

Živilė Advilonienė

Religijos, kaip socialinės institucijos, samprata

Santrauka. Remiantis É. Durkheimu, M. Weberiu, P. L. Bergeriu, Th. Luckmannu, R. Grigo, I. E. Laumenskaitės ir kitų autorių koncepcijomis, straipsnyje nagrinėjami religijos, kaip socialinio instituto, bruožai, religijos funkcijos šiuolaikinėje visuomenėje. Nemažai dėmesio skiriama P. L. Bergerio ir Th. Luckmanno „socialinės tikrovės konstravimo“ ir „simbolinių visatų“ koncepcijoms.

Įvadas

Šiuolaikinėje visuomenėje vykstančios transformacijos, pasaulėžiūrų ir vertybių pliuralizmas, globalizacija ir socialinė fragmentacija lemia ir religijos kaitą. Kvestionuojama ne tik religijos samprata, bet ir jos formos bei funkcijos. Tiriant šį reiškinį pasitelkiamos sociologijos klasikų M. Weberio ir É. Durkheimu koncepcijos, grindžiamos religijos socialinės sandaros bei jos funkcijų analize. Atkreiptinas dėmesys į šiuolaikinių autorių (R. Wuthnow, P. L. Bergerio, Th. Luckmannu, R. Grigo, I. E. Laumenskaitės, A. Navicko ir kt.) indėlių analizuojant religijos sampratą, formas bei funkcijas *šiuolaikinėje visuomenėje*, kurioje religija – vienas iš daugelio pasaulėžiūros, vertybių, elgesio standartų formavimo veiksmų. Tradicinėms religijoms prarandant ankstesnius ideosferos (pasaulėžiūros, vertybių sistemos) formavimo pagrindus bei įgaunant naujas raiškos formas, diskutuotina tampa ne tik religijos samprata (kalbama apie pilietinę, individualiąją, „nematomą“ religiją), bet ir jos raiškos, funkcijų bei naujų religingumo formų institucionalizacijos klausimai.

Tai ypač aktualu kalbant apie kasdienėje socialinėje tikrovėje konstruojamą individualųjį religingumą. Kyla klausimai: kas lemia individualaus/grupinio tikėjimo tapumą socialiniu institutu?; ar kiekvienas dvasinis ieškojimas vadintinas religija ir socialiniu institutu?; kokie kriterijai leidžia fiksuoti pirminės religinės patirties (individualios, grupinės) tapumą religine pasaulėžiūra ir socialiniu institutu? Šiuo požiūriu religijos, kaip socialinio instituto, sampratos ir kaitos tematika nėra vienybė ir sietina su šiuolaikinėje visuomenėje išplečiama religijos samprata, pabrėžiant ne substancinį, o funkcinį jos dėmenį.¹ Pastaroji tematika ir gvildinama šiame straipsnyje.

Straipsnio objektas – religijos, kaip socialinio instituto, samprata; religijos funkcijų kaita šiuolaikinėje visuomenėje. Aptariamas religijos tapimas socialiniu institutu, jos funkcijos šiuolaikinėje visuomenėje (remiantis M. Weberiu, É. Durkheimu, P. Monsonu, Th. Luckmannu, P. L. Bergeriu, S. Smiginu ir kitais autoriais). Keliami šie uždaviniai:

¹ Paprastai skiriamos trys religijos sampratos strategijos – funkcinė, substancinė ir simbolinė. Substancinė religijos samprata skiria jos elementus, apibrėžia, „kas yra“ religija, atmesdama funkciniu požiūriu religijai artimus reiškinius. Tuo tarpu funkcinė religijos samprata pabrėžia ne jos komponentus, o funkcijas („ką religija daro“; M. Yingeris, V. I. Garadža; E. Durkheim). Simbolinė religijos samprata religiją perteikia kaip prasminį (simbolinį) pasaulio modelį, padedantį suvokti gyvenimo prasmę, konstruoti savo pasaulėvaizdį (Cl. Geertz, R. Wuthnow, P. L. Berger).

1. Remiantis *socialinio instituto* samprata aptarti religijos tapimo socialiniu institutu prielaidas ir procesą.
2. Panagrinėti kai kurias religijos, kaip socialinio instituto, funkcijas.

Religijos tapimas socialiu institutu

Religija – vienas svarbiausių visuomenėje egzistuojančių socialinių institutų, formuojančių jos ideosferą. Tradiciškai ji apibrėžiama kaip tipizuota (suinstitucinta) tikėjimo anapusine realybe išpažinimo ir praktikavimo sistema (apimanti kultą, hierarchiją, doktriną, simbolių ir vertybių sistemą), vienijanti konkrečios religijos išpažinėjus į bendruomenę. Anot R. Wuthnow, religija yra ne vien doktrina, nuotaikos ir motyvacijos, bet ir individų tarpusavio sąveika, religinės apeigos, gedulo, džiaugsmo ir kitų išgyvenimų valdymo mechanizmas (Wuthnow 1996; 26). R. Grigas taip pat pabrėžia socialinių religijos matmenį, teigdamas, kad ji yra ne vien „teologinės misijos – Dievo, Pasaulio, Sutvėrėjo ir Absoliuto“ teigėja, bet ir kitų svarbių funkcijų – „dvasinės-dorovinės bei emocinės kultūros formavimo (socializacijos); bendruomeninės sąmonės ir bendruomeniškumo ugdymo; psichologinės relaksacijos; komunikacijų, supranacionalumo plėtros“ (Grigas 1998; 108) – vykdytoja.

Anot P. Hortono ir C. Hunto, religija apima *vertybes* (tikėjimą anapusine realybe, dorovines-dvasines vertybes, jų formuojamą santykį su aplinka), *socialines procedūras* (socialinę kontrolę, religinius įsipareigojimus, religinę socializaciją) bei *vaidmenų ir statusų sistemą* (dvasininko, pasauliečio; Horton ir Hunt 1976; 177). Šių religijos elementų dėka apibrėžiami ne tik socialiniai santykiai, statusai ir vaidmenys, bet ir reguliuojama elgsena – religija yra taisyklių visuma, „geografinis žemėla-

pis,“ nukreipiantis subjektų veiksmus, formuojantis jų vertybes ir pasaulėžiūrą.

Šiuo požiūriu socialiniai institutai suvokiami kaip tarpusavio sąveikos, poreikių, tikslų ir veiksmų tipizavimo rezultatas, kurio dėka įtvirtinamos tradicijos, vertybės, elgesio taisyklės ir normos, socialinė kontrolė; palaikomas „moralinis klimatas“ (Харчева 1997; 187). Tačiau socialiniai institutai išsikristaluoja tik per ilgą laiko tarpą ir egzistuoja tol, kol tenkina atitinkamus visuomenės poreikius (sakykim, mitai, *kaip funkcionali* pasaulėžiūrinė sistema, egzistavo tol, kol jų siūlomas pasaulio aiškinimas tenkino visuomenės poreikius, pasaulio pažinimo ir žinių lygį). Vadinasi, tikėjimo, religinės patirties ir praktikos tapsmas institucionalizuota religija vyksta palaipsniui, objektyvių veiksmų kontekste.²

Šį procesą S. I. Samiginas, V. N. Nečipurenko ir I. N. Polonskaja grindžia nuosekliu socialiniu vyksmu. Kalbėdami apie tradicines religijas, jie nurodo, kad *pirminis* jų institucionalizacijos etapas yra *bendrų išpažįstamo tikėjimo bruožų* (pasaulėžiūros, vertybių, simbolių) formavimas ir įtvirtinimas (doktrinos išplėtojimas), suaktyvėjantis po grupės lyderio (charizmatinio vadovo) mirties (Самыгин, Нечипуренко, Полонская 1996; 93-97). Minėtus teiginius grįsdami istoriniais pavyzdžiais (budizmas po Budos, islamas po Mahometo, krikščionybė po Kristaus mirties suformuoja detalų elgesio kodeksą, tampantį šių religijų pagrindu), jie teigia, kad mokymas, sulaukęs palaikymo, tampa prielaida, kuri padeda religijai tapti institucionalizuotu socialiniu dariniu, turinčiu apibrėžtą pasaulėžiūrą, vertybių ir elgesio taisyklių sistemą bei socialinės kontrolės mechanizmą.³ Vėliau pagrindinių tekstų (Toros, Biblijos, Korano etc.) pagrindu formuojami antariniai juos komentuojantys ir interpretuojantys teks-

² Šį procesą, pateikdamas alegorinį visuomenės-parko įvaizdį, aptaria P. Monsonas. Pasak jo, visuomenėje egzistuoja tvarka bei struktūra, kurią mes priimame kaip objektyvią duotybę. Panašiai kaip parko lankytojai vaikšto asfaltuotais takais, taip ir visuomenėje elgiamasi pagal objektyviai duotas ir visuotinai priimtas elgesio normas (taisykles). Parko lankytojai nekelia klausimo, kada ir kodėl buvo praminti ar išasfaltuoti takai, bet vadovaujasi objektyviu faktu, jam paklusdami. Taip ir visuomenėje priimamos socialinės normos bei taisyklės. Parko alėjos – socialinių institutų, kurie reguliuoja visuomenės gyvenimą ir suteikia jam visuotinai priimtus orientyrus, simbolis, o naujai praminami ir užželiantys senieji takai simbolizuoja socialinius pokyčius (Monson 1995).

³ Analogiška gija aptinkama M. Weberio teorijoje. Anot jo, „tik krikščionybė turi plačią, griežtai privalomą ir sistemingai racionalizuotą teorinę dogmatiką“ (Weber 2000; 89). Ryškiausiai religijos tipizavimas atsispindi hierarchiniame Katalikų bažnyčios modelyje.

tai, įtvirtinantys religiją kaip institutą ir daugiau ar mažiau detalai reguliuojantys bendruomenės gyvenimą (pavyzdžiui: Tora ir Talmudas judaizme).

Antrasis religijos institucionalizacijos aspektas, anot minėtų autorių, yra *religijos ir kultūros sąveika*: besiformuojanti religija perima konkrečiam sociokultūriniam arealui būdingas kultūrinės raiškos formas, simbolius ir mentalitetą. Kultūra suvokiama kaip religijos pagrindas. Analogiškos ir R. Wuthnowo ir B. S. Erasovo koncepcijos – religija „neišvengiamai“ naudojami „kultūrine medžiaga“ (Wuthnov 1996; 26), yra „kultūros komponentas“ (Ерасов 2000; 167).⁴

Pozityvi religijos ir kultūros sąveika tampa svarbiu religijos institucionalizacijos veiksmu, todėl skirtingose šalyse (tautose) pasaulinės religijos įgauna nacionalinį koloritą, ypač Tolimuosiuose Rytuose, Pietų Amerikoje, Afrikoje. Nacionalinis koloritas ir religijos sąsąuka su sociokultūrine erdve atsispindi ir religinėje (bažnytinėje), iš originalo kalbos neverčiamoje, terminijoje, pavyzdžiui: „bažnyčia“, „sinagoga“, „popas“, „pastorius“, „rabinas“, „mula“, „lama“, „abatas.“

Trečiasis religijos institucionalizacijos aspektas, anot S. I. Samigino, V. N. Nečipurenko, I. N. Polonskajos, yra *religijos sąveika su valstybe*. Kai kuriose visuomenėse įtvirtinama glaudi sąveika tarp religijos ir valstybinės valdžios (tarkim, islamui būdinga teokratija), ir tai lemia religijos institucionalizaciją (Самыгин, Нечипуренко, Полонская 1996; 93-97).⁵

Religijos institucionalizacijos tematiką gvildena ir P. L. Bergeris bei Th. Luckmannas. Kasdienį gyvenimą jie suvokia kaip subjektyviai prasmingą,

vientisą, mūsų pačių socialiai konstruojamą ir interpretuojamą pasaulį. Konstruodami socialinę tikrovę, ją supaprastiname – standartizuojame ir paverčiame lengviau suvokiama bei prognozuojama (Berger ir Luckmann 1999; 32-37). Nepaisant šio praktiškumo, ieškoma kitų prasmų ir tikrovių – fantazijų, sapnų, filosofinių apmąstymų, pabėgant iš „čia“ ir „dabar“ (kasdienės tikrovės) į kitas kasdienę tikrovę įprasminančias „simbolines visatas“ (Berger, Luckmann 1999; 5).

Simbolines visatas jie vadina „tvaresnėmis vertybėmis“, padedančiomis pagrindą kasdienėje tikrovėje priimamiems sprendimams. Kaip ir M. Weberis, jie tvirtina, kad kai kurie gyvenimo potyriai atrodo esą „bepasmiai“ (pavyzdžiui, tragedijos, neteisybės), todėl klausiami, „kodėl taip yra?“ Tiek tragedijos, tiek ekstazė, anot jų, nubloškia mus į egzistencijos pašalį, verčia galvoti apie jų prasmę, atveria kitas tikrovės erdves ir skatina ieškoti atsakymų į egzistencinius klausimus, ypač, kai tokie įvykiai patiriami asmeniškai (nutinka „čia“ ir „dabar“).

Taigi religijos tapsmo socialiniu institutu procese ryškėja keletas esminių religijos elementų įtvirtinimas (tipizavimas, suinstitucinimas): 1) doktrinos (mokymo apie *sacrum* ir *profanum* sferas, Dievą, pasaulį, žmogų); 2) kulto (tikėjimą realizuojančių apeiginių veiksmų, ritualų); 3) organizacijos (adeptų bendruomenės); 4) simbolių (telkiančių bendruomenę ir išreiškiančių, įprasminančių tikėjimo turinį) ir 5) bažnytinio religingumo.⁶

Minėti komponentai daugiau ar mažiau kinta – nelygu koks sociokultūrinis kontekstas ir visuomenės poreikiai. Pavyzdžiui, šiuolaikinei visuome-

⁴ Yra ir priešingas požiūris, apibrėžiantis religiją kaip kultūros formavimosi veiksnį (jos lopšį; P. S. Gurevitchius, G. Beresnevičius, A. Maceina, P. Poupard). Anot G. Beresnevičiaus, „religinės idėjos glūdi ištisų kultūrinių darinių ištakose. <...> Be Mahometo ir islamo idėjos mes nesuprasime arabų pasaulio <...>“ (Beresnevičius 1995; 311). A. Maceina, pabrėždamas antgamtinį religijos dėmenį, teigia, kad „tikrumoje ne religija telpa kultūroje, bet kultūra – religijoje“ (Maceina 1991; 90). Perfrazuodamas P. Poupardą, šitaip teigia ir P. L. Bergeris: krikščionybė nuo pat pradžių buvo kultūros variklis – ryškų pėdsaką ji paliko filosofijoje, mene, dvasinėje ir materialinėje kultūroje; ir individai, nepriklausomai nuo jų religinių įsitikinimų ir religinio angažuotumo, nesąmoningai perima krikščioniškąją kultūrą ir daugiau ar mažiau ją internalizuoja (Berger 1996; 16-17). Bergeris ir Luckmannas kultūrą apibūdina kaip krikščionybės raišką nebažnytinėje formoje.

⁵ M. Weberis atkreipia dėmesį į kitą šios sąveikos aspektą. Anot jo, intensyviausiai „dvasininkų galių (sakramentų) doktrina“ plėtojasi ten, kur dvasininkija yra savarankiška politinės valdžios atžvilgiu (Weber 2000; 89).

⁶ Tai atsispindi E. Durkheimo koncepcijoje. Anot jo, naujas religijas galima suprasti tik istorinėje perspektyvoje, stebint, kaip jos formavosi istorijos eigoje: istorinis žvilgsnis padeda susieti ją su konkrečiu socialiniu kontekstu, išskaidyti jos instituciją į atskirus laiko tėkmėje atsirandančius elementus ir jų susiformavimo priežastis, pradedant analizę nuo paprasčiausių jos formų ir peržvelgiant jos institucionalizaciją (Durkheim 1999; 7). Tikėjimo pamatas, anot jo, yra vaizdiniai ir ritualinės apeigos, kurios, nepaisant formų įvairovės, visose religijose įgauna objektyvią prasmę ir atlieka tas pačias funkcijas.

nei būdinga „desakralizacija“, racionalizacija, patikėjimas protu bei mokslu, ir tai lemia naujų religingumo formų (neinstitucionalizuotų religijų) kristalizaciją.⁷

Anot Th. Luckmanno, tai liudija religijos formų kaita iš „bažnytinės“ į „sekuliariąją“ – religija privatizuojama, nyksta bažnytinis religingumas, gęsta institucinis religijos aspektas ir išsikristalizuoja individualusis, nebažnytinis religingumas. Šiame kontekste kinta religijos paskirtis, svarbus tampa sociokultūrinis religijos matmuo – iš jos tikimasi ne tiesos perteikimo, o prasmingų simbolių, atsako į socialinius poreikius ir problemas. Dėl šios priežasties vyksta pokyčiai ir bažnytinėje socialinėje organizacijoje – pereinama nuo sakramentinio prie evangelizacinio bažnytinės veiklos modelio, praktikuojama daugiau sielovados (maldos, šv. Rašto skaitymo).

Religija šiuolaikinėje visuomenėje

Dinamiškoje šiuolaikinėje visuomenėje kinta ne tik religijos formos, bet ir jos samprata. Religijos statuso neretai siekia aiškios doktrinos ir/ar struktūros neturinčios grupės (pavyzdžiui, „Romuva“, „Ošo meditacijos centras“ Lietuvoje); religija tampa netgi krepšinio garbinimas. Šiame kontekste kyla klausimas, kas vadintina religija. Štai sociologijos klasikas M. Weberis pagrindinį dėmesį skyrė ne religijos „esmės“ analizei, o socialiniam jos aspektui, religiją suvokdamas ne vien kaip dogmas, doktriną ar teologiją, bet ir kaip socialinių santykių sistemą bei etiką.

Tyrinėdamas skirtingas religijas (krikščionybę, budizmą, islamą, judaizmą, induizmą) ir orientuodamasis į socialinį religijos aspektą, jis atkreipė dėmesį į joms būdingas dievo ir pasaulio sampratas, religinių idėjų ir sociokultūrinio konteksto sąsajas (pavyzdžiui, protestantizmo etikos ir kapitalizmo ryšį). Jis priėjo išvados, kad „tik krikščionybė turi plačią, griežtai privalomą ir sistemingai racionalizuotą teorinę dogmatiką,“ sudarytą iš trijų elementų – kosmologijos, kristologijos ir „dvasininkų galių (sakramentų) doktrinos“ (Weber 2000; 89).

Jo teigimu, „bendruomeninis religingumas (*Gemeindereligiositat*) yra nepastovus reiškinys <...> ir egzistuoja tik ten, kur 1) pasauliečiai susivienija *nuolatinei* bendruomeninei veiklai ir 2) *aktyviai* daro įtaką jos eigai.“ Be to, „ nėra jokios ne tik individualios bet ir socialinės veiklos (*Gemeinschaftshandeln*), kuri neturėtų ir kuriai nereikėtų specialaus dievo, garantuojančio bendrijos pastovumą“ (Weber 2000; 22). Tai leidžia kalbėti apie *funkcinią* religijos aspektą ir religinės etikos reikšmę:

„<...> religinė etika nevienodai giliai skverbiasi į socialinės tvarkos sferą. Tai priklauso ne vien nuo to, kiek yra stiprūs jos maginiai ir ritualiniai saitai, ar nuo bendro religingumo pobūdžio. Svarbiausias dalykas yra principinis religijos požiūris į pasaulį apskritai. Juo sistemingesnis ir racionališnis religinis pasaulėvaizdis, tuo labiau gali sustiprėti etinė įtampa tarp to požiūrio ir atskirų pasaulio institucinės tvarkos sferų“ (Weber 2000; 228).

Be to, anot jo, „didėjant socialinių santykių bei jų turinio sistematizacijai ir racionalizacijai, išorinių teodicėjos atpildo postulatą pakeičia atskirų gyvenimo sričių autonominių dėsningumų konfliktai su religiniu postulatu“ (Weber 2000; 228). Žvelgiant iš šių dienų perspektyvos, visa tai lemia ne tik individualųjį religingumą, bet ir religijos sampratos kaitą.

Sociologinę religijos sampratą pateikia ir E. Durkheimas, siejantis ją su funkcijomis, kurias ji atlieka visuomenėje. Anot jo, sąvoka „religija“ naudotina, „kai aprašoma tai, kas vienija žmones kaip bendriją: jos turinyje yra mažiau to, kas susiję su tikėjimo sritimi, o daugiau to, kas sudaro buvimo kartu pagrindą“ (Гараджа 1996; 271). Anot jo, religija yra „socialinis dalykas“:

„<...> kai tam tikras kiekis šventų daiktų susieti koordinacijos ir subordinacijos ryšiais ir galų gale susiformuoja tam tikra vieninga sistema, kuri neįeina į jokią kitą to paties tipo sistemą, tuomet tikėjimų ir atitinkamų ritualų visetas sudaro religiją. <...> Kiekviena homogeninė sakralinių daiktų grupė ar kiekvienas bet kurios svarbos sakralinis daiktas yra organizacinis centras, apie kurį traukos veikiami sukasi tikėjimų ir ritualų grupė, pavienis kultas“ (Durkheim 1999; 45).

⁷ Perfrazuodamas O’Dea, V. I. Garadža teigia, kad šiuolaikiniame pasaulyje nelieka vietos „šventybei“: „misterija“ užleidžia vietą „protui, o religija „demitologizuojama“ (pavyzdžiui, Biblija interpretuojama taip, kad būtų priimtina išsilavinusiam žmogui, jo kritiniam ir racionaliam mąstymui; Garadža 1996; 201).

Religija jo teorijoje – tai tikėjimai, kurie 1) bendri žmonių grupei, besirenkančiai vienoje vietoje atlikti bendras ritualines apeigas, kurių dėka „tikėjimas pasireiškia išorėje <...>, kuriasi ir periodiškai atsikuria“ (Durkheim 1999; 417); 2) šios grupės nariai ne tik individualiai, bet ir bendruomeniškai išpažįsta tikėjimą; 3) šis tikėjimas vienija grupę. Tokią bendruomenę jis vadina Bažnyčia: anot jo, religijos idėja neatskirama nuo bažnyčios idėjos, kaip ypatingu būdu organizuoto socialinio gyvenimo (Durkheim 1999; 44; 48-52).

Šiuo požiūriu religijos pagrindas yra „apibrėžta grupuotė“, kurioje galimos ir individualios religijos, t.y. gali egzistuoti grupės, kurios nepriklauso jokiai susiformavusiai religijai, nes *dar nėra* arba *jau nėra* integravusios į religinę sistemą. Kita vertus, Durkheimas teigia, kad apie religiją galima kalbėti tik tuomet, kai subjektai savo veiksmus sieja su tuo, ką jie tiki esant šventybe, ir šios funkcijos nešėjas nebūtinai yra bažnyčia – jis kalba ir apie pasaulietinę religiją, pagrįstą tikėjimu organiniu individų solidarumu. Anot jo, religijos tikslas yra sutvarkyti mūsų santykių su anapusine realybe, todėl religija tegali egzistuoti ten, kur meldžiamasi, aukojama, vyksta atgailos ritualai – tai yra kriterijus, leidžiantis skirti tai, kas yra „religinis“, o kas – ne (Durkheim 1999; 33-34).

Kartu jis abejoja tokio apibrėžimo visuotinumu: anot jo, „yra <...> dalykų, kuriems to apibrėžimo nieku gyvu nepritaikysi, nors jie neabejotinai priklauso religijos sričiai. Pirmiausia tai pasakytina apie didžiąsias religijas, kur dievų ir dvasios idėjos nėra, o jei ji ir turi kokį vaidmenį, tai tik antraeilį, visai nereikšmingą. Tai – budizmas“ (Durkheim 1999; 34).

T. Parsonsas religijoje skiria ne tik jos elementus (tikinčiųjų bendriją, bendrą tikėjimą, vertybes, ritualinę elgseną, sakralinę ir profaninę realybę), bet ir pabrėžia funkcinių jų reikšmingumą. Religija – socialinių statusų ir vaidmenų visuma, socialinę integraciją įteisinantis institutas, kuriame veiksminga atskirų elementų sąveika užtikrina visos siste-

mos integraciją. Religiją jis analizuoja sisteminiu požiūriu ir teigia, kad ji nepriklauso vien nuo socialinio veiksmo ir nėra vien socialinis veiksmas, bet susijusi su visomis visuomenės posistemėmis. Visuomenės evoliucijoje vykstant diferenciacijai religija ir Dievas vis labiau išstumiami iš socialinės srities į „asmeninę sritį“ (jie tampa asmeniniu reikalu ir yra individualizuojami), todėl bažnytinio religingumo nykimas skatina naujų religijos formų, kurios tenkina šiuolaikinėje visuomenėje gyvenančių žmonių poreikius, formavimąsi ir įtvirtinimą (Гараджа 1996; 202).⁸

Savitą religijos kaip instituto sampratą pateikia P. L. Bergeris. Anot jo, religiją galima traktuoti remiantis keliais aspektais:

1. *Kaip eksternalizaciją, t. y. diskursą ir praktiką*, kuriais reiškiami religiniai įsitikinimai.
2. *Kaip objektizaciją – formalizuotą kultūrinę sistemą ar posistemę*, kurioje subjektyvios nuotaikos ir motyvacija tampa „išorine“, simboliškai išreiškiama tikrove. Intersubjektyvios sąveikos procese ši simbolių sistema „objektizuojama“, t. y. liaujasi buvusi atskiro asmens nuosavybe ir tampa objektyvia duotybe, autoritetu – tikėjimo išpažinimų, apeigų, šventraščių sistema.
3. *Kaip internalizaciją – individo tikėjimą, jausmus ir potyrius*, kai jį supanti tikrovė tampa vidine jo tapatybės dalimi, yra perimama, įvidinama (Berger 1999; 28).

P. Bergerio koncepcijoje religija įgauna socialinio instituto formą. Anot jo, ji yra žmonių suformuota simbolių sistema, suteikianti tvarką („kosmosą“ vietoj chaoso) ir pažabojanti netvarką. Kartu tai bandymas suteikti pasauliui prasmę – „šventybės skliauto“ dėka formuojamos ir įtvirtinamos normos ir vertybės, garantuojančios socialinę tvarką ir pastovumą. Religija gali būti suprantama ir kaip objektyviai priimama, internalizuojama socialinė projekcija, socialiai sukonstruotas tikrovės vaizdas. Kalbėdamas apie *šventybės skliautą*, religiją jis

⁸ Anot O. Breskajos, T. Parsonso koncepcija leidžia kalbėti apie religiją kaip apie socialinį institutą, o apie bažnyčią – kaip kvazisocialinį institutą (Бреская 2004).

apibrėžia kaip „žmonių veikla įkurtą visa apimančią šventąją tvarką, t. y. šventąjį kosmosą, sugebėjusią išsilaikyti nuolatinio chaoso akivaizdoje“ (Berger 1999; 26).

„Šventybės skliauto“ koncepcijoje netiesiogiai išvelgiami tokie „tradiciniai“ religijos komponentai, kaip 1) *pasaulėžiūra* arba *doktrina* (vertybių formavimas, suteikiant orientyrus, tinkamus visiems atvejams; parodant asmens padėtį erdvėje ir laike, nusakant jo gyvenimo tikslą ir leidžiant sutvarkyti kasdienę veiklą taip, kad ji suktųsi aplink šio tikslo įgyvendinimą), 2) *kultas* (religinės apeigos suformuoja veiksnius, kurie valdo liūdesio ar džiaugsmo išgyvenimus; palaiko kasdienio gyvenimo stabilumą, suteikdami neįprastų išgyvenimų); 3) *bendruomenė* ir *struktūra* (religijoje jis skiria objektyvų kultūrinį matmenį; valdžią, statusų pasiskirstymą [hierarchiją], dvasininkiją, organizaciją bei narius siejančius saitus; Berger 1999; 26; 45-46).

Kita vertus, Bergerio teigimu, šiuolaikinei visuomenei būdinga ne vien suinstitucinta religija, bet ir naujojo (netradicinio) religingumo apraiškos, todėl šiuo atveju itin pravarti T. Luckmanno „nematomos religijos“ samprata. Pastarojoje diferencijuojama socialinė ir religinė tikrovė, atkreipiant dėmesį į religijos daugiaspalviškumą ir skiriant religijos ir religingumo formas: *bažnytiškai atstovaujamą krikščionybę, krikščionybę už bažnyčios ribų, individualų religingumą, krikščionybės apraiškas už bažnyčios ribų* (Luckmann 1991; 50-76). Šia prasme individualūs religiniai įsitikinimai nebūtinai siejami su instituciškai įtvirtinta religija, o tai sąlygoja ne tik religijos sampratą, bet ir funkcijas šiuolaikinėje visuomenėje.⁹

Religija šiuolaikinėje visuomenėje: funkcijų įvairovė

Kaip minėta, tiek religijos sampratą, tiek jos institucionalizaciją, tiek ir funkcijas šiuolaikinėje visuomenėje lemia daugybė veiksnių. Paminėtini veiksniai:

- santykio su anapusine realybe kaita, sekularizacija bei nukrikščionėjimas* (*Dechristianisierung*, P. M. Zulehnerio terminas), *tradicinių institucinių religijų* dominantės gesimas ir erozija. Tradicinių religijų vietą užima naujos prasmų sistemos („simbolinės visatos“), o religija tampa vienu iš daugelio visuomenės integracijos, pasaulėžiūros formavimo ir socialinių problemų sprendimo veiksnių.
- religinis pliuralizmas ir individualizmas*. Religija tampa individualia, neretai eklektiška, „nematoma“ religija, modifikuojant keletą skirtingų „simbolinių visatų“ ir privatizuojant religiją (P. L. Bergeris; Th. Luckmannas).
- religingumo atgimimas ir/ar rekrizianizacija*. Atskiri autoriai skirtingai įvardija šį procesą: R. Wuthnow tai vadina „šventybės atgavimu“; M. Horxas ir P.M. Zulehneris kalba apie *dvasingumo, krikščionybės atgavimą* („*Respiritualisierung*“, „*Rechristianisierung*“; Horx 1994; Wuthnow 1996; Zulehner 2001; 10-15).

Religijos funkcijų šiuolaikinėje visuomenėje apžvalgą tikslinga pradėti nuo jos funkcijų tradicinėje visuomenėje sampratos. Tradiciškai religijai priskiriamos tokios funkcijos, kaip 1) *egzistencinė-kompensacinė*, teikianti gyvenimo prasmę ir „išganyimo“ viltį, atlygį už „šiame pasaulyje“ patirtas neteisybės ir skriaudas; 2) *komunikacinė-integruojanti*, jungianti religijos išpažinėjus į organizuotą grupę ir skatinanti jų bendravimą bendros pasaulėžiūros pagrindu, 3) *pasaulėžiūrinė (teologinė)–reguliacinė*. Religija aiškina pasaulį, visuomenę, žmogų, Dievą ir šio mokymo pagrindu formuoja vertybes ir normas, reguliuojančias socialinį elgesį; įtvirtina socialinės kontrolės mechanizmą, paklusnumą autoritetui.

⁹ Tiek institucionalizuota, tiek ir neinstitutionalizuota religija tampa socialinės realybės konstravimo veiksmu. Tai vaizdžiai atsispindi P. Monsono koncepcijoje. Pateikdamas visuomenės kaip atviros jūros su plaukiojančiais laivais įvaizdį, jis kalba apie kasdienės socialinės tikrovės konstravimą: jūra simbolizuoja dirvą, kurioje asmuo tampa „kūrėju“, konstruojančiu socialinę realybę. Šia prasme visuomenė ir bet kuri jos sritis (taigi ir religija) suvokiama kaip subjektų veiksmų rezultatas (socialinės struktūros formuojamos individualių ir kolektyvinių siekių bei poreikių pagrindu). Anot P. Monsono, kai sukuriami vienodi ar panašūs socialiniai vaizdiniai, išsikristalizuoja socialiniai institutai – šeima, religija, kultūra *etc.* (Монсон 1995).

Jei tradicinėse visuomenėse religija reikėsi visose gyvenimo sferose, tai šiuolaikinėje visuomenėje, anot A. Paškaus, „vis daugiau autonomijos ir erdvės tenka sekularioms vertybėms“ (Paškus 1998; 223), o religija tampa tik vienu iš daugelio socialinių institutų, formuojančių subjekto pasaulėžiūrą, mąstymą, vertybes ir įsitikinimus. Šiuolaikinėje visuomenėje esame supami nuolatinių „dirgiklių“ (A. Paškus juos vadina „jutikliais“) – televizijos, radijo, spaudos, reklamos, greito gyvenimo tempo (Paškus 1998; 223-226), todėl religija ir Bažnyčia tampa „pakraštine“ institucija (A. Paškus), atstovaujanti vienam iš daugelio pasaulėžiūrinių ar religinių „telkinių.“

Dvasinio gyvenimo, tarpusavio santykių, socialinės elgsenos reguliavimas iš religijos įtakos srities deleguojamos kitoms institucijoms – šeimai, mokyklai, žiniasklaidai, todėl, skirtingai nei anksčiau, šandien santykinai *gęsta teologinė religijos funkcija*, užleisdama vietą gyvenimo prasmę teikiantiems simboliams ir vertybėms („simbolinėms visatoms“).

Teologinės funkcijos nykimo apraiškos yra naujų, aiškinančių šiapusinį ir anapusinį pasaulį, religinių tradicijų, „dvasingumo mokyklų“ sklaida. Be to, šiuolaikinio žmogaus, ieškančio greito efekto ir patrauklaus, neretai racionaliai ir moksliskai pagrįsto atsakymo į rūpimus klausimus, jau netenkina teologinis pasaulio ir jame vykstančių reiškių aiškinimas. Anot O’Dea, šiuolaikinėje visuomenėje vyksta esminiai pokyčiai žmogaus mąstyme, perėjimas nuo „mito prie logoso,“ atmetant transcendentinį dievą (*sacrum sferą*; Гараджа 1996; 200), nes, sprendžiant šiuolaikinio pasaulio problemas, paprastai pakanka mokslo žinių.

Kita vertus, nors postmodernizmas formuoja kultūrinį ir religinį sinkretizmą, tai nereiškia simbolių sistemų ir vertybių nykimo: vertybių kaitos

kontekste, tolstant nuo religinės prasmų sistemos, išlieka nostalgija anapusinei realybei, todėl silpnėjant tradicinės institucionalizuotos religijos įtakai, nykstant bažnytiniam religingumui, formuojasi naujos vertybių ir prasmų sistemos, atgyja tikėjimas magija, astrologija, horoskopais ir okultizmu. Žmogaus prigimtis „nepakenčia“ tikėjimo vakuumo, todėl kuriamos naujos prasmų sistemos, „religijos pakaitalu“ tampa net socialinės utopijos ir ideologijos (Гараджа 1996; 204).

Kartu daugiau ar mažiau kinta ir doktrininis bei kultinis religijos dėmuo – koreguojama teiginių formuluotė, įvedamos naujos religinės praktikos¹⁰ ir pan. Šį procesą Bergeris taikliai vadina religijos įtraukimu į rinką. Anot jo, vykstant sekuliarizacijai, „religiniai institutai tampa prekybinėmis agentūromis, o religinės tradicijos – vartojamąja preke, psichoterapinių programų ar subjektyvių vertybių rinkiniu, neturiniu tiesioginio ryšio su religine doktrina.“

Be to, „šiuolaikinė industrinė visuomenė naikina tradicinius religinius institutus ir sąlygoja sekuliarizacijos, pliuralizmo ir tikėjimo subjektyvizmo atsiradimą“ (Гараджа 1996; 199).¹¹ Nepaisant to, ji ir toliau atlieka labai svarbią funkciją – kuria „šventybės kosmosą“ (P. L. Bergeris), sakralizuodama socialinę realybę, suteikdama jai prasmę ir ją aiškindama. Ankstesnėse visuomenėse religiniai įsitikinimai ir simboliai buvo tarsi „klijai,“ „lipdė“ visuomenę – religinės normos ir reikalavimai buvo absoliutūs, neginčijami imperatyvai, be kurių visuomenė negalėjo egzistuoti. Tačiau ir šandien, nepaisant teologinio dėmens nykimo, religinė pasaulėžiūra (tiek suinstitucinta, tiek ir individuali) teikia gyvenimo prasmę, siūlo elgesio normas, vertybes ir pasaulėžiūrą.

Šiuolaikinėje visuomenėje religija (ypač baž-

¹⁰ Pavyzdžiui, Popiežiaus Jono Pauliaus II-ojo iniciatyva papildyta Romos Katalikų bažnyčios Rožinio malda, greta trijų dalių (džiaugsmingųjų, skausmingųjų ir garbingųjų slėpinių) įvedant papildomą - „Šviesos slėpinių“ dalį.

¹¹ Apie kintantį tradicinių religijų statusą kalba ir H. G. Ziebertzas bei A. Giddensas. Anot H.G. Ziebertso, „pasaulėžiūrų rinkoje“ jos tampa dalyvėmis-konkurentėmis (Mit-Konkurrenten); šiuolaikinė visuomenė pateko į rinkos situaciją, kurioje „konkuruojančių religinių tradicijų ir institucijų ateitis yra nežinoma. <...> Religija jau nėra valdoma „iš viršaus“ – patys žmonės sprendžia, kokios ir kiek religijos jie nori“ (Ziebertz 2005; 170). A.Giddenso teigimu, „veikti, ištraukti į daugybės pasirinkimų pasaulį reiškia rinktis alternatyvas, kai tradicijos palikti kelio ženklai neberodo krypties,“ nes egzistuoja „gyvenimo pasaulių pliuralizavimas“, o „socialinio gyvenimo situacijos daug įvairesnės ir segmentiškesnės,“ gyvenimo stilius pasirenkamas atsisakant galimų alternatyvų (Giddens 2000; 109–10).

nytinės institucijos) atlieka ir kitą funkciją – *socialinio-bendruomeninio sutarimo, sociokultūrinio ir religinio tapatumo bei socialinių santykių tinklainės užpildymo pastoviomis tęstinėmis vertybėmis*. Globalizacijos ir socialinės fragmentacijos kontekste emociš-psichologinis tapatumas su grupe tampa svarbia socialinės integracijos dalimi bei atsvara depersonalizacijai ir psichosocialinės sąveikos nykimui. Tapimas religinės bendruomenės, bažnytinės struktūros nariu sudaro prielaidas ne tik religinio tapatumo formavimuisi, bet ir socialinių-psichologinių ryšių užmezgimui, bendruomeniškumo bei krikščioniškųjų vertybių sklaidai.

Nors religinis tapatumas tėra viena iš daugelio „identiteto struktūrų“ (H. Keupp 2002; 11), įvirtinančių bendrąjį asmens tapatumą, tačiau bažnytinio ir/ar individualaus religingumo pagrindu susidarantis *religinis tapatumas* laiduoja tikslingą asmens socializaciją ir integraciją (pavyzdžiui, religinėje bendruomenėje, parapijoje) bei bendruomeniškumo sklaidą, socialinių santykių tinklainę užpildant pastoviomis tęstinėmis vertybėmis (anot I. E. Laumenskaitės, religija yra vertybinių orientacijų struktūros pagrindas; Laumenskaitė 1996; 199; Laumenskaitė 2003; 14).

Pastarosios funkcijos glaudžiai siejasi su *kultūros ir tradicijų tęstinumo, dorovinių-dvasinių vertybių ir teologinių tiesų perteikimo – formuojant pasaulėžiūrą, vertybes ir elgesio normas* – funkcija. Formuodama dvasines vertybes, elgesio ir socialinio bendrumo normas, religija ir religinės struktūros (bendruomenės, organizacijos, parapijos *etc.*) tampa *tarpusavio sąveikos šaltiniu*, perduodančiu „kultūros komandas“ (Berger 1996; 18), tradicijas, teologinį mokymą ir pasaulėžiūrą.

Paminėtina ir tai, kad religija (ypač Bažnyčia, kaip socialinė institucija), nepaisydama tautų ir valstybių sienų, *skatina tęstinių dorovinių-dvasinių ir bendražmogiškų vertybių* – taikos, humanizmo, gyvybės puoselėjimo ir pagarbos jai – *sklaidą šiuolaikinėje visuomenėje*. Popiežių Jono Pauliaus II-ojo ir Benedikto XVI-ojo pasisakymai už gyvybę (pavyzdžiui, enciklika „*Humanae Vitae*“), taiką, ekumenizmą išreiškia bendrą ne tik Katalikų bažnyčios kaip institucijos, bet ir apskritai krikščionybės po-

ziciją bendražmogiškų vertybių ir socialinio bendrumo atžvilgiu.

Su pastarąja religijos funkcija glaudžiai susijusi ir *gyvenimo kokybės (pilnatvės) laidavimo funkcija*. Antikos filosofų darbuose buvo įtvirtinta nuostata, kad niekas negali atsakyti į egzistencinius būties klausimus, išskyrus pačią „antgamtę.“ Gyvenimo kokybės laidavimą per religinę pasaulėžiūrą, vertybes, sąmoningą religinę praktiką atspindi ir religinė doktrina (pavyzdžiui, Dekalogas, konfucianizmo elgesio kodeksas, budizmo tiesos). Taip pat įvairiose šalyse atlikti tyrimai (sakykim, R. Wuthnow, K. Frielingsdorfo, K. Trimako ir kitų autorių) leidžia teigti, kad tikėjimą išpažįstantys, jį sąmoningai praktikuojantys, ypač religiją internalizuojantys, asmenys rečiau išgyvena psichologines problemas ir krizes.

Išvados

1. Religijos kaip socialinio instituto, sampratą, jos kaitą bei funkcijas šiuolaikinėje visuomenėje lemia daugybė veiksnių, ypač sekuliarizacija, pasaulėžiūrų ir vertybių pliuralizmas, religinis individualizmas, naujojo (netradicinio) religingumo apraiškos. Skirtingai nei ankstesnėse visuomenėse, religijos sampratoje dominuoja ne substancinis, o funkcinis aspektas, išplečiantis religijos sąvoką ir įtraukiantis į ją ne vien tradicines, suinstitucintas, bet ir neinstitucionalizuotas formas.

2. Religijos institucionalizacija vyksta etapais ir apima esminių religijos elementų (doktrinos, kulto, tikinčiųjų organizacijos, simbolių, vertybių sistemos, institucinio religingumo) formavimąsi ir įtvirtinimą (tipizavimą, institucionalizaciją). Remiantis P. L. Bergeriu ir Th. Luckmannu, galima teigti, kad religija konstruojama kasdienėje tikrovėje ir yra ne tik formalizuota sociokultūrinė simbolių sistema, teikianti tvarką („kosmosą“ vietoj chaoso), pažabojanti netvarką, suteikianti prasmę, formuojanti normas ir vertybes, bet kartu ir diskursas bei praktika.

3. Tradiciškai religijai priskiriamos tokios funkcijos, kaip egzistencinė-kompensacinė, komunikacinė-integruojanti ir pasaulėžiūrinė (teologinė)-re-

guliacinė. Tačiau šiuolaikinėje visuomenėje į pirmą vietą iškeliant *socialinį* religijos aspektą, gėsta teologinis religijos dėmuo, pabrėžiamas kultūros ir tradicijų tęstinumas, dvasinių vertybių, elgesio ir socialinio bendrumo normų įtvirtinimas formuojant

pasaulėžiūrą, vertybes ir elgesio normas. Neabejotinai svarbi religijos (ypač Bažnyčios) funkcija – socialinio–bendruomeninio sutarimo ir socialinių santykių tinklainės užpildymas tęstinėmis vertybėmis ir gyvenimo kokybės (pilnatvės) laidavimas.

LITERATŪRA

1. Beresnevičius, Gintaras. 1995. *Kultūra ir religija* (sud. S. Juknevičius). Vilnius. Valstybinis leidybos centras.
2. Berger, Peter L. 1999. *Sehnsucht nach Sinn*. Glaube in einer Zeit der Leichtgläubigen. Gutersloh.
3. Berger, Peter L, Luckmann, Thomas. 1999. *Socialinis tikrovės konstravimas*. Vilnius: Pradai.
4. Durkheim, Émile. 1999. *Elementarios religinio gyvenimo formos*. Vilnius. Vaga.
5. Grigas, Romualdas. 1998. *Socialinių įtampų Lietuvoje laukai*. Vilnius.
6. Giddens, Antony. 2000. *Modernybė ir asmens tapumas*. Vilnius. Pradai.
7. Horton P, Hunt C. 1976. *Sociology*. Sydney.
8. Horx, Michael. 1995. *Megatrends für späten neunziger Jahre*. Dusseldorf.
9. Keupp, Herbert. 2002. *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*. Rohwolts Enzyklopadie. 2. Auflage.
10. Laumenskaitė, Eglė. 1996. *Religijos sociologija ir šventybės samprata*. Baigiamasis žodis // Wuthnow R. Šventybės atgavimas. Religija šiuolaikinėje visuomenėje. Vilnius. Aidai.
11. Laumenskaitė, Irena Eglė. 2003. *Vertybinių orientacijų pokyčiai Lietuvoje ir nauji iššūkiai* // Nuolatinis suaugusiųjų ugdymasis XXI a. globalizacijos ir vertybių konflikto kontekste. Tarptautinės mokslinės konferencijos pranešimų medžiaga. Kaunas
12. Luckmann, Thomas. 1991. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag.
13. Maceina, Antanas. 1991. *Raštai I t*. Vilnius. Mintis.
14. Paškus, Antanas. 1998. *Tikėjimo ir netikėjimo sąlytis šiandien*. Lietuvos katechetikos centras.
15. Weber, Max. 2000. *Religijos sociologija*. Vilnius: Pradai.
16. Wuthnow, Robert. 1996. *Šventybės atgavimas*. Vilnius. Aidai.
17. Ziebertz, Herbert G. 2005. *Empirinė orientacija tiriant religinį ugdymą // Religijos ugdymas kaip praktinė teologija*. Marijonų talkininkų centras.
18. Zulehner, Paul, Hager Isa, Polak, Regina. 2001. *Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970 – 2000*. Schwabenverlag AG, Ostfildern.
19. Бреская, Ольга. 2004. *Православная церковь в процессе социализации личности в период трансформации (на материалах республики Беларусь)*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата социологических наук. Москва.
20. Гараджа, Виктор И. 1996. *Социология религии*. Москва. Аспект Пресс.
21. Гуревич, Павел С. 2003. *Культурология*. Москва. Издательство «Проект».
22. Ерасов, Борис С. 2000. *Социальная культурология*. Москва. Аспект Пресс.
23. Монсон Пер. 1995. *Лодка на аллеях парка*. – М.: Весь мир.
24. Самыгин С.И., Нечипуренко В.И., Полонская И.Н. 1996. *Религиоведение: социология и психология религии*. Ростов-на-Дону. Феникс
25. Харчева Валентина. 1997. *Основы социологии*. Москва. Логос.

ZUSAMMENFASSUNG

RELIGION ALS SOZIALE INSTITUTION - VERSTANDNIS UND VERÄNDERUNG

In dem Artikel analysiert man das Verständnis von Religion und ihre Funktionen in moderner Gesellschaft. Traditionell versteht man unter dem Begriff „Religion“ das Glauben an Gott, damit verbundene Dogmen, Gemeinschaft der Gläubigen und Riten. Religion ist nach

wie vor eine bedeutende Triebfeder menschlichen Handelns. Sie ist nicht einfach verschwunden; vielmehr hat sie ihre soziale Form verändert. Sie wird dazu gezwungen individueller und pluralistischer werden. Je rascher aber sich die Gegenwartsreligion verändert und je viel-

faltiger ihre Erscheinungsformen sind, um so schwerer fällt es, sie mit Hilfe standartisierter Theorie zu erfassen.

Der beobachtbare Strukturwandel religiöser Institutionen wird häufig durch Veränderungen in anderen

Bereichen des gesellschaftlichen Systems erklärt. Sie spielt jedoch eine wichtige Rolle im Gebiet der Traditionen, Werten, Gemeinschaftsgefühl; Transzendenz bleibt wie auch früher einer der wichtigsten Komponenten der Religion.

Įteikta 2005 09 10

Pateikta spaudai 2005 10 29

Sociologijos katedra,
Socialinių mokslų fakultetas,
Kauno technologijos universitetas,
K. Donelaičio 20, LT-44239 Kaunas.