

Recenzijos

SEKULIARUMO FENOMENO FILOSOFINIAI IŠSIŠAKOJIMAI

Sekuliarizacija ir dabarties kultūra: kolektyvinė monografija / sud. Rita Šerpytytė. Autoriai: Rita Šerpytytė, Danutė Bacevičiūtė, Mintautas Gutauskas, Tomas Sodeika, Kristupas Sabolius, Vaiva Daraškevičiūtė, Sigita Maslauskaitė, Aušra Pažėraitė. Vilnius: Vilniaus universitetas, 2013. 524 p. ISBN 978-609-459-245-4

2007 metais Charles’as Tayloras išleidžia knygą *Sekuliarusis amžius (A Secular Age)*, apie kurią Alasdairas MacIntyre’as rašė: „Tayloras susikoncentruoja į patirties sąlygas ir ieško dvasingumo, kuris leistų kalbėti apie mūsų amžių kaip apie sekuliarų amžių... Bus sunku atrasti šios srities knygą, kurioje būtų tiek maža polemikos, tiek daug apibendrinančio visų galimų pozicijų supratimo, įskaitant tolimiausias paties Taylora pozicijas, toks menkas poreikis parodyti, kad bet kuri šio daugiausio kaitos proceso pusė yra vertingesnė už kitą“ (cituojuama pagal knygos sudarytoją prof. Ritą Šerpytytę, p. 25). 2013 metais aštuoni Lietuvos filosofai, susibūrę Vilniaus universiteto Religinių studijų centre, tarsi tęsdami Taylora sumanymą išleidžia fundamentalią 522 puslapių knygą, apie kurią galima pasakyti lygiai tą patį. Joje irgi siekiama apmąstyti mūsų amžių kaip sekuliarų amžių. Joje taip pat nėra polemikos, vyrauja nuodugnus bandymas filosofiskai suprasti sekuliarumo fenomeno išpaudus Vakarų kultūroje. Būtent išpaudus kaip fenomenus, nekeliant klausimo apie genezę ar priežastis. Taip pat suspenduojamas klausimas apie sekuliaros Vakarų kultūros ir kitų kultūrų,

pagrįstų religiniu fundamentalizmu, galima susikirtimą. Knyga savaip reaguoja į minėtą Taylora knygą Danutės Bacevičiūtės rašytu skyriumi „Religija ir socialinė sekuliarizacijos prasmė“, kuriame pradedant Taylora knygos analize pereinama prie „religijos be religijos“ problemos aptarimo Jürgeno Habermaso, Jacques Derrida ir Emanuelio Levino tekstuose.

Poleminiai tekstai buvo rašomi prieš du šimtus metų. 1799 metais Schleiermacheris išleidžia veikalą *Kalbos apie religiją, skirtos tiems išsilavinusiems, kurie religiją niekina*. Kam skirta ši lietuvių filosofų knyga – ar tiems, kuriems vertybiškai yra artimos knygos prasmės ir prielaidos, ar visgi ir tiems išsilavinusiems, kurie religiją niekina? Klausimas retorinis. Ar nėra taip, kad atviras religijos niekinimas – jau irgi istorinis reliktas. Ką reikštų niekinti religiją sekuliarioje Vakarų kultūroje, kur yra galima laisvė jos nepaisyti? Ką niekinti? Kodėl?

Cinikai galėtų niekinti nebent nužudyto Dievo ilgesį, nes jie, kaip atskleidė Mintautas Gutauskas skyriuje „Cinizmas, ciniškasis realizmas ir ciniškoji sąmonė“ dialogiškai atliepdamas Sloterdijkui ir Sverdiolui, jau-

čiasi turį aukštybės redukcijos ir demaskavimo galią. Didžioji polemika tarp cinikų ir vienišių, kurie ilgisi Dievo, jau yra įvykusi daugiau kaip prieš šimtą metų. Ją tiksliai aprašė Nietzsche 125-ajame knygos *Linksmasis mokslas* fragmente pavadintame „Išprotėjęs žmogus“. Čia kalbama apie keistuolį, dienos metu vaikščiojantį po žmonių sambūrius su žibintu ir kartojantį „Ieškau Dievo! Ieškau Dievo!“ Cinikai kvatojo ir ironizavo: „Ar jis pasiklydo kaip vaikas? O gal pasislėpė? Gal jis mūsų bijo? Gal išplaukė laivu? Iškeliavo?“ Pamišėlis, peržvelgęs visus veriančiu žvilgsniu, suklykia: „Mes visi jį nužudėme – jūs ir aš. Mes visi jo žudikai.“ Šioje emocijų pertekusioje dramatinėje scenoje pamišėlis vis dėlto sugeba iškelti pamatinius klausimus, kurių negali išvengti modernus (t. y. „beveik“ sekuliarus) žmogus: „Ar išvis dar yra koks nors viršus ir apačia? Ar neklaidžiojame begaliniame nieke?“ Galiausiai suformuluoja radikaliai egzistencinį: „Kaip mes paguosime vienas kitą, mes, žudikų žudikai?“ (Nietzsche 1995: 151–152). Akivaizdu, kad šių klausimų negali suprasti cinikų kaip prekeivių minia.

Tačiau, atrodytų, iš principo neatsakomi Nietzsche's klausimai tampa antlaikiški, jie tebeaidi, smelkiasi į sąmonę ir savimonę tų, kurie geba girdėti, ir neišvengiamai kiekviena daugiau ar mažiau sekuliari karta kažkaip turi pateikti į juos savo atsakymus. Dievas mirė, o kas gi liko? Šioje knygoje atsakoma: liko ne tik cinizmas – liko „religija be religijos“ kaip diskurso apie tai galimybė, liko menas ir liko šventybė.

Meno problema kyla ir kaip estetikos (Kantas) bei hermeneutinės meno filosofijos sandūra Vaivos Daraškevičiūtės rašytame skyriuje „Estetikos sampratos transformacijos ontologinėje hermeneutikoje“, ji atsiskleidžia ir kaip meno mirties bei mirties ir meno sandūros problema Kristupo Saboliaus

rašytame skyriuje „Menas, medialumas ir įsivaizduojamybė“. Rita Šerpytytė, skyriuje „Religija tarp sekuliarizacijos ir nihilizmo“ pažvelgusi į sekuliarizacijos fenomeną per nihilizmo ontologinės prasmės klausimą, iš karto apsibrėžia jo tyrimo strategiją – būtent žvelgti į šį santykį per meninės kūrybos kontekstą. Skyrius iliustruotas septyniolika įvairiausių šventojo Sebastijono kankinystę iliustruojančių paveikslų, tarp jų net trys Salvadoro Dalí, vienas Federico Garcia Lorkos. Filosofės minimas filmo „Teorema“ italų režisierius Pieras Paolo Pasolini, pasirodo, taip pat buvo nupiešęs savąjį Sebastijoną. Šerpytytė sekuliarėjimo istoriją perteikia per šv. Sebastijono atvaizdo prasmės kaitos istoriją pastebėdama, kaip vyriško kūno reprezentacija, įtraukiama į naujus kontekstus, palaipsniui tampa homoseksualų simboliu ir perkeičia „tikrąją“ šv. Sebastijono šventumo istoriją. Kita vertus, nuogo subadyto vyro kūno simbolika šiuolaikinėje dailėje galėtų turėti ir tam tikros į vidujybę perkeltos, ne realios, bet numanomos ar net sužaisotos kankinystės simbolinę prasmę. Netgi savotišką šios prasmės apvertimą ironijos ir paradokso būdu. Tai regime siurrealioje lietuvių dailininko Šarūno Saukos tapyboje. Sauka taip pat tapo savo šv. Sebastijoną, nors paveikslą pavadina žaismingai „Nu, nu, nu!“ (1993). Pagrindinis paveikslo herojus stovi prisispaudęs prie stulpo, susitapatinęs su šv. Sebastijono poza, tačiau toli gražu nėra toks patrauklus kaip septyniolika knygos *Sekuliarizacija ir dabarties kultūra* „Sebastijonų“. Jis ne tik kad neturi erotiškai patrauklaus kūno, bet ir nėra ilgesingai užvertęs į viršų galvos. Priešingai – Saukos tapytas šv. Sebastijonas stypso kaip baslys ir gana įžūliai spokso tiesiai į paveikslo stebėtoją ir rodo liežuvį. Ir perversas jis ne strėlėmis, o subadytas prašmatniomis stalo serviravimui

skirtomis sidabrinėmis šakutėmis ir peiliais. Jo net rankos nesurištos, todėl jomis laiko ištempęs savo ausis (taip vaikai, šėlo apimti, erzina vienas kitą). Saukos šv. Sebastijonas tarsi sako paveikslo stebėtojui: „Pats tu kvailys, jei manai, kad esu šventasis.“ Tačiau tuo metu Dievo pirštas iš aukštybių subara jį išraiškingu piršto judesiu, tarsi sakydamas: „Nu, nu, nu, nežaisk su mano šventųjų simbolika. Anoks tu čia šventasis.“ Tokia dvejopa ironija atveria dar vieną sekuliaros sąmonės sugrįžimo prie Nietzsche's klausimų – būtent siurrealią alternatyvą. Aišku tai, kad Saukos, kaip ir Dali, kūryboje Nietzsche's pamišėlio klausimai nelieka nepastebėti.

Šerpytės rašytas tekstas siejasi su 2013-aisiais vasarą Vilniaus universitete jos pačios organizuota tarptautine konferencija „Nihilizmas ir vaizduotė“ (*Nihilism and Imagination*), kur tarsi iššokę iš teksto pasirodė gyvi kai kurie šiame skyriuje minimi filosofiniai personažai: Gianni Vattimo, Richardas Kearney. Trūko nebent Giorgio Agambeno. Nors ir paradoksali, bet įdomūs Šerpytei pasirodė Kearney „sakralaus sekuliarumo“ arba „švento sekuliarumo“ konceptai, leidžiantys perinterpretuoti patį tikėjimą. „Tikėjimas tampa įsipareigojimu ne anapuspasauliškai transcendencijai, bet giluminiam *laikiškumui*, kuriame dieviškumas buvoja kaip „galimybės sėkla“, besiprašanti būti vis labiau įsikūnijusi žmogiškame ir gamtiniame pasaulyje (Šerpytė 2013: 53). Tai būtų vienas iš galimų šiandienų atsakymų į Nietzsche's pamišėlio klausimus. Pačios filosofės atsakymas yra kiek kitoks. Sekuliarizacija, anot jos, negali būti traktuojama kitaip nei kaip naujai religinei pilnatvei mus paruošiantis istorinis įvykis. „Nes sekuliarizacija yra *epoché* judesys, kenotinis *sakralumo ištuštinimas*. Ir be netekties, nuostolio patyrimo – be nihilistinės sekuliarizacijos

„prasmės“ nesama jokios kitos jos prasmės“ (*Ibid.*: 117).

Tomas Sodeika skyriuje „Šventybė sekuliarizacijos procese“ į Nietzsche's pamišėlio klausimą „Ar yra iš vis dar koks nors viršus ir apačia?“ tarsi atsako: nors Dievas mirė, liko šventybės (*das Heilige*) konceptas. Aptariama koncepto kilmė – nurodomas autorius (pasirodo, Badeno neokantininkas Wilhelmas Windelbandas), raidos istorija. Cituojamas Švedijos Evangelikų liuteronų bažnyčios arkivyskupas Nathanas Soderblomas, kuris manė, kad *šventybės* sąvoka galinti sugrąžinti Dievo sąvokai gyvo turinio pobūdį. Sodeika detalai paseka *šventybės* kalbinę etimologiją, grįždamas prie Homero raštų ir Herodoto *Istorijos*, lotyniškų žodžių *sacer* ir *sanctus* semantinių galimybių. Įsidėmėtina, kad Sodeika suteikia ir vietinį kontekstą tyrimui, atkreipęs dėmesį ir į Toporovo atliktus Šventaragio religinės reformos, pirmiausia susijusios su mirusiojo palaikų deginimu, ir Šventaragio vardo kilmės tyrimus Lietuvoje. Šiaip būtent lietuviškosios kultūros konteksto šiame išpūdingame tyrime visgi kiek trūksta, nors Bacevičiūtės skyriuje galima aptikti nuorodų į lietuviškąją internetinių tinklalapių medžiagą, o Aušra Pažeraite skyriuje „Istorškumo iššūkiai religinėms tapatybėms“ analizuoja ir lygina Rubšio, Skvernecko bei Motiejaus Valančiaus Biblijos skaitymus bei lietuviškuosius jos vertimus.

Kas galėtų būti *šventybės* koncepto laidininkas – jausmas ar protas? Sodeika cituoja Georgą Hegelį, ironiškai sakiusį: „Jei religija žmoguje remiasi vien jausmu, tas jausmas iš tiesų negali būti apibrėžtas niekaip kitaip, kaip tik priklausomybės jausmas, tad šuo būtų geriausias krikščionis, nes tas jausmas yra stipriausias ir juo jis labiausiai ir gyvena“ (Sodeika 2013: 256). Tačiau kaip ir Saukos paveiksle „Nu, nu, nu“, taip ir Sodeikos tekste

galime išvelgti dvigubą prasmės apvertimą. Hegelio ironija čia įeina į žaidimą tik tam, kad paryškintų paties Sodeikos abejonę Hegelio teigimu ir atskleistų tai, kam jis pats pritaria, nors ilgą laiką rašydamas ir neišsidooda. Iš subtilių niuansų, kuriais Sodeika interpretuoja Fausto ir Margaritos pokalbį Goethe's *Fauste*, Schleiermacherio betarpiškos sąmonės prielaidą ar Fichte's dalyvavimo savo paties buvime paieškas, susidaro išpūdis, kad Sodeika linkęs į jausmą. Tačiau jį domina ne jausmas pats savaime, o sudėtingas, mišrus, ambivalentiškas *numinosum*, kuris vienu ypu gali integruoti kelis iki galo sunkiai nusakomus ir netgi prieštaringsus jausmus – *fascinans* ir *tremendum*. Ne tik susižavėjimas tuo, kas didinga, bet ir baimė tampa integralia tokio jausmo dalimi. Sekdamas Rudolfu Ottu, Sodeika parodo, kad religiniai jausmai negali būti kildinami iš natūralių jausmų, kad *sensus numinis* yra jausmas tvarinio, kuris nugrimzta savajame Niekyje, atsidūręs akivaizdoje to, kas bet kokį tvarinį pranoksta (Sodeika 2013: 270).

Filosofai, anot Sodeikos, ilgą laiką tokio pobūdžio jausmus stengėsi nutylėti. Kurį laiką tylėjusi ir logikos reikalavimų mažiau suvaržyta proza. Tik devynioliktojo amžiaus psichologinis romanas (Flaubert'as, Stendalis, Dostojevskis) suformavęs tą diskurso terpę, kurioje „mišrūs jausmai“ įgavo pilietybę“ (Sodeika 2013: 277). Proza pagirta, tačiau kai filosofo žvilgsnis nukrypsta į vizualųjį meną, jis vėl tampa ironiškai kritiškas. Atrodo, kad vizualiajame mene sutrinka šių mišrių jausmų raiškos galimybė. Labai subtiliai interpretuojama Giovanni Lorenzo Bernini skulptūra „Šventosios Teresės ekstazė“ Romos *Santa Maria della Vittoria* bažnyčioje kitų skulptūrinių grupių apsuptyje. Tačiau ją, kaip ir Paulio Gauguino paveikslo „Regėjimas po pamokslo, arba Jokūbo grumtynės su angelu“

kaip „sakralinio meno“ pavyzdžių ėmimas į kabutes rodo Sodeikos distanciją. Pamažu išryškėja Sodeiką intriguojantis klausimas: ar tik pasakymas „sakralinis menas“ nėra oksimoronas? Kyla įtarimas, kad visgi yra. Sodeika nėra vienintelis, suabejojęs religinio meno giliomis prasmėmis. Sigita Maslauskaitė skyriuje „Vaizduotės ambivalencija religinėse praktikose“ mini XVII amžiaus generolą Vincenzo Carafa, kuris, kaip pasakoja jo draugas, nematė jokio ryšio tarp liturgijos ir meno, bjaurėjosi bet koku dekoro elementu ir bažnyčių puošyba. „Vos tik nominuotas generolu, Carafa įsakė iškeldinti žymaus menininko nutapytus jo pirmtakų portretus, motyvuodamas, kad šventasis šiuos pinigus mieliau būtų išdalijęs vargšams“ (Maslauskaitė 2013: 405). Sodeika pateikia konceptualesnę religinio meno traktuotę. Lygiai tokiu pačiu oksimoronu Sodeikai pasirodo ir sąvoka „religinis kinas“. Sodeika aptaria keletą kičinių Biblijos iliustravimo kine pavyzdžių – daugiausia Holivudo produkcijos (Cecil B. de Millio „The King of Kings“, George Stevenso „The Greatest Story Ever Told“, Johno Krisho bei Peterio Sykeso „Jesus“). Detaliai analizuojamas ir daug triukšmo sukėlęs Melo Gibsono filmas „The Passion of the Christ“ (2004), jis sulaukia to paties Sodeikos verdikto – tik kičas. Analizė ironiška, intriguojanti, įdomi – įtikina.

Tačiau skaitant kyla fakultatyviniai klausimas: Kodėl biblinės iliustracijos taip tiražuojamos ir kodėl jos tokios populiaros, sulaukiančios didesnio žiūrovų skaičiaus nei kiti populiariausi filmai? Ar iš tiesų mūsų amžius yra toks vyraujamai sekuliarus? Kita vertus, kieno pusėje atsiduria šie kičinio religinio kino kūrėjai: cinikų turgaus prekeivių, nesupratusių Nietzsche's intencijų, ar vis dėlto savotiškų gal ne visai talentingų Nietzsche's sekėjų – jo klausimus išgirdusių

ir tik taip tesugalėjusių atliepti? Sodeika galbūt atsakytų: tai nesvarbu. *Numinosum* iš principo neilustruojamas, ypač kūrinuose, kuriuose eksponuojamoji vertė pranoksta meninę vertę. Bet visgi – negi negali būti nė vieno meno kūrinio, kuriame *numinosum* pulsuotų bent jau kaip nutylėtas prasmės

laukas? Pavyzdžiui, kaip Andrejaus Tarkovskio filme „Andrejus Rubliovas“? Arba dar kuriame kitame?

Knyga intriguojanti. Daug įdomių klausimų iškelia ir kitų autorių rašyti tekstai. Manau, prie jos viešajame intelektiniame diskurse bus dar ne sykį sugrįžta.

Jūratė Baranova

*Lietuvos edukologijos
universitetas*