

ATEIZMAS IR RELIGIJOTYRA

A. LOZURAITIS

RELIGIJOS ESMĖ — DIEVIŠKOJI IR ŽMOGIŠKOJI

Religijos esmės filosofinė išvalga — komplikuotas uždavinys. Kiek filosofija siekia teorinių tikslų, tiek ji svarbiausiu dalyku negali nelaikyti žinojimo tikrumo, jo tapatumo objektui. Bet kai tyrinėjimo objektas yra religija, filosofija jau negali tarti neturinti kito intereso, išskyrus tiesą. Religija yra tam tikra praktinė žmogaus gyvenimo pozicija, ir tyrinėtojo santykis su ja yra ankstesnis, negu pats jos pažinimo uždavinys. O kai ši pozicija „išverčiama“ į teorinę kalbą, religija įgyja priešiškus — tiesos ar klaidos — atributus ir tai negali nekonfliktuoti su religijos objektyvaus pažinimo intencija. Pažinti tenka tai, kas aprioriškai yra vertinama kaip tiesa ar klaida, ir, nors pažinimo kelias gali būti įvairus ir savaip įdomus, visuminis jo rezultatas yra iš anksto duotas. Taigi pačiame religijos objektyvaus pažinimo uždavinyje jau glūdi prieštaringi jo vertinimai, kurie pažinimui suteikia socialinės pozicijos motyvavimo, t. y. ideologijos, reikšmę.

Šią kliūtį — paties tyrinėtojo nusistatymą religijos atžvilgiu — galima mėginti įveikti dviem būdais. Pirmasis — dažniausiai pasitaikantis ir tradiciškas. Tyrinėtojo mokslinė priederme čia laikomas jo neutralumas, kurio ir siekiama. Tyrinėtojas mano galįs išvengti tendencingumo arba bent minimaliai jį sumažinti. Ir nors tyrinėtojui dažnai pavyksta tuo save įtikinti, vis dėlto nuoširdumas ir naivumas čia būna proporcingi. Pavyzdžiui, apie religiją nešališkai spręsti jaučiasi turį teisę ir pareigą tie, kurie ją yra dramatiškai išgyvenę, t. y. tikėjimą praradę arba jį įgiję. Mokslinės veiklos žmonės šią problemą mėgina išspręsti radikaliau — eliminuodami bet kokius vertinimus ir apsiribodami tik tiesiogiai stebimais dalykais. Ir jeigu pirmuoju atveju neutralumas tėra tik tariamas, tai šiuo antruoju nešališkumas pelnomas tiek, kiek prarandamas pats tyrinėjimo objektas, nes iš religijos dingsta tai, kas joje svarbiausia.

Bet yra ir kitas būdas išvengti religijos pažinimą deformuojančio praktinio nusistatymo poveikio — padaryti tą nusistatymą atvirą, priešpriešinti jį kitiems nusistatymams ir jų konflikte surasti mokslinio ob-

jektyvumo realizavimą. Toks praktinių pozicijų įjungimas į teorinį svarstymą nėra mėginimas tas pozicijas suderinti ar sutaikyti ir yra galimas tikrai paties tyrinėtojo tam tikro nusistatymo dėka. Šiuo atveju tenka atsisakyti neutralios pozicijos ir neutralios tiesos, bet tik taip prieinama pačios istorijos požiūrio. Galų gale istorija yra gyva tikrai tam, kas pats joje dalyvauja. Tokiam religijos (kaip ir apskritai socialinių reiškinių) interpretavimo būdai atstovauja marksistinė-lenininė filosofija.

Marksistinis socialinių reiškinių pažinimo metodas leidžia analizuoti juos ne iš išorės („nesuinteresuotai“), o iš vidaus, jų pačių išsirutuliojimo ir istoriškai įgyjamos bei prarandamos reikšmės požiūriu. Tuo jis ir skiriasi nuo tų metodų, kuriais remiasi gamtamokslinis pažinimas. Toks metodas atitinka tiriamąjį objektą, jo savitumą, kuris pasireiškia visų pirma tuo, kad socialinis reiškinys savaime neturi vienos tiesiogiai apibrėžiamos prasmės ir todėl jį apibūdinantys terminai įvairių praktinių pozicijų atžvilgiu įgyja ne tik skirtingas, bet ir priešingas reikšmes, kurios ir fiksuoja istorinę jo prigimtį. Kitaip sakant, socialiniai reiškiniai gali būti determinuojami tik realios istorijos atžvilgiu, ir visada, kai tik pažinimas išleidžia iš akių šitą gyvybinę jų ypatybę, kai jis siekia atskleisti pastovią ir vienareikšmę jų esmę, rezultatas būna priešingas — tų reiškinių apibrėžimai pasidaro išskydę, daugiareikšmiai, logiškai prieštarin-gi ir gali papildyti tik scholastinius ginčus. Žinoma, scholastinis ginčas turi tą privalumą, kad jis gali padėti sukurti kompromisinę poziciją — tam tikrą formulę, kuri visiems priimtina, nes yra arba visiškai tuščia, arba tokia abstrakti, kad kiekvienas gali jai priskirti jam priimtina turinį. K. Markso sukurtas metodas tokio privalumo neturi: tiesą čia galima surasti atžvilgiu tik tam tikros socialinės praktinės pozicijos, kurios istorinis reikšmingumas yra tos tiesos vertės matas. Tokios tiesos prigimtis yra kitokia negu gamtamokslinės: negalima tikėtis jos visuotinio pripažinimo, priešingai — jos svarbumo požymis yra greičiau ta aistringa opozicija, kurią ji pajėgia sukelti.

Kad ir kokia daugiaplanė būtų religijos marksistinių tyrinėjimų programa, visada aktualus, nors ir atrodytų paprastas klausimas, į kurį vienaip ar kitaip negali neatsakyti visi religijos tyrinėjimai: kas yra religijos esmė? Kokia yra tos esmės marksistinė samprata? Religijos raida ir nauji jos aiškinimai nuolat kelia šiuos apskritai nenaujus klausimus.

Ieškant principų, kuriais remiantis būtų galima nusakyti religijos esmę, pirmiausia krinta į akis tie religijos požymiai, kurie atrodo patys akivaizdžiausi, ir tada religijos esmė siejama su religijai savita antgamtiskumo (dieviškumo, viršžmogiškumo, stebuklingumo ir t. t.) idėja ir su jos vaizdinių fantastiškumu (iliuzoriškumu, iškreiptumu, klaidingumu ir t. t.). Nors abu šie požymiai dažnai statomi greta, jie nėra vienas kitam, papildantys vienas kitą. Antgamtiskumo (arba analogiškų jam dalykų) idėja yra pačios religijos sąmonė, ir ši idėja iškyla į pirmą planą tada, kai mėginama tiesiog apibūdinti religinį patyrimą, t. y. aprašyti jį fenomenologiškai. Čia mums nesvarbu, kokią formą šis antgamtiskumas (arba švelniau: viršžmogiškumas) įgyja, — neabejotina tai, kad reli-

gija negali neturėti tikėjimo dalykų, to, kuo tikima. Ir šitie tikėjimo dalykai tik todėl yra gerbiami ir garbinami, kad jie yra aukštesni už žmogų (tai, kas tapatu žmogui, yra jis pats, o kas žemiau jo — tegali būti žeminimo, paniekos objektas). Taigi religijoje susiduriame su vienokiu ar kitokiu tikrovės, pasaulio, gamtos sudvejinimo reiškiniu.

Tačiau ar šio reiškinio nurodymas yra tapatus religijos apibūdinimui, jos prigimties bei esmės paaiškinimui? Šis nurodymas gali pretenduoti į tokią reikšmę, bet tik esant vienai būtinaai sąlygai — jei šitas kitas, religinis pasaulis, ši antgamtiškumo ir viršžmogiškumo sritis yra laikomi tikru, realiu dalyku. Tokią sąlygą nesunkiai patenkina tikintysis, nes jam šita antroji, dieviškoji, tikėjimo sfera yra ne tik reali,— ji yra jam realesnė už jo paties sferą (todėl tai ir yra religinio patyrimo aprašymas iš vidaus). Tikinčiajam pasaulio sudvejinimo reiškinys visiškai nėra paslaptingas, nes jis gali jį paaiškinti kaip du skirtingus tikrovės realumo ir vertingumo laipsnius. Natūralu, kad religinė sąmonė tokia teorine refleksija gali pasitenkinti ir imtis ją plėtoti.

Tokia religijos samprata visiškai nepriimtina ne tik marksistui,— ji nepriimtina ir ateistui. Kodėl? Todėl, kad atmetus anksčiau nurodytą sąlygą, išėjus už religinio patyrimo ribų, situacija esmingai pasikeičia. Kad ateistas negali patenkinti tokios sąlygos, rodo jau tai, kad jis antgamtinį pasaulį apibūdina kaip fantastinį, iškreiptą, klaidingą. Fantastinis pasaulis — tai tik fantazijoje egzistuojantis pasaulis, tai pasaulis, kurio realiai nėra. Todėl sudvejintas pasaulis ateistui įgyja naują atributą,— jis tampa, filosofiškai kalbant, susvetimėjusiu pasauliu. Laikyti pasaulį susvetimėjusiu, tai reiškia neigti jo dvilypumą ir teigti žmogiškąjį jo vientisumą. Dabar jau anapusis pasaulis ne tik nėra realesnis už šiapušį,— jis apskritai netenka realumo ir išnyksta. Kartu prapuola ir tie du skirtingi realybės vertingumo laipsniai, kurie yra religinės savimonės pamatas. Pati religijos problema pasidaro efemeriška ir išgaruoja. Todėl ta pradinė situacija, su kuria turi skaitytis religinį patyrimą neigiantis teoretikas, yra kiek paradoksali: atradęs, kad antgamtinis pasaulis yra tiktai fantazijos produktas, jis negali neatrasti, kad ir jo paties religijos supratimas sukasi fantastinių vaizdinių rate, t. y. kad ir jis pats religiją apibrėžia remdamasis antgamtinio pasaulio idėja, kurią ir jis pats laiko tuščia ir klaidinga.

Taigi ta religijos esmės samprata, kuri gali patenkinti tikintįjį, negali patenkinti ateisto. Tai, ką pirmasis gali laikyti paaiškinimu, antrajam yra tiktai problema, dar daugiau,— problema, prie kurios sprendimo jis pats turi prieiti ir jį išsąmoninti. Ateizmo istorija ryškiausiai byloja, su kokiais principiniais keblumais susidūrė pats religijos esmės problemos filosofinis formulavimas. Filosofija iš esmės yra teorijos sritis, ji yra pirmiausia mąstymas. Tokios filosofijos prigimties buvo ypač griežtai laikomasi naujaisiais amžiais, kai dėl gamtotos poveikio mąstymą imama tapatinti su pažinimu, o gnoseologija įsitvirtina kaip svarbiausia filosofijos disciplina ir kiekvienas filosofijos klausimas formuluojamas pirmiausia kaip gnoseologijos klausimas. Religija gnoseologijai ypač aštriai

iškeltą klaidos problemą. Ji gnoseologijoje yra visiškai pagrįsta. Gnoseologijai rūpi klaida, bet tik kaip tiesos priešingybė. Ji net mėgina suprasti, iš kur ta klaida kyla ir kodėl egzistuoja, bet tik tam, kad atskleistų būtinas teisingo pažinimo sąlygas. Todėl ten, kur tos sąlygos yra visiškai įvykdytos, kur klaida diskredituota ir gali būti pašalinta, bet kur ji vis dėlto išlieka, gnoseologinis požiūris yra nepateisinamas. Čia reikia rinktis viena iš dviejų: arba tiesiog ignoruoti tą reiškinį, kurio teisė egzistuoti yra paneigta, t. y. traktuoti jį kaip nesantį, arba išsivelti dėl jo į ginčus, netgi jį ir jau pačiu neigimu traktuoti kaip esantį, t. y. pripažinti savaiminę klaidos galią. Pirmoji tendencija būdinga pozityviam mokslui, antroji — ateizmui. Pirmajai gresia pavojus tiesiog atsiriboti nuo religijos ir prarasti su ja bet kokius sąlyčio taškus, antrajai tenka skaitytis su tuo, kad neigti religinį požiūrį ji gali tik pati nejučiomis juo persiimdama. Šitų dviejų tendencijų apibrėžtose ribose daugiausia ir reiškesi ikimarksinis ateizmas.

Įvairūs šio ateizmo etapai skiriasi iš religijos gnoseologinio interpretavimo plaukiančių loginių prieštaravimų išsąmoninimo laipsniu. Toliausiai šia linkme yra nuėjęs L. Fojebacho ateizmas, kurio filosofinis religijos neigimas įgyja žymiai ryškesnį pozityvų turinį. L. Fojebachas apskritai laikosi gnoseologinio požiūrio, bet religijos tyrinėjimuose jis siekia nuosekliai remtis ta iš mokslinio patyrimo plaukiančia mintimi, kad klaidingos pažiūros savaime nyksta, kai jų vietą užima ir jas išstumia naujas pozityvus žinojimas. L. Fojebacho religijos esmės aiškinimas ir yra pajungtas šio pozityvaus religijos turinio išaiškinimui.

Jau pats toks uždavinys suponuoja kitokį religinės fantazijos, sukūrusios viršžmogišką, dievišką tikrovę, interpretavimą. „Gryniesi“ materialistai, kaip juos vadino K. Marksas ir F. Engelsas, religinę fantaziją laikė apskritai destruktivių pradū. Kadangi tikrovę jie sutapatino su daiktiniu pasauliu, tai nuo tokio pasaulio atitrūkusi, ryšį su juo praradusi sąmonė jiems tėra paprasčiausias prasimanymas, kurio demaskavimas yra šios sąmonės atmetimo ir išnykimo sąlyga. L. Fojebachui tokia sąlyga jau nėra pakankama. Religinėje fantazijoje jis mato ir konstruktyvų jos aspektą, todėl religinių vaizdinių neigimą supranta kaip jų religinio pobūdžio neigimą, o tai įmanoma tik išaiškinus tikrąjį jų pobūdį, turinį, slypintį po religine forma. Kitaip sakant, religiniai vaizdiniai jam nėra niekas, jie yra tiktai kažkas kita, negu kuo patys save laiko.

Pozityvų religijos turinį L. Fojebachas suranda žmoguje. Žmogus — religijos paslaptis ir jos mįslės įminimas. Visi religijos vaizdiniai ir dogmos gali būti paaiškinti, t. y. juose galima įžiūrėti labai paprastus ir žmonėms gerai žinomus jų realaus gyvenimo reiškinius. Religijos kritika ir turi tuo užsiimti; ji žingsnis po žingsnio turi išryškinti tikrąjį, žmogiškąjį religijos vaizdinių turinį ir tuo palaipsniui dangiškąjį pasaulį sugrąžinti į žemę, į gamtos ir žmogaus pasaulį, taigi parodyti, kad jų skirtumas yra tiktai tariamas.

L. Fojebacho filosofijoje atsiranda naujas religijos esmės supratimas. Svarbiausia tai, kad religinio susvetimėjimo problema čia keliamą kiek

kitaip. Kaip jau buvo sakyta, to meto ateizmo prieštaravimas buvo tas, kad antgamtinę, viršžmogišką tikrovę, įvertintą kaip savaiminį ir niekuo nepagrįstą sąmonės darinį, šis ateizmas turėjo atmeti ir atsiriboti nuo religinio subjektyvaus patyrimo, bet atmetęs anapusį pasaulį, pasaulis tampa vientisas ir išnyksta pats religinis susvetimėjimas. L. Fojerbachas religinių vaizdinių neatmeta, o mėgina įeiti į juos ir užkariauti iš vidaus, įrodydamas, kad antgamtinių paslapčių gelmėse slypi visiškai paprastos žemiškos tiesos, taigi kad tų vaizdinių turinys yra visiškai tikras, kad jie yra žmonių gyvenimo, dar daugiau,— žmogaus esmės atspindys. Anksčiau nurodytu atveju religinis susvetimėjimas buvo įveikiamas atmetant anapusį pasaulį kaip netikrą, o dabar tas susvetimėjimas išnyksta jį prijungiant prie šiapusio ir konstatuojant jų vienumą. Pirmuoju atveju ateizmas pripažįsta religinės sąmonės ir savimonės adekvatumą ir todėl nuo religijos atsiriboja, o antruoju tą adekvatumą jis neigia ir todėl religiją pasisavina.

Nors neabejotina, kad L. Fojerbacho ateizmas yra žymiai pranašesnis už ankstesnįjį, jame vis dėlto išlieka tas pats loginis nenuoseklumas, tik išvirkščia forma. L. Fojerbachas mano, kad pati religija savęs nesupranta ir dėl to siekia religijai išaiškinti jos pačios klaidą. Klaidingas ir iliuzinis yra ne dieviškasis pasaulis, klaidingas tik jo priešinimas žmogiškajam pasauliui, todėl neigtina ne tikroji, gamtiškoji, o tik netikroji, antgamtiškoji religijos esmė. Taigi religinio susvetimėjimo prigimtis ir L. Fojerbacho ateizme pasilieka visiškai nesuprasta: L. Fojerbachas mano, kad šiame susvetimėjime glūdi religijos esmė, o, kita vertus, teigia, kad jis yra netikras dalykas. Aiškindamas religijai, kas ji pati iš tikrųjų yra, L. Fojerbachas kartu pripažįsta, kad jeigu religija tai suprastų, tai ji jau nebūtų religija. Ateizmas yra religijos savimonė, bet religija negali to žinoti. Šitas prieštaravimas L. Fojerbacho filosofijoje įgyja ir priešingą išraišką: religija yra ateizmo savimonė, kurios nežino ateizmas. Išvengti šio prieštaravimo L. Fojerbachas gali tik tai jį įteisindamas, t. y. paskelbdamas žmogaus esmės įsisąmoninimą begaliniu procesu: ateizmas esąs tikrai didesnių žmogaus susvetimėjimo formų neigimas, bet jame slypi kitos, mažesnės susvetimėjimo formos, kurias savo ruožtu vėl neigia kitas ateizmas (religija); istorija iš esmės esanti religijos istorija. Taigi ateizmas švenčia savo Pyro pergalę.

L. Fojerbacho ateizmas nubrėžė ribas, kurias teorinis religijos neigimas gali pasiekti, bet kurių jis negali peržengti. Naujas ateizmo raidos etapas, susijęs su K. Markso vardu, sąlygoja tolesnę jo pažangą.

K. Marksas svarbiausią viso ligtolinio ateizmo klaidą, kuri suponuoja visus jo paradoksus ir bejėgiškumą ir kuri ateizmui yra taip pat būdinga, kaip ir filosofijai, politikai, moralei, žodžiu, visai ligtolinei ideologijai apskritai, išvelgia teoriniame ir tik teoriniame ateizmo pobūdyje. Kai religija traktuojama išimtinai kaip sąmonės, mąstymo produktas, religinis susvetimėjimas, su kuriuo siejama religijos prigimtis, laikomas teisingo ir klaidingo žinojimo priešingumu, o tada teorinė to susvetimėjimo kritika, demaskuodama klaidingą žinojimą ir tvirtindama

teisingo žinojimo vientisumą, susvetimėjimą panaikina. Susvetimėjimas, kuris egzistuoja tik sąmonėje, išnyksta kartu su jo išaiškinimu. Todėl ateizmas, kuris skleidžiasi tik sąmonės, mąstymo, teorijos plotmėje, pats save kompromituoja — jis turi užsiimti tokiais dalykais, kuriuos jis laiko iliuziniais, netikrais ir neturinčiais teisės egzistuoti. Toks ateizmas, susidurdamas su religija kaip masiniu reiškiniu, traktuoja ją kaip gyvybinius prietarus, bet, priskirdamas tamsumui savaiminę galią, verčia abejoti jo paties pozicijos efektyvumu. K. Markso požiūriu, tai atsitinka todėl, kad toks ateizmas, kaip ir religija, jeigu jis neišeina už sąmonės, teorijos ribų, pasilieka ideologijos sferoje ir palieka nepaliestą praktinį žmonių gyvenimą, realius socialinius santykius.

Štai kodėl religijos kritika marksizme perauga į ideologijos kritiką. Realiai kovoti galima tik su tokiu reiškiniu, kuris pats yra realus. Religijos kritika yra tiek reali, kiek religija nėra tik mintys, vaizdiniai, o yra realaus žmonių gyvenimo fenomenas. Taigi uždavinys, kuris pirmiausia iškyla marksistiniam ateizmui — tai suprasti religiją kaip tikro, praktinio žmonių gyvenimo problemą, kitaip sakant, nuimti nuo religinio susvetimėjimo jo teorinę, ideologinę aureolę ir atskleisti jame realų, praktinį žmogaus susvetimėjimą.

Tokia linkme ir plėtojasi marksistinė religijos esmės samprata ir religijos kritika. L. Fojerbachas fantastiniuose religijos vaizdiniuose atskleidė žemiškąjį ir žmogiškąjį jų pagrindą ir tuo teoriškai įveikė šį suskilimą, o K. Marksas parodė, kad toks, teorinis, susvetimėjimo įveikimas yra netikras, taigi kad' susvetimėjimas išlieka ir išlieka todėl, kad jis yra ne mintyse, o realiame žmonių gyvenime, socialiniuose jų santykiuose. L. Fojerbachas dieviškąjį pasaulį sugražino į žemę ir parodė, kad iš tikrųjų jis yra žmogaus pasaulis, o K. Marksas manė, kad ir žemėje įkurdinus religinius vaizdinius, realus žmogaus susvetimėjimas neišnyksta, ir kaip tik todėl religijos klaidų demaskavimas yra neefektyvus ir nepaliečia gyvybinių jos šaknų.

Marksistinė religijos koncepcija sugriauna pagrindinį senojo ateizmo, įskaitant ir L. Fojerbacho, stabą — pastovią, visada sau tapačią žmogaus esmę. Teorinė religijos kritika negali apsieiti be tokio pastovaus mato, nes tik jo atžvilgiu galima nustatyti, kas žmonių gyvenime yra tikra ir kas netikra. Antai L. Fojerbacho ateizme žmogaus esmė yra ta riba, prie kurios artėja religijos savimonė. O K. Marksas atranda, kad tokia žmogaus esmė pati yra teorijos produktas ir egzistuoja tik teorijoje. Realī žmogaus esmė — priešingai — nėra pastovus dydis, ji yra žmogaus pasaulis, visuomenė ir jos santykiai, valstybė ir jos organizacija. Ši žmogaus esmė yra išties istorinė, prie jos negalima priartėti ir nuo jos negalima nutolti, nes ji yra ne žmogaus gyvenimo ir visuomenės istorijos matas, o pats žmogus ir pati istorija. Ir tik todėl joje galima atrasti visus socialinius istorinius konfliktus, tik todėl ji yra tikrojo susvetimėjimo buveinė. O jeigu religinis susvetimėjimas dabar yra redukuotas į realius socialinius prieštaravimus, tai religijos kritika dabar yra šių

prieštaravimų kritika, o religijos įveikimas — šių prieštaravimų įveikimas.

Taigi marksizmui religijos problema jau neegzistuoja kaip uždaras, izoliuotas dalykas, ji išsiplečia iki visuomenės istorijos sampratos, pasidaro atskiru šios sampratos aspektu. Vadinasi, visuomenės istorijoje marksizmas mato jos kryptį, jos tendenciją ir būtent jų požiūriu turi būti matoma ir religija, jos teoriniai aiškinimai, ateizmas. Tai ypač svarbu pabrėžti, nes šiuolaikinėje religijotyroje mes susiduriame su tokia idėjine linkme ir bando eiti gal net toliau už K. Marksą. Čia turima galvoje psichologiniai, socialpsichologiniai ir ypač sociologiniai religijos tyrinėjimai, kurie dėstomi O. Konto, E. Diurkheimo, Dž. Diujo, Z. Froido, M. Vėberio, E. Fromo, H. Bekerio ir kt. veikaluose. Kad ir kokie įvairūs būtų šie tyrinėjimai, vienu atžvilgiu visi jie iš tikrųjų suka K. Markso nubrėžta kryptimi ir yra lyg ir savotiškas jos tęsinys. Juk L. Foerbachas religinius vaizdinius nutraukė į žemę, o K. Marksas socialiniame žmonių gyvenime surado religinio susvetimėjimo paslaptį. Dabar šiuo atveju einama dar toliau: religiniai reiškiniai parodomi per žmonių veiksmus ir socialinės sistemos funkcijas. Tokiam religijos tyrinėjimui jau apskritai nereikia antgamtiškumo, anapusio pasaulio, dievo sąvokų, kuriomis paprastai išreiškiamas religinis susvetimėjimas; jis orientuotas ištiesai į žemiškąją ir socialinę tikrovę ir joje mėgina išžiūrėti religinius reiškinius ir juos aprašyti.

Šita bendra ir lengvai pastebima religijos interpretavimo tendencija suformavo požiūrį, kad senoji tradicine tapusi religijos samprata sieja ją su tikėjimu antgamtinėmis jėgomis, dievais, o naujoji samprata — priešingai, orientuota išimtinai į žmogų ir į socialinį gyvenimą. Religijos apibūdinimas remiantis arba antgamtiškumu, arba socialumu įgyja net abstrakčios alternatyvos formą ir šita alternatyva kai kada visiškai rimtai priimama net religijotyryninkų marksistų.

Tokia alternatyva yra netikra, nes antgamtiškumą pripažinus religijos esmė, regimybė priimama už realų dalyką, o religiją susiejus išimtinai su socialiniais ir kultūriniais fenomenais, ji ištirpsta tarp jų ir pasidaro nesuprantama savita jos prigimtis. Taigi pirmuoju atveju gresia pavojus neprieiti prie religijos esmės problemos, o antruoju — ją apeiti arba peršokti. Antgamtinė sfera žmogui prasideda ten, kur jo egzistencijai svarbios aplinkybės jam nėra pavaldžios, jo nekontroliuojamos, kur pats žmogus priklauso nuo atsitiktinio šių aplinkybių susiklostymo, kuris tampa žmogui viršžmogiška galia, sąlygojančia jo religinį patyrimą ir religinę mąstyseną. Šiuo požiūriu socialiniam pasauliui antgamtiškumas anaipol nėra svetimas, greičiau atvirkščiai — nuo tų laikų, kai žmogus tapo daugmaž nepriklausomas nuo gamtos jėgų, būtent socialinis gyvenimas ėmė produkuoti visas žmogų pranokstančias ir jį valdančias galias, taigi jis ir tapo žmogui tikrąja antgamtiškumo karalyste. Todėl minėta antgamtiškumo ir socialumo alternatyva nėra nei reikšminga šiuolaikinės

religijotyros problema, nei gali pretenduoti į religijos marksistinės ir nemarksistinės sampratos takoskyros reikšmę.

Nėra tiesa nei tai, kad šiuolaikinė nemarksistinė religijotyra visiškai eliminuoja antgamtinį pasaulį jo bendriausia reikšme, nei tai, kad marksistinei religijos koncepcijai antgamtiškumo vaizdiniai yra esmingi patys savaime. Siekiant išskirti svarbiausias problemas, su kuriomis susiduria šiuolaikiniai religijos esmės aiškinimai, reikia mėginti surasti tuos principus, kurie geriausiai apibūdintų šiuolaikinėje nemarksistinėje filosofijoje išryškėjusias šios srities tendencijas ir nusakytų jų santykį su marksizmu. Jau pats toks uždavinys reikalauja neišleisti iš akių dviejų sunkiai įveikiamų kliūčių: pirma, šiuolaikiniai nemarksistiniai religijos aiškinimai yra gana prieštaringi, antra, jie visuomet palieka atvirą klausimą, koks yra tam tikro atskiro religijos tyrinėjimo aspekto (psichologinio, socialpsichologinio, sociologinio) santykis su bendra religijos esmės problema.

Tas radikalizmas, kuris iškart krinta į akis šiuolaikiniuose nemarksistiniuose religijos aiškinimuose ir kurio bendra tendencija yra analogiška marksizmui, reiškia tai, kad antgamtinis pasaulis ir jo dievai laikomi tik religijos lukštu, o jos esmė matoma žmogaus prigimtyje ir jo socialiniame gyvenime; religijos problema esanti ne dievo, o žmogaus problema. Pati savaime tokia išvada nėra nauja ir gali būti įdomi tikrai tais argumentais, iš kurių ji kildinama.

Pirmąjį argumentą galima formuluoti taip: religijoje svarbus pats tikėjimas, o ne tikėjimo objektas. Todėl anas pasaulis ir jo dievai visai nėra būtina tikėjimo sąlyga. Būtinus yra tikrai pats tikėjimas, o į kokį objektą jis nukrypsta, tai jau šalutinis klausimas. Tikėjimo, taigi ir religijos, būtinumas yra arba tam tikras pirminis žmogaus poreikis, arba esminis konstitutyvus socialinio gyvenimo veiksnys.

Tiesiausiai ir todėl aiškiausiai tokių požiūrį pagrindė O. Kontas, projektuodamas savąją visuomenės reformą. Pačią socialinio gyvenimo galiomybę jis sieja su papročiais, o šiuos su idėjomis, kuriomis žmonės tiki. Ankstesnėse visuomenėse, pavyzdžiui, viduramžiais, tokios idėjos buvo antgamtinių jėgų idėjos, dabartinėse visuomenėse tokią reikšmę turėtų įgyti pozityvistinės filosofijos idėjos. Mokslas turi užimti religijos vietą („mokslinė religija“), t. y. atlikti jos funkcijas. Bet kokia visuomenė yra hierarchinė sistema, ir idėjos, kuriomis žmonės tiki,— svarbiausias socialinės organizacijos tvirtumo ir patvarumo veiksnys. Religija yra socialinio gyvenimo pagrindas.

O. Kontas čia yra savaip teisus: jeigu hierarchinė visuomenės organizacija yra „natūrali“, jeigu ji — bet kokios visuomenės dalia, tai religija iš tikrųjų — pirminis socialumo elementas. Bet tokia sąlyga nėra savaime suprantama. Šiaip ar taip, toks argumentavimas palieka atvirą svarbiausią klausimą: ar tikėjimo objektas gali būti žmogui ne anapusis, o šiapusis, ne svetimas, o savas? Jeigu taip, tai pati religijos sąvoka pasidaro bereikšmė. Jeigu ne, tai bet kokie tikėjimo dalykų pasikeitimai ir reformos nepakeičia religijos prigimties, nes religinis susvetimėjimas

visvien išlieka: juk tai, kad tikėti galima bet kuo, dar nereiškia, kad tikėti galima niekuo.

Antrasis argumentas liečia religinio susvetimėjimo prigimtį. K. Marksas atskleidė, kad religinis susvetimėjimas, t. y. pasaulio sudvejinimas į religinį ir tikrąjį pasaulį, kyla iš to, kad šis tikrasis pasaulis pats yra suskilęs, kad žmogui yra svetima jo paties esmė, jo visuomeninė būtis. Šiuolaikinėje nemarksistinėje sociologijoje susiformavusi koncepcija, atrodo, eina dar toliau. Tariama, jog visas šis religinis pasaulis su jo antgamtinė karalyste ir joje išikūrusiais dievais tėra šmėklų pasaulis, todėl jis apskritai nevertas dėmesio. Dėmesio verta tik ta religijos reikšmė arba tos religijos funkcijos, kurias mes galime atrasti žmonių elgsenoje ir socialinių organizmų struktūroje. Tuo remiantis religinio susvetimėjimo problema yra reformuluojama — kiekvienai religijai esąs būdingas šventų, sakralinių ir pasaulietišku, sekuliarių dalykų skyrimas.

Toks požiūris ypač būdingas tiems religijos tyrinėjimams, kurie yra atskira pozityvistškai orientuotų sociologinių tyrinėjimų dalis. Kadangi čia ieškoma objektyvaus socialinių reiškinių aprašymo metodų, kurie būtų laisvi nuo deformuojančio mokslinį pažinimą psichinių ir subjektyvių veiksnių poveikio, tai ir religijos sampratoje į pirmą vietą iškeliamos jos socialinės funkcijos. Antai E. Diurkheimas, priėmęs anksčiau nurodytą šventų ir pasaulietišku dalykų skyrimą, religijos paskirtimi laiko žmonių santykių su šventais dalykais reguliavimą. Kiekvienoje visuomenėje religija nustatanti savo šventenybių garbinimo būdus — vietas, laiką, ceremonijas ir pan. Traktuoti šventus dalykus taip pat kaip pasaulietiškus yra šventvagystė su visais iš jos plaukiančiais padariniais. Religija sukuria pažiūrų vienumą ir sujungia tikinčiuosius į moralinę bendriją — bažnyčią. Todėl religija yra socialinio solidarumo pamatas ir tik dėl jos žmogus pakyla iki visuomenės.

Akivaizdu, jog tokia koncepcija konfrontuoja su marksizmu. Bet kur yra svarbiausias šios konfrontacijos taškas? Kai kada jis matomas paviršiuje — E. Diurkheimas atsisakė antgamtiškumo sąvokos ir todėl savo tyrinėjimuose ignoravo tai, kas religijoje yra esmingiausia. Tokia nuomonė turi dalelę tiesos, bet tai bloga tiesa, nes ji paslepia svarbiausią minėtų koncepcijų konfrontacijos tašką, paslepia todėl, kad tą tašką įmanoma aptikti tiktai pačiuose svarstymuose, nukreiptuose priešinga kryptimi.

Marksizmas negali kritikuoti kitų religijos teorijų už dangaus nužeminimą ar dievų sužmoginimą, nes jis pats tai daro žymiai radikaliau. E. Diurkheimo religijos koncepcijoje antgamtinio pasaulio transformacija į žmogiškąją, socialinę tikrovę yra kompromisinė. Šventų ir pasaulietišku dalykų skyrimas E. Diurkheimo sociologijoje tik formaliai gali būti laikomas kitu religinio susvetimėjimo problemos formulavimu. Pati susvetimėjimo sąvoka savaime suponuoja kritinį šio fenomeno vertinimą; susvetimėjimas — tai problema, kurios sprendimas — susvetimėjimo pašalinimas. E. Diurkheimas bet kokią nusistatymą tiriamojo dalyko atžvilgiu laiko nesuderinamu su pačia mokslo dvasia, todėl apsiriboja tik reiškinių

aprašymu. Bet argi religijos, tikėjimo, dievų prigimtis pasidaro aiškesnė, jeigu mes apskritai atsiribojame nuo religinių vaizdinių ir kreipiame dėmesį tik į žmonių elgesį ir visuomenės funkcionavimą? Kas pasikeičia vien nuo to, kad dievai interpretuojami tik kaip šventi dalykai žmonių gyvenime? Galima manyti, kad religijos esmės klausimas čia tampa dar aštresnis: pačiame žmonių socialiniame gyvenime empiriškai atskleidžiama šventa sritis, kuri žmogui nepavaldi, kurios jis nesupranta, pagaliau, kurios reiškinį jis negali padaryti kritinio svarstymo objektu, ir į neišvengiamą klausimą: kokia yra šių šventų dalykų prigimtis? — atsakoma: tai yra būdinga kiekvienai visuomenei, tai yra pirminiai socialinio gyvenimo elementai.

Trečiasis argumentas iškyla tais atvejais, kai religijos problema aiškinama remiantis žmogaus ir visuomenės susvetimėjimu, taigi postuluojamas reikalavimas jį įveikti. Taip problemą formuluoja kai kurie humanistinės pakraipos Vakarų filosofai, įsitikinę, kad gamtamoksliniai metodai netinka socialiniams ir kultūros reiškiniams. Šiai idėjinei kryptčiai atstovauja E. Fromo religijos teorija. Pradinis šios teorijos taškas yra atvirkščiai proporcingas santykis, susidarantis tarp dievo ir žmogaus; kuo tobulesnis dievas, tuo netobulesnis žmogus ir t. t. Žodžiu, žmogus perkelia į dievą savo paties galias ir todėl pasidaro svetimas pats sau. E. Fromas nemano, kad žmogus yra fatališkai pasmerktas tokiam susvetimėjimui. Žmogus gali ir turi iš dievo atsiimti visa tai, ką jis yra jam atidavęs, ir iš dievo sugrįžti į save. Už žmogaus esančio dievo idėja tėra žmogaus istorijos etapas, kuris apskritai priklauso praeičiai. Žmogaus išsilaisvinimas turi plaukti iš jo įsisąmoninimo, kad už religinių dogmų slypi žmogiškoji realybė.

Kur veda šis žmogaus išsilaisvinimo kelias? Požiūrį, kad bet koks religinis jausmas ir apskritai bet koks idealas yra geras, E. Fromas laiko ir klaidingu, ir pavojingu. Religijos turi būti vertinamos jų teisingumo požiūriu — pagal tai, koku mastu jos įgalina atsiskleisti žmogaus galioms. Anksčiau minėtas žmogaus susvetimėjimas dievuose — ne bet kokios, o tik autoritarinės religijos rezultatas. Tokiame religiniame patyrimo įkūnytas didysis žmogaus nuopuolis — jo nusilenkimas išorinei jėgai ir savęs paniekimas. Tokiame patyrimo atsiskleidžia ir amžina didžiųjų religijų tragedija, — kad subiuokratėjusios jos išdavė kadaise sau brangius laisvės principus. Tokio religinio patyrimo atsvara — humanistinės religijos. Žmogus čia yra savo galių šeimininkas. Autoritarinėms religijoms būdingas susvetimėjimas, kuriam E. Fromas priskiria šventų ir pasaulietiško dalykų dvilypumą, humanistinėse religijose yra neįmanomas. Žmogus išsilaisvina nuo išorinių jėgų priklausomybės, nes jis blaiviai įvertina savo ribotumą ir nesiekia pranokti savo galimybių. Pagaliau išvada, kuri nenumaldomai plaukia iš visos E. Fromo minčių eigos, yra tokia: tikrąjį pavojų religijai kelia žmogaus susvetimėjimas, religijai trūksta tikro tikėjimo, religingumo.

Dalyko esmė, žinoma, nėra ta, kad, susiejęs religijos aiškinimą su žmogaus susvetimėjimu, E. Fromas tegali pasiūlyti tik religinį jo įveiki-

mą; galų gale ta teisinga religija, kurioje susvetimėjimas išnyksta, gali būti vadinama ir kitaip, jai gali būti taikomas etikos, filosofijos ar mokslo vardas. Dalyko esmė platesnė: išeities tašku laikydamas atskirą žmogų ir tardamas esant autentišką žmogaus esmę, Ė. Fromas religinio susvetimėjimo problemą paverčia išimtinai teorine, t. y. jis turi postuliuoti skirtumą tarp įprastinio, paplitusio žinojimo ir Gilesnio, tikrojo žinojimo. Kuris šventikas — religinis, etišis, filosofinis ar mokslinis — šį tikrąjį žinojimą atras, tai jau nėra principinis klausimas.

Beje, nereikia užmiršti, kad Ė. Fromas religinius dalykus svarsto daugiau psichologine plotme, todėl jam pirmiausia rūpi žmogus, o ne visuomenė ir jos istorija. Tačiau tai yra ne tik pasirinkto tyrinėjimo aspekto reikalas, bet ir principinė pozicija. Ė. Fromas pabrėžia, kad psichoanalitinis žmogaus dvasinių sutrikimų gydymas, kuris orientuotas į individo prisitaikymą prie savo visuomenės, savo kultūros, dažnai esti neefektyvus, nes tikroji psichinių ligų priežastis būna pačios visuomenės negalavimai, ir todėl psichinis ligonis apskritai gali būti sveikesnis už „normalius“ savo visuomenės narius. Šiuo atžvilgiu pranašesnis esąs „sielos gydymas“, kuris orientuotas į nekintamus ir visose kultūrose galiojančius žmogaus prigimties dėsnius. Šitai už bet kokios kultūros esančiai žmogaus prigimčiai, į kurią turi sugrįžti žmogus ir galbūt visuomenė, Ė. Fromas priskiria protą, meilę ir, žinoma, religingumą.

Vienas iš bendrų bruožų, kuris pastebimas visuose peržvelgtuose argumentuose, yra religinių vaizdinių antgamtiškumo kritika, ir tai sukelia įspūdį, kad kaip tik ši kritika yra šiuolaikinės nemarksistinės religijotyros šaknis, jos radikalumo požymis. Bet tai yra tiktai įspūdis.

Antgamtiškumo idėjos, reikšmės religiniam tikėjimui klausimas yra labai neapibrėžtas todėl, kad toje idėjoje susipina ir susimaišo du skirtingi dalykai. Tas antgamtiškumas, kurį neigia religijos anksčiau aptartos koncepcijos, iš esmės yra labai paprastas. Čia remiamasi tuo, kad ne antgamtinis pasaulis ir jo dievai yra religinio tikėjimo sąlyga, o atvirkščiai — tikėjimas plaukias iš tikėjimo poreikio, kurį galima atrasti arba žmogaus, arba visuomenės prigimtyje; todėl religijos problema esanti ne dievo, o žmogaus problema, kuri ir sprendžiama gali būti be antgamtinių būtybių pagalbos — padarius tikėjimo objektu patį žmogų. Marksistui tokia antgamtiškumo kritika negali imponuoti, nes ji tik kai kuriais atvejais pakyla iki L. Fojerbacho pozicijos. Pats marksizmas šiuo atžvilgiu eina žymiai toliau — jis antgamtinio pasaulio kritiką grindžia ne žmogaus idėja, jo abstrakčia esme, o praktinėmis žmogaus socialinio gyvenimo kolizijomis, taigi paverčia šią kritiką visuomenės santykių kritika.

Bet yra ir kitas antgamtiškumo idėjos religiškumo, taigi ir tos idėjos kritikos aspektas. Šiuolaikinių nemarksistinių religijos interpretavimų nenuoseklumas pasireiškia tuo, kad jos, formuluodamos religinio tikėjimo problemą, tikėjimo objekto klausimą laiko neesmingu, o vėliau, tą problemą sprendžiamos, nejučiomis sugrįžta kaip tik prie tikėjimo objekto, prie „tikrojo“ objekto. Primityvių religijos vaizdinių apie kitą, antgam-

tinį pasaulį kritika grindžiama tuo, kad tokie vaizdiniai nėra būdingi visoms religijoms, kad pati religija evoliucionuodama vis labiau nuo tokių vaizdinių atsaisako. Toliau į darbą įsijungia pati religijotyra, religijos esmės aiškinimai, kurie antgamtinės tikrovės vaizdinių kritiką eskaluoja iki pergalingos pabaigos — iki šventų dalykų žmogaus gyvenime ar žmogaus tikėjimo tokiais jam „savais“ dalykais kaip protas, tiesa, teisingumas, meilė ir t. t. Todėl ta religijos interpretacija, kuri palaipsniui eliminuoja iš religijos antgamtinį pasaulį, dievus, šventus dalykus, pagaliau patį žmogaus susvetimėjimą, — ta interpretacija, pirma, padaro daugiau, negu gali padaryti pati religija, ir, antra, suponuoja esminį klausimą: ar religija, kuri pati visa tai nuosekliai padarytų, neišeitų už savo ribų, t. y. nenustotų būti religija?

„Ribų klausimas“ pažinimui visada yra sunkus, nes jis niekada nesuranda jų nubrėžtų pačioje tikrovėje, o kita vertus, jis vis dėlto tas ribas turi surasti, jeigu pretenduoja tą tikrovę suprasti. Marksizmo požiūriu, abstrakčiausiai formuojama religijos esmės problema — tai žmogaus susvetimėjimo religinės formos problema. Religiniai vaizdiniai nesuprantami remiantis tik jais pačiais, o kita vertus, — juose neįmanoma surasti jų esmės, nes ši — žmogaus susvetimėjimas — nėra religinė, priešingai, religija tėra atskiras to susvetimėjimo pasireiškimas, viena iš jo formų. Todėl religijos esmės paieškos, kurios išeities tašku laiko pačios religijos vaizdinius (antgamtinės būtybės, dievus, šventenybes) yra pasmerktos pasilikti tų vaizdinių sferoje (net ir tais atvejais, kai tie vaizdiniai yra neigiami), nes patys savaime šie vaizdiniai kažkokio kitokio turinio, kažkokių kitokių esmės neturi. Dieviškuose dalykuose atrasti žmogiškąjį gyvenimą galima tik tuo atveju, kai šis yra pažįstamas ir, be to, ne tik religine savo forma.

Todėl K. Marksas religijos pažinimo „vienintelį mokslinį metodą“ apibūdino taip — šiuo metodu ne religiniuose vaizdiniuose ieškoma žemiško turinio, o priešingai, — žemiškame turinyje, realaus žmonių gyvenimo santykiuose ieškoma taip pat ir religinės jų formos, religinių vaizdinių. Savaime aišku, kad surasti šią religinę formą galima tik tai tada, kai ji yra, kai žmogaus susvetimėjimas yra įgijęs religinio susvetimėjimo formą. Koks šitas religinis pasaulis yra ir kokiais terminais — antgamtiškumo, viršžmogiškumo, dieviškumo, šventumo — jį aprašyti, tai jau priklausys nuo konvencionalios šių terminų reikšmės ir nuo konkrečioms religijoms būdingų vaizdinių.

Religinis žmogaus susvetimėjimas nuo kitų jo formų skiriasi tuo, kad jis yra pats ryškiausias ir akivaizdžiausias. Žmogaus dvilypumas religijoje paprastai būna toks naiviai tiesioginis, kad už žmogaus suformuoja jo tikėjimo realybę, kurios atžvilgiu jo nuosavas pasaulis atrodo jam tik tariamas. Religinių vaizdinių paprastumas ir konservatyvumas anksčiau ar vėliau padaro juos primityvius, todėl jie turi apaugti kitomis, gilesnėmis reikšmėmis ir interpretacijomis. Šiaip ar taip, žmonijos istorijoje anksčiausiai buvo pastebėta kaip tik religinė žmogaus susvetimėjimo forma, kuri net tapatinama su žmogaus susvetimėjimu plačiausia

prasme (ir todėl religijos kritika traktuojama kaip susvetimėjimo įveikimas). K. Marksas pašalina tokią iliuziją: religinis susvetimėjimas gali būti išaiškintas tik demaskavus visas žmogaus susvetimėjimo formas. Religijos kritika šitas demaskavimas dar tiksliai prasideda: po to, kai iškeliamas aikštėn šventoji žmogaus susvetimėjimo forma, reikia pereiti prie nešventų jos formų; religijos kritika turi virsti teisės kritika, o teologijos kritika — politikos kritika.

Taigi visos žmogaus susvetimėjimo formos, visos ideologijos formos turi bendrą pamatą, šiuo atžvilgiu jos yra giminingos ir savo giminybę patvirtina tuo, kad nuolatos pereina viena į kitą, persipina, viena kitą rėmia ir palaiko. Abstraktaus ir konkretaus žmogaus, visuomenės ir individo galimybių atotrūkis, kurį fiksuoja ir įtvirtina socialinių grupių padėties ir interesų priešingumas, suponuoja ir to atotrūkio įveikimo, žmogaus esmės pasisavinimo poreikį, kuris gali būti patenkintas tik iliuziškai. Tai nereiškia, kad visuomenėje koncentruotos žmogaus galios, kurios ir yra žmogaus esmė, pačios savaime yra iliuzinės,— jos realiausiai egzistuoja pramonėje, technikoje, moksle, kultūroje, mene, medicinoje, laisvalaikyje, komferte ir t. t. Iliuzinis, netikras būna tik žmogaus santykis su šiomis galiomis; iliuzinis todėl, kad žmogus realiai jomis nedisponuoja, kad jos egzistuoja kaip jam nepavaldu, už jį galingesnis, savarankiškai veikiantis pasaulis. Žmogus negali nuo jo atsiriboti, nes tai yra jo sukurtas pasaulis, jo sugebėjimų ir tikslų materializacija, šis pasaulis iš tikrųjų priklauso žmogui, bet tik sąmonėje, tik fantazijoje, tik idealiai. Pačiam žmogui šita sąmonės realybė yra pati aukščiausia ir pati vertingiausia, nes joje jis įveikia savo kasdienį ribotumą, savo gyvenimo menkumą ir skurdumą, su kuriuo jis negali susitaikyti, kurio jis negali priimti ir laikyti savu, kuris nesuderinamas su jo žmogiškuoju orumu. Žmogus sąmonėje susijungia su savo prarasta esme, bet dėl to sąmonė jam tampa savarankiška ir pirmine realybe, ji produkuoja vaizdinius, atitrūkusius nuo žmogaus kasdienės veiklos, konkrečių jo gyvenimo reikalų. Šitose abstrakcijose, kurios žmogui tampa pirmine ir aukštesne tikrove, kompensuojančia konkrečias jo gyvenimo sąlygas ir ištirpdančia jas idealioje žmogaus esmėje, šitame minčių viešpatavime žmogui K. Marksas ir F. Engelsas atskleidė ideologinį visuomeninės būties atspindį. Ideologinis visuomeninės būties susvetimėjimas — tai socialinių idėjų, principų virtimas savarankiška realybe, jų personifikacija, abstrakcijų virtimas veikėjais. Tai yra tas procesas (po to, kai gamtos reiškinių sudievinimas prarado reikšmę), iš kurio kyla ir religija. Aišku, kad šitas procesas turi pasiekti tam tikrą laipsnį, kad šitas abstrakcijų viešpatavimas turi įgyti gana jutimišką pavidalą, kad šios abstrakcijos turi apaugti kūnu ir krauju, tapti dieviškos ir užsidėti šventumo aureolę, kad žmogaus susvetimėjimas pasiektų religinio susvetimėjimo aukštumas. Kur yra ta riba, kur žemiškas gyvenimas perauga į dangišką, žmogiškas — į dievišką, pasaulietiškas — į šventąjį, socialinis ir ideologinis — į religinį. Tokios ribos nustatymas gali būti savaip svarbus ir įdomus, bet, pirma, šis nustatymas visada bus sąlygiškas, nes ta riba yra paslanki; antra,

šis nustatymas nedaug ką pasakys apie religijos esmę. Jai suprasti daug svarbesnis yra tas bendras kamienas, ant kurio skleidžiasi visi žmogaus susvetimėjimo žiedai.

Ideologinio susvetimėjimo kritika yra toks pats senas dalykas kaip ir pati ideologija. Marksistinis to susvetimėjimo neigimas yra pats radikaliausias, nes tik jis nubrėžia ribą tarp teorijos ir praktikos, tarp kritinio mąstymo ir revoliucinio veiksmo, ribą, už kurios bet kokios idėjos pačios savaime jau yra bejėgės; savo bejėgiškumą suvokusios idėjos pačios save paneigia, t. y. pareikalauja realizuotis tikrovėje, išsilieti į socialinę praktiką ir iširti joje. Ideologinio susvetimėjimo, taigi ir religinės jo formos, marksistinio neigimo kvintesencija yra mintis, kad socialinių idėjų, abstrakcijų, principų viešpatavimas žmogui tėra regimybė, už kurios slepiasi kitų žmonių, socialinių grupių, klasių viešpatavimas, nes tomis socialinėmis galiomis („žmogaus esmė“) vieni disponuoja tik vaizduotėje, tik fantazijoje, o kiti — realiai. Todėl kiekviena ideologinė problema galų gale gali būti redukuota į tam tikrą empiriškai konstatuojamą socialinę praktinį santykį. Tačiau kad kritika prieitų prie šio elementaraus kokios nors ideologijos branduolio ir prieitų prie jo ne tik atskirų žmonių galvose, bet ir visuotinė sąmone, socialiniai prieštaravimai pačioje istorijoje turi įgyti tokį mastą, kad taptų akivaizdūs, nusi-mestų iliuzines skraistes, o jų pašalinimas — visuomenės poreikiu. Kol tokių praktinių sąlygų nebūna, vienos žmogaus susvetimėjimo formos yra neigiamos kitomis (pavyzdžiui, religija kritikuojama iš politinių, etinių ar filosofinių pozicijų) ir žmonių mąstyme visa istorija įgyja idėjų kovos vaizdą, mintis, vaizdinius paversdama tikraisiais ir svarbiausiais istorijos veikėjais.

Todėl ta religijos kritika, kuri neišėina už religinių vaizdinių sferos, tiesą sakant, nėra marksistinė. Marksizmui neimponuoja religijos smerkimas dėl tos pačios priežasties, dėl kurios jam neimponuoja ir religijos gyrimas; ir vienu, ir kitu atveju religija neteisėtai pakeliama iki istorijos veikėjo rango, kuris iš tikrųjų priklauso tiktai pačiam žmogui. Todėl tie religijos apibūdinimai, kurie pačiai religijos sąvokai priskiria teigiamą ar neigiamą vertę, yra tušti ir neturiningi. O jeigu tokius vertinimus vis dėlto ir priskirsime religijos esmei, tai tada teks operuoti prieštarais ir vienas kitą neigiančiais vertinimais. Iš tikrųjų, kas yra religija: žmogaus pavergimas ar jo laisvė, žmogaus bejėgiškumas ar jo jėga, žmogaus susitaikymas su esama padėtimi ar protestas prieš ją? Į tokius klausimus įmanoma atsakyti tik religijos analizę priartinus prie realios ir gyvos istorijos. Bet kuri religija iš pradžių atsiranda kaip tikras žmogaus poreikis, šauksmas, einantis iš tam tikro socialinio judėjimo gelmių. Toks judėjimas visada turi ne išivaizduojamą, o realų savo priešą, jis nukreiptas prieš tam tikrą priespaudos formą ir prieš jos atstovus. O religija, kuri yra ideologinė šio judėjimo išraiška, iš esmės yra tikėjimas šio judėjimo teisingumu. Kaip tik šis tikėjimas, atveriantis tikintiesiems naujus horizontus, suburia tikinčiuosius į galingą socialinę jėgą, kuri neįmanoma be švento įsitikinimo, beatodairiško pasiaukojimo, be savo

pranašų ir kankinių. Ir jeigu mes šiuose judėjimuose matysime tik religinę jų formą, tai galėsime giliamintiškai samprotauti apie baisius, nežmoniškus religinio fanatizmo padarinius ir jais piktintis. Bet socialinio judėjimo reikšmė nepasikeičia dėl to, kad patiems žmonėms jis atrodo grynai religinio tikėjimo reikalas. Po religiniam protestui būdingu iliuzoriškumu čia slypi kova prieš tikrąjį socialinį blogį. O tai, kad patį tikintįjį religija apriboja, suvaržo ir dažnai būna jam pražūtinga, iš esmės nieko nekeičia: asmeninės savisaugos ir sėkmės mastelis istorijai apskritai netinka, nes yra jai per siauras.

Bet religija, kaip ir kiekvienas socialinis reiškiny, yra procesas. Socialinio judėjimo įžiebta tikėjimo ugnis nenumaldomai gėsta, kai tas judėjimas išsisemia. Istorijos logika negali būti kitokia: galutinė šio socialinio judėjimo pergalė jau yra jo pralaimėjimas. Tas judėjimas suformuoja galingą socialinę jėgą, kuri pakimba tuštumoje, kai tiktai netenka savo išorinio antagonisto, kai išnyksta tas reikalas, kuris šią jėgą yra sukėlęs. Dabar tenka užsiimti vidiniais reikalais, o tai išryškina ir iškelia aikštėn tos jėgos struktūrą, jos organizaciją ir realią žmogaus padėtį joje. Todėl ir konkrečios religijos gyvenime ilgainiui į pirmą planą vis labiau iškyla bedvasės formos — jos vaizdiniai virsta dogmų sistema, dvasinis jos išpažinėjų ryšys — hierarchine organizacija, šventas įsitikinimas materializuojasi apeigomis, kultu, ceremonialu, o dievai pasidaro stabais. Tikėjimas natūraliai blėsta, savo pėdsakus palikdamas tik išorinėse žmonių gyvenimo formose — įpročiuose, papročiuose, tradicijose. Tikėjimas gaivinamas didingos praeities prisiminimais, bet tai tėra paprasti dūsaviimai, kurie išsigimsta į dvasinę priespaudą, nes išorinė kontrolė nepajėgia pasiekti tikinčiojo širdies. Kokiais būdais tik nebuvo išsakytas tradicinis kaltinimas krikščionybės atžvilgiu — ji užmiršusi Kristaus mokymą, nukrypusi nuo evangelijų, išsižadėjusi vargšų ir t. t. Tačiau tik tada, kai tokie kaltinimai susijungia su nauju socialiniu poreikiu ir jam atstovaujanti jėga, jie įgyja praktinę reikšmę. Tai atsitinka todėl, kad tikėjimas tada gauna naują impulsą, kad, kaip sakė K. Marksas apie liuteronizmą, tikėjimas autoritetais pakeičiamas tikėjimo autoritetu, ir kad šis naujas tikėjimas iš vidaus sprogdina tikėjimą praradusią organizaciją. Ta aplinkybė, jog naujieji tikintieji mano turį tik restauracinius tikslus, t. y. tenorį sugrįžti prie to paties, bet tikro tikėjimo, jau nieko negali apgauti — jie atpažįstami kaip atskalūnai ir prakeikiami. Didysis religijų paradoksas yra tas, kad jos apskritai yra pakančios svetimoms idėjoms, kad jos lengvai inkorporuoja į savo sistemą logiškai joms nepriimtinas mintis, bet kad jos staiga sukyla prieš tokius vaizdinius, kurie tos religijos atžvilgiu yra visiškai nekalti ir net pasiskolinti iš jos pačios arsenalo. Argi tai neįrodo, kad religijai svarbūs ne patys tie vaizdiniai ir idėjos, o tik ta praktinė socialinė jėga ar tendencija, kuri susiformuoja po jų apvalkalu.

Abstraktus teorinis, ideologijai imanentiškas požiūris į religiją tuo ir yra vienašališkas, kad jis bet kuriai religijai mėgina užkarti tokius atributus ir tokius vertinimus, kurie tinka tik tam tikrai konkrečios reli-

gijos raidos fazei; tada religijai tenka ir jai nepriklausantys nuopelnai, ir jai nepriklausančios kaltės. Kai tik atitrūkstama nuo konkrečios istorijos, dienos šviesą iškart išvysta idėjos apie tikras ir netikras, teisingas ir neteisingas, geras ir blogas religijas. Kad ir koks humaniškas būtų tokio religijų skirstymo kriterijus — religijos santykis su žmogumi, joje įkūnyta pagarba ir meilė žmogui,— toks skirstymas vis vien lieka abstraktus ir bejėgis. Paskutinis tokių teorijų žodis — tai ta graži mintis; kad pasaulyje reikia pašalinti visą blogį ir išsaugoti visą gerį, pašalinti priespaudą, neapykantą ir išsaugoti laisvę, meilę ir t. t. Deja, realioje istorijoje šitos priešybės viena kitą sąlygoja ir viena į kitą pereina. O tokia religija, kuri visada išsaugotų ne tik savo vaizdinius, bet ir jų žmogiškąją reikšmę bei vertę, kuri visada liktų tikras tikėjimas, t. y. kuri nenupultų ir nepavirstų „kažkuo sau priešingu“, tuo sukeldama naujo tikėjimo poreikį,— tokia religija galėtų gyvuoti nebent danguje.

Marksistinis požiūris į religiją, nepaliekantis jai jokios galimybės skrajoti vaizdinių ir idėjų aukštybėse, apnuoginęs religinio, kaip ir bet kio kito žmogaus susvetimėjimo pagrindus, ir iškėlęs jų pašalinimo uždavinį, pats yra istorijos proceso, brandinančio praktines žmogaus išsilavinimo sąlygas, padarinys. Istorija yra galingesnė už žmogų ir viską daro už jį, bet tik todėl, kad žmonės lieja kraują ir ašaras jos tragedijose, maivosi ir kvatojasi jos komedijose. Socializmas, kuris yra žmogaus išlaisvinimo tikslų perspektyva ir jų realizavimo veikla, nėra procesas, vykstantis už žmonių nugaros. Religinis susvetimėjimas mažiausiai bijo silogizmo: socializmas panaikino praktines žmogaus socialinio silpnumo sąlygas, todėl religija gali išlikti tiktai sąmonėje, vaizduotėje. Konceptija kaprizingos sąmonės, kuri tai užbėga gyvenimui už akių, tai atsilieka nuo jo, kai ši koncepcija pakeliama į socialinio pažinimo metodo rangą, prasilenkia ir su materializmu, ir su mokslu. Tokia sąmonė, taigi ir tokia religija, būtų stebuklas, nes tokios nuo savęs pasprukusios sąmonės žmogus negalėtų nei suprasti, nei juo labiau,— susigražinti. Bet sąmonė nėra stebuklas, panašiai kaip nėra stebuklas ir socializmas, kai jis matuojamas ne abstrakčia jo idėja, o realiais jo laimėjimais ir problemomis. Kaip ir kiekviena visuomenės istorinės raidos pakopa, socializmas yra suvaržytas savo konkrečių materialinių galimybių, kurių našta dvasiniai šios visuomenės polėkiai gali nusimesti tiktai tiek, kiek yra sukuriama naujos galimybės.