

LATVIJAS UNIVERSITĀTE

BAKALaura DARBS

RĪGA 2008
Latvijas universitāte

Vēstures un filosofijas fakultāte
Filosofijas nodaļa

Pāreja no sekulārisma uz sakralitāti Pītera Bergera darbos.

Bakalaura darbs

Autors: Raitis Iljenkovs
Stud. apl. Nr Filz 030024

Darba vadītāja: Doc. Solveiga Krūmiņa-Koņkova

Rīga, 2008

Anotācija

Bakalaura darba „Pāreja no sekulārisma uz sakralitāti Pītera Bergera darbos” uzmanības centrā ir Pītera Begera (Peter Berger) darbos sniegtais sekulārisma un sakralitātes attiecību skaidrojums. Darba gaitā tiek aplūkots, kā Pīters Bergers savā socioloģiskajā analīzē pāriet no tēzes, ka modernitātes un to pavadošā plurālisma ietekmē indivīdu apziņa un institucionālās struktūras neizbēgami zaudē reliģiskās references sfēru, uz secinājumu, ka šo sfēru un tās funkcijas pārņem ikdienas dzīves aspektu sakralizācija.

Līdzas sekošanai P. Bergera pārdomu gaitai, tiek pievērsta uzmanība arī kontekstam un jau esošām idejām, uz kurām balstās autors, kā arī tām, kas nav tieši saistītas ar P. Bergeru.

Atslēgas vārdi

Sekulārisms, sakralitāte, sabiedrība, reliģija, indivīds, modernitāte, plurālisms

Abstract

Bachelor thesis „Transition from secularism to sacrality in works of Peter Berger” deals with the issue of relationships between secularism and sacrality in way that it is layed out in the Peter Berger theoretical approach. This thesis looks at the way how Peter Berger in his sociological analysis switches from statement that modernity and pluralism has shaped consciousness and social institutions in a way that all religious realm of reference has been lost to a conclusion that this realm previously held by religion is now being occupied by sacralization of aspects of every day life and subjectivity..

Beisdes of the inquiry of particular works of Peter Berger, attention will be payed to context and already existing ideas that has influenced him or was influenced by him as well as those without relation to Peter Berger in order to find out whether or how secularization theory can be viewed as valid in 21th century.

Keywords

Secularism, sacrality, society, religion, individual, modernity, pluralism

Saturs

Ievads.....	6
1. P. Bergera sekularizācijas teorija.....	9
1.1. P. Bergera sekulārisma koncepcijas izcelsme un specifika.....	9
1.2. P. Bergera pētījumu attiecības ar teoloģiju.....	11
2. Institūciju un apziņas sekularizācija.....	14
2.1. Sekulārisma ģenēze; materiālais un ideālais aspekts.....	14
2.3. Emancipācija vai dezintegrācija?.....	15
2.4. Ikdienas dzīve un sekularizācija.....	18
3. Kultūras sekularizācija.	
3.1. Kultūras un baznīcas attiecības.....	20
4. Desekularizācijas tendences.....	23
4.1. Pagrieziena uz desekularizāciju.....	23
4.2. „Eiropas izņēmuma” problemātika.....	26
4.3. Reliģiozitāte kā pārējās pasaules noskaņojums.....	28
5. Sekulārisma jēdziena aktualitāte.....	31
5.1. Sekulārisms, kā deskriptīvs un normatīvs jēdziens.....	31
6. Pavērsiens uz sakralitāti P. Bergera sekularizācijas teorijā.....	34
6.1. Reliģiozitātes un sakralitātes raksturojums.....	34
6.2. Sakralitātes ieskaņas P. Bergera darbos.....	36
6.3. Sakralitātes ietekme uz modernitāti.....	38
7. Nobeigums.....	41

Ievads.

Uz jautājumu, vai pasaule ir kļuvusi sekulārāka, tas ir, vai tā šobrīd nemeklē atbildes uz jautājumiem atsaucoties uz kādu normējošu, ārpus cilvēka jutekliskās pieredzes esošu references sfēru, kā to darīja cilvēki pirms, teiksim, 200 gadiem, ir iespējamās daudz dažādas atbildes. Sākumā, protams, šķiet, ka pašsaprotami ir sacīt, ka 21. gadsimtā reliģija ir zaudējusi savas pozīcijas un ka cilvēks šo jomu ir aizstājis ar prātā aktivitāti, kura dod sankcijas rīcībai gan saistībā ar ikdienu, gan robežsituācijās, kuras piespiež veikt morāli-ētisku izšķiršanos, kurā iesaistīti vispārīgi vērtību spriedumi. Tomēr tai pat laikā ir skaidrs, ka cilvēki turpina iet uz baznīcu un pat, ja tas netiek darīts, tad liela daļa tomēr atzīst, ka savu dzīvi redz kontekstā ar kādu vispārnozīmīgu principu, lai kāds būtu tā apzīmējums. Acīmredzot sadzīvošana ar pasauli un apkārtējiem, balstoties tikai sava subjektivitātē, ir kaut kādā veidā sarežģīta un ne visiem interesanta vai arī ne visiem pa spēkam. Kaut arī šķietami ir vērojams reliģiozitātes dzīvīgums un dažos reģionos pat reliģiskās prakses popularitātes pieaugums (4,8) būtu pārāgri secināt, ka šie procesi iezīmē reliģijas atdzimšanu tādā veidolā, kāda tā bija pirms F. Nīče paziņoja par Dieva nāvi. Drīzāk var runāt par jaunas, kvazi-reliģiskas apziņas veidošanos, ar kuras palīdzību cilvēks motivē sevi aktivitātei šajā pasaulē. Lielāko daļu cilvēku joprojām raksturo sakrāls sentiments, kurš sadzīvo gan ar ikdienas dzīves vajadzībām, gan apmierina (joprojām lielā mērā) kristīgās kultūras inerces prasību pēc kaut kā ārpus ikdienas esamības, arī tad, ja tas notiek sakralizējot šo pašu ikdienas esamību. Šī apziņa ir attālinājusies no reliģiozitātes un līdz ar to saglabājusi maz kopīga ar reliģiskas attieksmes hierarhisko struktūru un ir drīzāk jutekliski-estētiska attieksme pret pasauli un ikdienas notikumiem.

Šajā sekulārisma/sakralitātes kontekstā viens no redzamākajiem teorētiķiem ir Pīters Bergers¹, kurš 60 gados aktīvi piedalījās sekulārisma teorijas attīstīšanā, kas atbilda attiecīgā

¹ P. Bergers ir austriešu izcelsmes amerikāņu sociologs un luterāņu teologs. Ievērtību socioloģijā un reliģijas socioloģijā guvis ar darbiem *The Social construction of reality*, *The Sacred Canopy* un *Homeless Mind*. P. Bergera socioloģijas teorijā sociālā realitāte ir cilvēka aktivitātes produkts, tai pat laikā tā ojektivizējas un spēj ietekmēt tās radītāju neatkarīgi no tā. Darbā *Sacred canopy* šī ideja tiek turpināta, cilvēka socializāciju definējot, kā eksternalizācijas, objektivizācijas un internalizācijas procesu. Eksternalizācijas fāzē cilvēks ar savu mentālo aktivitāti rada simbolisko realitāti, kas objektivizācijas posmā kļūst par faktisku realitāti un kas internalizācijas

laika posma garam. Bergera gadījumu uz pārējo fona interesantu padara krasā sava agrīna perioda revīzija. Kā pats P. Bergers raksturo savu agrīno darbu sekularizācijas teorijas laukā: „*Pasaule šobrīd, ar dažiem izņēmumiem, ir tik pat reliģiska, cik tā ir bijusi agrāk, un vietām pat vēl daudz reliģiskāka Tas nozīmē, ka viss tekstuālais korpus, kuru sociologi un vēsturnieki dēvē par sekularizācijas teoriju ir pašos pamatos kļūdaini*” (4., 2 Lpp) kas nepārprotami norāda uz viņa uzskatu maiņu. Tiesa, cik ļoti var runāt par „tādu pašu reliģiozitāti, kā agrāk”, tas vēl ir uzdevums, kas ir priekšā, bet pagaidām ir svarīgi iezīmēt galveno – indivīdi joprojām uzticas plašam iracionālu ideju spektram, un privātajā sfērā aktuāli ir dažādi jēgas modeļi. Abos veidos – gan vecajā reliģiozitātē, kur cilvēks balstās uz ārpus sevis pastāvošu realitāti, gan modernajā, kur indivīds transcendē pats savu subjektivitāti, ir vērojama paļaušanās iracionālam, vai arī racionāli iracionālam risinājumam, kas attiecas uz individuālas eksistences administrēšanu, piemēram, New Age kustības „jaunā garīguma” ideja paredz divus eksistences modeļus – zemākajā un augstākajā „es” līmenī, kur pirmais ir socializācijas nomākts „es”, bet otrs autentisks, tāds, kurš atklāj sevī garīgo imanenci un dzīvo saskaņā ar to.

Šī bakalaura darba uzdevums ir aplūkot Pītera Bergera sekulārisma un sakralitātes teoriju attīstību un to saikni ar attiecīgo ideju priekšteču, laikabiedru un pēcteču darbu reliģijas socioloģijas jomā. Viens no pamatmērķiem ir saprast, cik dzīvotspējīga ir sekulārisma teorija 21. gadsimtā un kā (ja vispār) sekularizācijas ietekmē ir mainījusies indivīdu attiecības ar sakralitāti, pārejot no reliģiski sakrālā uz subjektīvi sakrālo. Jēdzieni „sakralitāte” un „sagrālais” šajā darbā tiks lietoti kā kvalitatīvi jauna garīguma forma pretēji reliģiozitātei. „Reliģiozitāte” un šī jēdziena formas apzīmēs tādu garīgumu, kas saistīts ar sekošanu noteiktai reliģiskai doktrīnai, kurai raksturīga augsta insitucionalizācija. Turpretim, runājot par „sakralitāti”, tiks izcelta tāda pasaules izjūta, kas nav cieši saistīta ar kādu no reliģiskajām doktrīnām. Sakralitāte pamatā būs apzīmējums tādai garīguma struktūrai, kura ieņēmusi jomu, kuru sekularizācijas iespaidā atstājusi klasiskā reliģiozitāte. Tās klasiskās reliģiozitātes formas, kuras ir saglabājušas savas pozīcijas arī pēc sekularizācijas, tiks nošķirtas no sakralitātes, pamatojoties uz kvalitatīvajām atšķirībām starp abām.

Darbs sastāv no divām daļām – pirmā daļa ietver Pītera Bergera sekulārisma teorijas aplūkojumu plašākā ar šiem jautājumiem saistītā kontekstā, otrajā daļā norisināsies sakralitātes kā jaunas garīguma formas analīze, meklējot tās ģenēzes skaidrojuma aizmetņus P. Bergera darbos un izvēršot to plašākā kontekstā, par cik pats autors šim jautājumiem tikai pieskaras. Kopumā darbs ir plānots kā secīgs ieskats sekularizācijas problemātikā, iekļūstot

ciklā tiek apgūta kā universāla jēgas sistēma. Reliģija šajā procesā kalpo par stabilāko jēgas sistēmu, kas uztur kārtību un nodod jēgas modeļus no paaudzes paaudzē.

tajā caur viena autora piedāvāto skatījumu un sniedzot savu personisko izvērtējumu saistībā ar atsevišķiem šīs problemātikas mezglu punktiem.

1. P. Bergera sekularizācijas teorija.

1.1. P. Bergera sekulārisma koncepcijas izcelsme un specifika.

Pītera Bergera sekulārisma ģenēzes koncepcija, kāda tā parādās darbos „*Svētais Pārsegs*” (Sacred Canopy) un „*Klaiņojošā apziņa*” (Homeless mind) aicina sekularizācijas procesu saprast no diviem institūciju un apziņas sekularizācijas aspekta. *Sacred Canopy* izstrādātā tēze norāda uz kapitālistiskās ekonomikas izšķirošo nozīmi tās sekulārisma formas izstrādē, kādu to atpazīstam 20 gadsimta otrās puses reliģijas socioloģijas teorētiķu darbos. Tiesa, P. Bergers norāda arī uz pašas reliģijas sekularizējošajām potencēm, kā piemēru minot Jūdaisma Dieva modeli, kurš paredz Dieva un pasaules nošķirtību, līdz ar to laicīgo sfēru atstājot cilvēka pārraudzībā, kas rada labvēlīgu vidi laicīgās sfēras racionalizācijai un imunitātei pret Dieva modeļu prasībām. Jūdaisma monoteistiskās Dieva koncepcijas ietvaros formulētās cilvēka un Dieva attiecības noris anonīmi, atšķirībā no citiem tā laika reliģiskajiem uzskatiem, kuros dievišķas sfēras klātbūtne tiek arvien no jauna apliecināta reliģiskajos kultos. Dievs jūdaisma gadījumā sniedz norādes, kuras jāpilda, pats paliekot transcendentāls un cilvēka pieredzei nepieejams, un tieši tas paver iespēju laicīgajai pasaulei nošķirties no dievišķā horizonta.

P. Bergera koncepcijās fiksējama spēcīga M. Vēbera ideju ietekme, un viņu var uzskatīt pa vienu no P. Bergera autoritātēm. Savā ziņā P. Bergers turpina no tās secinājumu bāzes, kuru izstrādājis M. Vēbers, apgalvojot, ka „kristietība ir izrādījusies pati sev kaprācis”(2, 129). M. Vēbers, secinot, ka protestantisma ētika ir izstrādājusi kapitālistiskās saimniekošanas ētosu, neizvērs to, kādas varētu būt šīs protestantisma radītās situācijas attiecības ar kristietību. P. Bergers pievēršas tieši tam, kā šī no protestantisma izaugusi pasaules skatījuma forma transformē tā sākotnējo bāzi un prognozes, kā jau var nojaust, ir pesimistiskas, proti, kapitālistiskā ražošana un to pavadošā racionalitāte izraisa „sociālās dzīves-pasaļu pluralizāciju”(1, 62), kura, savukārt, noved pie kristīgo institūciju norieta. Tieši plurālisms kā trūkstošais posms starp modernizāciju un sekulārismu ir viena no P. Bergera koncepcijas oriģinālajām idejām.

Līdzās M. Vēberam P. Bergeru spēcīgi ietekmējis arī viens no reliģijas socioloģijas pamatlicējiem E. Dirkeims un A. Šutcs, kurš centās M. Vēbera socioloģiju balstīt E. Huserla fenomenoloģijā. E. Dirkeima darbā „*Reliģiskās dzīves elementārformas*” (The elementary forms of religious life) paustais uzskats, ka reliģija ir viena no spēcīgākajām sabiedrības kohēzijas formām, ir ļoti nozīmīga P. Bergera socioloģiskajā analīzē, kur reliģija parādās kā visas cilvēku producētās un apliecinātās jēgas un nozīmju stingrais garants. Arī pēc Bergera,

sabiedrība tiktāl ir spējīga pilnvērtīgi eksistēt un sevi atjaunot, ja tai ir kāda nemainīga references sfēra, kurā balstīt visus vērtību orientierus, lai tie saglabātu savu ticamību un pašsaprotamību, jo tieši pašsaprotamībā ir šādu vispārīgu un jēgu garantējošu struktūru spēks, un, tiklīdz cilvēks sāk par šo struktūru reflektēt, tā ir apdraudēta. E. Dirkeima teorijas empīriskais segums, viņa aborigēnu totēmisko tradīciju pētījumi sniedz faktuālu balstu P. Bergera teorētiskajai darbībai, kas viņam ir ļoti svarīgi, jo, kā P. Bergers raksturo savu pētījumu specifiku: „*Lai arī argumenti manā darbā reizēm sasniedz zināmu abstrakcijas līmeni, tie nekad nepamet socioloģijas empīrisko disciplīnu*” (2, 1). Līdzīgi P. Bergeru ietekmē A. Šucs, kura fenomenoloģiskā pieeja sabiedrības analīzei, Huserla „dzīves pasaules” jēdzienu piemēro cilvēku kopīgi radītajai un apstiprinātajai sociālajai pasaulei, kura piepilda ar jēgu cilvēka darbību tajā.

Kaut arī P. Bergers kopumā nesaista sevi ar marksisma tradīciju, īpaši ar tās ideoloģiskajām inklinācijām, sava ietekme ir arī K. Marksa idejai par ekonomisko procesu izšķirošo nozīmi pasaules skatījuma izveidē. Tiesa, P. Bergers izvairās no monokauzāla ražošanas principu un apziņas attiecību skaidrojuma, uzsverot, ka patiesu izpratni par sabiedrībā notiekošajiem procesiem var gūt, saprotot, ka ražošanas un apziņas attiecības ir atgriezeniski saistītas, proti, materiālo nosacījumu formētā apziņa var kļūt neatkarīga no sākotnējā izraisītāja un ietekmēt to veidā, kādā līdz tam nav bijis iespējams paredzēt. Tāpat P. Bergers izmanto K. Marksa atsvešinātības jēdzienu, tikai, kā jau tika minēts, viņš neseko Marksam tad, kad viņš šim jēdzienam piešķir politiskus vaibstus, vainojot pie šī stāvokļa noteiktu sabiedrības slāni. P. Bergers atsvešinātību, līdzīgi, kā Markss saista ar modernās ražošanas uzspiesto anonimitāti, taču atšķirībā no Marksa, Bergers paliek deskriptīva vērotāja pozīcijās un runā par šo stāvokli, kā izrietošu no modernās ekonomikas iekšējās loģikas.

Apkopojot ietekmes, var secināt, ka P. Bergera metodoloģija ir daudzsološa, jo apvienota tiek gan ideālā, gan materiālā pieeja, kas pētījumu ļauj organizēt, nebaidoties, ka kāda atsevišķa pieeja varētu mudināt pieskaņot faktus vēlamajam teorētiskajam modelim. Lielā mērā tieši šīs metodoloģiskās piesardzības un daudzveidības dēļ P. Bergera idejās ir rodama gan deskriptīva atturība, gan ieinteresēta cilvēka prognozes un attieksme.

1.2. P. Bergera pētījumu attiecības ar teoloģiju.

P. Bergers savu pētījumu pozīciju dēvē par „*metodoloģisko ateismu*” (2.,180 Lpp) un savos analītiskajos darbos par to pastāvīgi atgādina. Šāda atruna mudina domāt, ka autors atrodas savas profesionālās darbības un personīgo uzskatu spriedzes situācijā. P. Bergera biogrāfija sniedz materiālu, kas šādu pieņēmumu apstiprina. Agrīnā Bergera darbos, īpaši „*Pašapzinīgo aprindu kņada*” (Noise of Solmen Assambley) un „*Bīstamā vīzija*” (The Precarious Vision) ir jūtama satraukta kristieša balss, kurš saskata draudus baznīcas centienos sekot sekularizācijas tendencēm un reducēt kristietību līdz psiholoģiska komforta avotam vai sociālai nepieciešamībai. Šajā ziņā P. Bergers seko neo-ortodoksālajai tradīcijai, precīzāk K. Barta teoloģijai, kura cenšas atjaunot transcendences nozīmīgumu kristīgajā tradīcijā un pārstrādā Kalvinisma dubultās predestinācijas doktrīnu, uzsverot, ka Dieva lēmums parādīties kā Jēzum jau ietver gan cilvēka izredzētības ideju, gan atbrīvošanu no grēka, pretēji tradicionālajam Kalvinisma uzskatam, ka izredzētība un nolādēšana ir atkarīgā no neparedzama un abstrakta Dieva lēmuma, kurā tikai pestīšanas akts tiek saistīts ar Jēzu. Tāpat P. Bergers saglabā uzticību Šleiermahera teoloģijai, kurā uzsvars tiek likts uz transcendences sajūtu, kura ir reliģiskas pieredzes pamatā. Šleiermahera skatījumā indivīds ir daļa no universāla, visaptveroša saprāta, un sevis apzināšanās ir subjektivitātes primārā saikne ar šo transcendenci. Neskatoties uz to, ka cilvēks nevar aptvert šo veselumu ar izziņas palīdzību, tam ir iespējams tuvojties caur sevis apzināšanas aktu, kas arī ir šī transcendences sajūta, kura ir pamatā reliģiskajai pieredzei un jebkurai citai cilvēka aktivitātei.

Šāds biogrāfiskais fons diezgan pamatoti varētu izsaukt zināmu piesardzību, pievēršoties autora darbiem reliģijas socioloģijas sfērā, jo šāda veida analīze, kas skar reliģisko nozīmju sfēru, ir ļoti jūtīga pret konfesionālu angažētību. P. Bergers savos darbos reizē diezgan veiksmīgi izvairās un tai pat laikā bieži atstāj norādes uz reliģijas un teoloģijas nozīmi viņa modernitātes un reliģijas socioloģijas analīzē. Darbā „*Sacred Canopy*” (Svētais Pārsegs), kur reliģijai tiek ierādīta sociālās dzīves stabilitātes garanta loma un kopumā tiek uzsvērtā tās laicīgā izcelsme, P. Bergers pēdējā nodaļā it kā juzdamies vainīgs, norāda uz to, kā viņa darbā paustais var sadzīvot ar teoloģisku skatījumu. P. Bergers cenšoties samierināt abas – gan teoloģisko, gan socioloģisko metodoloģiju, raksta: „Uz jautājumiem, kurus rada socioloģiskā teorija, ir jāatbild atbilstoši tās diskursa nosacījumiem. Lai vai kā, šī metodoloģiskā pašsaprotamība nenozīmē, ka noteikts socioloģisks skatījums varētu būt nozīmīgs teologam, bet tai pat laikā viņam [teologam] būtu jāņem vērā šī nesakritība, kad

viņš mēģinās formulēt kaut ko, kas liksies nozīmīgs teoloģiskajā diskursā (2., 179). Lai arī P. Bergers reliģiju šeit saskata kā cilvēka radītu un no viņa atkarīgu jēgas universu, ir jūtama viņa pārlicība, ka tieši reliģija ir vienīgais patiesi stabilais drošticamības avots, īpaši necenšoties norādīt uz alternatīvām, kuras spētu veikt šo funkciju laikā, kad reliģija atkāpjas. Neskatoties uz to, ka socioloģiskā pieeja paredz uz reliģiju raudzīties kā cilvēka radītu nozīmju sfēru, viņš atstāj atvērtu iespēju, ka šī nozīmju sfēra var arī apzīmēt kaut ko ārpus cilvēka un cilvēks ir tikai šīs absolūtās realitātes medijs (2.,180). Atsaucoties uz pagātnes attiecībām starp sabiedrību un baznīcu, autors neuzskata, ka cita institūcija, ideja, vai pārlicība spētu saturēt sabiedrību kā veselumu tik pat veiksmīgi, kā to savulaik spēja reliģija. No tā, ka vairākums vēsturiski vienmēr ir paudis uzticību reliģijai, kā ētikas maksimu avotam, P. Bergers secina, ka šāda situācija ir vispārnozīmīga neatkarīgi no vēsturiskās, politiskās un sociālās konstelācijas un ka pretējais kurss noteikti vedīs pretim sabiedrības sašķeltībai un indivīdu nelaimei. Šeit varētu piezīmēt, kā neliela deva relativisma ļautu autoram izvairīties no šāda vispārīguma un dotu iespēju pieļaut, ka vairākuma prakse nevar kaut kam piešķirt jebkādu statusu un, lai to ilustrētu, pietiek ar nelielu ekskursu vēsturē, kas parādītu, ka atsevišķos vēstures posmos vairākums cilvēku ar nesatricināmu pārlicību par savu taisnību ir praktizējuši uzskatus, kas šobrīd šķiet nepieņemami, lieki, vai aizstājami ar citiem.

Arī savā otrajā darbā „*Homeless Mind*” (Klaidinošā apziņa), ir jūtamas simpātijas pret reliģiju, kā struktūru, kura var sniegt „mājas” modernitātes anonīmajos labirintos noklīdušajam garam. Iespējams tieši personīgās attiecības ar kristietību P. Bergeram liek pārspīlēt reliģijas kā patvēruma lomu M. Vēbera definētajā sabiedrības kā „dzelzs krātiņa” situācijā, kas Bergera analīzē atbilst modernitātes un to pavadošo institūciju atsvešinošajā iedabai. Apzinoties, ka reliģiju, kā jēgveidojošu struktūru var aizstāt citas, piemēram, estētiski vai tīri humānistiski jēgas modeļi, P. Bergers tomēr piešķir reliģijai metafiziskus mērogius, runājot par tās nozīmi cilvēka dzīvē. Reliģiskās krīze, pēc Bergera, ir industriālo Rietumu sabiedrību novedusi pie tā, ka „sociālā bezpiederība ir kļuvusi metafiziska, tas ir, tā ir kļuvusi par nošķirtību no kosmosa”(1, 166). Šķiet dīvaini, kā „cilvēks no ielas”, kas ir P. Bergera socioloģiskās analīzes centrālā vienība (1, 30), – un tas tiek īpaši uzsvērts, ka runa nav par atsevišķiem teorētiķiem, vai māksliniekiem, – spēj apliecināt tādu abstrakciju kā „metafizisku bezpiederību”, jo ir diezgan liels pamats domāt, ka tieši šo cilvēku no ielas šādi jautājumi nepiemeklē, respektīvi, tie rodas tieši teorētiķu, šajā gadījumā paša P. Bergera, pārdomās un tā ir tieši šo cilvēku radīta konstrukcija. Neskatoties uz šī atsevišķajam autora

grūtībām abstrahēties no savas reliģiskās iesaistītības, abi autora darbi reliģijas un modernitātes socioloģijas laukā sniedz plašu un oriģinālu ieskatu attiecīgajā problemātikā.

2. Institūciju un apziņas sekularizācija

2.1. *Sekulārisma ģenēze; materiālais un ideālais aspekts.*

P. Bergera sekulārisma teorijas pamatā ir analīze divos līmeņos – vēsturiskajā, proti, sekularizācijas tendenču meklējumi Jūdo-kristietīgajā reliģijas modelī un ekonomiskajā - industriālas ražošanas un modernitātes sekularizējošo procesu ietekmes uz reliģiju izvērtējumā. Tieši pēdējais, sekularizācijas materiālais aspekts ir P. Bergera analīzes centrā. Līdzīgi M. Vēberam, P. Bergers sekulārisma vēsturisko aspektu saista ar reliģijas sekularizējošo potenciālu, tomēr atšķirībā no pirmā viņš sekularizējošo spēku meklējumos veic ekskursu daudz attālākā Jūdo-kristietīgās reliģijas vēsturē un kā pirmo sekularizējošo tendenci saskata Jūdaisma strikto monoteismu uz attiecīgā perioda reliģiju fona. Gluži tāpat kā Protestantisms nošķir cilvēka pasauli no dievišķā universa, saglabājot tikai vienu sakaru līniju, proti, Bībeli, arī Jūdaisms atstāj cilvēku vienu un Dieva – cilvēka attiecības saprot kā lietišķu komunikāciju, kur pirmais rada noteikumus, kas otram jāizpilda. Kristietība šajā kontekstā parādās, kā būtiska Jūdaisma Dieva modeļa modifikācija, jo tā, saglabājot Dieva transcendenci, cilvēka pasauli piepilda ar dažādiem tēliem, kuriem ir saikne ar šo transcendenci, bet kuri ir savā ontoloģiskajā statusā zemāki par to. Tā, piemēram, kristīgajā modelī par Dieva klātbūtni universā cilvēkam atgādina eņģeļi un dažādu brīnumu iespējamība, kuri kopā rada vairākus komunikācijas veidus un dievišķās klātbūtnes izjūtu bez īpašas intelektuālas disciplīnas, kādu pieprasa Jūdaisma vai Protestantisma Dieva modeļi, kur Dievs parādās tikai caur dziļu un pastāvīgu Svēto Rakstu studēšanu (2, 112). Protestantisma reliģiskais uzstādījums atjauno šo nošķirtību, un tas ir pamats jaunas institucionālās kārtības un jaunas apziņas izcelsmei, kura rezultējas kapitālistiskās saimniekošanas praksē. P. Bergers piekrīt M. Vēbera protestantisma un kapitālistiskās ētikas saiknei un turpina analizēt saikni, kas pastāv starp industriālo ražošanu un sekularizācijas tendencēm.

P. Bergera pieeja, runājot par kapitālistiskās ražošanas un sekulārisma saikni, atbilst viedoklim, kurš ir kopīgs vairumam attiecīgā laika posma sekulārisma teorētiķu. Arī P. Bergers saskata saistību starp augsto ražošanas procesu racionalizāciju un no tā izrietošo kognitīvo modeļu iesakņošanu indivīdu apziņā, kas maina attieksmi pret reliģisko institūciju sfēras piedāvātajiem eksistences attaisnojuma modeļiem. P. Bergera oriģinalitāte parādās tieši skaidrojumā, kas saista reliģiskās institūcijas ar modernitāti un kas padara tās tik jūtīgas pret to. Tas, kas imanenti piemīt modernitātei kā ekonomiskam, sociālam un politiskam kompleksam un kas vājina reliģisko monopolu, ir plurālisms (2, 135). Izmaiņas ekonomiskajā sfērā, ko izraisa industriālā ražošana un kuras pamatā ir tirgus situācija

attiecībā pret precēm un pakalpojumiem, proti, preču un pakalpojumu monopolu vājināšanās, šo pašu tirgus modeli pārnes arī uz reliģisko institūciju sfēru, un arī reliģiskā modeļi, līdzīgi kā preces, sāk konkurēt savā starpā. Reliģiskās institūcijas savus piedāvājumus administrē līdzīgi tam, kā savu tirgus nišu organizē jebkurš cits preču vai pakalpojumu sniedzējs, un līdz ar to neiespējams kļūst reliģisko uzskatu monopols, jo cilvēkiem ir brīva iespēja iepazīties ar citiem piedāvājumiem vai veidot sev vislabāk atbilstošu reliģisko uzskatu, kombinējot dažādu reliģiju piedāvātos konceptus.

Tiesa, izmaiņas reliģiskajās institūcijās nevar skaidrot tikai ar tehniskām izmaiņām ražošanas procesos, jo pastāv starposms starp industriālās ražošanas tehnisko raksturu un tā ietekmi kā uz reliģiju tā uz citiem sociāliem procesiem. Šis starposms, ir jaunā ražošanas modeļa ietekme uz indivīda apziņu un individuālo kognitīvo modeļu transformācija, kas pēc tam ietekmē sociālo vidi, kuras sastāvdaļa ir reliģiskās institūcijas. Kapitālistiskās ražošanas racionalitāte ietekmē veidu, kā reliģiskās institūcijas pārvērtē sevi un savu funkciju sabiedrībā caur to, ka tā spēj ietekmēt indivīda pasaules skatījumu tā, kā to līdz šīm nav spējis neviens cits ražošanas princips. Tieši šeit parādās P. Bergera indivīda apziņas analīze, kas parāda veidu, kā tehnoloģiskā ražošana ietekmē indivīda attieksmi pret pasauli. P. Bergers šīs jaunās ražošanas producētājā apziņā nošķir „zināšanu organizēšanu” un „kognitīvo uztveres veidu” (1, 30), kur abas šīs funkcionālas kategorijas darbojas līdzīgi Kanta aprakstītajām apriorās pieredzes formām. Ja Kantam šīs apriorās pieredzes formas jeb veids, kas ir pamatā cilvēka zināšanām par pasauli, ir vispārīgas (*kvalitāte, kvantitāte, attiecības un modalitāte*), tad P. Bergers ievieš savdabīgas apakškategorijas: mehānicismu, reproduktibilitāti un secīgumu, kas attiecas uz „zināšanu organizēšanas” aspektu un *komponentalitāti, saistību starp komponentiem un to secību un abstraktumu*, kas saistās ar „kognitīvo uztveres veidu”. (1, 32). Tieši šīs mehāniskās ražošanas producētās uztveres formas arī maina cilvēka attieksmi pret visu, kas līdz šīm ir ticis uztverts kā pašsaprotams, tajā skaitā arī reliģisko institūciju un reliģijas ontoloģisko statusu.

Šīs apziņas kategorijas ievērojami apgrūtina vai pat padara neiespējamu kādu visaptverošu un iekšēji saskaņotu pasaules ainu, jo neizbēgami paredz pasaules fragmentēšanos, atsvešinātību un līdz ar to sakāpinātu individualitātes izjūtu, un visi šie eksistenciālie stāvokļi nav savienojami ar tradicionālajām reliģiskajām institūcijām.

2.2 Emancipācija vai dezintegrācija

Debatēs par aktuālo kultūrsituāciju saistībā ar sekulārisma ietekmi uz baznīcas autoritāti un modernitātes/post-modernisma ietekmi uz tradicionāli hierarhizēto un institucionāli kontrolētos publisko sfēru vērojamas divas tendences – viena grupa, kuru sastāda konservatīvi orientēti teorētiķi, saskata šo stingro sabiedrības struktūru vājināšanos kā nevēlamu un cilvēku kopienai bīstamu tendenci, citi, kas savā attieksmē pārstāv liberālu pozīciju, šajā procesā saskata cilvēka atbrīvošanās vēsturi. Saistībā ar šo dalījumu parādās metodoloģiskās „tīrības” problēma, kura attiecas arī uz P. Bergera analīzi – līdzīgi kā nodaļā, kurā tika iztirzātas P. Bergera attiecības ar reliģiju un to ietekme uz pētījumu objektivitāti, arī šeit var fiksēt kādu citu ideoloģisku pozīciju, kura liek autoram uz reliģisko institūciju un tradicionālu varas struktūru decentralizāciju raudzīties ar bažām. P. Bergers līdz ar savu reliģisko piederību likumsakarīgi ienes arī citu pozīciju, kas nav tieši saistīta ar reliģiju, bet var analīzi ievadīt ideoloģiski vēlamās pozīcijās. Tāpat kā autora skatījumā reliģija ir vienīgais nopietnais sabiedrības saskaņotas pastāvēšanas nosacījums, arī vispārēju tendenci novērsties no hierarhiski organizētām institūcijām un pieņemt privātu reliģiozitāti vai jebkuru citu jēgas modeli, kas balstās indivīda subjektivitātē, autors uzskata par nedrošu situāciju sabiedrības kohēzijas nodrošināšanai. (1, 168) Šajā gadījumā ir jūtams, ka P. Bergers runā no klasiski konservatīvām pozīcijām, kas indivīda brīvību nav gatavi pieņemt kā sabiedriskās dzīves pamatu, bet gan šo brīvību ir gatavi ziedot primāro institūciju stabilitātes uzturēšanai. Lai arī P. Bergers vietām demonstrē uzticību empīriskai metodei, šajā aspektā viņa pētījumus vada konservatīva ideoloģija, jo līdz šim neviens empīrisks pētījums nav apliecinājis socioloģiski relevantu korelāciju starp institūciju vājumu un sabiedrības dezintegrāciju un/vai deviāciju Rietumu industriālās sabiedrības kontekstā, jo izteikti policejiskas Islāma valstis ir izņēmums, kuru nevar izmantot kā salīdzinājumu tiem procesiem, kas raksturīgi Rietumu modernajai sabiedrībai. S. Brūss, kritizējot P. Bergera desekularizācijas teoriju, trāpīgi norāda, ka Nīderlandē nav lielāks noziedzības līmenis kā ASV, tikai tāpēc, ka šī valsts īsteno ļoti liberālu politiku un reliģijas ietekme publiskajā sfērā ir mazāka kā ASV (16, 86) . Šeit drīzāk ir jāmeklē iemesli, kas saistīti ar izglītības politiku, ekonomiku un citām jomām. Diemžēl P. Bergers konservatīvajā degsmē paskrien garām šīm apsvērumam, runājot par problēmām, ar kurām sabiedrība viņaprāt neizbēgami sastapsies, zūdot reliģiskajai autoritātei, kā sabiedrības centricēces pamatam.

Linda Vudheda savā darbā „*Pīters Bergers un reliģijas pētījumi*” (Peter Berger and the study of religion), kas pievēršas P. Bergera teorētiskā veikuma inventarizācijai, aicina uz primāro un sekundāro institūciju nošķirumu raudzīties ne tik pašsaprotami, norādot uz problematizāciju, kura parādās raugoties uz šo nošķirumu no feministiskā diskursa pozīcijām.

Primārās institūcijas, kas P. Bergera skatījumā ir tās institūcijas, kuras organizē sabiedrības politiskos, ekonomiskos un juridiskos procesus, un sekundārās, kuras organizē (tiesa ne tik strikti kā primārās institūcijas) norises, kas attiecas uz indivīda personisko sfēru, L. Vudheda aicina izvērtēt no feminisma diskursā aktuālā publiskās/privātās sfēras nošķiruma pozīcijām, saistot atsevišķu teorētiku trauksmi par primāro institūciju lomas vājināšanos ar maskulīnā skatījuma centieniem atgūt savas vēsturiskās pozīcijas. (9, 71).

Protams, ideoloģiskās preferences ir akceptējamas, bet tas rada problēmas, ja autors piesaka savu pētījumu kā socioloģisku reliģijas un modernitātes attiecību analīzi, kurai vajadzētu būtu tīrai no ideoloģiski motivētiem nošķīrumiem, pieņēmumiem un prognozēm. To, ko P. Bergers redz kā apdraudējumu, var uztvert kā atbrīvošanos no hierarhizētas sabiedrības uzbūves, kurā cilvēks sevi asociē ar sabiedrībā veicamo funkciju, nevis ar brīvu indivīdu, kurš ir iesaistīts un atbildīgs par citiem tādiem pašiem brīviem indivīdiem. Reliģijas nonākšana sabiedriskās dzīves perifērijā un tās kļūšana par personīgās izvēles jautājumu ir neizbēgami saistīta ar indivīda brīvības vairošanos, un tas savukārt ir radījis tos mūsdienu vaibstus, kurus pats konservatīvākais kultūrkritiķis būs spiests novērtēt atzinīgi. Lai arī cik apokaliptiski noskaņots saistībā ar mūsdienu situāciju būtu viens vai otrs intelektuālis, arī viņš negribētu atteikties no modernajām cilvēktiesībām, kuru pamatā ir uzsvars uz indivīda brīvību un tiesībām, kas viņu pasargā no valsts un vairākuma patvaļas. Savu mūsdienu pasaules kritiku šie teorētiķi veic no šīs pašas netīkamās realitātes radītā emocionālā un fiziskā komforta. Arī P. Bergers ne brīdi nenoliedz, ka viņš atzīst modernitātes panākumus cilvēktiesību, rasisma un dažādu diskrimināciju izskaušanā, vai vismaz marginalizēšanā, tomēr konservatīvais sentiments viņam liek domāt, ka šos modernitātes un lielā mērā arī sekulārisma augļus varētu apvienot ar reakcionāru izklupieniem primāro institūciju (īpaši reliģisko) varas atjaunošanas virzienā, kas gan ir diezgan apšaubāma perspektīva, ņemot vērā „baltā pusmūža vīriešu establišmenta” (9, 70), kas ir vecās institucionālās kārtības nesējs, iekšējo loģiku un varas īstenošanas tendences, jo tur, kur valda stingra institucionāla uzraudzība, agri vai vēlu cilvēka kā individualitātes tiesības tiks apdraudētas. Tāpēc ilūzijām par iespēju apvienot labēji konservatīvus sabiedrības uzraudzības mehānismus ar liberāli-sekulāra pasaules skatījuma sasniegumiem indivīda tiesību, kultūras un citu cilvēkam nozīmīgu jomu attīstībā nav pamata. Šo apsvērumu sakarā diezgan savādi var izklausīties netiešs P. Bergera aicinājums atjaunot atsevišķus vecās kārtības aspektus, no kuriem indivīds ir atbrīvojies un kuru vietā viņam modernitāte piedāvā citas „mājas”, kas ir indivīdam organiskākas un bez represīvām prasībām.

2.3. Ikdienas dzīve un sekularizācija.

Lai kompleksi izvērtētu sekulārisma pozīcijas Rietumu sabiedrībā, ir jāņem vērā sekulārisma ietekme uz ikdienas apziņu un sadzīves praksēm. Jautājumu par sekulārisma izplatību un pozīciju stabilitāti sarežģī tieši indivīdu divējādā attieksme pret reliģiju ikdienas dzīvē. Ir sarežģīti spriest, vai sabiedrība ir sekulāra tikai tapēc, ka oficiālā statistika parāda ievērojamu regulāro baznīcas apmeklējumu skaita sarukšanu, tomēr paši indivīdi ikdienā atzīst, ka seko priekšstatam par kaut ko „augstāku”, kas nosaka ikdienas dzīves ritumu. Šī pati divējādā attieksme parādās indivīdu un grupu reakcijā uz notikumiem, kas satricina ikdienas dzīves ciklu – visbiežāk situācijām, kas saistītas ar nāvi un ciešanām. P. Bergers, runājot par reliģijas nozīmi sabiedrības stabilitātes un kontinuitātes nodrošināšanai, ievieš paplašinātu teodicejas jēdzienu, kas ietver ne tikai kādas atsevišķas reliģiskas sistēmas radītu nāves un ciešanu leģitimizācijas projektu, bet ar to saprotot jebkuru – gan reliģiski, gan citādi balstītu skaidrojošu sistēmu, kura atsevišķa indivīda vai grupas ciešanas ievieto kādā jēgas kontekstā, tādējādi palīdzot tikt pāri satricinājumam, kas saistīts ar ciešanu vai nāves pieredzi. (2, 54). Pieņemot, ka šādas teodicejas ir nepieciešamas un ir iespējams plašs to klāsts, sākot no racionāliem apsvērumiem (normatīvās ētikas teorijas, piemēram, utilitārisms), estētiskiem (eksistencei jēgu piešķir iespēja vērot skaisto) un beidzot ar eksotiskiem un iracionāliem individuālas vai kolektīvās jēgas projektiem (dažādas ezotēriskas spekulācijas) ikdienas apziņā, reliģijas (Rietumu gadījumā kristietības) sniegtie teodicejas pakalpojumi ir ļoti noturīgi. Šādas atsaukšanās uz kristietības teodiceju ir vērojama indivīda nāves gadījumā – arī tajos gadījumos, kad indivīds nav izrādījis interesi par evaņģēlijiem, bieži viņa nāvei jēgai tiek piešķirta kristīgos (reliģiskos) terminos, t.i., nāve tiek skaidrota kā cikls, kurā cilvēks atstāj materiālo eksistences sfēru un pārceļas dievišķajā, kas praktiski nozīmē to, ka cilvēks „līdz galam” nav miris un savā ziņā joprojām ir starp mums un ar specifiskiem rituāliem (dažādas operācijas saistībā ar kapu kopiņu – ziedi uz tās, sarunas ar to, kontemplācija pie tās) ir iespējama nosacīta saziņa ar aizgājēju. Iespējams, tas ir skaidrojams ar apbedīšanas ceremonijas specifiku, proti, tā visupirms ir domāta tiem, kas palikuši, nevis tam, kas aiziet. Šādā nepieciešamībā simbolizēt atsevišķa indivīda aiziešanu palikusī sabiedrība demonstrē pati sev, ka viss ir kārtībā, ka šai situācijai ir vieta plašākā jēgas kontekstā un ka tā nav pēkšņa, neparedzamu noriņu vadīta nāve. Pat, ja apbedāmais savā dzīves laikā un apbedītāji joprojām nesaista sevi ar reliģiju ikdienā, robežsituāciju gadījumā viņi instinktīvi atceras reliģisku atvadu modeli. Iespējams, arī tās ir sabiedrības racionalizācijas un profesionalizācijas sekas, jo kristīgā teodiceja šeit var tikt saprasta kā

instruments specifisku problēmu risināšanai, nevis attiecību atjaunošana ar transcendenci, tā kā pati par sevi šī savdabīgā sabiedrības turēšanās pie reliģiskās valodas nav uztverama kā reliģiozitātes atgriešanās, bet gan kā sekulārismam pielāgots atsevišķs reliģijas aspekts, kurš ir noderīgs profāno problēmu risināšanai.

Atbildot uz jautājumu, vai atšķirībā no institūcijām, tajā skaitā valsts pārvaldes, kas Rietumos tiešām ir sekularizējušies, arī indivīdu apziņu ir skāris sekulārisms un viņi vairs nevadās pēc iracionāliem jēgas modeļiem, var sacīt, ka nē, ja sekulārās apziņas ideāls ir cilvēks, kurš kā teodiceju izmanto racionālu konstrukciju, kuras ietveros tiek skaidrots viss, ar ko cilvēks savas dzīves laikā saskaras un kas prasa šādu skaidrojumu. Nē, jo ir redzams, ka ikdienā vairums cilvēki joprojām atsaucās uz kaut ko abstraktu un iracionālu, pat, ja viņi neapmeklē baznīcu, vai to dara tikai tad, kad jāatrisina konkrēta problēma.

Tai pat laikā uz šo jautājumu var atbildēt apstiprinoši, jo, lai arī notiek atsaukšanās uz kaut ko iracionālu, tas viss norit sekulāri strukturētas uzvedības robežās. Sekulārisms ir neapšaubāmi uzvarējis, ja runa iet par ontoloģisku cilvēka stāvokli iepretim transcendencei – šādā skatījumā cilvēks ir atrauts no kosmosa un līdz ar to no visaptveroša reliģiskos simbolos ietērpa likuma, kas cauraustu viņa darbības un pasaules redzējumu. Lai arī cilvēks dodas uz baznīcu, viņš dodas, lai izlūgtu veiksmi sadzīvē, kas ietver pietiekamu finansiālu nodrošinājumu un privātu apmierinājumu. Ja protestantisms, kā to norādīja M. Vēbers, aicināja pildīt profesionālo pienākumu un rūpīgi administrēt naudu, lai palielinātu iespēju tikt mūžīgi glābtam, tad šobrīd, sekulārisma ietekmē, arī klasiskā reliģiozitāte ir lielā mērā transformēta tā, ka tā aicina doties baznīcā, lai veicinātu virzību uz pārticīgu dzīvi, un līdz ar to panākumiem laicīgajā dzīvē tiek piedēvēts soterioloģisks mērogs. Gabriels Vahanjans, viens no „Dieva nāves teoloģijas” autoriem, šādu situāciju dēvē par post-kristīgo kultūru, kuras ietvaros modernā, teistiskā reliģiozitāte ir kļuvusi par „savadbīgu kristietības, sekularitātes un sekulārisma sajaukumu” (8, 67) . Nošķirums starp sekularitāti un sekulārismu šeit veidots, sekularitāti saprotot kā reliģiozitātes komponenti, proti, kā laicīgo darbošanos ar reliģisku mērķi, bet sekulārismu, kā savdabīgu pseido-reliģisku ideoloģiju, kurai Dieva jēdzienu aizvieto dažādi laicīgi apsvērumi. Šādi transformējušās reliģiozitātes apstākļos funkcijas, kuras bija jāpilda mūžīgās dzīves solījuma, proti, jāatbrīvo no ciešanām, nāves u.tml. likstām, šobrīd pilda iespēja ciešanas novērst ar finanšu līdzekļu palīdzību, un ceļā pie pārticības kā pestīšanas garanta sava vieta ir arī reliģijai ar visiem tās vecajiem jēdzieniem.

3. Kultūras sekularizācija.

3.1. Kultūras un Baznīcas attiecības

Līdzās apziņas un institūciju sekularizācijai reliģijas un sekularizējošo spēku sadursme vērojama arī dzimst kultūras jomā. Ar kultūru saprotot gan visaptverošu attiecīgās sabiedrības organizēšanas principu, gan cilvēku garīgo un fizisko centienu transformāciju mākslas veikumos. Abi šie aspekti katrs savādāk sadzīvo ar reliģiju, un katrs no tiem uz sekularizāciju reaģē atšķirīgi. Savā sekularizācijas teorijā, kurā vērojami divi kvalitatīvi pagriezieni, P. Bergers iezīmē krasi atšķirību starp ASV un Eiropas vēsturiskās attīstības saistību ar reliģiju un savā vēlīnajā periodā runā par „Eiropas izņēmumu”, norādot uz Eiropu kā vienīgo reģionu, kurā sekularizācijas teorija tās vecajā formā gūst zināmu apstiprinājumu (4, 9) uz pārējās pasaules fona, kas piedzīvo reliģiozitātes pieaugumu. Neskatoties uz to, ka ASV savā ziņā ir modernitātes paraugvalsts, tās politika un institūcijas joprojām saglabā salīdzinoši spēcīgas saiknes ar reliģiju, atšķirībā no Eiropas. Beļģu socioloģe Daniela Ervjo Ležē (Daniele Hervieu-Leger) sniedz skaidrojumu, kas šo atšķirību saista ar nosacījumiem, kādi pastāvēja pilsoniskās brīvības un modernās valsts radīšanas brīdī. Atšķirībā no Eiropas, kas neitrālu publisko sfēru un indivīdu vienlīdzību guva cīņā ar baznīcu, ASV pirmās iecerotāju grupas, kuras pamatā sastāvēja no neo-kalvinistu draudzēm, savas vienlīdzības garantu guva tieši reliģiskajā vienotībā (9, 118). Ņemot vērā to, ka Eiropas valsts ideja un līdz ar to politiskā retorika nesaista valsti ar reliģiju, bet tieši otrādi – valsti saprot izteikti anti-reliģiski, arī reliģijas simboli netiek integrēti citās sabiedrības jomās, piemēram, ekonomikā. Ja ASV dolāru rotā „In god we trust”, tad Eiropas gadījumā šīs divas sfēras oficiālajā līmenī ir izteikti nošķirtas un tikai paši indivīdi savos garīguma meklējumos sapludina ekonomisko aktivitāti ar reliģiskiem meklējumiem, bet ASV kā valsts sevi saprot reliģiskos terminos.

Eiropas, kā „sekulārā izņēmuma” veidošanā sava nozīme ir bijusi arī mākslai, skatot to atsevišķa jēgas uzturēšanas modeļa nozīmē. Atsaucot atmiņā P. Bergera sacīto, ka reliģija ir veids, kā cilvēks un cilvēku grupas uztur stabilu, integrētu kopienu, kura „*ir gatava nostāties pretim nāvei*” (2, 80), var sacīt, ka, kamēr kādai sabiedrībai nav pienācīgas alternatīvas, tā turpinās izmantot reliģiju kā šādu nāves pārvarēšanas instrumentu. ASV, lai arī tā savu ceļu pretim modernitātei sāk ātrāk, šis aspekts skar tikai ekonomisko ražošanu un indivīdu juridiskās tiesības (Neatkarības deklarācija), metafiziskas kategorijas atstājot reliģijas ziņā, līdz ar to uz tehnoloģiskās ražošanas principiem balstītā valsts, kas visos veidos demonstrēja principus, kurus vēlāk aizguva arī Eiropa, ontoloģiskā atsauce uz reliģiju kā jēgas avotu netika skarta. Arī turpmākajā ASV attīstības ceļā, pat līdz 20. gadsimtam, tā

īsti nenotiek šīs reliģijas metafiziskā monopola (kaut arī institucionālais monopols vājinās) ietekmēšana. Pavisam cita situācija ir Eiropā, kur līdzās politiskajai emancipācijai noris arī izteikta reliģiskās pasaules kritika un jaunas metafizikas piedāvājumi, kā, piemēram, Ž.Ž. Ruso, Voltērs, D. Hjūms, T. Hobss (18. gs.), L. Feierbahs, F. Nīče, K. Markss (19.gs.), nemaz nerunājot par 20. gs, kad tikai ASV parādās līdzīgas noskaņas. Tas nozīmē to, ka, jau sākot ar 18. gadsimtu, Eiropas kultūra pastāvīgi rada alternatīvas reliģiskajai metafizikai un tas ir atstājis neizdzēšamu iespaidu uz Eiropas kultūru iepretim ASV un citiem pasaules reģioniem. Neskatoties uz to, ka gan ASV gan citas bijušās, piemēram, Lielbritānijas kolonijas sākumā ir bijušas kulturāli saistītas ar Eiropas intelektuālo telpu, tiklīdz tās guva neatkarību, tās zaudēja saikni ar Eiropas metafizikas pārvērtēšanas tradīciju. Pārņemot šo intelektuālo noskaņu, īpaši patosu, kas figurē, piemēram, Nīčes vai Šopenhauera darbos, Eiropā par sava veida jēgas struktūru kļūst māksla pati par sevi. Gūstot teorētisku impulsu no filozofijas, māksla, skaistums un cilvēka mākslinieciskā aktivitāte kļūst par izolētu jēgas modeli, kurš padara dzīvi jēgpilnu un pārņem reliģijas funkciju. Šādā kontekstā kļūst skaidrs, kāpēc cilvēki Eiropā principā ir tendēti uz estētisku pasaules uztveres modeli, jo tas ir veids, kā, mazliet pārfrāzējot P. Bergeru, cilvēki rod iespēju pieņemt nāvi. Tikai, pretēji kristietības modelim, mākslas teodiceja no nāves bailēm atbrīvo estētiskā pārdzīvojuma brīdī, jo cilvēks saprot, ka viņš saskaras ar kaut ko mūžīgu, neatkarīgi no žanra robežām. Tas cilvēks, kurš Dišāna Pisuārā saskata to pašu, ko viņš saklusa Vāgnera „Parsifālā”, ir uztvēris mākslas potenciālu producēt visaptverošu teodiceju, un viņam vairs neviens neko nespēj nodarīt, pat nāve ne: viņš ir atpestīts, glābts, un viņam no šīs pasaules vairs neko nevajag.

Protams, šāds patoss 20. un 21. gadsimta sabiedrībā nav svešs nevienā reģionā, bet tieši Eiropas seno tradīciju dēļ, tas visspilgtāk ir vērojams tieši tur un tāpēc rada izbrīnu P. Bergerā, kad viņš, mēģinot runāt par reliģijas atdzimšanu pasaulē, saskaras ar Eiropas sabiedrības salīdzinošo imunitāti pret reliģiskām spekulācijām.

Orginālu koncepciju saistībā ar Eiropas kultūras un kristietības attiecībām piedāvā Daniela Ervjo Ležē, kas, piekrītot uzskatam, ka Eiropā reliģija acīmredzami ir zaudējusi savu sociālo un politisko ietekmi, tai pat laikā norāda uz to, ka kristietības organizatoriskais princips joprojām ir pamatā tam, kā tiek organizēta sekulārā kultūra, sākot ar izglītības sistēmu, beidzot ar jautājumiem, kas saistās ar ekoloģiju un citām sadzīves jomām (9, 122). Autores skatījumā, veids, kā Eiropas sabiedrība problematizē lietas, uzdod jautājumus un meklē atbildes, ir aizgūts no kristietības antropoloģijas un birokrātiskās sistēmas. Kā vienu no spilgtākajiem piemēriem viņa min izglītības sistēmu, kas tik veiksmīgi ir atņēmusi baznīcas pozīcijas tieši tāpēc, ka ir organizēta līdzīgi kristīgās baznīcas principiem. Tiesa,

šajā gadījumā ar jēdzienu kultūra tiek saprasts princips, kā sabiedrībā tiek stāstīts par lietām, citiem vārdiem, kultūra šeit ir lietota, kā formāla vērtību administrēšanas sistēma, līdz ar to, tas neizslēdz augstākminēto alternatīvu reliģijai kā leģitimizējošai jomai. Var piekrist, ka kristietības antropoloģija un ontoloģija tiešām problematizē cilvēka un vides attiecības, bet tas vairāk notiek, kā *post factum* reakcija uz šīs ontoloģijas radītajām ekoloģiskajām problēmām, jo kristietība neparedz pozitīvu risinājumu cilvēka un vides attiecībām. Tā vietā tā izjauc šo attiecību līdzsvaru ar uzsvērtu antropocentrismu, visu nedzīvo dabu definējot kā pakļautu cilvēkam. Kristietības inducētas ekoloģiskās krīzes situācijā, protams, cilvēki reaģē ar ekoloģiskām programmām, bet šī tradīcija reaģēt nav saprotama kā kristietības vieduma pazīme, bet gan uzrāda tās problemātiskumu un vecumu, jo pirms 2000 gadiem iespējams bija leģitīmi sacīt: „augļojieties un vairojieties, piepildiet zemi un pakļaujiet to – valdiet pār zivīm jūrā un putniem debesīs, pār visu, kas dzīvs un, kas rāpo pa zemi” (1. Moz. 1: 28), bet šādas attieksmes pārņemšana no paaudzes paaudzē līdz mūsdienām var būt viens no ideālajiem cēloņiem ekoloģiskajām problēmām.

Lai arī šī tēze, kas uzsver kristietības ietekmi uz Eiropas kultūru, kādu to pazīstam šobrīd, šķiet interesanta, tomēr vairāk gan šķiet, ka šī Eiropas kultūras saistība ar kristietību ir skaidrojama ar tās attīstības vēsturi kā pēdējās noliegšanas procesu un cīņu ar to. Un tieši šajā pastāvīgajā sevis noteikšanā attiecībā pret kristietības noliegumu arī parādās līdzības, jo pretinieks tie sakauts ar viņa paša ieročiem, līdz ar to iemantodams formālas līdzības, bet tas nenozīmē, kā šīs līdzības leģitimizē kristietības prasības pēc savu nopelnu atzīšanas Eiropas kultūras evolūcijā.

4. Desekularizācijas tendences.

4.1. Pagrieziens uz desekularizāciju.

P. Bergera darbu reliģijas socioloģijā un, specifiski, viņa sekularizācijas teorijas evolūciju var iedalīt divos posmos: viens ir nosacīti datējams, sākot ar 1967 gadu, kad tie izdots darbs „*Svētais pārsegs*” (Sacred Canopy), kurā sekularizācijas teorija tiek formulēta laika gara ietvaros (T. Lukmans², M. Vallas³) un tiek paredzēts, ka modernitātes sociālie un politiskie apstākļi novedīs pie izteikta reliģijas norieta institucionālajā līmenī un autoritātes zaudēšanas indivīda privātajā vērtību orientācijā. Var sacīt, ka P. Bergers, līdz ar T. Lukmanu un M. Vallasu ir „stingrās” sekulārisma teorijas piekritēji, kas uzskata, ka šādas modernitātes un plurālisma ietekmes sekas ir neizbēgamas, jo tādi teorētiķi kā T. Pārsons⁴, D. Martins⁵, lai arī paredz izmaiņas modernitātes ietekmē, nav tik radikāli prognozēs saistībā ar reliģijas autoritātes izzušanu no privātās sfēras. Uz šo teorētiķu fona vislielākā aktivitāte vērojama tieši P. Bergera darbībā, jo atšķirībā no pārējiem viņa svārstību diapazons uzskatu skalā ir visizteiktākais. No „stingrā” sekularizācijas teoriju novada, kuru iezīmē 1967. gada *Sacred Canopy* P. Bergers lēnām virzās pretim savus uzskatu revīzijai, līdz 1992. gada publicētajā darbā „*Tālienes oriols*” (A Far Glory), jau iezīmējas tā Bergera nostāja, kuru tas saglabā joprojām, proti, ka modernitāte nenožīmē reliģijas norietu, tieši, otrādi, reliģiskās kustības pieņemšanas spēkā un pasaule ir reliģiska. Pirmais trieciens paša teorijai ir 1973. gadā iznākušais darbs „*Klaiņojošā apziņa*” (Homeless Mind), kurā tiek fiksētas atsevišķas modernitātes problēmas, kas liek indivīdiem radīt alternatīvas jēgas sistēmas, kas nav tieši saistītas ar tehnoloģiskās ražošanas racionalitāti un tai pat laikā nav tradicionāli reliģiskas. Līdz ar to Bergers norāda, ka modernitāte nav pašpietiekama un cilvēks tās ietvaros meklē un rada jēgas nostūrus, kuri ir brīvi no modernitātes uzspiestās racionalitātes un anonimitātes.

Kopsavilkums tam, kāda ir vēlīnā Bergera pozīcija varētu būt šāds: 60. un 70. gadu sekularizācijas teorijas ir izrādījušās kļūdainas, jo socioloģiskie novērojumi liecina, ka sākot

² Vācu sociologs, fenomenoloģiskās socioloģijas pārstāvis, kura viens no ievērojamākajiem darbiem ir sadarbībā ar P. Bergeru izstrādātais pētījums „Realitātes sociālā uzbūve” kurā tiek pausta ideja, ka visas zināšanas par pasauli un uzvedības modeļi rodas sociālās interakcijas procesos un ir no tiem atkarīgi. T. Lukmana sekularizācijas teorijas pamatā ir „institucionālas diferenciacijas” process, kura ietvaros arvien vairāk institūciju attālinās no reliģiskās ietekmes sfēras.

³ ASV sociologs, darba „Religion: An Anthropological View” autors, kurš sekularizācijas cēloni saskata moderno tehnoloģiju un ekonomikas attīstībā, kas samazina nepieciešamību pēc reliģijas. Kopā ar P. Bergeru un T. Lukmanu 60. gados pārstāv „stingro” sekularizācijas teoriju, kas paredz reliģijas ietekmes mazināšanos visos līmeņos, arī privātajā.

⁴ Ietekmīgs 50. un 60. gadu ASV sociologs, kurš sekularizācijas procesu skaidro ar institūciju specializāciju un reliģijas nonākšanu privātajā sfērā. Atšķirībā no P. Bergera un T. Lukmana, T. Pārsons neparedz reliģijas pilnīgu norietu, kas saistās ar privāto sfēru.

⁵ D. Martins ir britu sociologs, kurš pazīstams ar savu klasiskās sekularizācijas teorijas kritiku. Ievērojamākais darbs saistībā ar sekularizācijas teoriju ir „A General theory of secularization”.

ar 90. gadiem līdz mūsdienām reliģija ASV un citos pasaules nostūros (izņemot Eiropu) gūst jaunu ieelpu un arvien vairāk publiskajā telpā izskan reliģijas balss, modernitāte un tās radītā dzīves pasaulu pluralizācija ir savienojama ar reliģijas veiksmīgu funkcionēšanu, pretēji agrīnajam uzskatam, ka tas nav iespējams. Tiesa, ir kāds izņēmums, kur vecā sekularizācijas teorija ir salīdzinoši valīda: šis izņēmums ir Rietumeiropa un arī Kanāda. (3, 25). Savu desekularizācijas pagriezieni P. Bergers pamato empīriski, lai gan tiešas atsauces uz socioloģiskiem pētījumiem netiek izmantotas un reliģiskās atdzimšanas vērojumiem ir vairāk fenomenoloģiska vispārinājuma raksturs, kaut pieminēti tiek noteikti reģioni, pamatā Āzija un Latīņamerika.

Salīdzinot ar 60. gadu „stingro” sekularizācijas teoriju un tam sekojošo pētījumu *“Klaidinošā apziņa”* (Homeless Mind), P. Bergera teorētiskajā darbībā vērojams sava veida intereses zudums par sekularizācijas jēdzienu, jo darbi, kas publicēti pēc *Homeless Mind* ir saistīti pārsvarā ar kapitālistiskās ekonomikas problemātiku: *„Upurēšanas piramīdas”* (Pyramids of Sacrifice, 1974) un *“Kapitālistiskais gars: pretim bagātības vairošanas reliģiskajai ētikai”* (The Capitalist Spirit: Toward a Religious Ethic of Wealth Creation, 1990) vai arī pašcītējoši un nesistemātiski pārdomu darbi par teoloģiskiem jautājumiem *“Enģeļu baumas”* (A Rumor of Angels, 1970) *“Otrpus Dievam”* (Other Side of God, 1981); *„Ticības jautājums: Kristietības skeptisks apstiprinājums”* (Questions of Faith: A Skeptical Affirmation of Christianity, 2003). Šī intereses vājināšanās jūtama desekularizācijas pavērsiena metodoloģiskajā nenoteiktībā, jo pamatojums desekularizācijas tēzei, atšķirībā no agrīnās sekulārisma teorijas, ir salīdzinoši daudz vājāks un jūtīgāks pret kritiku. No vienas puses, sekojot kopējai tendencei atturēties no stingras sekulārisma teorijas, uzsverot indivīdu un reliģijas attiecību neviennozīmīgumu 20 gadsimtā beigās un 21. gadsimtā, P. Bergera analīzei tomēr šajā sakarā trūkst niansētības, jo no radikālas sekulārisma teorijas viņš nonāk tikpat radikālā desekularizācijas teorijā. Jau 1981. gadā beļģu sociologs K. Dobelārs publicē rakstu *„Sekulārisms” : multidimensionāls jēdziens* (Secularism”: A multidimensional concept), kurā norāda, kā sekularizācijas teorijā tās vecajā redakcijā atbilst vienam līmenim, proti, valsts institūciju sekularizācijai, bet neattiecas uz cilvēku individuālo reliģiozitāti, saistībā ar kuru klasiskā reliģiozitāte joprojām saglabā noturīgumu. (12, 34) Pēdējais darbs (ja neskaita epizodiskus izklāstus dažādos medijos), kurā P. Bergers fiksē savu revidēto ieskatu sekularitātes teorijā, ir 1999. gadā publicētā rakstu krājumā *“Pasaules desekularizācija”* (Desecularization of the world) un neskatoties uz to, ka šajā jomā ir notikusi “vērtību pārvērtēšana” un pret sekulārisma teorijas stingro modeli tiek vērsta liela deva kritikas, P. Bergers nāk ar modeli, kas, lai arī uztver galveno – modernitāte nenoved pie

tik liela reliģijas norieta privātajā sfērā, kā bija paredzēts, tomēr citā ziņā palaiž garām jauno sekularizācijas teoriju daudzdimensionalitāti, jo sekularizācijas ortodoksijas vietā piedāvā desekularizācijas otrodoksiju. Britu reliģijas sociologs Stīvs Brūss, kas ir viens no teorētiķiem, kurš joprojām seko stingrajai sekularizācijas teorijai, norāda, ka P. Bergers pārspīlē desekularizācijas apmērus, jo runā par tādu reģionu reliģiozitāti, kura nekad nav bijuši pamatā sekularizācijas teorijai. P. Bergers S. Brūsa skatījumā falsificē sevi, izmantojot falsifikatorus, kas nav būtiski sekularizācijas teorijas uzstādījumam, kāds tas bija agrīnajos P. Bergera uzskatos par sekularizāciju. Stīvs Brūss šajā sakarā raksta: *Es nespēju saprast, kāpēc Bergeram šķiet, ka reliģiozitātes vitalitāti Trešās pasaules valstīs kaut kādā veidā ietekmē viņa agrīnās idejas sekularizācijas jomā. Sekularizācijas teorija neapgalvo, ka laika ritums mazina reliģijas ietekmi, bet gan drīzāk tā sastāv no saistītiem apgalvojumiem par to, kā noteiktas sociālas izmaiņas, noteiktos apstākļos ir pamatā šim reliģijas norietam.* (11, 92)

Ir redzams, ka šeit S. Brūss norāda uz metodoloģisko kļūdu Bergera pašfalsifikācijā, uzskatot, ka reliģiozitātes atdzimšana reģionos ar citu sociālpolitisko kontekstu nevar būt par pamatu tādas teorijas atspēkojumam, kura radusies un tiek pielietota, lai skaidrotu procesus Rietumeiropā vai tādā reģionā, kurā valdītu tādi sociālekonomiskie apstākļi, kādi ir fiksējami Rietumeiropā. Attiecībā uz Rietumeiropu sekularizācijas teorija tās sākotnējajā modeli turpina funkcionēt, tiesa, iesaistoties kādam aspektam, kurš gan nav tīri “sekulārs” bet tai pat laikā nav saistāms ar tādas reliģiozitātes formas atdzimšanu, kāda noris citos pasaules reģionos. Eiropu un pārējo reģionu, kurus sekularizācijas teorijas apzīmēja, kā tādus, kas neizbēgami nonāks pie reliģijas norieta, drīzāk nepieciešams aplūkot kā citu reliģiozitātes formu, kurai gan nav daudz kopīga ar to, ko klasiski mēdz saprast ar reliģiozitātes jēdzienu, bet kura tāpat nav saistāma ar tehniskās ražošanas racionālo ētosu, kas, domājams, bija tas stāvoklis, kurā nonākam cilvēku paredzēja daudzi reliģijas norieta teorētiķi, sākot jau ar agrīnākajiem, piemēram, O. Kontu, kurš paredzēja sabiedrības izešanu no reliģiski-infantilā stāvokļa racionāli nobriedušajā. Savā ziņā šobrīd tie reģioni, kas bija pakļauti sekularizācijas teorijai, ir sasnieguši sava veida briedumu, bet tas nav balstīts sabiedrībā, kas būtu atteikusies no jebkura veida iracionalitātes, bet gan tas ir briedums, kuru raksturo racionalitātes un sakralitātes sintēze pasaules skatījumā, kas ietver sevis apzināšanu kā daļu no visaptverošā “dzīves fenomena”, no kura izriet ikdienas dzīves estetizēšana un teodicejas atvasināšana. Šī jūsma par “dzīvi” un estētisko potenciālu, ko tā sniedz, nav fiksējama kādā institūciju kompleksā un nav unificējama ar kādu specifisku dogmatiku, līdz ar to nav pamata šādu pavērsieni uzskatīt par reliģiozitātes atgriešanos Rietumu demokrātijas pārvaldītos reģionos, drīzāk kā reliģiozitātes evolūciju jaunā kavlitātē, kuras pamatā ir tie principi, kas klasiskajā

sekularizācijas teorijā tika uzskatīti par reliģiju apdraudošiem, piemēram, uzsvars uz indivīda unikālo pieredzi un viņa paša spriedumiem par pasauli. Tiesa, arī P. Bergera darbā *“Klaidinošā apziņa”* (Homeless mind) ir vērojama šīs evolūcijas pirmo simptomu fiksēšana, mēģinot skaidrot kontrkultūras fenomenu 60. gadu beigās un 70. gadu sākumā, kaut šī analīze nav izvērstā plašāk un autors tiem nepievēršas, tā vietā turpinot savu darbu, vairāk klasiskās reliģiozitātes atdzimšanas pazīmes meklējot.

4.2. “Eiropas izņēmuma” problemātika

Savā desekularizācijas projektā P. Bergers uzsvēr nepieciešamību mainīt to veidu, kādā līdz šim teorētiķi ir raudzījušies uz reliģijas aktualitāti pasaulē. Tā vietā, lai reliģiskos fundamentālistus aplūkotu kā atsevišķu kognitīvās marginalitātes piemēru, Bergers aicina radikāli mainīt akcentus un kā šādu marginālu gadījumu aplūkot tieši pretējo pozīciju, proti, Rietumeiropas reģionu, kurš līdz tika uzskatīt par atskaites punktu un reliģijas attiecību ar valsti ideāltipu. Bergera skatījumā tieši fundamentālisms un reliģiozitāte ir kognitīvais modelis, kādā notiekošo uztver un pasauli skaidro lielākā daļa cilvēku, bet humānistisks un anti-reliģiozs skatījums ir minoritāte. Ja līdz šim valda mēģinājumi izprast, kāpēc iepretim humānistiskajai Eiropai daļa pasaules ir fundamentāla, tad Bergers aicina meklēt iemeslus, kā izskaidrot to, ka Eiropa ir tik „nenormāla” attiecībā pret pārējo pasauli. Daļējumā „sekulārā Eiropa” un pārējā (reliģiozā) pasaule, protams, ir metodoloģiskas nepilnības, šāda mēroga vispārinājums ir grūti pamatojams, gan tāpēc, ka empīrisks materiāls par šāda mēroga jautājumu tehniski ir grūti apkopojams, gan tāpēc, ka vēl joprojām nav skaidri kritēriji, kas to vai citu cilvēku ļauj definēt kā atbilstošu tai reliģiozitātei par kādu runā P. Bergers. Arī dīvainā ASV iekļaušana to valstu vidū, kurās atdzimst reliģiozitāte, līdzīgi kā citās pasaules daļās, ir diezgan problemātiska, jo kā pamatu šādai ASV klasifikācijai P. Bergers min evaņģēlisko kristiešu aktivitāšu palielināšanos, kaut arī šīs kustības kā radikāli kristīgas organizācijas ietekme uz ASV sekulārā noskaņojuma kopainu ir neskaidra. Ja par piemēru ņem tieši ortodoksālu kristiešu organizāciju aktivizēšanos, tad secinājums par ASV kā reliģiozu sabiedrību zaudē savu pārliecinošo spēku, jo šī kustība, lai arī cik radikāla, ir margināls gadījums un to nevarētu uzskatīt par pietiekamu tik plašā mēroga secinājumam. Tomēr, ja ar reliģiozitāti tiek saprasta arī dzīves sakralizācija vai, citiem vārdiem, jaunais garīgums, tad šādā gaismā gan ASV, gan Eiropa nav uzskatāmas par sekulārām teritorijām. Tikai šajā gadījumā zūd pamats runāt par desekularizāciju, jo jaunā tipa sakralitāte nav tā eksistences forma, kāda valdīja pirms sekularizācijas, un tādējādi zūd desekularizācijas jēdziena konfesjonālais saturs, un salīdzinājumam ar Āzijas valstīm, kur valda spēcīgs

konfesionāls fundamentālisms, nav pamata. Šādā kontekstā valstis ar Eiropas tipa demokrātiju un sociālo struktūru nepiedzīvo desekularizāciju, jo tās nekad nav bijušas sekulāras, pieņemot, ka „jaunais garīgums” vai dzīves sakralitātes izjūta neatbilst sekularisma kognitīvajam modelim, jo tas (jaunā tipa garīgums) dažādās formās ir pastāvējis arī laikā, kad tapa sekularisma teorijas un kad ietekmi zaudēja konfesionālās reliģijas, gan arī tās nepiedzīvos desekularizāciju, jo tas pats jaunais garīgums (kas kļūst aktuāls Eiropas tipa demokrātijas sabiedrībās) nav tik daudz saistāms ar interesi par konfesionālajiem reliģijas modeļiem, cik ir ievērojami atšķirīga sakralitātes paradigma, kuras popularitāte ir cieši saistīta ar sekularizāciju. Un tas pats attiecas uz pārējo pasauli, kura desekularizāciju nepiedzīvo, jo tur nekad nav bijusi nopietna sekularizācija, kas atceltu institucionālās reliģijas ietekmi (Islāma u.c. valstis), un līdz ar to augsta reliģiozitāte ir šiem reģioniem raksturīga neatkarīgi no sekularizācijas teorijas. Visi ar reliģiju saistītie jautājumi šajos reģionos ir pārlieku saistīti ar politiku, lai tos izdalītu kā atsevišķu pētāmu kategoriju un izmantotu kā mainīgo operācijām ar sekularizācijas teoriju. Šādā situācijā diskutabls kļūst arī „Eiropas izņēmuma” koncepts, jo attiecībā pret jauno garīgumu, kas augstāk tika definēts kā no konfesionālas piederības brīva ikdienas dzīves estetizācija un sevis kā daļas uztveršana visaptverošā dzīvības procesā, Eiropa nav izņēmums, salīdzinot ar citām valstīm, kurās ir identiski sociālpolitiskie apstākļi, jo visas šāda tipa sabiedrības piedzīvo līdzīgu sakrālu sentimentu. Adevāti būtu runāt par Eiropu un sociālpolitiski līdzīgiem reģioniem, jo tie ir uzteikuši institucionālo reliģiozitāti, tā vietā pievērsoties savdabīgai laicīgai un humānistiskai dzīves sakralizācijai, kurai nav nekā kopīga ar fundamentālismu, kas tiek organizēts kādas reliģiskas tradīcijas ietvaros. Tāpat kā ASV arī Eiropā ir radikāli kristieši un citu konfesiju pārstāvji, bet viņi atspoguļo marginālu attieksmi uz kopīgā liberāli demokrātisko sabiedrību raksturojošā garīguma fona. Tā ir sava veida post-kristīgā kultūra, kurā ir samierināti cilvēka centieni definēt transcendenci, izslēdzot iespēju transcendei pārvērsties par totalizējošu spēku, kas var vērsties pret pašu cilvēku. Šādā modelī pati dzīve transcendē cilvēku, nevis kāda ideja, kas liek cilvēkam transcendenties pāri dzīvei, kā to paredz lielāko reliģisko modeļu pēcnāves solījumi un transcendences idejas.

Līdzās Rietumeiropai kā desekularizācijas teorijas izņēmumam P. Bergers min vēl kādu fenomenu, kuru viņš dēvē par internacionālu kultūras eliti – cilvēku grupu ar Rietumu tipa augstāko izglītību, kas ir izteikti sekulāra savā attieksmē (4, 10). Šādus cilvēkus nevieno ģeogrāfiskā telpa, bet izteikti sekulārs un humānistisks skatījums. P. Bergers, sniedzot šādu cilvēku formālu aprakstu, piemin, ka dažas no pazīmēm ir Rietumu tipa augstākā izglītība, īpaši humanitārajās zinātnēs, tomēr apgalvo, ka viņam nav skaidrs, kāpēc tieši šāda tipa

cilvēki ir tendēti uz sekulāru pasaules skatījumu. Šāda neizpratne šķiet dīvainā, kaut vai tāpēc, ka nevienam nešķiet savādi, ka cilvēks, kurš ir gājis skolā zina, ka zeme ir apaļa nevis citāda, un nevienam nešķiet dīvaini, ka izglītotam cilvēkam ir šādi uzskati. Var pieņemt, ka P. Bergera neizpratni rada fakts, ka daudzi cilvēki ar eksakto sfēru izglītību, īpaši matemātiku, ir reliģiozi un atzīst Dieva esamību. Tas izriet no eksakto zinātņu specifikas, kurā tiek operēts ar abstrakcijām un matemātiski iespējamai „pēdējai abstrakcijai” tiek piedēvēts Dieva statuss, kaut arī ir skaidrs, ka matemātiski domājami „pirmsākumi” vai bezgalības jēdzienu analogi ir tikai formālas kategorijas bez jebkāda konfesionāla satura, un, lai no šīm matemātiskajām abstrakcijām nonāktu līdz konfesionāli definētam saturam, ir jānotiek „ticības lēcienam”, jo citādi plaisa ir principiāli nepārvarama. Matemātiskajam diskursam vēsturiski ir piemēris ontoloģisks raksturs, un tas ir skatīts šķirti no pārējām disciplīnām kā meta-zinātne. Līdz ar to tas rada iespaidu, ka tās iekšējās inkonsistences problēmas ir kaut kādā veidā saistītas ar Dieva jēdzienu, bet šāda saikne ir nosacīta. Humanitāro zinātņu specifika uz pasauli, tajā skaitā arī zinātni, raudzīties diskursīvi ir pamatā šim šķietamajam paradoksam saistībā ar eksakto un humanitāro zinātņu atšķirīgo sekularitātes līmeni, kā to atzīmē P. Bergers. Tieši humanitārā prakse uz pasauli raudzīties kā uz dažādu perspektīvu kopumu nosaka to, ka humanitāri orientēts indivīds uz Dieva jēdzienu raudzīsies ar zināmu atturību, jo viņam nebūs pamata kādu no skatījumiem absolutizēt un līdz ar to atzīt kādas visaptverošas idejas (Dieva) aktualitāti. Šeit arī, tiesa divos līmeņos, rodama atbilde uz to, kāpēc cilvēki ar šāda tipa izglītību neatkarīgi no pasaules reģiona ir sekulāri orientēti. Pirmajā līmenī, salīdzinot ar „cilvēku no ielas”, atbilde ir vienkārši atšķirībā starp informētu un mazāk informētu cilvēku, otrajā līmenī, salīdzinot ar eksaktā tipa augstāko izglītību, tā ir jau komplicētāka atšķirība piekoptās zinātnes metodoloģijā un ambīcijās, kas eksaktu cilvēku padara jūtīgāku pret teoloģiskām spekulācijām, kaut arī, protams, starp viņu un „cilvēku no ielas” ir ļoti liela „saturiska” atšķirība.

4.3. Reliģiozitāte kā pārējās pasaules noskaņojums

Ja reiz Rietumeiropa ir izņēmums, tad jābūt videi, pret kuru šis izņēmums tiek noteikts, un ir svarīgi saprast, kas ir pamatā tai situācijai, kas rada šādu nošķirumu. P. Bergers nosauc Islāma intensificēšanos gan vēsturiski Islāma teritorijās, gan musulmaņu diasporu aktivizēšanos Rietumu pasaulē un evaņģēlisko kristiešu izplatību visos pasaules reģionos, īpaši Latīņamerikā, kā liecību tam, ka sekulārisms neizbēgami zaudē savas pozīcijas visas

pasaules mērogā, saglabājot savas pozīcijas tikai jau minētajās izņēmuma situācijās. (4, 8). Tiesa, P. Bergers, pieminot reģionus un to attiecības ar reliģiskajām kustībām, nebalstās uz kādu socioloģisku pētījumu, bet gan izsakās pašsaprotama vispārinājuma formā, kas sarežģīt šīs iespējamās reliģiozitātes atdzimšanu izvērtēt objektīvi, salīdzinot ar citu laika periodu. Tāpēc ir grūti izvērtēt, cik pamatoti ir runāt par kādu īpašu, pēdējo 40 gadu laikā, kopš tika radīts moderno sekulārisma teoriju kanons, reliģisko atdzimšanu šajos reģionos, kam vajadzētu atspēkot šīs teorijas, jo šie reģioni vienmēr ir bijuši salīdzinoši daudz reliģiozāki par Ziemeļu puslodi vai citiem reģioniem ar liberāli-demokrātisku valsts pārvaldes sistēmu. Tajās Islāma valstīs, kurās var vērot ļoti spēcīgu šīs reliģijas ietekmi, tas būs skaidrojams ar šīs valsts politiku. Par īstenu Islāma atdzimšanu vai dzīvīgumu varētu runāt tikai tajās situācijās, kur reliģijas praktizēšanu nekontrolētu valsts ideoloģiskais aparāts, jo nav daudz jēgas no salīdzinājuma starp valsti, kur reliģija ir obligāts pienākums, un valsti, kur tas ir personīgās izvēles jautājums, un no pretenzijām, ka šī atšķirība kaut ko paskaidro. Diemžēl, runājot par Islāmu, grūti iedomāties kādu reģionu, kur Islāms tiktu radikāli praktizēts valsts leģitimizēta reliģiskā plurālisma situācijā. Tajā vai citā veidā, Islāmam ir politiska nokrāsa. Arī Krimas tatāri, kas praktizē Islāmu situācijā, kurā reliģiskās preferences netiek institucionāli vadītas, to dara lielā mērā savas sāpīgas vēstures dēļ, jo tā ir iespēja visai kopienai definēt sevi kā vēstures subjektus. Savā ziņā jautājumu par to, cik svarīga loma konfesionālajai reliģijai ir cilvēku dzīvē un tādējādi – cik sekulāra vai reliģioza ir pasaule, varētu atrisināt tikai tad, ja visa pasaule atrastos vienotā valsts apstiprinātā brīvas reliģiskas izvēles situācijā un reliģija būtu brīva no visa pārpersoniskā (politikas, ekonomikas) bet, tā kā tas tā nav un diez vai pārredzamā nākotnē arī varētu būt, tas nozīmē, ka spriedumos par tā vai cita reģiona reliģiozitāti un ar tām saistītām prognozēm nevajadzētu pārsniegt specifisku sociālekonomisko un politisko situāciju. Interesanti, ka arī P. Bergers, savā 1992. gada darbā „*Tālienes oriols*” (Far Glory) atzīst, ka autentisku ticību var apliecināt tikai brīvs cilvēks, cilvēks, kurš reliģiskajā praksē nav iesaistīts citādi, kā vien paša brīvas izvēles ceļā. Šajā sakarā viņš raksta: „Brīvības nepieciešams nosacījums ir vienatnība. Tāpēc tikai nepiesaistīts indivīds var iesaistīties ticības aktā”. (3, 87). Tāpēc šķiet dīvaini, ka pēcāk, pamatojot pasaules desekularizācijas ideju, P. Bergers izmanto gan Islāma un cita tipa politisku procesu nosacītu reliģiozitātes aktivizēšanos, gan evaņģēlisko kristiešu izplatību ASV, kas vairāk atbilst P. Bergera formulētajam „brīvā indivīda” ticības akta apliecinājumam, jo ASV pilsonis ticībā iesaistās kā cilvēks, kuram ir salīdzinoši daudz lielāka iespēja izvēlēties starp daudziem pasaules skatījuma modeļiem, atšķirībā no Islāma valstīs dzīvojoša cilvēka. Diemžēl P. Bergers neizvērš domu, par kāda tipa reliģiozitātes aktivizēšanos viņš runā,

iezīmējot desekularizācijas tendences, jo, ja tiktu specificēts, ka pāri pasaulei veļas sociālpolitisku un ekonomisku nosacījumu izsaukta reliģiozitāte, tad desekularizācijas tēzei nebūtu problēmas ar leģitimitāti, bet konfesjonālā reliģiozitāte kā plurālisma apstākļos starp citiem konkurējošs pasaules skatījuma modelis noteikti nepieņemas spēkā tādos mērogos, lai varētu runāt par pasaules desekularizāciju. Protams, arī ASV augošā reliģiozitāte nav šķirama no politikas, jo ir jūtīga pret izmaiņām Republikāņu un Demokrātu varas sadalījumā Baltajā namā, attiecīgi aktivizējoties pirmajā gadījumā un noplokot otrajā, vismaz tik daudz, cik runa iet par reliģijas ielaišanu publiskajā sfērā, kas savā ziņā padara to skaļāku un liek domāt par tās īpašu aktivizēšanos. Šaubos, vai skaitliski ticīgo skaits ir atkarīgs no vienas vai otras pozīcijas, bet skaidrs ir tas, kas Republikāniskā domā reliģiju ņem savā aizbildniecībā, padarot par politiskās retorikas sastāvdaļu, kas palielina tās ietekmi sabiedrībā. Šī intimitāte starp Republikānisko ideoloģiju un reliģiju meklējama neokonservatīvajā domā, kas reliģiju blakus vairākiem citiem kolektīvās vienotības „fetišiem” (valsts, ģimene) piedāvā kā nāciju saliedējošu elementu, būvējot mitoloģiju, uz kuras var balstīt savu politisko projektu. Likumsakarīgi, ka Republikāņu saplūšana ar neokonservatīvo kustību ir noteikusi to, ka reliģijai ir ievērojams valsts atbalsts, tomēr, šī politiskā angažētība ne tuvu nesasniedz Islāma valstu apmērus, tāpēc ir pamats sacīt, ka ASV cilvēks savā reliģiskajā izvēlē ir daudz mazāk nosacīts.

5. Sekulārisma kā jēdziena aktualitāte.

Sekulārisms kā deskriptīvs un normatīvs jēdziens.

Sekulārisma, kā jēdziena aktualitāti 21. gs diskusijās pamatā nosaka tā lietojums normatīvā vai deskriptīvā formā. Tieši sekulārisms kā normatīvs ideju kopums, kuram tiek piedēvēta kāda „jābūtība” (piemēram, modernitāte nepieciešami ved pie reliģijas norieta) tiek pakļauts spēcīgai kritikai jau sākot ar 80. gadu sākumu, un viens no sekulārisma teorijas kritiķu visvairāk citētajiem avotiem ir ASV sociologa Džefrija K. Hadenā (Jeffrey K. Hadden) raksts žurnālā „Social Forces” „*Pretīm sekularizācijas teorijas desakralizācijai*” (Toward Desacralizing Secularization Theory), kurā viņš apsūdz sekularizācijas teorijas klasisko kanonu teorētiskās metodoloģijas trūkumā, kas šo teoriju padara par kaut ko līdzīgu noteiktai ideoloģijai, kuras premisas tiek pieņemtas kā pašsaprotamas bez empīriski-kritiska izvērtējuma. (14, 588) Autors sekularizācijas teoriju mēģina atspēkot četros līmeņos: pirmajā norādot uz tās iekšējās metodoloģijas nepilnībām, kas neļauj tās pilnībā uztvert kā teorijas, bet gan kā doktrīnas; otrajā pieminot neatbilstību empīriskiem datiem (svārstības reliģiskajā noskaņojumā nav pietiekamas, lai fiksētu reliģijas norietu); trešajā pretnostatot sekularizācijas teorijas prognozes ar jauno reliģisko kustību proliferāciju un ceturtajā norādot uz reliģijas svarīgo lomu politiskajos procesos. (14, 65; 602; 603; 604)

Saskatot sekulārisma teorijā pozitīvisma patosu, pret to vērsta kritika būtībā kļūst par Rietumu domā valdošo progresa metanaratīva kritiku, kas vērsta pret pretenzijām uz racionalitāti raudzīties kā autoritatīvu instanci, kurai uzticēt visa veida spriedumus, kas saistīti ar cilvēka eksistenci, norādot, ka reliģiskais skatījums joprojām ir aktuāls un tā īsti nekad nav pārstājis tāds būt. Tai pat laikā ir redzams, ka tiek atzīta sekularizācijas teorijas norāde, ka plurālisma situācija būtiski maina veidu, kādā cilvēks veido savu jēgas sistēmu, jo autora pieminētās jaunās reliģiskās kustības atšķiras viena no otras un reizēm pat tik ļoti, ka veids, kādā cilvēks izjūt sakralitāti vairs nav saistāms ar reliģiozitāti, kura autora skatījumā, pamatojoties uz sociālajiem pētījumiem, neuzrāda būtiskas izmaiņas. Protams, ja klasiskās sekularizācijas teorijas autori apgalvotu, ka modernitāte un no tās izrietošās izmaiņas apziņā neizbēgami izskaudīs visas tās jēgas sistēmas, kas balstās uz kaut ko citu kā vien stingri racionāliem apsvērumiem, tad bez šaubām būtu pamats šādu skatījumu atzīt ar kļūdainu un sekularizācijas teoriju vienkārši aizmirst, jo to varētu falsificēt praktiski jebkura cilvēka aktivitāte, kas nav saistīta ar produktivitāti, piemēram, mākslas produktu baudīšana, bet

sekularizācijas teorija paredz tieši konfesionālās reliģijas ētosa norietu, nevis apgalvo, ka cilvēka un modernā kapitālisma attiecības risināsies viennozīmīgi un paredzami, bez dažādiem indivīda ieviestiem mainīgajiem garīguma sfērā. Sekularizācijas teorijas kritiķi ir vienoti uzskatā, ka baznīcas apmeklējuma samazināšanās neliecina par cilvēka sekularizēšanos, jo viņi tāpat saglabā ticību „kaut kam”. Nav pamata apšaubīt pētījumus, kuri apliecina to, ka tāpat liela daļa atzīstas, ka kaut kam tic, kaut arī neapmeklē baznīcu. Bet ir pamats saskatīt, ka šo cilvēku dieva izpratnei nav tā ontoloģiskā satura, kāds raksturīgs ciešām cilvēka – baznīcas attiecībām. Nīče, sakot, ka „Dievs ir miris”, savā ziņā pasaka priekšā kādā virzienā jāraugās tiem, kas grib saprast kāpēc sekularizācija ir realitāte. Apgalvojumā, ka sekularizācijas teorija kā veselums, kas sastāv no atsevišķu teorētiku ieguldījuma, ir vienā un tajā pašā aspektā kļūdaina, nav nepieciešamās piesardzības, jo šīs teorijas atšķiras viena no otras tajā, kā tās saskata turpmākās reliģijas un indivīdu attiecības, bet kopīgs tajās ir uzsvars uz to, ka reliģijai, kā sociālai sistēmai rodas alternatīvas un ka reliģiskajai perspektīvai ir sevi jāmaina atbilstoši modernitātes transformētajai apziņai, un ne viena no tām neuzskata, ka reliģija kā indivīda attieksme tuvākajā nākotnē izzudīs pavisam. Var sacīt, ka 20. gs galvenajās sekularizācijas teorijās tiek runāts par reliģijas vājināšanās tendenci apstākļos, kad tai jākarro ar citiem jēgas modeļiem, un tās ietekmes zaudēšanu publiskajā telpā liberālās demokrātijas apstākļos, bet tā kā nav nekāda pamata reliģiju kā brīvi izvēlētu jēgas sistēmu uzskatīt par mazāk interesantu kā citas, tad arī nav pamata uzskatam, ka tieši šī jēgas sistēma varētu izzust. Tāpēc reliģijas īpašā loma atsevišķu reģionu politikā nav uztverama kā falsifikācija tēzei, ka liberālās demokrātijas apstākļos, kas izriet no autentiska plurālisma, reliģija zaudē savu publisko ietekmi, jo šī ciešā saikne starp politiku un reliģiju ir raksturīga anti-plurālistiskām sabiedrībām.

Arī P. Bergers savās prognozēs neizsaka pārlicību, ka reliģiskums izzudīs, bet gan apgalvo, ka atsevišķi sociālpolitiskie apstākļi atņems jebkuram reliģiskam skatījumam pašsaprotamības statusu un monopolstāvokli. Tas, vai cilvēki pie šādiem nosacījumiem turpinās praktizēt reliģiju, netiek prognozēts, atstājot to laika pārbaudei. Tiesa, S. Brūss, kurš arī seko klasiskajai sekularizācijas teorijai, norāda, ka šādā plurālisma un nenoteiktības situācijā nebūs iespējams noturēt reliģisku attieksmi pret pasauli ilgākā laikā posmā, jo šobrīd vēl aktīvs ir „reliģijas kultūrkapitāls”, tomēr augsti attīstītajās sabiedrībās tas ar laiku izzudīs un līdz ar to – arī cilvēku reliģiozitāte. (11, 194). Šajā pozīcijā parādās autora personiskā attieksme, jo tas, vai reliģiskās attieksmes spēš izdzīvot plurālisma apstākļos vai ne, ir prognožu joma, kuru nav iespējams objektīvi ne apstiprināt, ne noraidīt. Tas, kā var tikt veidotas prognozes šajā sakarā, ir saistīts ar to, kā vērtējami līdzšinējie reliģijas un

sabiedrības procesi: ja sekularizācijas panākto reliģijas izspiešanu no publiskās telpas uztver kā tikai pirmo posmu tālākā reliģijas erodēšanas ciklā, tad ir pamats prognozēt, ka arī turpmāk reliģija turpinās zaudēt pozīcijas, bet, ja minētos sekularizācijas „panākumus” uzskata par galējo ietekmi, kādu var radīt sekularizācija, tad nav pamata uzskatīt, ka reliģija stingrākā vai vājākā formā varētu zaudēt aktualitāti un izzust. Uztverot esošo situāciju, kad baznīca un citas reliģiskās institūcijas administrē privāto telpu, publisko atstājot racionālu un humānistisku apsvērumu kontrolē, kā kompromisu starp reliģijas totalitāro raksturu un tam opozīcijā esošo humānistiski sekulāro skatījumu, nav nekāda pamata uzskatam, ka reliģija varētu arī atstāt privāto telpu un sekularizācijas teorija arī to nedrīkstētu vēlēt, ja tā tiešām negrib kļūt par ideoloģiju. Cilvēki izvēlas visdažādākās personiskās jēgas sistēmas, kas savā iracionalitātē daudzkārt apsteidz jebkuru reliģisku sistēmu, tā kā reliģijas vieta šajā jēgas sistēmu plejādē ir visai droša, īpaši ņemot vērā S. Brūsa minēto „reliģijas kultūras kapitālu”. Ja jau dažādas iracionālas un pretrunīgas uzskatu sistēmas pat bez šāda handikapa, ko sniedz šāds izstrādāts un ieskaņojies „kultūras kapitāls”, ir dzīvotspējīgas, tad reliģiskajam uzskatam, kuram nenoliedzami ir šāda kultūras inerce, cerības uz izdzīvošanu ir ļoti lielas. Arī sabiedrības integritātes un indivīda tiesību kontekstā reliģiskā skatījuma saglabāšanās nav nekas nevēlams, ja tai ir atņemtas iespējas regulēt publiski saistošus jautājumus. Tāpat, kā nevienu nevar satraukt tas, ka pastāv Harija Potera fanu pulks, kuriem Harija P. tēls ir diezgan nozīmīga jēgas struktūra, kamēr tie nemēģina visus piespiest nēsāt līkas burvju cepures, tā arī nevienam nav pamata vēlēt, lai izzūd, piemēram, kristietības jēgas struktūra, kas daļai cilvēku ir ļoti nozīmīga, ja vien viņi līdzīgi nevēlas, lai visiem būtu kaut kā īpaši jāuztver pirms 2000 gadiem dzimis vīrietis un ar viņu saistītā leģenda. Un tas, protams, attiecas arī uz citām reliģijas formām.

Tāpat sekularizācijas teorija nav uzskatāma par kļūdainu, ja to nemēģina atspēkot ar apšaubāmām metodēm, piedēvējot tai to, kas no tās nepieciešami neizriet. Atspēkošana līdzīga tai, kādu piedāvā Dž. H. Kadens, ir adekvāta un jēdzīga tikai, ja tās vai citas sekularizācijas teorētiskajā korpusā ir iestrādāta ideja prognozes formā, kas paredz reliģijas un jebkādu citu iracionālu, arī sakralizācijas radītu jēgas modeļu norietu saistībā ar indivīdu privātajām izvēlēm, bet sacīt, ka sekularizācijas teorija ir maldīga tāpēc, ka cilvēki joprojām ir reliģiozi, nozīmē nepamanīt, ka šī reliģiozitāte ir sekularizācijas formēta. Sekularizācijas teorija joprojām saglabā skaidrojošo potenciālu, analizējot noteiktu sociālpolitisko apstākļu attiecības ar reliģisko autoritāti, un tā joprojām nav kļūdījusies, paredzot to, ka attiecīgie apstākļi negatīvi ietekmē reliģijas kā pārpersonīgas un vispārnozīmīgas struktūras pretenzijas uz autoritāti citu jēgas sistēmu vidū.

6. Pavērsiens uz sakralitāti P. Bergera sekulāritātes teorijā

6.1. *Reliģiozitātes un sakralitātes raksturojums.*

Reliģijas un sekulārisma attiecību izpratnei nozīmīgs ir sakralitātes jēdziens un tā implikācijas. Par sakralitāti var runāt kā par reliģiozitātei alternatīvu jēgas modeli, kurš saglabā atsevišķas tās īpašības, bet tai pat laikā ievērojami atšķiras veidā, kādā tas skaidro pasauli un kādās attiecības ar cilvēku tas atrodas. Sakralitāti var raksturot kā intuitīvu pasaules kā vienota un savstarpējā mijiedarbībā esoša veseluma tvērumu, kura pamatā ir pašorganizējoša vitalitāte, kas izriet no dzīves fenomena. Atšķirībā no reliģiozitātes, kurā figurē noteikta hierarhiska struktūra, sakralitātes izjūtai pamatā ir dievišķuma kā visām dzīves formām imanenta spēka klātbūtnes izjūta.¹ (15, 357). Sakralitātes izjūtai nepiemīt reliģiozitāti raksturojošā prakse ar noteiktu rīcības programmu; tā drīzāk ir dažādu dzīves aspektu estetizēšana bez kādas atsevišķas ārpus cilvēka esošas transcendences sankcijas. Tomēr par spīti atšķirībām, arī sakralitāte veido kategoriju, kas atrodas opozīcijā ateismam un principiālam reliģiozitātes noliegumam, jo tas, lai arī daudz brīvākā formā, tomēr paredz noteiktu iracionālu attieksmi pret pasauli un, atšķirībā no ateistiskas pozīcijas, uzsver intuīcijas, sajūtu un līdzīgu, iracionālu attieksmju nozīmīgumu pasaules un tajā esošās sakralitātes atklāšanai. Šī īpašība ir pamatā nesakritībai starp oficiālo baznīcas prakšu aktualitātes norietu un sevis atzīšanu par ateistu sociālajās aptaujās (15, 360). Neskatoties uz to, ka baznīcas apmeklējums Eiropā ir ievērojami krities, to cilvēku skaits, kas sevi uzskata par ateistiem, nav ievērojami palielinājies, kas varētu būt ar skaidrojams ar tāda skatījuma attīstīšanos, kas nav saistāms ar klasisko reliģiozitāti un tai pat laikā nav zaudējis savu iracionalitāti un savdabīgu „augstāka spēka” izjūtu.

Lai arī ir iespējams fiksēt atsevišķus sakralitātes, jeb „jaunā garīguma” vienojošus motīvus, piemēram, tos, kas parādās Jaunā Laikmeta (New age⁶), kā garīgas kustības vadmotīvos, šis jēdziens var tik uztverts daudz plašāk, variējot iracionālā elementa samēru. *New Age* kā jaunā garīguma kustība implicē kaut ko līdzīgu ezotēriskam uzskatam, cilvēka eksistenci redzot kā kustību no zemākā „es” līmeņa uz augstāku, kas panākams ļaujoties dažādām pieredzēm un caur šo pieredzes procesu saprotot, kas atsevišķajam cilvēkam kā

⁶ New age kustība ir plaša, institucionāli nepiesaitīta subkultūra, kuru raksturo dažāda veida garīgie meklējumi, kas pārsvarā saistās ar dažādu filozofisku, garīgu, ekoloģisku, reliģisku prakšu un individuālās pieredzes sintēzi. Kustības pirmsākumi meklējami 20. gs vidū, kad populāras kļuva astroloģiskas spekulācijas, kas vēsta par „Ūdensvīra laikmeta” iestāšanos, kam raksturīgs intuitīvs pasaules skatījums, kas pretējs racionāli tehnoloģiskajam.

individualitātei ir nepieciešams, lai pārvarētu socializācijas radītos šķēršļus un nonāktu pie autentiskā „es”. Kā redzams, šāds skatījums, lai arī nesaistīts ar kādu institūciju un specifisku praksi, paredz noteiktu pasaules kvazi-religisku izpratni (zemāks - augstāks un pieredze kā iniciācija no zemākā uz augstāko). Šāds skatījums saglabā reliģisku struktūru, tai pat laikā atbrīvojot cilvēku no pārpersoniska pienākuma sekot kaut kādai idejai, kas nav saistīta ar paša indivīda subjektivitāti. Lai arī šī ir apjomīga sakralitātes prakse, tā neizsmēļ sakralitātes kā attieksmes pret pasaules potenciālu. Sakralitātes ietvaros ir iespējams arī pavisam attālināties no reliģiski-ezotēriskām konstrukcijām, pievēršoties subjektīvajai pārdzīvojumu sfērai kā references avotam attieksmē pret pasauli. Sakralizācija šādā nozīmē būtu pašvērtības piešķiršana kādam priekšmetam vai parādībai un atzīšanās interesē pret šo lietu vai parādību. Šis sakralizācijas aspekts tādējādi kļūst savietojams arī ar iracionalitātes noliegumu un izteikti zinātnisku skatījumu. Viens no šādas sakralizācijas piemēriem ir estētiska ieinteresētība, kā jēgas sfēra, jo šādā situācijā estētiskais priekšmets ir interesants pats savu īpašību dēļ, nevis kā kāda reliģiski-ezotēriskā plāna sastāvdaļa. Sakralizācija, balstoties uz estētiskiem apsvērumiem, nav saistāma tikai ar mākslas sfēras priekšmetiem, bet var attiekties uz dzīvi, kā psiholoģisku realitāti. Dzīve šādas sakralizācijas procesā kļūst jēgpilna tāpēc, ka tā ir interesanta ar to, ka sajūtas, ko rada vērojums ir patīkamas – tās rada gan psiholoģisku, gan fizioloģisku komfortu, un tas ir pietiekami, lai dzīve parādītos kā jēdzīgs notikums.

Tieši tāpat kā sakralizācija var attālināties no reliģiozitātes un iracionalitātes, tā var būt ļoti cieši savīta ar to. ASV reliģijas sociologs Pauls Hīlass izšķir *New Age* sakralitāti un teistisko sakralitāti (15, 366), kura, atšķirībā no pirmās, risinās institucionalizētas reliģiozitātes ietvaros. Personiskās izaugsmes patoss, kas līdzīgs *New Age* sakralitātei, arī šeit tiek saglabāts, tikai tas tiek saprasts bibliiskos terminos, un doktrīna tiek apvienota ar subjekta individuālo attīstību. Līdzīgi *New Age* sakralitātei, arī tradicionālās reliģiozitātes pārstāvji atzīst par nepieciešamu personisko izaugsmi materiālajā un citās sfērās, tomēr par adekvātu tiek atzīta tikai virzība caur Bībeles vēsti, nevis brīvi izvēlēti pieredzes eksperimenti.

Tātad, iezīmējot sakralitāti un papildinot P. Hīlasi sniegto sakralitātes formu dalījumu, var runāt par trim sakrālām attieksmes formām – vienu, kas saistās ar *New Age* jauno garīgumu, kur pamatā ir savdabīga dzīves fenomenā balstīta ezotērika, teistisku sakralitāti, kas ir līdzīga pirmajai, bet atšķiras ar kādas atsevišķas reliģiskas doktrīnas regulējošo lomu, un estētisku sakralitāti, kas dzīves procesa jēgpilnumu saskata komfortā, ko rada dažādu lietu un procesu kontemplatīvs vērojums, nemēģinot šos procesus skaidrot ar kāda vispārnozīmīga spēka klātbūtni. Klasiskajai reliģiozitātei vistuvākās ir, protams, pirmā un otrā sakralitātes

forma, par cik trešā iziet ārpus reliģiozitāti raksturojošas attieksmes īpašībām, jo to neraksturo kādas ārpus cilvēka pieredzes esošas sfēras virsvadība. Protams, ir iespējama arī sakralitāte, kas sevī apvieno visu trīs formu iezīmes, kādu uzsverot vairāk, citu mazāk.

Nemot vērā dalījumu, sakralitāte ir aplūkojama dažādos attālumos no reliģiozitātes – sākot no atrašanās tiešā saistībā ar to, attālā līdzībā un pat ontoloģiski pretējā stāvoklī, kad runa iet par sakralitāti, kas iztieks bez metafizikas, pievēršoties dzīvei un estetizējot ikdienas dzīves reālijas. Sakralitātes jēdziena izmantojums šī darbs ietvaros paredz pēdējas divas jēdziena izpratnes, uzskatot, ka sakralitāte ir sekularizācijas procesā transformēta reliģiozitāte, kas saglabājusi attālu līdzību ar to, piemēram, *New Age* jaunā garīguma meklējumu formā, vai arī ar reliģiozitāti vispār nesaistīta, estētiski-sakrāla pasaules uztvere, kuras ģenēzi nav iespējams hronoloģiski lokalizēt, bet kuru nosacīti var saprast, kā ne-teistiskas simpātijas pret pasauli.

6.2. Sakralitātes ieskaņas P. Bergera darbos

P. Bergera sekulāritātes teorijas pirmajā redakcijā (par otro uzskatot viņa atteikšanos no „stingrās” sekularizācijas teorijas 90. gadu sākumā), kuru ievada pētījums „*Svētais Pārsegs*” (Sacred Canopy) un kuru turpina „*Klaiņojošā apziņa*” (Homeless Mind), kas sekularizēšanos skaidro ar industriālas ražošanas un modernitātes radītajām izmaiņām apziņā, no kurām nozīmīgākā sekularizācijas izplatībai ir „funkcionālās racionalitātes” (1, 180) dominēšana indivīda attiecībās ar pasauli, ir iespējams fiksēt pāreju no prognozes, ka šī specifiskā apziņas forma turpinās dominēt Rietumu industriālajās sabiedrībās, jo tā ir nesaraujami saistīta ar ekonomisko izaugsmi un mēģinājumi to atcelt nozīmētu ekonomiskās izaugsmes apstāšanos (2, 132), uz konstatējumu, ka pilnīgi modernizēta sabiedrība nav iespējama, jo „*tā līdzinātos zinātniskās fantastikas murgam*” (1, 204) un ka pastāv de-modernizējošas tendences, kas pretojas modernitāti raksturojošajam funkcionālas racionalitātes ētosam. Darba „*Klaiņojošā apziņa*” (Homeless Mind) noslēgumā P. Bergers iezīmē vienu no spēcīgākajām apziņas formām, kura pretojas modernitātes racionālisma diktētajai kārtībai, kas, kaut arī atrodas opozīcijā sekularizācijas dzinējspēkiem, savā būtībā nav reliģioza, bet drīzāk sakrāla. Šīs de-modernizējošais spēks ir kontrkultūra, kas 60. – 70. gadu kontekstā saprotama pārsvarā kā jauniešu vidū izplatīts protests pret moderno kapitālistisko sabiedrību un tās vērtībām, kuras ir pamatā modernitātes procesam. P. Bergers kontrkultūras patosu raksturo kā „dumpi pret racionālas kontroles uzspiešanu materiālajai pasaulei, sociālajām attiecībām un visu beidzot pašam sev” (1, 181). Kā galvenās kontrkultūras īpašības P. Bergers min nepatiku pret

kontroli, tā vietā uzsverot „organisku iekļaušanos”, opozīciju plānošanai un aprēķiniem, kā arī atteikšanos pakārtot sevi jebkādam etiķetēm, kas izpaužas brīvas valodas lietojumā, neformāla apģērba izmantošanā un citās aktivitātēs, kas ietver protestu pret visu, kas ir „kārtīgs”, „atbilstošs” un visādos veidos regulēts. Lai noskaidrotu šāda noskaņojuma attiecības ar reliģiozitāti un/vai sakralitāti, ir nepieciešams atsegt šai apziņai pamatā esošos apsvērumus, kas mudina pretoties modernitātes racionālajai kārtībai. Kā atzīmē P. Bergers *„šai apziņas formai implicētā antropoloģija ir diezgan skaidra: zem apspiedošajām individualitātes un racionalitātes struktūrām atrodas autentiskas esamības dziedējošā realitāte, kas ir kvazi-soterioloģiska uzdevuma mērķis”* (1, 182). Šāda ontoloģija ļauj kontrkultūras patosu pielīdzināt *New Age* sakralitātei, kura līdzīgi visa pamatā saskata ceļu uz savu autentisko „es”, kurš ir dažādu super-ego struktūru apspiests, un cīņa par to nereti var nozīmēt cīņu pret pastāvošo kārtību. Tāpat līdzīga ontoloģija ir dažādu ekoloģisko kustību pamatā, kura industriālo sabiedrību saskata kā draudu zemeslodei kā dzīvam organismam, kurš tiek atdzīvināts, piedēvējot tam imanentu sakralitāti. Piemēram, Dziļās ekoloģijas kustības pamatā, kuras darbības sākums datējams ar 1973. gadu, kad tās pamatprincipus formulē norvēģu filozofs Arne Ness (Arne Naess), ir ideja par visas dzīvās un nedzīvās dabas universālām tiesībām eksistēt, neatzīstot šādu tiesību kvantifikāciju, vadoties pēc tā, cik kurš dzīvās dabas pārstāvis atbilst cilvēka radītājam racionalitātes mērogam. Tāpat „Dziļās ekoloģijas” teorētiķis Varvīks Fokss formulē „Dziļās ekoloģijas” metafiziku, visu dzīvo un nedzīvo dabu uzskatot par „vienas, atraisītības procesā esošas realitātes aspektiem”, (.13) bez jebkādas dihotomijas, kas izrietētu no antropocentriska skatījuma. Kā redzams, visiem šiem ekoloģiskās rūpes kultiem pamatā ir ezotēriski orientēta dihotomija starp „īstu” un „neīstu”, vai „vienotu” un „atomizētu”, kur pēdējais ir vienmēr tiek saprasts negatīvos terminos, un tieši tāpēc tie nav saistīti ar reliģiskām doktrīnām, kuru pamatā ir aicinājumi atzīt esamību ķermeņa un gara nošķirumu situācijā, kā tas ir jūdo-kristīgajā reliģijas modelī, bet tiek atzītas austrumu reliģiskās prakses, no kurām tiek aizgūts aicinājums pasauli uztvert, kā vienotu veselumu.

Sakralitāte jeb jaunā garīguma forma, kuru iezīmē kontrkultūra, ir sajaukums starp vairāk vai mazāk organizētām reliģiskām praksēm (pamatā austrumu) un individuāliem pieredzes eksperimentiem, kas apvienojas nosacīti stabilā pasaules skatījumā, kurš atrodas opozīcijā industriālas Rietumu sabiedrības uzbūvei un reizē arī institucionalizētām reliģijas formām, pamatā kristietībai, kuras iekšējā hierarhija tiek uztverta ar tik pat lielām aizdomām, ka modernitātes uzspiestā racionalitāte. Dzīves fenomens kontrkultūras apziņā tiek uztverts kā pašvērtīgs process, kuram ir jāļaujas, nevis jāmēģina sagūstīt tehnoloģiski racionālas

apziņas valgos, un mūzika, brīvas seksuālās attiecības, kā arī eksperimenti ar narkotikām ir veidi, kā izlauzties cauri racionālas kontroles radītajam sasaluma slānim un nonākt autentiskās un nepastarpinātās attiecībās ar dzīvi.

Konstatējot šādu de-modernizācijas tendenci, P. Bergers tomēr saglabā zināmu skeptiskumu saistībā ar šādas apziņas pozīciju noturīgumu un apjomīgumu Rietumu sabiedrībā, iezīmējot robežas šādam protestam. Prognozes, kas saistās ar kontrkultūras pozīcijām nākotnē savā ziņā ir tuvas tām, kādas P. Bergers izsaka saistībā ar reliģijas perspektīvām 21. gadsimtā, sakot, ka „*21. gadsimtā reliģijas sekotāji visdrīzāk būs rodami tikai nelielās sektās, kuras būs apvienojušās, lai pretotos vispasaules sekulārajai kultūrai*” (7). Iemesls šādām skeptiskām prognozēm ir šaubas par to, vai principā ir iespējams atbrīvoties no modernitātes radītajām realitātes definīcijām, jo pati opozīcija modernitātei ir strukturēta pēc šīs pašas modernitātes principiem un ir atkarīga no tiem. Cilvēka kā individualitātes ideja, kas ir pamatā autentiskā “es” meklējumiem, ir modernitātes radīta, jo tieši tā ir atbrīvojusi cilvēku no apriorām reliģiska un sociāla tipa definīcijām, kas jau cilvēku sagaida, tam nākot pasaulē. Ja agrāk cilvēks piedzima jau kā aristokrāts, plebejs, vai kristietis, tad modernitāte ļauj cilvēkam pašam sevi radīt atbilstoši interesēm un iespējām. Modernitātes situācijā cilvēkam ir iespēja slīdēt pari sociālajām, reliģiskajām un cita tipa identitātēm, brīvi izvēloties savu, nevis piespiedu kārtā izdzīvojot to, kura tam ir piešķirta ārēju apstākļu dēļ. Bez šī pastāv arī citi iemesli, kas ierobežo kontrkultūras patosu, piemēram ekonomiski nosacījumi. P. Bergers uzsver faktu, ka sevi nodrošināt kontrkultūras kopienas var tikai balstoties uz pietiekami attīstītu ekonomiku, kura ļauj attīstīties šādai opozīcijai un kuras uzturētā infrastruktūra ir svarīga kontrkultūras pastāvēšanai. (1, 198). Iezīmējot kontrkultūras ietekmes robežas, P. Bergers tai pat laikā pauž pārlicību, ka šīs kontrkultūras de-modernizācijas projekts, lai arī nerasnīgs savu ideālu, visdrīzāk mainīs atsevišķus modernās kultūras aspektus, paredzot daudzu līdz šim salīdzinoši dehumanizētu modernitātes aspektu humanizēšanos. (1, 200).

6.3. Sakralitātes ietekme uz modernitāti

Sakralitāte, kā jēgas modelis, kura centrā ir indivīda subjektivitāte un tās attiecības ar dzīves fenomenu ir „spēcīgi ietekmējis modernitātes institūcijas, padarot tās par šo attiecību sastāvdaļu. Sacelšanās pret institūciju abstraktumu un no tā izrietošo dehumanizāciju, kas ir kontrkultūras kritikas mērķis P. Bergera analizē, nav iznīcinājusi šīs institūcijas un funkcionālās racionalitātes patosu, bet ir to padarījusi pievilcīgu jaunajam paversienam uz

subjektivitāti un dzīvi. Ja līdz šim racionāli organizētās, Rietumu sabiedrībā dominējošās institūcijas (politiskās, juridiskās, veselības aprūpes un ekonomiskās) funkcionē vairāk sabiedrības kā veseluma, noteiktu kultūras tradīciju un ideoloģiju vārdā, kam indivīds nosacīti tiek pakārtots, tad līdz ar dzīves jēdziena nonākšanu privāto vērtību modeļu centrā, arī institucionālā kārtība tiek mainīta, pārliekot akcentus uz indivīdu un viņa interesēm. Tas vērojams visās sabiedrību organizējošajās institūcijās, bet vispirms jau Rietumu valstu politikā, no kā izriet arī pārējo institūciju orientācija. Politiskās retorikas centrā ir indivīds un viņa tiesības, no kā izriet juridiskās sfēras humanizēšanās (nāves soda kā cilvēka cieņu pazemojošas prakses atcelšana), medicīniskās prakses ētika (aktuālas kļūst diskusijas par indivīda tiesībām pieprasīt eitanāziju smagas slimības gadījumā, tiesības uz abortu), ekonomiskās jomas piemērošana cilvēka vajadzībām (darba vide tiek organizēta ņemot vērā indivīda prasības, dažādi darba devēju pienākumi pret darbinieku, motivācijas programmas, kvalifikācijas kursi u. tml.).

Šis pavērsiens ir nesaraujami saistīts ar sekularitāti un tās ietekmi uz indivīda apziņu, jo tieši sekularizācija, kā process, kurš attīra cilvēka izpratni no dažādu reliģisko doktrīnu ideoloģiskajiem uzslāņojumiem, ir radījis augsni šim pavērsienam. Sakralitāti, jauno garīgumu vai pavērsienu uz dzīvi savā ziņā var dēvēt par sakralizētu sekularitāti, jo, saglabājot sekularitātes anti-teistiskās iezīmes, tai ir raksturīga arī reliģijas, kā nāves problēmas risinājuma forma, proti, arī sakralizācijas modelī parādās atsevišķi nosacījumi, kuri liecina par nepieciešamību ieviest koncepcijas, kas nāves faktu padara pieņemamu. Jautājums, kāpēc cilvēkiem ir vieglāk cīnīties ar nāves problēmu, radot konstrukcijas, kas vairāk vai mazāk transcendējas pāri atsevišķai, fiziskai klātbūtnei droši vien ir psiholoģiskas dabas. Varētu norādīt uz iespēju šo situāciju saprast psihoanalīzes terminos, atsaucoties uz Z. Freida reliģijas izcelsmes skaidrojuma vienu no aspektiem, kas paredz Dieva (vai arī kādas citas, vairāk anonīmas transcendences) modeli kā kompensāciju indivīda represīvajam stāvoklim sabiedrībā. Šāda skatījumā iemesls, kāpēc indivīds nevar atrast jēgu starp sev līdzīgajiem, ir vēlme iegūt vairāk par otru, apmierināt savas vajadzības brīvāk, sasniegt vairāk un beigu beigās iegūt nemirstību, kas nozīmē bezgalīgu vēlmju apmierinājumu ar minimālu piepūli (dažādu konfesiju izdales materiālos pēcnāves dzīve tēlota kā bezrūpīga dzīve, kur vīnogas pašas krīt mutē un nav jāstrādā).

Sakralitātes un modernitātes attiecības ir vēl viens aspekts, kas padara sekularitāti par reālu situāciju, kura joprojām diktē veidu, kā Rietumu sabiedrībā tiek saprasts cilvēks un kā tiek organizēta politika. Modernitāte, iesākot sekularizācijas procesu, ir transformējusies šī paša sekularizācijas procesa ietekmē, ja minēto dzīves un subjektivitātes sakralizāciju uztver

kā izrietošu no sekularizācijas procesa. Līdz ar to Rietumu sabiedrība, kurā dominē minētā uz indivīdu orientētā politika, dzīvo sekulārā realitātē, jo pretējā gadījumā šāda tipa politika un institucionālā kārtība nebūtu iespējama. Vai, precīzāk, - Rietumu sabiedrība (īpaši Rietumeiropa) dzīvo dzīves sakralizācijas realitātē un līdz ar to sekularizētā realitātē. Un šādā kontekstā institucionalizētas reliģijas aktualitāte atsevišķos privātos gadījumos nav nekas teorētiski nozīmīgs, lai radikāli atteiktos no sekularizācijas teorijas. Protams, stingrais sekularizācijas teorijas modelis ir pārlietu rupjš, tam trūkst nianšu, kaut vai saistība ar šo pašu pavērsienu uz dzīvi un no tā izrietošajām izmaiņām, bet pats teorijas kodols, kurš vēsta par institucionālās reliģijas ontoloģisku norietu, ir precīzs.

Nobeigums.

P. Bergera sekularizācijas teorija, precīzāk, tās metodoloģiski spēcīgākā daļa, kas saistāma ar teorētisko materiālu posmā no darba *"Sagrālais Pārsegs"* (Sacred canopy) līdz *„Klaidinošā apziņa"* (Homeless Mind) uzrāda izmaiņas sekularizācijas procesā un palīdz saprast sekularitātes teorijas kā teoriju kopuma aktualitāti mūsdienu realitātē. P. Bergera un viņa laikabiedru sekularizācijas teorijas, retrospektīvi raugoties, atsevišķos līmeņos ir vērtējamas kā skaidrojošas, citos – kā kļūdainas. Lielākā kļūda, ko var fiksēt kā kopīgu klasiskajam sekularizācijas teorijas kanonam, ir tehnoloģiskās racionalitātes neizbēgamā triumfa prognozes, kas pārējos, iracionālos jēgas modeļus izspiedīs no apgrozības. Pats P. Bergers 1968. gada intervijā žurnālam *New York Times* apgalvo, ka „21. gadsimtā ticīgie visdrīzāk būs rodami nelielās sektās, kas pretosies pasaules sekulārajai kultūrai” (7). Tomēr savā darbā *“Klaidinošā apziņa”* (Homeless Mind) P. Bergers pamana kontrkultūras apziņas formu, kura pretojas racionāli–tehnoloģiskajai kārtībai un pievēršas individuāliem jēgas meklējumiem, kas ir pretēji racionalitātei kā organizējošam principam un arī strikti teistiskam skatījumam, kas raksturīgs institucionālai reliģiozitātei. Var sacīt, ka šajā brīdī sekularizācijas teorija varētu atgūt savu skaidrojošo potenciālu, ja tā sekularizāciju izprastu gan kā modernitātes radītās izmaiņas baznīcas un sabiedrības institūciju attiecībās, gan kā augšni jaunam – ne sekulāram un ne teistiskam skatījumam. P. Bergers gandrīz nonāk līdz šādam secinājumam, kad norāda uz de-modernizējošās apziņas moderno izcelsmi, bet ne līdz galam, jo saglabā pieņēmumu, ka de-modernizējošā apziņa tomēr ir principiāla opozīcija modernitātei un ka starp abām nevar veidoties īpaši daudz kompromisu, lai gan dažos aspektos tās var mijiedarboties, piemēram, padarot cilvēcīgus atsevišķus līdz šim augsti racionalizētus sabiedrības novadus.(1., 200 Lpp).

Šī darba galvenais uzdevums bija parādīt sekularizācijas teorijas aktualitāti, uztverot sakralitāti un pavērsienu uz subjektivitāti kā tās sastāvdaļu, nevis principiālu opozīciju, jo abas attieksmes ir modernitātes un to pavadošās sekularitātes atvasinājumi. Jaunais garīgums un pavērsiens uz subjektivitāti ir nostiprinājies ne tikai kā atsevišķa uzskatu sistēma, bet ir spēcīgi ietekmējusi arī organizēto reliģiju, padarot to par cilvēka individuālo eksperimentu sastāvdaļu. Protams, reliģiskais skatījums nav izzudis, un tas ne tuvu nav sarucis līdz nelielām fanātiķu grupām, bet tas ir tikai tāpēc, ka reliģija ir saplūdusi ar sekularitāti un nostiprinājusies jaunā formā, kas saglabā daļu no arhaiskiem morāliem imperatīviem un tai pat laikā asimilē modernitātei raksturīgus komunikācijas veidus. Līdz ar to P. Bergera

radītais “Eiropas izņēmuma” modelis, kurš Eiropu izdala kā izteikti sekulāru teritoriju, šī darba ietvaros tika revidēts, uzskatot, ka Eiropa uz pārējo liberāli-demokrātisko sabiedrību fona, īpaši ASV, ir sekulārāka tikai sakralitātes autonomijas aspektā. Apgalvojot, ka visas liberāli-demokrātiskas sabiedrības ir sekulāras tajā ziņā, ka tās pilsoņu jēgas modeļus producē sakrāls, uz subjektivitāti orientēts pasaules skatījums, tiek domāts, ka Eiropā šis skatījums ir salīdzinoši brīvāks no organizētās reliģijas un tādējādi var šķist, ka Eiropa ir vairāk sekulāra kā ASV, kaut precīzāks būtu apgalvojums, ka Eiropā spēcīgāk izkopta ir ar reliģiju nesaistīta vai mazāk saistīta sakralitāte kā ASV, bet arī ASV reliģiozitāte ir sekularizācijas transformēta. Tāpat darbā tiek apstiprināta sekularizācijas teorētiķa S. Brūsa norāde P. Bergeram, ka teokrātiskas sabiedrības, kurās reliģija ir daļa no politikas, vai arī sabiedrības, kur reliģija saistīta ar valstiskuma ideju, nav izmantojamas sekularizācijas teorijas izvērtējumam, jo šādās sabiedrībās reliģija nav saistīta ar indivīda brīvu izvēli, kas ir viena no modernitātes, kuras kontekstā arī sekularizācijas teorija ir radīta, pamatīpašībām.

Sekularizācijas nākotnes perspektīva šādā kontekstā parādās kā pārliecinoša, jo paralēli publiskās sfēras attīrīšanai no reliģiskiem imperatīviem, arī individuālā reliģiozitāte mainās līdz ar sakralitātes ietekmi un, ņemot vērā to, ka sakralitātes izcelsme saistāma ar sekularizāciju, var sacīt, ka institucionālās reliģijas ontoloģiskais statuss erodē gan saistībā ar publisko sfēru, gan arī privāto.

Izmantotā literatūra.

Avoti:

1. **Berger, P.** *The Homeless Mind*. Harmondsworth: Penguin Books, 1973., 232 p.
2. **Berger, P.** *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*.
New York: Anchor House, 1990., 229 p.
3. **Berger, P.** *A Far Glory: The quest for faith in an age of credulity*. New York: Free Press, 1992., 218 p.
4. **Berger, P.** (Ed.), *Desecularization Of The World*. Michigan: Wm.B.Eerdmans Publishing Company, 1999., 135 p.
5. **Berger, P.** *Noise of solemn Assamblay: Christian Commitment and the religious establishment*, New York: Doubleday, 1961., 189 p.
6. **Berger, P.** *Precarious Vision*. New York. Doubleday, 1961., 189 p.
7. **Berger, P.** *A bleak outlook is seen for religion*. *New York Times*, 25 April, 3. 1968.

Sekundārā literatūra:

8. **Vahanian, G.** *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. New York: George Braziller, 1961., 253 p.
9. **Woodhead, L.** (Ed.) *Peter Berger and Study of Religion*. London: Routledge, 2001., 216 p.

Raksti:

10. **Beyer, P.** *Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere*. *Sociology of Religion*, Vol. 60, 1999. 13. p.
11. **Bruce, S.** The curious case of the unnecessary recantation. Linda Woodhead (Ed.) *Peter Berger and study of religion* P. 86, London: Routledge. 2001., 216 p.
12. **Dobbelaere K.** "Secularization: A Multidimensional Concept." *Current Sociology* 29, no. 2 (1981): 3–213 p.
13. **Fox, W.** *From Antropocentrism to deep ecology*", *Re-vision*, Vol. 16, 1993.
14. **Haden, J. K.** *Toward Desacralizing Secularization Theory*. *Social Forces*. Volume:

65. Issue: 3., 1987.. 588 p..

15. **Heelas, P.** The spiritual revolution: from 'religion' to 'spirituality' , Linda Woodhead (Ed.) „*Religions in modern world*” 357. P. London: Routledge, 2002., 393. P

16. **Woodhead, L.** Homeless Minds Today? P. 71. Linda Woodhead (Ed). *Peter Berger and study of religion*. London: Routledge, 2001., 216 p..

Dokumentārā lapa.

Bakalaura darbs „Pāreja no sekulārisma uz sakralitāti P. Bergera darbos” izstrādāts LU Vēstures un filozofijas fakultātē.

Ar savu parakstu apliecinu, ka pētījums veikts patstāvīgi, izmantoti tikai tajā norādītie informācijas avoti un iesniegtā darba elektroniskā kopija atbilst izdrukai.

Autors: Raitis Iljenkovs .

Rekomendēju darbu aizstāvēšanai

Vadītāja: docente Solveiga Krūmiņa Koņkova.

Recenzents: Dr.Phil. M. Kiope.

Darbs iesniegts:

Metodiķe: Sigita Šnē

Darbs aizstāvēts bakalaura gala pārbaudījuma komisijas sēdē

Komisijas sekretārs: