

MŪSDIENU RIETUMU RELIĢISKĀS AINAVAS APRISES: TĒMAS IESKICĒJUMS

Solveiga Krūmiņa-Konkova
solveiga.krumina-konkova@lu.lv

Atslēgvārdi: reliģiskā ainava, reliģiozitāte, sekularizācija, mistiskā pieredze, okkultūra

Rakstā, izmantojot brikolāžas pieeju, ir iezīmētas reliģiskās ainavas izmaiņas Rietumu kultūras telpā 20. un 21. gadsimta mijā. Fokussējot uzmanību uz akadēmiskām diskusijām par Rietumu sabiedrības sekularizāciju, autore iezīmē sekularizācijas robežas un, pieņemot britu reliģijas sociologa Braiena Vilsona secinājumus, parāda, ka Rietumu sabiedrībā patiesībā notikusi nevis reliģisko ideju aizstāšana ar laicīgām idejām, bet gan ir galvenokārt reliģijas rakstura pārvērtības un tiek meklētas jaunas reliģisko uzskatu formas un izpausmes.

Reliģiozitāte atklājas kā joma, kurā cilvēks eksperimentē ar dzīves materiālu visdažādākajās kombinācijās un kuru raksturo cilvēka pievēršanās sev, fokusa maiņa no ārējās autoritātes uz iekšējo pieredzi. Lai raksturotu šo pāreju, rakstā akcentēta mistiskās pieredzes vieta mūsdienu reliģiozitātē un tiek izmantota Kristofera Pārtridža koncepcija par "okkultūru". Pēc autore domām, šī koncepcija palīdz labāk saprast mūsdienu Rietumu cilvēka reliģiskos uzskatus un ticējumus.

Ievads

Mēs dzīvojam križu laikā: Covid-19 pandēmija ar tās nestajiem zaudējumiem un nedrošību, Krievijas agresija pret Ukrainu, atomkara draudi un ar tiem saistītās bailes par nākotni, kā izrādās, ļoti trauslā pasaulē. Šo križu radītās traumas ir izaicinājums daudziem mūsu ierastajiem pieņēmumiem par to, kas mēs esam, kāda ir mūsu dzīves jēga un kā izprast traumatiskos notikumus, kurus mums kā to dalībniekiem vai lieciniekiem nākas pieredzēt.

Krīzes parasti ir laiks, kad kāds no mums pārstāj ticēt pat sev, bet kāds tā vai citādi

kļūst reliģiozs un varbūt pat atceras, kā tas ir — lūgties. Taču — kam lūgties? Dievam? Mūsdienās atbilde uz šo jautājumu vairs nav tik vienkārši viennozīmīga, kā tas būtu bijis vēl 20. gadsimta sākumā. Katrā ziņā, meklējot atbildi uz šo jautājumu, mums jā-mēģina saprast, kuriem no mūsu iesakņojušamies uzskatiem un ticējumiem joprojām ir jēga un kuri ir jāpārskata.

Raksta uzdevums ir, izmantojot brikolāžas pieeju¹, kas ļauj pētniekam kombinēt dažādas filozofijas un reliģijpētniecības metodes un piemērus, īsumā pārskatīt, kā mainījušās mūsu reliģiskās izvēles un uzskati

Rietumu kultūras telpā 20. un 21. gadsimta mijā, fokusējot uzmanību uz jautājumu par Rietumu sabiedrībai raksturīgo sekularizāciju un tās ietekmētajām reliģiskās ainavas izmaiņām.

Vai Rietumu sabiedrība patiešām ir sekulāra?

Pirms mēs runājam par izmaiņām Rietumu reliģiskajā ainavā, šķiet, ka būtu lietderīgi dažādi paskaidrojumi par Rietumu sabiedrības sekularizāciju, tas ir, attālināšanos no reliģijas, un tām teorijām, kas vairāku gadu desmitu garumā mums šo fenomenu aprakstīja. Abstrahējoties no šo teoriju atšķirībām, pievērsisimies vienojošajām iezīmēm to aprakstītajā sekularizācijas fenomenā. Tā, piemēram, vācu izcelsmes nīderlandiešu reliģijpētnieks, Gronīngenas Universitātes profesors Koku fon Štukrāds (*Kocku von Stuckrad*, dz. 1966) norāda, ka ar sekularizāciju tās Rietumu variantā parasti tiek saprasta līdzdalības samazināšanās Baznīcas aktivitātēs, Baznīcas institūciju nodošana valsts pārziņā, konstitucionāla Baznīcas un valsts nošķiršana, mazāka institucionalizētās reliģijas ietekme mūsdienu sabiedrībā un reliģiska vienaldzība². Štukrāds uzsver, ka to, kā mēs fiksējam šos elementus konkrētu gadījumu analizē, nosaka mūsu analīzes fokuss, kaut vai tas, kā mēs izturamies pret sekularizāciju kā tādu, vai kā mēs šo procesu diagnosticējam.

Uzmanīgāk izlasot Štukrāda nosauktās sekularizācijas iezīmes, var itin viegli pamanīt, ka tās ir attiecināmas uz vienu reliģiju — kristietību. Tas arī saprotams, jo sekularizācijas teoriju interešu ielokā galvenokārt bijusi Rietumu modernā sabiedrība. Par Rietumu sabiedrības sekularizāciju un strauju ticīgo skaita samazināšanos kristīgajās Baznīcās Eiropā un arī Amerikas Savienotajās Valstīs (ASV) aktīvi sāka debatēt pagājušā gadsimta 60. gados. Ap šo laiku filozofiskās un teoloģiskās diskusijās sevi pieteica “Dieva nāves teoloģija”, kas līdztekus reliģijpētniecībai

un reliģijas socioloģijai mēģināja izskaidrot sekularitātes pieaugumu un atteikšanos no tradicionālās ticības Dievam. Viens no šīs kustības redzamākajiem pārstāvjiem Tomass Altaizers (*Thomas Jonathan Jackson Altizer*, 1927–2018) pasludināja, ka Dievs ir miris mūsu laikā, mūsu vēsturē un mūsu eksistencē³. Kaut arī Altaizers apgalvoja, ka šis radikālais teoloģijas virziens ir izteikti amerikānisks redzējums uz kristietības situāciju gandrīz pilnībā sekulārajā sabiedrībā un kultūrā, tas gluži tā nebija, jo diskusijas par Rietumu kultūru postkristīgajā ērā nebija svešas arī Eiropas teologu vidū. Piemēram, jau vairākus gadus pirms Altaizera par Dieva nāvi rakstīja franču teologs Gabriels Vahanjans (*Gabriel Vahanian*, 1927–2012). Kristīgā Dieva nāve, un tieši par šī Dieva nāvi uztraucās kā Altaizers, tā Vahanjans, viņaprāt, ir eksistenciāls fakts. “Dieva nāves teologi” nevis vienkārši apgalvoja, ka tradicionālais kristīgā Dieva tēls ir novecojis, bet bija pārliecināti, ka nav vairs ilgāk iespējams ticēt transcendentam Dievam, kas darbojas cilvēces vēsturē, un ka kristietībai turpmāk būs jādzīvo bez šāda Dieva. Taču, kā uzsvēra Vahanjans, “modernais cilvēks ir tik ļoti kristietības veidots, ka viņa vienīgais ceļš, kā būt sev pašam, ir tās noliegšana”⁴.

Oksfordas Universitātes reliģijas sociologs Braiens Vilsons (*Bryan Ronald Wilson*, 1926–2004) savos secinājumos nebija tik kategorisks, taču arī nenoliedza, ka “reliģija, kas tiek uzskatīta par domāšanas veidu kā noteiktas prakses izpildi un kā domas un rīcības modeļu institucionalizāciju un organizēšanu, ir zaudējusi ietekmi gan Anglijā, gan jo īpaši ASV, tāpat kā tas ir citās Rietumu sabiedrībās”⁵. Vilsons atzina, ka, protams, šis process izpaužas dažādos veidos, jo katrā valstī un sabiedrībā to nosaka specifiski vēsturiskie apstākļi, taču, lai kādas būtu atšķirības, visas šīs izpausmes vieno reliģijas ietekmes zudums. Vēl vairāk — Vilsons prognozēja, ka Eiropā pirmās sekulārās sabiedrības varētu parādīties val-

stīs, kurās dominē kristīgā protestantisma tradīcija⁶.

Britu reliģijas socioloģe Greisa Deivija (*Grace Riestra Claire Davie*, dz. 1946) 1990. gadu sākumā, ievadot savu grāmatu par reliģiju Lielbritānijā, uzdeva divus jautājumus, kuri izrādījās aktuāli arī citviet Eiropā: Kāpēc briti, tāpat kā daudzi eiropieši, uzstāja uz savu ticību Dievam, taču nesaskatīja vajadzību kaut cik regulāri apmeklēt dievkalpojumus? Kāpēc Baznīcas — it kā nikuļojošas institūcijas — 1980. un 1990. gados vēl aizvien saglabāja augstu atpazīstamību sabiedrībā?⁷

Greisas Deivijas pirmais jautājums atspoguļo fenomenu, kas ne tikai bija raksturīgs pagājušā gadsimta 90. gadiem, bet ir saglabājis savu nozīmību arī mūsdienās: ticība bez piederības (*believing without belonging*). Šis fenomens nav svešs arī Latvijā. Tā, piemēram, 2018. gadā pētījumu centra SKDS aptaujā vairums jeb 73% aptaujāto atzina, ka kopumā tic Dievam: 43% no viņiem uzskatīja sevi par kristiešiem, savukārt, vēl 30% ticēja Dievam, bet neuzskatīja sevi par kristiešiem. Salīdzinot šos datus ar 2009. gada datiem, itin viegli varēja secināt, ka ticīgo un kristiešu skaits desmit gadu laikā gandrīz nav mainījies. 2009. gadā 42% sevi uzskatīja par kristiešiem, bet 32% apgalvoja, ka tic Dievam, taču par kristiešiem sevi neuzskata. Tomēr 2009. gadā no visiem aptaujātajiem ticīgajiem tikai 14% bija regulāri lūgušies un apmeklējuši baznīcu⁸. 2015. gadā pētījumu centra SKDS direktors Arnis Kaktiņš, salīdzinot 2009. un 2014. gada aptaujas rezultātus, norādīja uz vēl kādu ar kristīgās ticības praktizēšanu saistītu rezultātu: “Bībeli vispār nelasa (pat ne “retāk nekā reizi gadā”) attiecīgi 47% un 60%”⁹. Publiski nav atrodamas ziņas par to, kā 2018. gadā ticīgie novērtējuši savu ticības praktizēšanu, taču novērojumi ļauj izvirzīt pieņēmumu, ka diez vai tā kļuvusi intensīvāka. Katrā ziņā ir noprotams, ka Latvijā varētu būt diezgan daudz cilvēku, kas

ir reliģiozi, taču nepieder nevienai reliģiskai institūcijai. Tie ir gan tādi, kas uzskata sevi par kristiešiem un patiešām tādi arī ir savās vērtībās, gan tādi, kurus varētu saukt par nepiesaistītiem garīgiem meklētājiem (*unbound spiritual seekers*). Abos gadījumos tie ir cilvēki, kas paši veido savu garīgo dzīvi un negrib nekādi ierobežot savu brīvību ar piederību kādai reliģiskai institūcijai. Un tikpat labi varam pieņemt, ka ir arī diezgan liels tādu cilvēku skaits, kuri, jādomā, galvenokārt ģimenes tradīciju dēļ, uzskata sevi par piederīgiem, piemēram, kādai no kristīgajām konfesijām, taču viņi netic Dievam, un, ja arī apmeklē baznīcu, tad ne jau dievticības dēļ.

Tātad Latvijā veikto aptauju procenti rāda, ka par kristiešiem sevi uzskata nedaudz vairāk par 40% aptaujāto, taču lielākā daļa no viņiem nav aktīvi kristieši, kas regulāri apmeklē dievkalpojumus savā draudzē, bet, atsaucoties uz Deiviju, drīzāk ir ticētāji bez piederības un daudz maz aktīvas savas ticības praktizēšanas. Tas nozīmē, ka Deivijas uzdotais jautājums ir visnotaļ aktuāls arī Latvijā. Diemžēl līdz šim nav veikti padziļināti pētījumi, lai uz to atbildētu.

Atbilde uz otro jautājumu, iespējams, meklējama jau 20. gadsimta sākumā Emila Dirkema (*David Émile Durkheim*, 1858–1917) secinātajā, ka reliģijas jēga ir saglabāt kā “svētas lietas” tās sabiedrības vērtības, kas ļauj šai sabiedrībai būt morāli veselai un harmoniski attīstīties. Tās ir vērtības, kuras reliģijai ir jā saglabā par spīti visam, tas ir, neizdabājot visām sabiedrības vēlmēm, un pat tad, ja sabiedrība uzstāj, ka reliģijai, kuru tā uzskata par savu, vajadzētu mainīties līdzī laikam¹⁰. Par to rakstīja arī Deivija, norādot, ka, lai gan ir novērojama acīmredzama ticības praktizēšanas lejupslīde, reliģiozitāte ir saglabājusies, jo Dirkema pieminētās svētās lietas nekur nav zudušas, bet dažādos veidos ir plaši izplatītas arī mūsdienu sabiedrībā. Institucionālās reliģijas ietekmes samazināšanās nav iznīcinājusi reliģisko ticību, taču tā ir padarījusi šo ticību

neaizsargātu pret visu veidu ārēju spiedienu un veicinājusi sabiedrības izvēli par labu citām reliģiskām versijām par sekulāro un sakrālo¹¹.

To cilvēku dzīve, kuri pārrāvuši saikni ar to reliģisko tradīciju, kurai piederējuši iepriekš, iespējams, nav kļuvusi mazāk reliģiska vai garīga. Viņi vienkārši ir izšķīrušies par labu citai tradīcijai, nevis tai, kurā ir bijuši audzināti vai kuru praktizējuši iepriekš. Ne mazāk svarīgs ir vēstījums, ko satur šī jaunā izvēle: mūsdienu cilvēks aizvien vairāk ir norūpējies par savu veselību, labklājību un pozitīvu dzīves pieredzi, un tieši šīs rūpes aizvien vairāk nosaka arī to, kādai reliģijai vai garīgai mācībai viņš dod priekšroku.

Savā jaunajā izvēlē viņš saredz iespējas rast tādus atrisinājumus savām rūpēm, kuras tradīcija, kurā viņš uzaudzis, viņam — kā viņam pašam šķiet — nepiedāvā. Vēl vairāk — modernais cilvēks vairs nevēlas dzirdēt kristīgās tradīcijas vēsti par viņa grēcīgumu un cilvēces ļaunumu, dievišķajām dusmām, Tiesas dienu un pēcnāves sodu, un šī nevēlēšanās nebūt nenozīmē modernā cilvēka bezatbildību. Drīzāk tā ir vēlēšanās uzņemties atbildību par savu dzīvi pašam un, lai tas notiktu, ir vajadzīga cita — inovatīva — vēsts, kuru kristīgajā tradīcijā viņš nesadzird, jo kristīgās Baznīcas struktūrām, kas ir apņēmušās ievērot mūžīgās patiesības, ir krietni mazāk iespēju pielāgot savas mācības un praksi jaunajām prasībām un mūsdienu Rietumu kultūras telpai ar tās mainīgajām vērtībām.

Tomēr te jāuzsver, ka patiesībā jau mūsdienu reliģisko ainavu nosaka ne tik daudz kristīgās Baznīcas spītīgā nevēlēšanās pielāgoties, jo, kā rakstīja Vahanjans, tās institūcijas jau ir lielā mērā sekulāras, kā pirmām kārtām tieši Rietumu pasaules tirgus ētoss. Pēc Vilsona domām, lai gan nav tik viegli apgalvot, ka visu nosaka pieprasījums, tomēr ir skaidrs, ka ir pagājis laiks, kad reliģiskās struktūras varēja izvīzīt objektīvu prasību kopumu attiecībā uz ticību un uzvedību un

sagaidīt, ka sabiedrība to bez ierunām pieņems. Uz patērētāju orientētā sabiedrībā reliģijas piedāvājumam ir jābūt pievilcīgam potenciālajiem klientiem. Demokrātija, personīgās izvēles ētika, izglītība, ienākumi, kā arī citi faktori pat reliģiskās pārliecības jomā ir nostiprinājuši ideju, ka arvien vairāk lēmumu pieņem patērētājs¹².

Tas nozīmē, ka arī kristietībai alternatīvās reliģiskās un garīgās idejas un prakses netiks pieņemtas bez atrunām. Jā, pēdējos gadu desmitus tās nepārprotami ir guvušas panākumus un kļuvušas plašāk pazīstamas, taču ir vajadzīgs krietni ilgāks laiks, lai tās iegūtu savu statusu — nedalītu sabiedrības vairākuma atbalstu un atbilstību mainīgajām Rietumu patērētāju vajadzībām.

Jau pagājušā gadsimta 60. gados Vilsons atgādināja arī par pētniekiem, kuri nepieņēma sekularizācijas teorijas, uzskatot, ka Rietumu sabiedrībā patiesībā notiek nevis reliģisko ideju aizstāšana ar laicīgām idejām, bet gan tikai reliģijas rakstura pārvērtības, un tiek meklētas jaunas reliģisko uzskatu formas un izpausmes¹³.

Te vēlreiz atgriezīsimies pie Štukrāda, kurš ir pārliecināts, ka patiesībā "sekularizācijas teorija īsti neizskaidro reliģijas un modernizācijas attiecības; drīzāk šī teorija pati par sevi ir mūsdienu Rietumu identitāšu un naratīvu veidošanās neatņemama sastāvdaļa"¹⁴, un ka daudz auglīgāk būtu aplūkot sekularizāciju ne kā Rietumu cilvēka vienaldzību pret reliģiju un reliģiozitāti kā tādu, bet paraudzīties uz to no cita skatpunkta, tas ir, lietojot Štukrāda terminoloģiju, kā uz reliģijas diskursīvā lauka izmaiņu elementu. No šāda skata punkta — sekularizācijas teoriju uzplaukuma laikā reliģija patiesībā nekur nebija pazudusi arī tad, kad tai pierakstīja sekulārismu, jo sekularizācijas teorijās, fokusējoties uz kristietību, dīvainā kārtā palika nepamanīts gan tas, ka kristietība nebeidzas ar institucionālo Baznīcu, gan tas, ka Rietumu reliģiskajā ainavā jau gadsimtiem ilgi klātesošas ir bijušas arī citas reliģijas.

Jaunu reliģisku un garīgu kustību parādīšanās reliģiskajā ainavā ir bijusi normāla parādība pasaulē daudzu gadsimtu garumā, taču pašreizējais šādu kustību vilnis, kas Eiropā un ASV kļuva redzams pagājušā gadsimta 60. gados, atšķiras no lielākās daļas iepriekšējo vilņu ar to, ka kustības rodas ne tikai kristīgajā tradīcijā un tās kultūras laukā, bet veidojas arī citās reliģiskajās tradīcijās un no jaunākām filozofijām vai ideoloģijām, no filmām un zinātniskās fantastikas grāmatām. Patiesībā jauna reliģiska kustība var izaugt no visdažādākajiem, pat šķietami nesavienojamiem avotiem, ja vien to idejas izrādās piemērotas konkrētas sabiedrības grupas patēriņam.

Tieši 1960. gados Rietumu kultūrtelpā, pirmām kārtām pateicoties hipiju kustībai, atdzimst gan interese par Austrumu reliģijām, gan aktīvi veidojas dažādas jaunas reliģiskās kustības. Daudzi hipiji šajās kustībās saskatīja iespēju sevis pilnveidošanai, tā atbrīvojoties arī no, viņuprāt, pārmērīgā kristīgās Baznīcas autoritārisma, un sāka pāriet uz ārēji mazāk strukturētām, bet tomēr reliģiskām vai garīgām (nevis politiskām) organizācijām, no kurām gan dažas izrādījās ne mazāk autoritāras, kā, piemēram, Scientology baznīca. Ūdensvīra laikmeta sagaidīšana un Cilvēka potenciāla attīstības kustība (*Human Potential Movement*), kas ASV sāka veidoties 1940. gadu otrajā pusē un kā nopietna kontrkultūras parādība pieteica sevi 1960. gados, bet Eiropā uzplaukumu piedzīvoja 1980. gados, visbeidzot sasniedza arī to sabiedrības daļu, kura patiešām bija — nevis teorijās, bet praktiski — desakralizēta un sekularizēta.

Pat padomju režīma proponētā zinātniskā ateisma apstākļos līdztekus režīma atļautajiem dievkalpojumiem kristīgajās Baznīcās daudz aktīvāka kristiešu ticības dzīve norisinās privāti un slepeni. Pieaug interese arī par Austrumu garīgajām mācībām, kaut vairumā gadījumu iepazīšanās ar šo mācību idejām un praksēm arī notiek pagrīdes aps-

tākļos. Latvija šajā ziņā nebija izņēmums. Tā, piemēram, mēs pat varam lepoties ar to, ka 1960. gados Latvija, kā izrādās, bija viena no pirmajām vietām Eiropā, kur, pateicoties Mirdzas Ķempes sakariem ar Indiju, sāka izplatīties Satja Sai Babas (*Sathya Sai Baba*, 1926–2011) mācība¹⁵.

Tādējādi kopš 1960. gadiem izteikta nepatika pret tradicionālajām autoritātēm, tādām kā kristīgā Baznīca, pārauga pavērsienā uz cilvēka subjektīvās dzīves uzsvērumu un jaunām grupu identitātēm, kuras vienoja mērķis “būt individuālam”. Piemēram, tā sauktajā *New Age* kustībā garīgie meklējumi atbilda noteiktam “individuālistiskam imperatīvam”. Tai pašā laikā *New Age* kustība — tās ir arī kopienas, kuras vieno, piemēram, noteikti teksti, kaut vai Dīpaka Čopras (*Deepak Chopra*, dz. 1946) garīgās veiksmes likumi vai grāmatas par Hariju Poteru. Tās var būt virtuālas un nepastāvēt ārpus globālā interneta tīmekļa, taču tāpēc tās nav mazāk nozīmīgas vai ietekmīgas kā kopiena, kura pastāv piederībā kristīgajai Baznīcai.

20. un 21. gadsimta mijā šie jauno reliģiozitātes formu meklējumi kļūst aizvien uzstājīgāki, tiek piesaukta “reliģijas atgriešanās” un kā teologu un filozofu, tā arī reliģiju pētnieku akadēmiskajās debatēs sāk skanēt tādi termini kā “desekularizācija”, “postsekulārā” sabiedrība, “sakralizācija”. Protams, arī šoreiz uzmanības centrā galvenokārt ir kristietība, kurai nākas meklēt savu atbildi uz aizvien daudzskaitlīgākiem dažādu veidu garīguma pieteikumiem.

To, ka kristietībā un tās kultūras telpā kaut kas ir būtiski mainījies, konceptuāli viens no pirmajiem aprakstīja Jeila Universitātes profesors Džordžs Lindbeks (*George Arthur Lindbeck*, 1923–2018) savā nu jau par klasiku kļuvušajā darbā “Doktrīnas daba: Reliģija un teoloģija postliberālā laikmetā”¹⁶, kas iznāca 1984. gadā. Lindbeks uzsvēra, ka kristietības doktrīnas nav jāuzskata par universāliem spriedumiem vai kādas universālas reliģiskas pieredzes interpretācijām.

Sekojojot Vitgenšteina (*Ludwig Wittgenstein*, 1889–1951) teorijai par valodu kā spēli, šīs doktrīnas drīzāk līdzinās gramatikas likumiem, kas nosaka, kā mēs lietojam valodu, veidojot savu pasaules aprakstu, arī tad, kad pasaule ap mums mainās. Gramatikas likumi ir valodas nemainīgākā daļa, tieši tāpat kā reliģijas nemainīgākā daļa ir tradīcija, kas ir ne tikai rituāls un ne tik daudz rituāls, bet “dzīves saprašanas formas, kurās notiek cilvēka līdzdalība esamībā citam ar citu (*metaxis*) un veidojas nebeidzama, jēgpilna saruna sabiedrībā un — par sabiedrību un tradīciju”¹⁷.

Lindbeks rakstīja par atgriešanos pie tradīcijas, taču — piemērojot šo tradīciju pašreizējai situācijai un piedāvājot jaunu skaidrojumu tādiem tematiem, kā, piemēram, ko Dievs nozīmē mūsdienu cilvēkam, kas ir cilvēka daba vai kāda ir mūsu pieredze mūsdienu pasaulē. Citiem vārdiem, evaņģēliskā naratīva normatīvajam raksturam jānosaka tas, kādā veidā tiek veidota dzīvas ticības valoda.

Pavērsiens atpakaļ pie tradīcijas izpaužas arī mūsdienu kristiešu pastiprinātajā interesē par mistisko pieredzi. Te vietā ir pieminēt, piemēram, spāņu zelta laikmeta mistiķu Svētā Ignācija no Lojolas, Svētās Avilas Terēzes un Svētā Jāņa no Krusta dzīvesstāstu un garīgā mantojuma popularitāti pat visnotaļ laicīgu cilvēku vidū. Latvijā par šo interesi liecina gan spāņu, gan citu tautību mistiķu tekstu izdevumi, gan interese par Baskāju Karmela māsu ordeņa klosteri.

1990. gados interese par mistisko pieredzi parādījās arī tā sauktās filozofiskās teoloģijas mēģinājumos skaidrot subjektīvas, personiskas un arī mistiskas cilvēka zināšanu dimensijas. Jeila Universitātes profesors, reliģijas filozofs Luijs Diprē (*Louis Karel Dupré*, 1925–2022) uzsvēra, ka mūsdienu kultūrā nekas nevar piespiest mūsu laika biedrus pieņemt reliģisko ticību, taču, ja viņi to pieņem, tad viņi paši arī atbild par to, ka ļauj šai ticībai pārņemt visu viņu esamību. Proti, Diprē rakstīja par mūsdienu ticīgā cil-

vēka brīvprātīgas iekšējās reliģiskās kalpošanas nozīmi. Kādā no intervijām viņš atsaucās uz katoļu teologa Karla Rānera (*Karl Rahner S. J.*, 1904–1984) atziņu, ka nākotnes kristietība būs mistiska, vai arī tās nebūs vispār¹⁸. Diprē šo mistiku nosaucis par reliģiskās pieredzes iekšējumu, piebilstot, ka kristietības atjaunošanās iespējama tikai personiskā līmenī kā personiska atdzimšana, jo *res publica Christiana* laiks ir pagājis.

Līdzīga pozīcija bija arī vienam no pazīstamākajiem ASV reliģijas filozofiem Viljamam Elstonam (*William Payne Alston*, 1921–2009). 1991. gadā grāmatā “Uztverot Dievu: reliģiskās pieredzes epistemoloģija” viņš izvirzīja pieņēmumu, ka mistiskā pieredze savā ziņā var līdzināties pieredzei, kuru mēs iegūstam, uztverot jebkuru materiālu objektu. Elstons apgalvoja, ka mistiskajā pieredzē veidojusies ticība ir *prima facie* pamatota ticība un tādējādi vienmēr racionāli akceptējama, ja vien mūsu rīcībā nav neapstrīdamu iemeslu, kas tomēr liktu mums atzīt mūsu mistiskās pieredzes dotumus par neuzticamiem¹⁹. Elstons savā pieejā mēģināja modelēt situāciju, kurā mistiskā pieredze ir, lietojot filozofiskās teoloģijas valodu, reliģiskais pamatticējums, uz kura pamata vēlāk soli pa solim mēs veidojam šīs sākotnēji spontānās ticības jauno — racionāli aprakstāmās ticības — versiju.

Protams, Elstons sākotnēji pieņem, ka runa ir par mistisko pieredzi kristīgās tradīcijas laukā, taču kāpēc gan savas ticības veidošanā mēs nevarētu tikpat pamatoti izvēlēties arī kristietībai attālas idejas un prakses? Ja mēs akceptējam šāda veida modeļus, tad mēs pietuvojamiem skatījumam uz reliģiozitāti kā jomu, kurā cilvēks eksperimentē ar dzīves materiālu visdažādākajās kombinācijās.

Okkultūra jeb kultūra reliģiskiem eksperimentiem

Kā redzējām iepriekš, izrādījās, ka garīgums ir kas daudz, daudz plašāks, un kristīgās kultūras sekularizācija ir devusi vietu

jaunām kultūras formām. Kaut arī šis process laikā, kad tas notika, likās kaut kas pēkšņs un intensīvs, tāds tas gluži nebija. Tas bija veidojies pamazām, jau daudzu gadsimtu garumā, un to iespaidoja arī tā Rietumu kultūras daļa jeb subkultūra, par kuras eksistenci, tā droši var teikt, visi zināja, bet reti kurš atzinās tai piederam. Tomēr, lai saprastu mūsdienu reliģiozitāti, tieši šai, līdz pat 20. gadsimta otrajai pusei no publikas uzmanības vairāk apslēptai kultūrai, manuprāt, būtu jāpievērš īpaša uzmanība. Rietumu kultūras vēsturnieks, Lankasteras Universitātes profesors Kristofers Pārtridžs (*Christopher Hugh Partridge*, dz. 1961) šai kultūrai devis apzīmējumu "okkultūra" (*occulture*). Pie šī apzīmējuma pieturēsimies arī šajā rakstā.

20. un 21. gadsimta mijas politiskais un kultūras konteksts izrādījās labvēlīgs arī pavērsienam ezotērisko ideju attīstībā. Šīs idejas pārstāja būt slepenas. Protams, saglabājās arī tradīcijas un organizācijas, kuras turpināja kultivēt savu noslēpumainību, jo tas piederējās to adeptu īpašās izredzētības apliecināšanai, taču pati kultūra, pie kuras šīs tradīcijas piederēja, pamazām pārvērtās — tā diezgan strauji kļuva par Rietumu cilvēka ikdienas dzīves sastāvdaļu. Pāreja no "reliģijas" uz "garīgumu", pievēršanās sev, fokusa maiņa no ārējās autoritātes uz iekšējo pieredzi ievērojami palielināja ezotērikas pievilcību²⁰, kas arī pati diezgan viegli pieskaņojās cilvēka vēlmēm un vajadzībām, protams, saglabājot bijušās slepenības patinu, jo tā piešķīra ezotēriskajām idejām papildu nozīmību.

Ezotērisko ideju attīstību jau 19. gadsimtā veicināja Eiropas sabiedrībā atdzimusi interese par romantismu un Austrumu kultūru. Par šo tēmu jau daudz rakstīts, tāpēc šeit pieminēšu vien Pārtridža secināto, ka tieši romantisma un no Austrumiem nākušo garīgo ideju iespaids, sabalsojoties ar modernās Rietumu sabiedrības un politiskās sistēmas pāreju uz individualizāciju, veicināja pavēr-

sienu no cieņas pret tradicionāliem autoritātes avotiem uz personisko pieredzi un izvēles brīvību un veidoja labvēlīgu klimatu arī ezotērisko ideju izplatībai²¹. Atcerēsimies kaut vai teosofijas popularitāti Latvijā pagājušā gadsimta 20. un 30. gados.

Protams, modernās sabiedrības patēriciskajā kultūrā audzis cilvēks arī ezotēriskajā garīgumā vispirms saskatis viņam nodērogu precī, taču ir nepareizi viņa izvēles pamatot tikai ar viņa kā pircēja un patērētāja interesēm. Pārtridžs atsaucas uz Ronaldu Inglehartu (*Ronald Inglehart*, 1934–2021), kurš pagājušā gadsimta 70. gados rakstīja, ka postindustriālajā sabiedrībā pārticība bija radījusi situāciju, kurā individuālās vērtības tika pārveidotas no materiālistiskām vērtībām, kas vērstas uz dzīves pamatvajadzību nodrošināšanu, uz postmateriālistiskām vērtībām, kas akcentēja pašizpaušmi, subjektivizāciju un pieredzi. Pārtridžs šo pārmaiņu atslēgu saskata jaunatnes kultūras attīstībā un populārās kultūras ietekmē, kas abas ir veicinājušas neatkarību no iepriekšējās paaudzes vērtībām²². Materiāli labklājīgā sabiedrībā dzimušajai paaudzei ir visas iespējas būt neatkarīgai un, ja ne no tām atteikties, tad vismaz izaicināt tās vērtības, kas bija vadījušas vecākās paaudzes līdz Vjetnamas karam, Kubas rakešu krīzei un vēl šajā gadsimtā kā pagātne tagadnē turpinās karā Ukrainā. Arī ticīgo skaita samazināšanās kristīgajās Baznīcās Eiropā pieder pie šīm pārmaiņām, jo, kā noskaidrojām iepriekš, tā tieši tāpat ir atteikšanās no reliģijas autoritārajiem aspektiem par labu personiska garīga ceļa izvelei.

Saskaņā ar Pārtridžu, Rietumu kultūra kļūst nevis mazāk reliģioza, bet gan dažādu iemeslu dēļ — atšķirīgi reliģioza. Tā vietā, lai kļūtu sekulāra, tā ir lieciniece sekularizācijas un sakralizācijas saplūšanai, un tās centrā ir spēcīga okkultūra²³. "Okkultūra" kā socioloģisks termins tiek lietots attiecībā uz specifiskām garīgām, ezotēriskām, paranormālām un konspiratīvām idejām un to

veidoto vidi. Pārtridžs uzsver, ka “okkultūra” apzīmē noteiktas kopīgas attieksmes, vērtības un praksi, kas raksturo sabiedrību. Lai gan mēs varētu domāt par periodiem, kad okkultūras dzīves pasaules kļūst īpaši pamanāmas un ietekmīgas, patiesībā okkultūra nekad nav promesoša. Vēsturiski tā ir visu sabiedrību iezīme²⁴. Piemēram, viduslaikos kristīgā Baznīca sabiedrību un tās kultūru veidoja ne tikai ar savu mācību un sludinātajām vērtībām, bet tautas apziņā tā bija arī milzīga maģiska spēka glabātuve, un šo spēku ar dažādu īpašu rituālu palīdzību varēja no Baznīcas patapināt un izmantot visnotaļ laicīgu mērķu īstenošanai. Baznīcas svēto dzīvesstāsti mums vēsta ne tikai par viņu kalpošanu Kristum, bet arī par paveiktajiem brīnumiem — par spēju dziedināt slimos, paredzēt nākotni, nodrošināt aizsardzību pret uguni un badu. Gadsimtu gaitā vajadzība pēc Baznīcas svēto brīnumiem ir mainījies maz. Tā 2006. gada sākumā tika ziņots, ka Vatikāns izmeklēja iespējamo brīnumu, kas saistīts ar Jāni Pāvilu II (*Karol Józef Wojtyła*, 1920–2005): māsa Marija Simona-Pjēra (*Marie Simon-Pierre*, 1963), franču mūķene no Mazo māsu kongregācijas, kura Parkinsona slimības dēļ bija piesaistīta pie gultas, pilnībā atguva veselību pēc tam, kad viņas kopiena vērsās ar lūgšanām par viņas dziedināšanu pie 2005. gadā mūžībā aizsauktā pāvesta Jāņa Pāvila II.

Pārtridžs uzsver, ka “okkultūra nav okultā kultūra, jo tā neveido ezotērisku un slēptu vidi (lai gan tā noteikti ietver to, kas ir ezotērisks un slēpts); tā arī nav eksotiska un aizliegta (lai gan tajā noteikti ietilpst eksotiskais un aizliegtais). Drīzāk kā kultūra — kas, protams, tā arī ir — tā ir parasta un ikdienišķa. Okkultūra, tāpat kā kultūra, ir skaidrojums Rietumu atjaunotajai burvībai, nevis žargons okultajai kultūrai. Patiešām, tas ir iemesls, kāpēc okultā kultūra pati par sevi nereti kaut kādā līmenī šķiet ticama un pievilcīga tik daudziem cilvēkiem²⁵. Respektīvi, okkultūra ir okulto tēmu apropriācija

subkultūrā, piemēram, *New Age* kustība. Šajā ziņā tā ir pretstats dominējošajai tradīcijai (*mainstream*) kultūrā, taču vienlaikus tā ir daļa no kultūras kā īpašs kultūras eksperimentu lauks. Tādējādi okkultūra Eiropā gadsimtu garumā nav bijusi piederīga tikai pagrīdes kultūrai (*cultic milieu*). Nepārtraukti mainoties saturā, plašumā un intensitātē, tā nav tikai pagrīdes parādība, kuras idejas periodiski parādās vispāriņņemtajā kultūras daļā un tur tiek cenzētas un aizliegtas, bet vienmēr ir bijusi daļa no ikdienas kultūras.

Velsiešu filozofs un 20. gadsimta kultūras pētnieks Reimonds Viljamss (*Raymond Henry Williams*, 1921–1988) bija pārliecināts, ka “kultūrai ir divi aspekti: visiem zināmās nozīmes un virzieni, kuros tās dalībnieki ir apmācīti, un jauni iespaidi un nozīmes, kas tiek piedāvāti un pārbaudīti. Tie ir parastie procesi cilvēku sabiedrībās un cilvēku prātos, un mēs tajos redzam kultūras būtību: to, ka tā vienmēr ir gan tradicionāla, gan radoša; ka tā ir gan visparastākās kopīgās nozīmes, gan jaunas individuālās nozīmes. Mēs lietojam vārdu “kultūra” šajās divās nozīmēs: ar to saprotot visiem kopīgu dzīvesveidu — kopīgās nozīmes; ar to saprotot mākslu un mācīšanos — īpašus atklāšanas un radošuma procesus²⁶. Viljamss uzsver, ka šīs abas nozīmes tiek radītas dzīvojot un nav iespējams iepriekš paredzēt, kādos veidos tās parādīties nākotnē, jo kultūra nekad nav līdz galam gatava vai uz visiem laikiem dota — tā ir gan tradīcija, gan vienmēr radoša un mainīga: “mainās valoda, bet balss paliek nemainīga²⁷.”

Sekojoši Viljamsam, Pārtridžs arī skaidro okkultūru gan kā kopīgu dzīvesveidu, gan kā īpašus atklājumu un radošo pūļu procesus. Arī viņam jautājumi par okkultūru ir jautājumi ne tikai par sabiedrības vispārējiem un kopējiem mērķiem, bet arī par dziļām personiskām nozīmēm²⁸.

Okkultūra izplatās galvenokārt ar populārās kultūras starpniecību, un tās ikdieniš-

ķums izpaužas, pārveidojot reliģisko tautai saprotamā valodā. No samērā ikdienišķā līdz divaini ezotēriskajam, no pastiprinātas intereses par veselību līdz sazvērestības teorijām par pasaules kundzību un apokalipsi — šo okkultūras saturu izplata populārā kultūra, radot sinerģiju un veicinot aizvien jaunu okkultūras aizmetņu parādīšanos. Šie “jaunie novērojumi un nozīmes” pēc tam tiek iekļauti dzīvespasaulē vienkārši kā priekšnoteikumi vai elementi noteiktās uzskatu sistēmās. Vēlreiz pārfrāzējot Viljamsu, tie ir parasti cilvēku sabiedrības un cilvēka prāta procesi, un mēs redzam caur tiem okkultūras būtību, gan visparastākās kopīgās nozīmes, gan individuālas nozīmes²⁹.

Kāpēc okkultūra pēkšņi ir nometusi savu noslēpumainības plīvuru un nokļuvusi 21. gadsimta reliģisko eksperimentu centrā? Vismaz daži no iemesliem ir viegli nosaucami: globalizācija un modernie saziņas līdzekļi. Jā, arī zinātnes attīstība, kas ir padarījusi publiski pieejamus daudzus ne tikai zinātniskās diskusijās apspriežamus ezotēriska pamattekstus ar ideju un prakšu detalizētiem aprakstiem.

Te var pieminēt kaut vai Dena Brauna (*Daniel Gerhard Brown*, dz. 1964) grāmatu panākumus. Pieļauju, ka tieši pēc “Da Vinči koda” izlasīšanas daudziem radās vēlme uz zināt par krusta kariem, Templešu ordeņa un kataru vēsturi. Taču vienlaikus grāmata veicināja interesi arī, piemēram, par neopaganismu, holisma idejām un hierogāmijas rituāliem.

Zinātnes vietu jaunajā okkultūrā Dens Brauns kodolīgi raksturo kultūrvēsturiskajā romānā “Zudušais simbols”: “Mūsdienās vismodernākie izgudrojumi tiek izmantoti, lai pētītu cilvēka vissenākās idejas. Noētikas zinātne var būt jauna, bet patiesībā tā ir visvecākā zinātne uz Zemes — cilvēka domu izpēte”³⁰. Uz šo ezotēriskā diskursa jauno ievirzi norāda arī ezotērisma pētnieks, Stokholmas Universitātes profesors Egils Asprems (*Egil Asprems*, 1984), proti, šis dis-

kurss jāskata kontekstā ar plašāku diskursu par pārdabiskā naturalizāciju³¹, kas padara to pievilcīgu cilvēkiem ar augstāku izglītību.

Daži secinājumi

Ja pieņemam, ka Pārtridžam, Aspremam un citiem ezotērisma pētniekiem ir taisnība, un par normālu vai supernormālu pārtapusī paranormālā dimensija kļūst aizvien populārāka izglītotu cilvēku vidū un okkultūra turklāt ir saistīta ar “tradicionālās Baznīcas reliģijas” ietekmes apšaubīšanu, tad jāpieņem arī tas, ka mūsdienu reliģiskā ainava aizvien noteiktāk pārveidojas tieši okkultūras ietekmētā ainavā. Par to liecina tendence, kuru rakstā mēģināju iezīmēt. Proti, kristīgā Baznīca, kas līdz šim dominēja Rietumu kultūras telpā, atgriežoties “pie tradīcijas”, aizvien noteiktāk pievēršas mistiskajai pieredzei un ar to saistītajām praksēm, tādējādi tuvojoties okkultūrai, kurā arī tiek uzsvērtā saistība ar “autentisko” kristīgo tradīciju un kurai mistiskās pieredzes ir ikdiena.

Neiedziļinoties kristīgās kultūras un okkultūras mistisko pieredžu būtiski atšķirīgo aspektu analizē, šķiet svarīgi atzīmēt to vienojošo saiti, kas šādu tuvošanos padara iespējamu: tas ir pieņēmums, ka mistisko pieredžu dotumi ir drošticami un lielākoties arī racionāli pamatojami. To, ka šāda tuvošanās notiek, samērā viegli var sazīmēt kristīgo un ezotērisko ideju savijumos dažādu, arī Latvijas, sabiedrības grupu diskusijās gan par vakcinācijas riskiem, gan, piemēram, pamatojot “krievu pasaules” ideju un Krievijas “mesiānisko lomu”³² tās agresijas Ukrainā kontekstā. Iespējams, ka šāda tuvošanās ir pārejoša iezīme, taču tikpat labi tā var būt daudz nopietnāks pieteikums jaunam Rietumu reliģiozitātes modelim.

*Raksts ir recenzēts.
The article is peer-reviewed.*

Avoti un piezīmes

- ¹ Kincheloe J. L. On to the Next Level: Continuing the Conceptualisation of the Bricolage. *Qualitative Inquiry*. 2005, 11 (3): 323–350.
- ² von Stuckrad K. Tracing the Religious and the Esoteric in Secular Culture. In: *Contemporary Esotericism*. New York: Routledge, 2013, pp. 226–243: 227.
- ³ *Encyclopedia of Religious Controversies in the United States*. Vol. 1. Leonard B. J., Crainshaw J. Y. (Eds.). Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2013, 945 pp.: 239.
- ⁴ Vahanian G. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. New York: G. Braziller, 1961, 253 pp.: 185.
- ⁵ Wilson B. R. *Religion in Secular Society*. Baltimore, MD: Penguin Books, 1969, 286 pp.: 11.
- ⁶ *Ibid.*, p. 14.
- ⁷ Davie G. *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*. Oxford, UK & Cambridge, MA: Blackwell, 1994, 226 pp.: 2.
- ⁸ Krūmiņa-Koņkova S. Iespējamās robežas reliģiskai atvērtībai modernajā sabiedrībā: Latvijas piemērs. Grām.: *Identitāte un atvērtība. Starptautiskā konference kardināla Kurta Koha, Vatikāna Kristiešu Vienotības veicināšanas Padomes prezidenta vizītes Latvijā ietvaros. Konferenču rakstu krājums*. Rīga: RARZI, 2014, 57.–64. lpp.: 61.
- ⁹ Zanders M. Ko mums nozīmē kristīgās Lieldienas? <https://satori.lv/article/ko-mums-nozime-kristigas-lieldienas> Sk. 2022. g. 18. apr.
- ¹⁰ Durkheim E. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press, 1995, 464 pp.: 39–44.
- ¹¹ Davie, *op. cit.*, p. 43.
- ¹² Wilson B. R. Introduction. In: *New Religious Movements: Challenge and Response*. New York: Routledge, 2012, 304 pp.: 5.
- ¹³ Wilson, *op. cit.*, 1969, pp. 17–18.
- ¹⁴ von Stuckrad, *op. cit.*, p. 228.
- ¹⁵ Par to vairāk sk.: Krūmiņa-Koņkova S. Between the Allowed and Forbidden — Eastern Spiritual Movements in Latvia (1960–1980). *Reliģiski-filozofiski raksti*. 2021, 31: 271–286 (274–276).
- ¹⁶ Lindbeck G. A. *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1984, 142 pp.
- ¹⁷ Kiope M. Latvijas sabiedrības atvērtība identitātes meklējumos. Grām.: *Identitāte..., op. cit.*, 67.–75. lpp.: 70.
- ¹⁸ Dupré L. Seeking Christian Interiority: An Interview with Louis Dupré. *The Christian Century*. 1997, July 16–23: 654–660. <https://www.religion-online.org/article/seeking-christian-interiority-an-interview-with-louis-dupre/> Sk. 2022. g. 1. apr.
- ¹⁹ Alston W. P. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1991, 336 pp.: 146.
- ²⁰ Partridge C. Occulture is Ordinary. In: *Contemporary..., op. cit.*, pp. 113–133: 113.
- ²¹ *Ibid.*, p. 114.
- ²² *Ibid.*, pp. 115–116.
- ²³ *Ibid.*, p. 116.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 119.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 132.
- ²⁶ Williams R. Culture is Ordinary. In: *Raymond Williams on Culture and Society*. McGuigan J. (Ed.). London: SAGE Publications, 2014, pp. 1–18: 3.

²⁷ *Ibid.*, p. 18.

²⁸ Partridge, *op. cit.*, p. 122.

²⁹ *Ibid.*, p. 123.

³⁰ Brown D. *The Lost Symbol*. New York: Doubleday, 2009, 509 pp.: 498.

³¹ Asprem E. Psychic Enchantments of the Educated Classes. The Paranormal and the Ambiguities of Disenchantment. In: *Contemporary...*, *op. cit.*, pp. 330–350: 346.

³² Borenstein E. *Plots against Russia: Conspiracy and Fantasy after Socialism*. Ithaca: Cornell University Press, 2019, 306 pp.; Yablokov I., Chatterje-Doody P. N. *Russia Today and Conspiracy Theories: People, Power and Politics on RT*. New York: Routledge, 2021, 116 pp.

Par autori

Dr. phil. **Solveiga Krūmiņa-Koņkova** ir Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta vadošā pētniece, Latvijas Zinātņu akadēmijas korespondētājiļocekle. Pētnieciskās intereses: reliģijas filozofija, reliģiski filozofisko ideju vēsture un mūsdienu reliģiozitāte, Baznīcas un valsts attiecību vēsture padomju periodā.

About the Author

Dr. phil. **Solveiga Krūmiņa-Koņkova** is the leading researcher at the Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia, and corresponding member of the Latvian Academy of Sciences. Research interests: philosophy of religion, history of religious-philosophical ideas and the development of modern day religiosity, and the history of the Church–State relations in the Soviet times.

OUTLINES OF CONTEMPORARY WESTERN RELIGIOUS LANDSCAPE: SKETCH OF THE TOPIC

Solveiga Krūmiņa-Koņkova

solveiga.krumina-konkova@lu.lv

Summary

Keywords: *religious landscape, religiosity, secularisation, mystical experience, occulture*

The article highlights changes in the religious landscape of the Western cultural space at the turn of the 20th and 21st centuries, using the method of bricolage. The article outlines the limits of secularisation, focusing on the academic debate on this phenomenon in Western society. Following the findings of Bryan Wilson, British sociologist of religion, the author shows that secularism in Western culture does not replace religious ideas: basically, transformations of religious character are occurring, and people mainly seek out new forms and expressions for religious dispositions.

Religiosity nowadays is revealed as an area in which a person experiments with the material of life in various combinations and is characterised by a person's focus on himself, by the shift from external authority to inner experience. In order to characterise this shift, the article emphasises the place of mystical experience in modern religiosity and uses Christopher Partridge's conception of "occulture". According to the author, this conception helps to understand better the religious views and beliefs of modern Western man.