

Religijos ir kultūros filosofija

SEKULIARIZACIJA IR RELIGIJOS ATEITIS

Aistė Bukevičiūtė

Vilniaus universiteto Filosofijos katedra
Universiteto g. 9/1, LT-011513 Vilnius
Tel. (370 5) 266 76 17, faks. (85) 266 76 00

Straipsnyje analizuojama sekularizacijos apibrėžties problema, jos įtaka pasaulėžiūrai; svarstomas sekularizacijos procesų poveikis religijos atgimimui. Teigiant, kad sekularizacijos samprata yra susijusi su religijos apibrėžimu, siekiama parodyti, jog pernelyg platus religijos apibrėžimas lemia tai, kad religija gali būti pradėtos laikyti įvairios ideologijos. Žvelgiant į sekularizaciją kaip vieną svarbiausių religinės dinamikos bruožų, galima pastebėti, kad tai nėra vienakryptis procesas, vedantis į religijos išnykimą, priešingai – sekularizacija skatina naujų religijų atsiradimą ar senųjų transformaciją.

Pagrindiniai žodžiai: sekularizacija, religija, sekuliari pasaulėžiūra, ideologija.

Apie sekularizaciją pradėta kalbėti Apšvietos epochoje, kai greitai besivystantis mokslas ir pramonė, sparčiai augantys miestai, vis didėjanti diferenciacija keitė požiūrį į religiją. Klasikinė Apšvietos tezė – religija ir mokslas yra nesuderinami. Tuomet mito ir religijos sfera buvo priešpriešinama technikos ir mokslo sferai. Manyta, kad kartu su moderniaja sekularizacija prasidės racionalumo era, kurioje mistizmas ir religija nebeužims reikšmingos vietos. Įvairūs religijos tyrinėtojai teigia, kad modernizacija, industrializacija taip pakeitė religijos įtaką ir vietą visuomenėje, kad buvo pradėta kalbėti apie negrįžtamą sekularizacijos procesą ir kad religija tiesiog išnyks. Tačiau daugelio teoretikų prognozės nepasitvirtino, pradėta permąstyti religijos reikšmę žmogui ir visuomenei, naujai permąstytos ir sekulariza-

cijos teorijos. Klasikinės sekularizacijos teorijos (P. Bergerio, Th. Luckmanno, D. Martino, B. Wilsono) teigė, kad modernizacija, racionalizacija, pliuralizacija ir kiti industrinės visuomenės bruožai lems tai, kad religijos reikšmė nyks, sekularizacijos procesai spartės ir religija liks reikšminga nebent privačioje sferoje. Nemažai kalbėta ir apie sekularizacijos įtaką religijos filosofijai, t. y. kaip religijos apmąstymas ir religinių simbolių bei tekstų aiškiniamas gali kisti transformuojantis socialinei ir intelektualinei aplinkai.

Sekularizacijos procesas siejamas su vis didėjančia specializacija, su augančiu socialiniu mobilumu ir vis didėjančia gyventojų koncentracija miestuose. Kadangi dažnai stipri religinė visuomenė siejama su apibrėžta teritorija ir nedidelėmis bendruomenėmis, kurios padė-

davo palaikyti religinį jausmą ir užtikrinti religinių institucijų autoritetą bei įtaką, nemažai autorių socialinį mobilumą ir plačius kultūrinius kontaktus laiko svarbiu stiprių religinių įsitikinimų erozijos veiksniu. Tačiau aš būčiau linkusi sutikti su J. A. Beckfordu: tai, kad religija yra istoriškai susijusi su palyginti nedidelėmis bendruomenėmis, nereiškia, kad ji negalėtų prisitaikyti ir dabartiniuose dideliuose miestuose, ir prie globalėjančio pasaulio.

Bendruomenės silpnėjimas, didėjanti urbanizacija, didėjantis modernaus gyvenimo fragmentiškumas, racionalizacija ir mokslinio pasaulėvaizdžio įtaka, sekuliarizacijos teoretikų nuomone, sukuria tokią situaciją, kai religija yra privatizuojama ir praranda socialinę įtaką. Kyla klausimas, ar religijos sfera yra pasmerкта neišvengiamam siaurėjimui, ar yra priešasčių tikėti, kad sekuliarizacijos tezė gali būti atmesta? Galima suabejoti, ar vyksta tik pasaulio sekuliarizacija ir ar nevyksta atvirkštinis procesas – pasaulio sakralizacija? Klasikinės sekuliarizacijos teorijos numatė dvi alternatyvas religijai: 1) religija bandys vis labiau prisitaikyti prie sekularizuoto pasaulio ir praras savo transcendentinį matmenį; 2) religija nesikeis ir nesiderins prie pasikeitusio pasaulio ir šitaip išliks patraukli tik mažumai. Tačiau jei bent iki XX a. antrosios pusės šios prognozės atrodė įtikimos ir pagrįstos, tai dabar, iškilus daugybei naujų religinių judėjimų, suaktyvėjus fundamentalistams, konservatyviai krikščionybei Lotynų Amerikoje, stiprėjant ortodoksijai judaizme, atsirado būtinybė permąstyti sekuliarizacijos tezę.

Sekuliarizacijos apibrėžties problema

Terminas *sekuliarizacija* pradėtas vartoti per religinius karus ir reiškė teritorijos ar nuosavybės atėmimą iš bažnyčių ar religinių bendruomenių. Sekuliarizacija yra kontroversiška są-

voka dėl jos skirtingo vartojimo įvairiose disciplinose: filosofijoje, teologijoje, socialiniuose moksluose. Terminas *sekuliarizacija* religijos sociologijoje vartojamas įvairiai, jis gali reikšti ir teoriją, ir procesą. Sekuliarizacija kaip teorija buvo plėtojama D. Martino, P. Bergerio, Th. Luckmanno, B. Wilsono. Visi jie manė, kad visuomenei modernizuojantis religijos reikšmė nyks. Bendroji sekuliarizacijos teorija, anot Davido Martino, pirmiausia turi būti taikoma krikščioniškajam pasauliui arba, tiksliau, „visuomenėms, turinčioms krikščioniškąją istorinį pagrindą, tačiau ji taip pat gali būti pritaikyta ir kitoms visuomenėms, į kurias sekuliarizacija buvo eksportuota su tam tikromis modifikacijomis“ (Martin 1979: 2). Sekuliarizacijos sąvoka gali būti vartojama grynai deskriptyviai, tačiau moderniaisiais laikais terminas *sekuliarizacija*, juolab jo vedinys *sekuliarizmas* buvo vartojami kaip ideologinė sąvoka, turinti kartais pozityvių, kartais negatyvių vertinamųjų konotacijų. Vieniems ši sąvoka reiškia modernaus žmogaus išsilaisvinimą iš religijos globos, kitiems, ypač susijusiems su tradicinėmis bažnyčiomis, – dekrickščionizaciją ar pagonizaciją.

Kalbant apie religijos ateitį, sekuliarizacija yra dominuojanti tema tarp religijos tyrinėtojų. Terminas *sekuliarus* reiškia priklausantis pasauliui, sekuliarizacija – tapimą pasaulietiskam. Šiuolaikinių autorių vartosenoje sekuliarizacija reiškia tikėjimo antgamtinėmis jėgomis eroziją ar praradimą. Problema kalbant apie sekuliarizaciją ta, kad požiūris į ją priklauso nuo to, ką mes laikome religija. Skirtingi autoriai skirtingai apibrėžia religiją, o nuo to priklauso jų požiūris tiek į jos funkcijas, tiek į jos išnykimo galimybę. Nemaža dalis sociologų religija laiko tokias mąstymo sistemas, kurios nurodo į antgamtės (angl. *supernatural*) egzistavimą ir yra įtvirtintos kaip socialinės struktūros (Bergeris, Starkas Bainbridge'as). Kiti mano, jog

religijos apibrėžimas turėtų būti toks, kad apimtų marksizmą, mokslinį humanizmą ir kitas mąstymo sistemas, nebūtinai nurodančias į atgamtę (Bellah, Luckmannas). Kita vertus, religijos apibrėžimas turėtų būti bendras, bet ne pernelyg platus, kad pagal jį religijomis nebūtų galima laikyti įvairių ideologijų.

Apie sekularizacijos termino vartojimą ir taikymą po Antrojo pasaulinio karo kalbėjo nemažai teologų, ypač protestantų, kurie, sekdami Dietrichu Bonhoefferiu, apvertė ankstesnį krikščionišką sekularizacijos vertinimą ir manė, kad sekularizacija yra svarbiausių krikščionybės temų realizacija. Nenuostabu, kad šios pozicijos atstovai manė, kad terminas *sekularizacija* turi būti atmestas kaip klaidingas ar net beprasmis. Visgi, mano nuomone, termino neturėtų būti atsisakyta, nes jis tiesiog nurodo į svarbius procesus, kurie vyko moderniojoje Vakarų istorijoje. Svarbu atkreipti dėmesį į tai, kad viena yra tvirtinti, jog yra istorinis priežastingumas tarp krikščionybės ir tam tikrų moderniojo pasaulio bruožų, o kas kita – teigti, kad į modernųjį pasaulį, įskaitant ir sekularius jo bruožus, turi būti žvelgiama kaip į loginę krikščionybės realizaciją. Bergeris pateikia tokį sekularizacijos apibrėžimą: „sakydami sekularizacija, mes turime omenyje tokius procesus, kai visuomenės ir kultūros sektoriuose išnyksta religinių institucijų ir simbolių dominavimas“ (Berger 1967: 107). Panašiai sekularizaciją apibrėžia ir K. Dobbelaere. Anot jos, sekularizacija reiškia, kad religija nustoja būti svarbus socialinių institucijų funkcionavimo veiksnys. Nors tai, pripažįsta ji, nieko nesako apie individų religinę sąmonę, tačiau gali ją paveikti. Ji apibrėžia sekularizaciją kaip procesą, kai tradicinės transcendentinės religinės sistemos moderniojoje visuomenėje tampa subsistemomis tarp kitų sistemų, o ne yra virš jų (Dobbelaere 1999: 2). Jos nuomone, dėl to socialinė religijos reikšmė la-

bai sumažėja. Apibendrinamas sekularizacijos teorijas, R. Wuthnowas teigia, kad modernioje visuomenėje tradicinės religinės institucijos praranda įtaką arba daro nuolaidas pasaulietinei aplinkai. Jo nuomone, „sekularizacija reiškia arba tai, kad vykstant šiam procesui religija moderniose visuomenėse netenka anksčiau turėtos iškilios ar įtakingos padėties, arba kad ji išlaiko savo įtaką tik vis labiau prisitaikydama prie racionalumo ir reliatyvizmo normų ar eidama į kompromisą su mokslu, ekonominiais interesais ir valstybe“ (Wuthnow 1996: 145). Būtent su šiais procesais, anot Wuthnowo, siejama daug doktrininių ir organizacinių pokyčių.

Vakarų pasaulyje kalbant apie sekularizaciją dažniausiai nurodoma į krikščioniškosios bažnyčios įtakos praradimą ir jos atskyrimą nuo valstybės. Kalbant apie kultūrą ir simbolius, sekularizacija yra pirmiausia sociokultūrinis procesas, kuris paveikia visą kultūrinį gyvenimą – galima pastebėti religinio turinio mažėjimą menuose, filosofijoje ir literatūroje. Taip pat svarbus veiksnys yra mokslo kaip autonomiškos ir aiškiai sekularios pasaulėžiūros iškilimas.

Religinėms institucijoms iškyla fundamentali problema: kaip išsilaikyti tokioje aplinkoje, kuri nebepriima religinių realybės apibrėžimų kaip savaimė suprantamų? Bergeris mato du galimus pasirinkimus. Religinės tradicijos, bandydamos prisitaikyti tiek teoriškai, tiek praktiškai, turi atsakyti į klausimą: kiek galima modifikuoti tradiciją? Viena strategija yra bandyti prisitaikyti prie besikeičiančio pasaulio ir reorganizuoti institucijas taip, kad jos būtų labiau relevantiškos moderniajam pasauliui, kita – stengtis išlaikyti jas nepakitusias ir likti patrauklioms tik visuomenės mažumai. Tiek protestantizmas, tiek katalikybė susidūrė su problema, kaip naujai sureaguoti ir įvertinti tokius pasikeitimus. Pirmiausia su šia problema susidūrė protestantai, nes jie atsisakė daugumos katali-

kybės turimų „kanalų“ su transcendencija ir taip atsidūrė tokioje situacijoje, kuri buvo daug atviresnė sekuliarizacijai. Taip pat svarbu paminėti, kad protestantiškosios bažnyčios kontroliavo daug mažesnes teritorijas nei katalikų bažnyčia ir dažniau susidurdavo su kitomis realybės apibrėžimo sistemomis, kurios sumažino jų religinės pasaulio apibrėžimo sistemos ištikimumą.

Atsakas į sekuliarizaciją religijos filosofijoje

Viena iš pagrindinių protestantiškosios teologijos krizių galima laikyti liberaliosios teologijos pasirodymą XIX a. Ji paveikė visas teologinės minties sritis: Biblijos studijas, bažnyčios istoriją, etiką, sisteminę teologiją. Jos pradininkas – F. Schleiermacheris, reagavęs į modernybės iššūkius krikščionybėi. Jis pabrėžė religinės patirties reikšmę. Religinę patirtį suprato kaip „begalybės intuiciją“, neredukuojamą į kitus matmenis. Kadangi „begalybės intuicija“ yra išskirtinis, individualus patyrimas, teologija daugiau orientuojama į sekularius intelektualus: „jie, o ne jo savos religijos šaltiniai dabar tampa protestantų teologui kognityvaus priimtinumo arbitratais. Dabar intelektualiniai kompromisai derinami su jais“ (Berger 1967: 159). Galima teigti, kad teologai čia jau atsižvelgia į sekularius intelektualus, tampa pančius jiems ta grupe, į kurios kritiką atsižvelgiant formuojama teologija, kurią galima pavadinti derėjimosi su sekularia mintimi procesu. Kaip tik gynybinę poziciją galima laikyti vienu pagrindinių liberaliosios teologijos bruožu.

Protestantų teologai darė tam tikras nuolaidas, kad religija išliktų patraukli. Situacija iš dalies pasikeitė po Pirmojo pasaulinio karo, iškilus naujiems revoliuciniams judėjimams. Pirmoji rimta reakcija į teologinį liberalizmą siejama su vadinamuoju „dialektiniu“ arba

„neortodoksiniu“ judėjimu, kurio vienas žymiausių atstovų buvo Karlas Bartas. Jis pasisakė prieš liberaliąją teologiją, kuri, jo nuomone, atsakinga už tai, kad teologija buvo redukuota į žmogiškąją kalbą, ir smerkė liberaliosios teologijos atstovų pastangas reaguoti į moderniosios kultūros iššūkius. Esą tarp žmogaus ir Dievo žiojėja neperžengiama praraja, todėl Apšvietos pastangos aiškinti apreiškimą istoriškai ir jį sekularizuoti esančios aiškiai klaidingos. Bartho nuomone, Apšvietą lėmė tokį mąstymo būdą, kai apreiškimas psychologizuojamas, ieškoma jo istorinės ar moralinės reikšmės, kad būtų galima sekularizuoti. Jis manė, kad tarp filosofijos ir teologijos negali būti jokių sankirtos taškų, nes pirmosios funkcija esanti Dievo malonės skelbimas: „teologija nėra kūrybinis veiksmas, o tik Kūrėjo /.../ garbinimas“ (Barth 1968: 17). Neortodoksinėje teologijoje akcentuojama, kad krikščioniškoji žinia nėra subjektyvi, kad ji nepriklausoma nuo žmogaus požiūrio ar istorijos traktavimo. Taip ortodoksija atsiriboja nuo „sekuliarių pasaulėžiūros madų“. Ši teologinė tradicija glaudžiai siejasi su bažnyčios atradimu iš naujo, pabrėžiant bendruomenės svarbą krikščionybėje ir atmetant liberalų individualizmą.

Vienas pirmųjų Bartho kritikų buvo Paulis Tillichas, siekęs Vakarų religinių tradicijų kalbą performuluoti tokiomis sąvokomis, kurios derėtų su modernybe. Jo nuomone, įvairiose sekulariose sistemose (pvz., egzistencializmas, marksizmas, psichoanalizė) glūdi klausimai, į kuriuos turėtų atsakyti teologija. Jis stengėsi suderinti krikščionybę su modernybe, rasti sąlyčio taškų tarp filosofijos ir teologijos, tarp religinės ortodoksijos ir sekularios visuomenės. Knygos *Kultūros teologija* įžangoje Tillichas pabrėžia, kad vienas iš pagrindinių jo interesų – nurodyti, kaip krikščionybė yra susijusi su sekulariaja kultūra, ir atskleisti religinę dimensiją žmogaus kultūrinėje veikloje (Tillich 1964: v). Jo

nuomone, Bartheo pozicija esanti pernelyg radikali. Egzistencinėje žmogaus būties plotmėje mes neišvengiamai turime matyti teologinę dimensiją, nes filosofija galiausiai prieinanti prie klausimo, ką reikia būti ar nebūti, o atsakant į egzistencinius klausimus būtina Dievo idėja. Tillichas apibrėžė religiją kaip žmogaus „galutinį rūpestį“ (angl. *ultimate concern*) ir kartu pateikė tokį platų religijos apibrėžimą, kad XX a. ideologijos (nacizmas, komunizmas) irgi galėjo būti traktuojamos kaip religinės perspektyvos.

Ideologija ir religija

Vienas radikalių sekularizacijos oponentų yra Johnas Grey'us. Anot jo, iš visų Apšvietos mitų idėja, kad mes gyvename sekulariame amžiuje, yra labiausiai absurdiška: „religija yra natūralus žmonių poreikis, kurį visuomenė bando nuslopinti taip, kaip Viktorijos laikais buvo slopinamas seksualumas“ (Gray: 2002, 69). Panašiai mąsto ir W. Keenanas tvirtindamas, kad „sekuliarios visuomenės idėja priklauso šlovingai pasaulietiškos mokyklos šalininkų praeičiai kaip pagrindinė klasikinių socialinių teorijų sąvoka“ (Keenan 2002: 281). Kalbant apie idėją, kad mes gyvename postreliginėje eroje, verta prisiminti, kad sekuliari sfera yra krikščionybės išradimas. Sekuliarios valstybės idėją galima sieti su Naujajame Testamente Kristaus pasakytais žodžiais: „kas ciesoriaus, atiduokite ciesoriui, o kas Dievo – Dievui“ (Lk 20: 25) ir, Gray'aus manymu, ši idėja, išgryninta Augustino ir sumoderninta reformacijos laikais, buvo pagrindas liberalams bandant atskirti religiją nuo politikos; šiuo atžvilgiu liberalusis humanizmas esąs neokrikščioniškas kultas. Kaip jau buvo minėta, nemažai teoretikų taip pat mano, kad sekuliarios ir sakralios sferos skyrimas ir iš to plaukianti religijos sferos atskirtis nuo pasaulietiškos jau slypi pačioje krikščio-

nybėje, taip pat kitose religijose. Gray'us tvirtina, kad liberalizmas yra tam tikra iškraipyta religijos forma. Čia verta prisiminti Bergerį, teigusį, kad religiją gali nukonkuruoti įvairios ideologijos ir kad sekulariame pasaulyje jos sudaro konkurenciją religiniam pasaulėvaizdžiui. Tačiau Gray'us, priešingai nei Bergeris, yra įsitikinęs, kad tokios ideologijos yra viso labo užslopinto religingumo ar iškreiptos religijos formos ir kad negalima kalbėti apie nereliginę visuomenę. Čia Gray'aus mintys iš dalies panašios į tai, ką kalbėjo M. Eliade – pasauliui sekularizuojantis, žmogaus poreikis turėti religiją neišnyksta, o tik pradeda reikštis įvairiomis kitomis sekularizuotomis religijos formomis, pavyzdžiui, popkultais ir pan.

Taip pat svarbu, pasak Gray'aus, atsižvelgti ir į pozityvistų įtaką bei jų iškeltą humanistinę religijos idėją, kurią liberalai perėmė iš pozityvistų. Liberalusis humaniškumas perėmė nemažai krikščionybės elementų, iš kurių svarbiausias – įsitikinimas, kad žmogus iš esmės skiriasi nuo kitų gyvūnų ir yra unikalus tuo, kad gali, naudodamasis mokslo atradimais, sukurti geresnį pasaulį. Čia taip pat įmanu rasti paralelių su Eliade mintimis, pasakytomis knygoje *Žaizdras ir tiglis*, kur jis tvirtina, kad modernaus pasaulio „svajonė“ pakeisti pasaulį ir jį valdyti yra paveldėta iš magų ir alchemikų. Tačiau moderniojo žmogaus bandymas sukurti geresnį pasaulį skiriasi nuo alchemiko ar mago tuo, kad gamta nebelaikoma sakralia ir į ją žvelgiama tik kaip į žaliavą. Panašiai mano ir Gray'us: į žemę žvelgiama tik kaip į išteklius, skirtus žmogui naudoti, o „tie, kurie laikosi tokio požiūrio, save laiko moksliniais realistais, nors iš tiesų yra krikščioniškojo požiūrio paveldėtojai. Humanistinis požiūris į žemę kaip į instrumentą tenkinti žmogaus tikslams yra sekuliarus Pradžios knygos mito atkartojimas“ (Gray 2002: 71). Pasak Gray'aus, problema esanti ta, kad sekuliarūs mitai yra kenksminges-

ni: tradicinėje krikščionybėje apokaliptiniai impulsai buvo slopinami išvalgos, jog visi žmonės yra ydingi, o sekulariuose mituose ši išvalga buvo prarasta ir tai skatino daugybę nusikaltimų, vykdomų siekiant sukurti dangų žemėje.

Nemažai autorių (Z. Baumanas, J. Habermasas) atkreipė dėmesį, kad dvidešimtajame amžiuje vykę pasauliniai karai, o ypač nacizmo ir komunizmo ideologijos, buvo logiška Apšvietos pažangos idėjų tąsa: esą žmogus gali sukurti naują, geresnį pasaulį. Humanistai, pasak Gray'aus, neigdami naudojamasi K. Marxo ir Comte'o idėjomis, vis dar tvirtina, kad mokslinio žinojimo augimas leidžia žmonijai sukurti geresnį pasaulį, nors tokiam įsitikinimui nesą jokio mokslinio pagrindo: „tai grynas tikėjimas, grynas ir paprastas. Negana to, tai krikščioniškas tikėjimas – mitas, kad mes, priešingai nei gyvūnai, galime formuoti ateitį“ (Gray 2002: 70). Gray'aus nuomone, sekulariose kultūrose mokslas tapo religinių poreikių, tokių kaip prasmė ir viltis, tenkinimo priemone. Mokslas, žadinantis pažangos jausmą, kartu duodas ir pagrindą tikėti, kad yra tam tikra struktūra žmogiškųjų įvykių chaose. Gray'aus mintims pritaria ir vokiečių filosofas T. Olsonas. Jis mano, kad modernusis tikėjimas (angl. *belief*) pažanga, susikristalizavęs aštuonioliktajame amžiuje ir tapęs dominuojančia ir savaimė akivaizdžia pasaulėžiūra, yra paremtas tiek krikščionišku mileniarizmu, tiek utopizmu. Olsono nuomone, būtent mileniarizmo ir utopizmo deriniu galima paaiškinti moderniojo tikėjimo pažanga prigimtį ir, žiūrint iš šios perspektyvos, jį galima laikyti sekularizuotu krikščionišku mileniarizmu, atskiestu utopiško Apšvietos racionalizmo (Casanova 2001: 2).

Gray'us įsitikinęs, kad ateizmas irgi yra tam tikra religijos forma. Ateistai esą labiau emociškai užsiangažavę ir intelektualiai nelankstesni nei tikintieji. O tai reiškia, kad būtent religinių impulsų slopinimu galima paaiškinti se-

kuliarią mintį apsedusį nelankstumą ir griežtumą. Nuo Marxo ir Millio laikų gyvuoja įsitikinimas, kad religija bus išstumta mokslo ir kad ši idėja esanti „labiausiai sekuliarių humanistų ginama tikėjimo dogma“ (Gray 2002: 73). Būtent dėl religijos gyvybingumo dauguma sekuliarių intelektualų esą tokie netolerantiški jos atžvilgiu ir niekiną ją kaip iracionalią, tačiau, pasak jo, lygiai toks pat iracionalus esąs ir įsitikinimas, kad žmogus yra valdomas proto. Gray'aus nuomone, sekuliarių kultūrų atsiradimas yra religinių poreikių slopinimo išdava, o liberalusis humanizmas esąs sėkmingas dėl to, kad paremtas krikščioniška pasaulėžiūra ir pretenduoja į moksliskumą. Tačiau mokslas negalįs pasiūlyti tokios pasaulėžiūros, kokią gali pasiūlyti religija. Panašiai mano ir R. Starkas su W. S. Bainbridge'u tvirtindami, kad tik religija gali patenkinti žmogaus prasmės ir vilties poreikį. Čia Gray'us išvelgia sekuliarizmo paradoksą: sekularios visuomenės įsitikinusios, kad religija liko užnugaryje, tačiau jos padarė tik tai, kad pakeitė vieną mitą kitu. Liberalusis humanizmas perėmęs iš krikščionybės žmogaus atskyrimą nuo gamtos ir atėmęs iš šio mito transcendentinį turinį, kuris jam suteikdavo prasmę. Šitaip sekularios kultūros įstrigo tarp humanistinio požiūrio į žmoniją ir mokslinio požiūrio, pagal kurį žmogus yra tik viena gyvūnų rūšis, neturinti daugiau galių keisti savo likimą nei kitos. Taigi, jo nuomone, humanizmas ne tik nėra alternatyva religijai, bet veikia išsigimusi jos versija, kuri tarp daugybės tradicinių religijų, kaip judaizmas, islamas, budizmas, bei naujų ir hibridinių jų formų yra tik „blyškus krikščionybės šešėlis ir anomalija“. Casanova šiuo klausimu mano kiek kitaip: humanizmo religija, žmonijos sakralizacija ir individualizmo kultas dabar klesti. Žmogaus teisių doktrinos ir judėjimo globalinė plėtra ir triumfas, anot jo, bent iš dalies patvirtino Sain-Simono, Comte'o ir Diurkheimio vizijas. Tik jie

„klydę manydami, kad nauja humanizmo religija pakeis senas teocentrisines religijas, ir nenujautę, kad senosios religijos taps žmonijos sakralizacijos proceso nešėjomis“ (Casanova 2001: 6).

Sekuliarizacija kaip religinės dinamikos bruožas

Ne taip radikalčiai kaip Gray'us mano kiti du žymūs religijos sociologai – Starkas ir Bainbridge'as. Jų požiūris į religijos reikšmę ir ateitį yra panašus į Gray'aus: „kartu su D. Bellu mes manome, kad ateities be religijos vizija yra iliuzija“ (Stark, Bainbridge 1985: 1). Priešingai Gray'ui, jie pripažįsta, kad sekuliarizacija yra viena iš svarbiausių modernių laikų tendencijų, tačiau mano, kad sekuliarizacija ne tik nėra reformacijos ar Apšvietos inspiruotas procesas, bet nuolatinis religijos bruožas ir kad šis procesas nuolat vyksta visose visuomenėse. Sekuliarizacijos tempas gali greitėti ar lėtėti, bet visuomenėje dominuojančios religinės organizacijos visada tampa daugiau ar mažiau sekuliarizuotos. Šio proceso rezultatas niekada nebuvo religijos išnykimas, bet naujų religijų, kurios pakeičia supasaulietiškęsias religijas, atsiradimas. Sekuliarizacija, jų nuomone, yra vienas iš trijų tarpusavyje susijusių procesų, vykstančių religijose, ir sukelia du priešingus procesus: 1) atgimimą – tradicinėje religijoje atsiranda protestuojančių prieš bandymą atsilipti į „paklausa“ pasaulietiškesnei religijai, t. y. atsiranda sektos; 2) religinę inovaciją – sekuliarizacija lemia tai, kad formuojasi naujos religinės tradicijos; jei jos geriau patenkina religinius žmonių poreikius, tuomet išstumia senus tikėjimus. Pasak Strako ir Bainbridge'o, nemaža dalis autorių, prognozavusių religijos išnykimą, klydo ne tik dėl to, kad „taip karštligiškai troško, kad religija išnyktų“, bet ir dėl to, kad nesugebėjo pamatyti religijos dinamiškumo. Atkreipdami dėmesį tik į konkrečias re-

ligines organizacijas, jie pastebėjo jų sekuliarizacijos tendencijas, palaikė religijos nykimo ženklų ir neatsižvelgė į tai, kad „religijos šaltiniai visuomenėje nuolat kinta, bet religijos kiekis (angl. *amount*) išlieka sąlygiškai toks pat“ (Stark, Bainbridge 1985: 3).

Atsakymas į klausimą „ką aš galiu žinoti?“ šiuolaikinėje situacijoje tampa neaiškus, neryžtingas, nerimastingas. Žmonėms būdingas troškimas žinoti egzistencijos prasmę, klausiti: koks gyvenimo tikslas? kodėl egzistuoja žmonija? ir pan. Žmonės ne tik nori atsakymų į šiuos klausimus, jie dažniausiai nori tam tikrų atsakymų – kad gyvenimas turi prasmę. Tačiau tam, kad gyvenimas turėtų prasmę ir kad ją būtų galima išvelgti istorijoje, turi būti kažkas anapus jų, kas ją suteiktų. Kyla klausimas, ar tokie bendri visiems žmonėms troškimai gali būti patenkinti šio pasaulio priemonėmis, ar tik tikint, kad egzistuoja dievai, tokie troškimai gali būti patenkinti? Starko ir Bainbridge'o nuomone, mąstymo sistemos, kurios atmeta antgamtės egzistavimą, negali pasiūlyti tokių bendrųjų kompensatorių kaip „amžinasis gyvenimas“, todėl tikslinga apibrėžti religiją kaip „žmogiškas organizacijas, užtikrinančias bendruosius kompensatorius, paremtus antgamtės prielaida“ (Stark, Bainbridge 1985: 8). Jie tvirtina, kad kalbėti apie religiją, kuri nėra paremta „antgamtės prielaida“, yra loginis prieštaravimas, o bandymas sukurti tokią religiją yra pasmerktas žlugti: „jokia sekuliari prasmės sistema negali užtikrinti tokio gyvenimo paaiškinimo, kad pakeistų religiją“ (Stark, Bainbridge 1985: 17).

Pasak šių teoretikų, sekuliarizacija nėra naujas reiškinys – jis būdingas visoms religijoms. Dėl sekuliarizacijos sektos transformuojasi į bažnyčias, jų priešiškus pasauliui nyksta, jos tampa vis labiau sekuliarizuotos. Tai skatina religinės organizacijos žlugimą, nes bandant prisitaikyti prie pasaulio, „antgamtės“ doktrina silpnėja ir ji nebegali patenkinti žmo-

nių religinių poreikių. Starkas ir Bainbridge'as sekularizaciją apibrėžia kaip „svarbiausią religinės dinamikos bruožą ir save ribojantį procesą, kuris sukelia atgimimą (sektų susiformavimą) ir inovaciją (kultūrų formavimąsi)“ (Stark, Bainbridge 1985: 429–430). Kai nemaža dalis populiacijos nebeatlieka religinių praktikų (angl. *is unchurhed*), atsiranda pastangos situaciją pakeisti – nauji kultai ir sektos, ir nors nemaža dalis kultūrų nedaro įtakos sekularizacijos procesams, bet reikšmingai atsiranda efektyvus kultas, galintis peraugti į Bažnyčią. Jie pripažįsta, kad pliuralizacijos procesai vyksta, kad krikščioniškajai bažnyčiai praradus monopolį atsirado daugybė „religinių produktų“. Tačiau tai, jų manymu, priešingai Bergerio nuomonei, lemia ne religijos įtikimumo krizę, bet religijos gyvybingumą – įvairių naujų sektų ir kultūrų radimąsi. Tačiau taip pat reikėtų atsižvelgti į istorikų išvargą, kad jei religinė praktika menka, priešiškus religinėms institucijoms ir jų atstovams, abejingumas jai ir netgi skepticizmas gali rasti ir ikimoderniose visuomenėse, tačiau skirtumas tas, kad tai, kas įmanoma ir gana dažna ikimoderniose visuomenėse, yra galima (angl. *probable*) ir universalu modernybės situacijoje. Ikimoderni žemdirbiška visuomenė gali būti priešiška religijai ar jai abejinga, o modernus industrinis miestas pasižymėti aukšta religine praktika, ir net tokie atvejai gali būti dažnesni nei manome, vis dėlto priešingas atvejis yra vyraujantis.

Religijos atgimimas

Viena vertus, naujų religinių judėjimų iškilimas kelia rimtų abejonių sekularizacijos tezės teisingumu, kita vertus, būtų absurdiška neigti, kad sekularizacijos procesai nevyko ar nevyksta. Viena iš naujausių pastangų apmąstyti religijos atgimimą, ypač fundamentalistinių judėjimų ir naujų kultūrų bei sektų iškilimą, yra

M. Riesebrodt'o darbas *Religija globalioje perspektyvoje*. Riesebrodt'o nuomone, sekularizacija ir religijos atgimimas yra tarpusavyje susiję procesai. Požiūris į juos daugiausia priklauso nuo to, kaip mes religiją apibrėžiame. Dauguma religijos apibrėžimų, anot Riesebrodt'o, išreiškia etnocentrinį vakarietiško požiūrį, yra paremti europocentrišku racionalizmu. Tai, kad dauguma sekularizacijos teorijų tvirtino, jog religijos reikšmė nyksta, religija tampa „privatizuojama“, priklausė nuo specifinio religijos apibrėžimo ir teorinės pozicijos. Reikia pažymėti, kad dalis sekularizacijos teoretikų pakeitė požiūrį į sekularizaciją kaip neišvengiamą procesą, lemiantį religijos išnykimą. Pavyzdžiui, Bergeris, straipsnyje „Pliuralizmas, protestantizacija ir savanoriškumo principas“ sako: „požiūris, kad modernizacija veda į religijos nuosmukį <...> nepasitvirtino. <...> Modernizacija nebūtinai veda į religijos nuosmukį. Į ką ji veda, daugiau ar mažiau yra religinis pliuralizmas“ (Berger 2005: 2–3).

Bendriausia religinių praktikų funkcija, pasak Riesebrodt'o, esanti krizės atveju paaiškinti, kodėl ji įvyko, ir padėti ją įveikti. Jos susijusios su tokiais reiškiniais, kurių sociumas negali kontroliuoti ir kurie laikomi grėsmingais (ligos, mirtis), taip pat su socialine nelygybe, socialiniais konfliktais. Aišku, atsakas į krizes nebūtinai turįs būti religinis, nes krizių patirtis nebūtinai suponuoja prielaidą, kad egzistuoja antgamtinės jėgos, kurios gali kontroliuoti tai, ko mes negalime, tačiau, anot Riesebrodt'o, religinių praktikų universalumas leidžia daryti prielaidą, kad religijos klestėjimo sąlygos slypi pačioje žmogaus prigimtyje. Religinių institucijų funkcija esanti „reguluoti“ santykius tarp žmonių ir antgamtinių jėgų, aiškinti tų jėgų prigimtį, reikšmę – kurti religinį diskursą. Religinės institucijos, nelygu tradicija, žmones daugiau ar mažiau skirsto į religijos specialistus ir pasauliečius. Būtent religinių specialistų

prerogatyva yra reaguoti į religijos pokyčius ir juos pagrįsti. Kaip teigia Bergeris, pokyčiai neišvengiamai paveikia religines institucijas, net jeigu jos nelinkusios modifikuoti teologinės tradicijos (Berger 2005: 4). Dvasininkai susiduria su situacija, kai jų autoritetas nebėra socialinė duotybė, o turi būti atkurtas įtikinant pasauliečius, į kurių nuomonę, net jeigu ji nepriimtina teologiniu požiūriu, turi būti atsižvelgta.

Religinės institucijos yra susijusios su pasaulietine kultūra ir socialine struktūra. Į religiją reikėtų žvelgti kaip į sąlyginai autonomišką socialinį lauką, tačiau religija negali būti adekvačiai suprasta neatsižvelgiant į socialinį, istorinį, politinį ir ekonominį kontekstą. Įvairios krizės lemia religijos dinamiką: „religiniai įsitikinimai ir praktikos yra sugalvojamos (angl. *invented*), panaikinamos, atgaivinamos ir reinterpretuojamos reaguojant į krizes ir todėl veikia socialinių struktūrų ar religinių tradicijų kismą“ (Riesebrodt 2000: 17). Tol, kol tradicinėmis struktūromis neabejojama, tol jos nesikeičia, tačiau jeigu jos nebeatliepia žmonių poreikių ir nebegali padėti įveikti krizių, atsiranda nauji tikėjimai ir praktikos, kurie gali būti institucionalizuoti.

Žvelgiant iš Riesebrodt'o perspektyvos, sekularizacija buvo augančios žmonijos galios „kontroliuoti“ pasaulį rezultatas. Mokslo raida ir jo pritaikymas spręsti įvairias problemas sumažino religijos įtaką socialinėje sferoje. Tačiau tuo pat metu iškilo ir naujos grėsmės. Mokslas ne tik išplėtė žmogaus galimybes valdyti gamtą, bet kartu iškilo ir globalinių ekologinių katastrofų grėsmė. Kapitalizmas ne tik

suteikė žmonėms daugiau perspektyvų, bet ir lėmė socialinį mobilumą, dėl kurio nyko giminystės ryšių ir šeimos svarba. Tiek kiek modernizmas įteigė tikėjimą augančia žmonijos galia valdyti gamtą ir visuomenę, tiek religijos reikšmė nyko. Tačiau modernizaciją lydėjo ir suabejojimas tokia žmogaus galia, dėl to religijos reikšmė išaugo. Iš šios perspektyvos žvelgiant, sekularizacija ir religijos atgimimas vienas kitam neprieštarauja, o yra, Riesebrodt'o žodžiais, tarsi dvi tos pačios monetos pusės.

Išvados

Nors klasikinės sekularizacijos teorijos teigė, kad religija pamažu išnyks, tačiau šios prognozės nepasitvirtino. Religijos vieta kultūroje nuo Apšvietos epochos aiškiai pasikeitė, tačiau tai nereiškia, kad ji prarado svarbą.

Didelę reikšmę turi tai, kaip mes apibrėžiame religiją. Jei religiją laikome prasmes teikiančia ir į egzistencinius klausimus atsakančia prasmės sistema, tuomet negalime kalbėti apie religijos nykimą, o tik apie jos formų kaitą. Visgi ne kiekvieną prasmės sistemą galima laikyti religija. Tam, kad ja nebūtų laikomos įvairios ideologijos, reikėtų ją apibrėžti nurodant į antgamtę.

Jei sekularizacija lemia religijos formų kaitą, o ne jos išnykimą, tuomet ji nėra vienakryptis procesas; jų santykis yra abipusis. Nors sekularizaciją galima laikyti žmonijos galios „valdyti pasaulį“ išdava, tačiau sykiu suabejota ir įsitikinimu tokia žmogaus galia, dėl to religijos reikšmė išaugo.

LITERATŪRA

- Barth, K. 1968. *The Epistle to the Romans*. London: Oxford University Press.
- Berger, P. L. 1967. *The Sacred Canopy*. New York: Anchor Books.
- Berger, P. L. 2005. „Pluralism, Protestantization and the Voluntary Principle“. <http://irpp.georgetown.edu/conference.htm> [žiūrėta 2005-04-29]
- Casanova, J. 2001. „Religion, the new millennium, and globalization“, *Sociology of religion (2001 winter)*: 1–25.
- Dobbelaere, K. 1999. „Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization“, *Sociology of religion (1999 Fall)*:1–17.
- Gray, J. 2002. „The Myth of Secularism“, *New Statesman*: 69–75.
- Keenan, W. 2002. „Post-secular Sociology: Effusions of Religion in Late Modern Settings“, *European Journal on Social Theory* 4 (2): 20–35.
- Martin, D. A. 1979. *General Theory of Secularization*. New York: Harper and Row.
- Riesebrodt, M. 2000. „Religion in Global Perspective“, in *Global Religions: A Handbook*. Ed. by Mark Juergensmeyer. Oxford: Oxford University Press.
- Stark, R.; Bainbridge, W. S. 1985. *The Future of religion: Secularization, Revival and Cult Formations*. Berkeley: University of California Press.
- Tillich, P. 1964. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press.
- Wuthnow, R. 1996. *Šventybės atgavimas*. Vilnius: Aidai.

SECULARIZATION AND THE FUTURE OF RELIGION

Aistė Bukevičiūtė

Summary

The article analyses the problem of the definition of secularisation and its impact on our worldview. The influence of the processes of secularisation on the revival of religion is discussed. While proposing that the concept of secularisation is related to the definition of religion, the article tries to show that a definition of religion that is too broad can give rise to a situation in which ideologies are treated as

religions. If we consider secularisation as one of the main features of religious dynamics, it is obvious that rather than being a one-way process leading to the vanishing of religion, it is one that encourages the rise of new religions or else the transformation of old ones.

Keywords: secularization, religion, secular worldview, ideology.

Įteikta 2007 05 03