko, kritiškai analizuoti ir dekonstruoti – interpeliuoti, t. y. užklausti – ideologiją. Ji suteikia galią interpeliuoti ideologinę interpeliaciją. Tikėjimas, kaip aktyvus egzistenciniu įvykiu grįstas mąstymas, gimdo etinę subjektyvę. Subjektas čia suprantamas ne tik (arba ne tiek), kaip jį supranta Althusseras, kuriam subjektą kuria *tik* ideologija, bet jis yra prasmingų veiklų (sykiu ir emancipacinių politinių veiklų), prasmės struktūrų¹⁸ ir teisingumu bei malone grįstų socialinių santykių

¹⁷ Čia sąmoningai „interpeliacijos“ sąvokai suteikiu priešingą Althussero šiai sąvokai suteiktą reikšmę: etinis subjektas, turintis viltį ir tikėjimą (kad ir koks būtų jų šaltinis), gali, turi *galią* (tiek individualiai, tiek kolektyviai) interpeliuoti eksploatacinius santykius maskuojančią ideologiją.

¹⁸ Apie prasmės struktūrų sampratą ir jos santykį su taip suprasta subjekto koncepcija žr. Bielskis (2017: 103–120).

dalyvis, veikėjas. Tad religija nėra ideologija tik tuomet, kai ji skatina individą tapti prasmingu, iš objektyvių ir subjektyvių pančių išlaisvinančių veiklų ir socialinių struktūrų *subjektu*. Tada religija įsikūnija pasaulį transformuojančioje veikloje, kuri, sukurdama pragmatinio, etinio ir estetinio tobulumo formas, vienintelė pateisina neišvengiamą religinių ritualų bei praktikų ideologiškumą.

Išvados

Religija kaip šventybės paieška ir jos atvertis neįmanoma be individualaus egzistencinio įvykio. Gerai žinomas tokio tikėjimo įvykio pavyzdys – Šv. Pauliaus patirtis pakeliui į Damaską, kuri radikaliai pakeičia jo tapatybę, įsitikinimus, veiklą ir gyvenimą. Apaštalas Paulius tampa šio įvykio ir savo misijos – naujų (politinių) bendruomenių steigimo ir kūrimo – subjektu, ilgainiui pakeitusiu pasaulį. Visiškai kitokį įvykį mini Albanas Butleris, teigęs, kad Tomo Akviniečio patirtas išgyvenimas gyvenimo pabaigoje paskatino jį ne tik nustoti rašius, bet ir teigti, esą visi jo raštai – šiaudų krūva. Transformuodamas individo gyvenimą, tikėjimas suteikia galią interpeluoti ideologiją. Tačiau tikėjimo įvykio kalbinė artikuliacija, institucinis jos įtvirtinimas visuomet būna ideologizuotas, nes linkęs sustabarėti ir tapti mūsų „žmogiškų, pernelyg žmogiškų“ ideologinių ir politinių kovų įrankiu. Priešintis religinės ideologijos apraiškoms visų pirma svarbu patiems organizuotos religijos atstovams, nes be tokio pasipriešinimo viltį ir išlaisvinimą kuriantis tikėjimas neįmanomas.

Antras atsakymas – religija yra ideologija – pabrėžiantis bet kokios aksiologijos, kaip hierarchizuotos vertybių artikuliacijos, ideologiškumą, yra per platus. Jis toks yra ne tik dėl to, kad visas vertybes traktuoja kaip ideologiją, bet ir dėl to, kad supranta jas išoriškai, scientistiškai, neutraliai. Toks atsakymas nėra pakankamai filosofinis tariant, kad filosofija suponuoja pirmo asmens perspektyvą, kuomet normatyvi analizė bei kritika, vertinant skirtingas vertybes ir jų sistemas, jai yra esminė. Neatsitiktinai Althussero (taip pat iš dalies ir Marxo) siūlomas išėjimas iš ideologijos yra pirmiausia mokslo, o ne filosofijos teigimas. Ne visos vertės ir ne visi vertybiniai pasirinkimai, besireiškiantys diskursyviniame lauke, yra ideologiniai. Ideologizuoti pasirinkimai yra tie, kurie (sąmoningai ar nesąmoningai) pasitelkia dominuojančius *neteisingus* galios santykius įtvirtinančius diskursus ir taip padeda konformistiškai prisitaikyti prie šių santykių. Tokiu atveju ideologijos (sykiu ir religinės ideologijos) kritikai būtinas ne tik mokslas, kuris pasitelkia faktais, empiriniais tyrinėjimais grįstą teoriją ir taip padeda išsklaidyti ideologizuotus religinius prietarus ar fikcijas, bet ir filosofija. Pastaroji, formuluodama normaty-

viai orientuotą poziciją, racionaliai artikuluoja perskyras tarp teisingų ir neteisingų galių santykių, tarp to, kas padeda ir trukdo individams ar bendruomenėms klestėti. Filosofinė ideologijos kritika neįmanoma be galimybės atskirti teisingumą nuo neteisingumo, taip pat be galimybės, ambicijos, bandymo artikuluoti *gerą* individualaus ir kolektyvinio-politinio gyvenimo sampratą.

Trečias ir ketvirtas atsakymai laikytini konceptualiai vienodais, postuluojuojant, kad skirtumas tarp jų vien kiekybinis. Ketvirtasis suponuoja žymiai labiau neigiamą požiūrį į organizuotą religiją, pabrėždamas jos diskursyvinių bei ritualinių praktikų ideologiškumą. Taip teigiama, kad religija, socializuodama individus, funkcionuodama kaip esamos socioekonominės tvarkos garantas, veikia kaip ideologija, be to, religinė ideologija yra religinės bendruomenės pirminė bendrybė. Tuo tarpu trečiasis atsakymas, akcentuodamas religijos ir religinės patirties autonomiškumą, mažesnę dalį religinių praktikų supranta kaip ideologines. Visgi abu šie atsakymai teigia, kad religija veikia kaip ideologija.

Religija kaip šventybės paieška, kaip tai, kas netelpa dabartyje, ir tai, kas negali būti fenomenologiškai tematizuota ar išsemta, brėžia eschatologinį pažadą. Suteikdama viltį tam, kas (gali būti) geriau, tikėjimas šventybe yra progresyvus, nukreiptas į ateitį, jis neieško prarasto rojaus praeityje ir nekonservuoja dabarties. Interpretuodamas praeities šventybės liudijimus, jis suteikia tradicijai gyvybės, pritaikydamas jos apraiškas dabartyje. Toks supratimo aktas yra tikėjimo įvykis, atsiveriantis per kenozę. Levino „Kitas yra aukščiau“, dostojevskiška „aš labiau nei kiti“ be tikėjimo, be šventybės prisilietimo, be jos atverties, be drebėjimą sukeliančio „aš Tavo!“, be tikėjimo padaršinimo ir sustiprinimo neįmanomas. Išorinis požiūris į šiuos Levino ir Dostojevskio teiginius (atmetant jų liberalias, politiškai korektiškas interpretacijas) gali būti tik vienas – tai mazochistinė neurozė.

Gauta 2020 12 06
Priimta 2020 12 11

Literatūra

- Alston, W. 1991. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Althusser, L. 1993. *Essays on Ideology*. London: Verso.
- Ammerman, N. A. 1987. *Bible Believers: Fundamentalism in the Modern World*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Bielinis, L. 2017. *Kairieji jaunahėgelininkiai: tarp romantizmo ir diktatūros*. Vilnius: Versus aureus.
- Bielskis, A. 2014. *Nešventas sakramentas. Ideologija, tikėjimas ir išsilaisvinimo politika*. Vilnius: Demos.
- Bielskis, A. 2017. *Existence, Meaning, Excellence*. London & New York: Routledge.
- Bielskis, A. 2018. “On the Genealogy of Kitsch and the Critique of Ideology: A Reflection on Method”, *Genealogy* 2 (1): 1–12. DOI: <https://doi.org/10.3390/genealogy2010009>

- Foucault, M. 1980. *Power / Knowledge (Selected Interviews and Other Writings 1972–1977)*. Edited by C. Gordon. New York, London: Harvester.
- Gadamer, H-G. 1989. *Truth and Method*. Translated by J. Weinsheimer and D. G. Marshall. London: Sheed & Ward.
- Gellman, J. I. 2001. *Mystical Experience of God*. London & New York: Routledge.
- Gramsci, A. 1971. *Selections from the Prison Notebooks*. Translated by Q. Hoare and G. N. Smith. New York: International Publishers.
- Hawley, J. S. 1999. “Fundamentalism”, in Howland, C. W. (Ed.). *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*. Basingstoke & New York: Palgrave.
- Hegel, G. W. F. 2000. *Teisės filosofijos apmatai*. Vertė L. Anilionytė. Vilnius: Mintis.
- Hegel, G. 1990. *Istorijos filosofija*. Vertė A. Šliogeris. Vilnius: Mintis.
- Hick, J. 1989. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. Basingstoke: Macmillan.
- Kennedy, E. 1979. ““Ideology” from Destutt De Tracy to Marx”, *Journal of History of Ideas*, 40 (3): 353–368.
- Keršytė, N. 2013. „Ideologija ir fikcija („Kietas riešutėlis“)“, *Politologija*, 69 (1): 154–184.
- Kierkegaard, S. 1995. *Baimė ir drebėjimas*. Vertė J. Adomėnienė. Vilnius: Aidai.
- Laats, A. 2010. *Fundamentalism and Education in the Scopes Era: God, Darwin, and the Roots of America's Culture Wars*. Basingstoke & New York: Palgrave-Macmillan.
- Levinas, E. 1994. *Etika ir begalybė*. Vertė A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos.
- Levinas, E. 1979. *Totality and Infinity*. Translated by A. Lingis. The Hage: Martinus Nijhoff.
- Locke, J. 1991. *A Letter Concerning Toleration: in Focus*. London & New York: Routledge.
- Marksas, K., Engelsas, F. 1974. *Vokiečių ideologija*. Vertė A. Kanapeckas. Vilnius: Mintis.
- Marx, K. 2009. *Kapitalas: I tomas*. Vertė B. Fogelevičius. Vilnius: Vaga.
- Marx, K. 1950. „Tezės apie Feuerbachą“, in Marksas K., Engelsas, F. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: VPMLL, p. 362–364.
- Marx, K. 1958. „Dėl Hegelio Teisės filosofijos kritikos. Įvadas“, in Marksas, K., Engelsas, F. *Apie religiją*. Vilnius: VPMLL.
- Marx, K. 1904. *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Translated by N. I. Stone. Chicago: Charles H. Kerr & Co.
- Melling, Ph. H. 1999. *Fundamentalism in America*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ricoeur, P. 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Translated by D. Savage. New Haven & London: Yale University Press.
- Wynn, M. 2016. “Phenomenology of Religion”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter Edition), E. N. Zalta (ed.). Prieiga per internetą: <https://plato.stanford.edu/entries/phenomenology-religion/>
- Zangwill, N. 2004. “The myth of religious experience”, *Religious Studies* 40: 1–22. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0034412503006772>
- Žižek, S. 2012. *The Pervert's Guide to Ideology*. “Zeitgeist Films” dokumentinis filmas.
- Достоевский, Ф. М. 2008. *Братья Карамазовы*. Москва: Мир книги.

Andrius Bielskis

IS RELIGION AN IDEOLOGY?

Summary

What is the relationship between religion and ideology? What does it mean to say that religion functions as an ideology? How should we conceptualize religion and ideology if one rejects simple “yes” and “no” answers to the question whether religion is an ideology? The paper aims to answer these questions by discussing one by one all possible answers to the title question: “No”, “Yes”, “No, but...” and “Yes, but...”. The concept of ideology originated in revolutionary France. Its originator de Tracy believed in the creation of a new science of ideas. After the *Ancien Régime*, ideology was supposed to change religion and become a positive force in society. Instead, the concept of ideology became synonymous to “doctrine”, while Marx gave it an exclusively negative connotation. Using Marx and Althusser’s critique of religion and their concepts of ideology, the article presents modified definitions of ideology, religious ideology, and religion. Given that faith in human emancipation is and ought to be at the core of religion, the article argues that, even if religion functions as an ideology, it cannot be seen and is not just an ideology.

KEYWORDS: ideology, religion, religious ideology, phenomenology of religion, Marx, Althusser, Destutt de Tracy.